NEH
UFRN

JESUÍTAS NA CAPITANIA DO RIO GRANDE
SÉCULOS XVI-XVIII
ARCAICOS E MODERNOS

Universidade Federal do Rio Grande
5.990/01
Dpto. de História
22.03.01

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

JESUÍTAS NA CAPITANIA DO RIO GRANDE
SÉCULOS XVI-XVIII.
Arcaicos e Modernos.

MARIA EMILIA MONTEIRO PORTO

SALAMANCA
2000

NEH
UFRN

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

JESUÍTAS NA CAPITANIA DO RIO GRANDE, SÉCULOS XVI-XVIII.

Arcaicos e Modernos.

Tese apresentada para a obtenção
do grau de doutor por

MARIA EMILIA MONTEIRO PORTO

SALAMANCA
2000

Para os que esperaram.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos a todos que de diversas formas apoiaram este trabalho.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa do Brasil (CNPq) pelo apoio material e intelectual de grande importância, financiando por dois anos este trabalho através de Bolsa de Doutorado.

Ao Prof. Manuel Lucena Giraldo, investigador del Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Diretor da Tese, que acolheu este trabalho com carinho e interesse e lhe concedeu rigor e liberdade.

Ao P. De Cock, diretor do Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI) e ao P. Francisco Yoldi.

À Sra. Isabel Amado e aos funcionários do Archivo Histórico Ultramarino de Lisboa.

Ao Prof. Olavo Medeiros Filho, do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

Ao Prof. José Manuel Prieto Bernabé, do Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (CSIC).

Ao Prof. Angel Vaca Lorenzo, Diretor do Departamento de Historia Medieval, Moderna e Contemporânea da Universidad de Salamanca.

À Universidad de Salamanca e aos professores do Departamento de História que tive a oportunidade de conhecer no Curso de Doutorado 1995-1997, especialmente ao Prof. José Luis Martín y Martín, à Profa. Ana Maria Carábias e ao Prof. José Manuel Santos Perez.

Ao Prof. Fernando Rodríguez de la Flor.

Aos colegas, funcionários e alunos do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil, que permitiram minha dedicação a este trabalho, afastando-me por um tempo das atividades docentes.

Ao Prof. Luis Mott, da Universidade Federal da Bahia.

À meus queridos irmãos parentes e amigos, que desde o país distante sempre enviaram confiança e carinho. Aos amigos de Salamanca, pelas mesmas razões.

A Federico, Sofia e Camila Bauchwitz, por serem tão queridos.

À Salamanca.

Resumo

O discurso elaborado pelos missionários jesuítas sobre a Capitania do Rio Grande desde finais do século XVI ao século XVIII se sustentou no substrato cultural comum da Companhia de Jesus, mas também implicou em um original e rico processo adaptativo. Sua análise e interpretação oferece uma compreensão da época moderna desde a tensão entre os elementos que compõem a experiência histórica da Ordem e a do mundo complexo das fronteiras brasileiras, a partir de uma oposição inicial entre arcaísmo e modernidade, que produziu ao fim um discurso sobre a região em seu período colonial.

Resumen

El discurso elaborado por los misioneros jesuitas sobre la Capitanía de Río Grande desde finales del siglo XVI hasta el siglo XVIII se sustentó en el sustrato cultural común de la Compañía de Jesús, pero también implicó un original y rico proceso adaptativo. Su análisis e interpretación ofrece una comprensión de la época moderna desde la tensión entre los elementos que componen la experiencia histórica de la Orden y la del mundo complejo de las fronteras brasileñas, a partir de una oposición inicial entre arcaísmo y modernidad, que produjo al fin un discurso sobre la región en su período colonial.

Abstract

The narrative invented by jesuits on the Rio Grande Captaincy from the XVI to the XVIII centuries was framed not only on the signs of cultural identity of the Society of Jesus, but on a rich and original regional process. Its analysis and interpretation give us na insight into the formation of identities in the Modern period, since the tension between the Order's historical experience and the complexe world of the brazilian frontiers shaped the very ideas of arcaism and modernity.

Abreviaturas

ABNRJ – (1876-) *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro,* RJ.

AHU – *Archivo Historico Ultramarino.*

ARSI – *Archivo Romano Societatis Iesu*

DHBC - (1908-21) *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*, Fortaleza, ed. Barão de Studart 4 vol.

DH – (1928-1955) *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro,* 110 vols., RJ.

HCJB - LEITE, Serafim (1938-1950) *História da Companhia de Jesus no Brasil,* 10 vols., Lisboa-RJ.

IHGRN - *Documentos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte*

LCPSC - *Coleção de Livros de Cartas de Provisões do Senado da Câmara de Natal* - do acervo do IHGRN.

LTV - *Coleção Livros de Termos de Vereação da Câmara de Natal* - do acervo do IHGRN.

MB – (1956-1960) *Monumenta Brasilia*, 4 vol., Roma

RIHGB – (1839-) Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, RJ.

Conteúdo da Tese

Agradecimentos 5

Introdução 12

I. Tradições e mudanças

Capítulo 1

A Companhia de Jesus e a dinâmica Europa- Brasil 1538 - 1597 39

Capítulo 2

Jesuítas no Rio Grande 1597-1759 76

II. Construções

Capítulo 3

O discurso do missionário – 1597-1759 126

Capítulo 4

A descrição do Rio Grande – 1597-1680 167

Capítulo 5

O discurso pragmático - 1680 - 1759 206

Conclusões 273

Fontes 281

Bibliografia 285

INTRODUÇÃO

A relação estabelecida entre religiosidade medieval e a mística das devoções populares do nordeste brasileiro[1] é um tema recorrente nos estudos sobre cultura brasileira. Na ocasião, nos parecia interessante e possível recuperar esse tema sob o ponto de vista de uma historia da espiritualidade, procurando superar os conceitos de cultura popular e erudita e as análises ideológicas presentes em alguns estudos. Recuperando fontes do século XVI e retrocedendo o mais possível em busca de uma anterioridade, pensávamos encontrar nos manuais de confissão, vidas de santos e toda uma literatura religiosa esta projeção em nossa cultura e a explicação para a relação entre medieval-europeu e americano-moderno. Não se tratava de descobrir a origem desta experiência que naturalmente se oculta ao se desenvolver, mas sim de ao menos alcançar os estágios sucessivos deste ocultamento relacionado-o a uma certa tradição latente em nossa cultura no período colonial.

Considerávamos então, que o vigor de uma época histórica poderia ser um elemento determinante para explicar a peculiaridade cultural da região nordeste que desde fins do século XIX se deu a conhecer a partir de fortes identidades: história, costumes, tradições, devoções religiosas, música, literatura, artes plásticas, e como conseqüência, aportaria dados para o conhecimento do

---

[1] Nordeste brasileiro é o resultado de uma série de tentativas de entender e classificar as diferenças regionais do Brasil elaboradas desde 1842 por Von Martius e definitivamente fixada em 1969 pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística) que divide o país em 5 regiões: Norte, Nordeste, Sudeste, Sul e Centro-Oeste. Nordeste quer significar que os estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia possuíam importantes características econômicas, demográficas e sociais em comum. Durante as conquistas coloniais a região era designada entre as Capitanias do Norte.

conjunto de sua história, permitindo ainda uma resposta para a simultaneidade e diferença das épocas históricas, para o caso de uma hipótese medievalizante.

Pretendíamos melhor "indefinir" as tradicionais passagens de épocas, como do medieval para o moderno pensando que a modernidade, tal como vivida em outras regiões da então colônia brasileira, teria sido ali recusada ou impedida de vigorar desde o inicio da colonização, tendência que se teria radicalizado com uma geo-política de isolamento iniciada já a princípios do século XVIII. Estas e outras razões procurariam explicar ao longo do trabalho 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. O tema nos remetia às generalizações e limites imprecisos acerca das culturas medieval, moderna, contra-reformista, barroca e colonial e sua relação com as periodizações canônicas de Idade média e moderna. Deste modo entendíamos que a análise do conjunto das experiências religiosas cristãs, as vidas históricas, as instituições locais, a manutenção da cultura oral memorizando e transmitindo temas épicos, todos envolvidos nesta tendência medieval da cultura, teriam projetado uma importante dinâmica ao jogo da História Universal.

Ainda que alguns estudos problematizem a divisão entre medieval e moderno e a problematização de tal cronologia ofereça um campo específico de discussão, fatos efetivamente novos podem ser verificados entre os sécs. XV e XVI. Nos limites entre os século XV e XVI a sociedade européia havia elaborado formas sofisticadas de organização política, especulações intelectuais, vida religiosa e domínio da natureza. O desenvolvimento técnico na ordenação do espaço aplicados na agricultura, indústria, urbanismo, reprodução de imagens e na

experiência espiritual são tendências que nos aproximam dessas formas elaboradas.

A Primeira modernidade desenvolvida no Ocidente foi levada à América através do cristianismo a finais do século XVI, inaugurando o primeiro catolicismo periférico e permitindo que a Igreja se abrisse a uma experiência planetária que a transformou internamente com a instalação do primeiro sistema-mundo, que destruía as oposições, conquistava povos e nações e dominava culturas: as *"encomendas, mitas, minas, fazendas, escravos, caminhos, fortes, igrejas, aldeias, doutrinas, paróquias, cidades, dioceses, portos, rotas marítimas..."* [2].

Era ao fim uma série de questões que nos remetiam às tendências arcaicas de determinadas sociedades. 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. O ambiente moderno de conquista de novas terras, traduziu-se em idéias e práticas e a Companhia de Jesus, uma destas forças missionárias integradas no processo de conquista através da evangelização na América, se apresenta como possibilidade de aproximação à essa experiência inicial na Capitania do Rio Grande.

A Companhia de Jesus surgiu no cenário europeu com características modernas: século XVI, vanguarda da Contra-reforma, ação pragmática nas missões de Ásia, África e América e o contexto da nova espiritualidade. Em uma época e

---

[2] DUSSEL, E. (1998), "Historia del fenómeno religioso en América Latina", PRIEN, H. J., ed. (1998), *Religiosidad e Historiografia. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiorafia,* Colonia, Vervuert, pp. 71-81. Sobre sistema-mundo, p. 73.

um espaço caracterizado como barroco e marcado por tensões destrutivas, foram os jesuítas os intelectuais que mais buscaram abarcar com suas sínteses esta enciclopédia da realidade. Diante das pressões do século XVII *"que quebravam a unidade do cosmo, os jesuítas, apesar de defensores intransigentes dos dogmas da teologia e da metafísica, não recusaram os novos modelos culturais, mas sim os integraram nos marcos mais tranquilizadores de um saber consolidado e tradicional em cujo seio perdia sua cara potencialmente revolucionária"* [3]. Os padres da Companhia de Jesus constituíram então um modelo de inovação atuando como uma vanguarda especializada desde a fundação da Ordem e é como tal que entraram em 1549 para a evangelização no Brasil. Isto supõe uma teoria e prática discursiva desenvolvida pela Ordem, um embate ideológico e práticas culturais que participam da Idade Moderna e que envolveriam a capitania do Rio Grande nesta modernidade, ou seja, a inserção de uma região em um discurso processado entre fins da Idade média e o século XVIII.

A vinda do Governador geral Tomé de Sousa acompanhado por padres da Província portuguesa integrou ao projeto colonial a Companhia de Jesus, iniciando assim uma ação sobre o território descoberto seguindo linhas mais pragmáticas se comparadas aos indícios de evangelização implementadas antes desta data. Desde então estabeleceram raios de ação aculturativa criando os primeiros grandes pólos da conquista, Pernambuco e São Vicente, São Sebastião do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia de Todos os Santos, onde puderam conhecer as formas de organização dos naturais, os meios para reforma-las e adaptando-se aos recursos materias da terra, marcando assim um primeiro momento do processo de colonização e evangelização e participando

---

[3] BATTISTINI, A. (1993), "Del caos al cosmos: el saber enciclopédico de los jesuítas en P. Alvarez Miranda et all", *De las Academias a la Enciclopedia*, Valencia, Ediciones Alfonso el Magnifico, p. 303.

ao longo do processo colonizador com a autoconsciência de que a Ordem era a melhor adequada ao projeto. Combinaram sua efetiva inserção nos episódios e processos de colonização com uma apurada consciência histórica materializada em cartas, crônicas e tratados que documentavam suas experiências e projetos.

Esta ação inovadora e ativa, precedida por uma mentalidade plenamente integrada nos tempos modernos teve que desenvolver na conquista dos espaços de fronteira a finais do século XVI uma nova política de organização dos territórios, inseridos então em uma grande complexidade. O devir histórico da Capitania do Rio Grande se desenvolveu nos episódios de revoltas indígenas, nas missões estratégicas e um projeto central de conquista da costa, delineando formas de construção do espaço e identidade regional que poderiam aproximar-nos o mais possível de uma elaboração posterior na memória do país desses dados.

Em linhas gerais a Capitania do Rio Grande passou por dois momentos até ser integrado na ordem ocidental: um primeiro, determinado pela conquista do litoral e um segundo pela conquista dos interiores. Entra efetivamente na história ocidental quando é conquistada em 1597 em uma expedição das forças coloniais portuguesas na qual participavam representantes das ordens missionárias atuantes no Brasil, franciscanos e jesuítas. Sem ocupar o protagonismo das regiões centrais da colônia, a capitania foi integrada nos seus projetos quase 100 anos depois da Descoberta. Entre 1597 até aproximadamente 1720 viveu intensos conflitos relacionados com a organização do espaço. Todo esse processo foi acompanhado pela mínima ordem eclesiástica estabelecida a partir do bispado de Olinda, pelos soldados baseados no Forte dos Reis Magos, pelo conjunto dos colonos que como sesmeeiros exploravam as possibilidades

econômicas do território, pelos poderes monárquicos através de seus representantes na colônia e pelos povos indígenas.

Atuaram na evangelização da Capitania missionários jesuítas, franciscanos, capuchinhos franceses, capuchinhos italianos e diocesanos. Os franciscanos eram experimentados nas línguas indígenas e participaram na catequese desde os primeiros momentos da colonização, além de terem marcado fortemente o imaginário da cultura brasileira com seu hábito marrom e sua mítica simplicidade evangélica. Os capuchinhos franceses iniciaram o trabalho missional especialmente durante a ocupação holandesa e a finais do século XVII, diante dos conflitos entre jesuítas e colonos, sendo substituídos pelos capuchinhos italianos na ocasião das diferenças políticas entre Portugal e França no século XVIII. Do ponto de vista da organização eclesiástica, esta teve de algum modo uma existência paralela à especificamente catequética. Os diocesanos ainda que se façam cargo de muitas missões substituindo as ordens religiosas nos momentos em que estavam em conflito com as autoridades coloniais, nunca definiram claramente sua atuação pela opção catequética entre os índios, ou ao menos este não foi o projeto desenvolvido. Atuaram na evangelização, embora tal atuação em termos gerais fique obscurecida pela escassez, senão de fontes, de estudos, que dêem conta dos métodos utilizados e de sua atuação geral[4].

O quadro que se nos abre sobre o processo evangelizador entre os século XVI e XVIII na capitania se apresenta em um conjunto de temas: 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

---

[4] RUBERT, A. (1992), *Historia de la Iglesia en Brasil*, Madrid, MAPFRE, enumera diversas missões atendidas por padres seculares e ressalta que a atuação desse setor eclesiástico não foi compreendida adequadamente.

organização de um método que adequasse a catequese à nova realidade e às novas línguas; o encontro inter-étnico 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.

O cotidiano das missões refletia a idéia aparentemente paradoxal, ao se apresentar como o espaço dos conflitos: eram elemento protetor da alteridade indígena que deveria compor uma mesma humanidade segundo os princípios humanistas e ao mesmo tempo seriam integradas pela pressão das forças coloniais como reserva de força de trabalho, que garantiria a continuidade do projeto colonial. Do ponto de vista civil esta adequação visava ao fim integrar as regiões no plano de fazer cidades e cidadãos católicos. O projeto missionário ia se adaptando às circunstancias, configurando-se assim menos como um projeto e mais como esquemas tentativos, deixando notar duas forças: as questões éticas apresentadas pelo Humanismo cristão e a política do Estado monárquico que mal se equilibrava entre esta e a pressão dos colonos.

O trabalho nas missões jesuítas foi constantemente interrompido pelo que a guerra e suas conseqüências morais podem ocasionar a qualquer projeto humano. Até 1634 os jesuítas mantiveram uma ação intermitente ao longo da trajetória da conquista deslocando-se da Paraíba com o objetivo de alcançar a região Amazônica. Visitavam as aldeias indígenas da região para estabelecimento de contatos e deslocavam lideranças indígenas para organização de aldeias pacíficas que se estabeleceriam e garantiriam as fronteiras que se iam controlando. A ocupação holandesa foi necessariamente uma interrupção para o observador olhar jesuítico, quando foram então substituídos por outras Ordens. As referencias jesuítas se interrompem desde então e retornam em 1678 com a

organização ou retomada de missões que obedecem já a um plano melhor desenhado de conquista do interior para a atividade agro-pastoril e salineira e para a economia açucareira do litoral. Se dá em seguida uma política dura de controle do espaço diante de uma grande resistência indígena conhecida como a Guerra dos Bárbaros com a organização de tres missões significativas na economia e geo-política local até a expulsão em 1759.

Com a interrupção das atividades em 1759 os jesuítas são desautorizados a prosseguir a evangelização na Colônia pelo Marquês de Pombal, primeiro-ministro do rei de Portugal D. José I, de acordo com a tendência dos ideais iluministas sobre o despotismo esclarecido das monarquias européias, sendo substituídos por funcionários leigos designados para administrar as missões segundo uma nova "política modernizadora". As antigas missões passam a ser administradas segundo um critério desvinculado das idéias de reforma que orientaram a primeira modernidade e integrados em uma nova ordem política que também se pensou reformista. Os episódios que envolvem este fato ocultam uma particular operação conhecida como período de reformas pombalinas onde se tenta substituir nas estruturas montadas pelos jesuítas uma nova ordem laica. Entendemos que a superação dos antigos[5] operada pelos supostos ideais ilustrados do século XVIII se processou liberando-se o discurso de uma tensão espiritual que mantinha o princípio ético da conquista.

Nesse momento as missões - esse espaço de experiências civilizadoras -, agora vazias de especialistas, se encaminharam a um novo ideal urbano dirigido pelos filósofos contábeis da administração portuguesa. A secularização das missões, que passam então para o controle de funcionários do Estado pombalino,

---

[5] Trata-se de uma referência à disputa entre antigos e modernos levada até o século XVI, aonde o moderno se estabelecia a partir da idéia de superação. Conforme MARAVALL, J. A. (1986), *Antiguos y modernos*, Madrid, Alianza Editorial.

submeteram o conjunto da colônia brasileira a uma ordem restritiva de sua expansão econômica e política que reforçaria o isolamento estabelecido já desde princípios do século XVIII com a carta régia que proibia o contato das Capitanias do Norte com o resto do território colonial. Entre 1755-1824 foi a época em que se formaram os regionalismos, começaram os movimentos de independência, as regiões se definiram em torno de algumas atividades econômicas produtivas e as cidades se estabeleceram política e administrativamente.

Foi portanto diante da complexidade que se apresentou na evolução histórica da Capitania do Rio Grande que os jesuítas desenvolveram suas técnicas aculturativas e ante as interpretações sobre a formação da cultura brasileira que nasceu a nossa questão, cujo universo analítico se encontra no contexto das práticas discursivas, destacando a importância do conflito para a compreensão de uma cultura. Na administração dos contatos interculturais entre índios do litoral e do interior, na diversidade étnica da pirataria européia, de cristãos e protestantes, portugueses e mamelucos estaria todo o material possível, tanto para as construções posteriores como para uma história da cultura desta primeira modernidade acontecida nos territórios coloniais portugueses.

Identificamos algumas linhas modernas desde as quais se moviam os jesuítas. No entanto nos fica a questão de como esse possível discurso moderno se construiu diante do desenvolvimento histórico aparentemente precário da região, que se deixa notar em parte da história que nos ocupa. Se aceitamos as idéias contidas nestas perguntas: de que há uma modernidade de um lado e uma precariedade construída do outro - percebemos uma relação entre as linhas modernas e uma tensão histórica que modula esse discurso, nos levando a perguntar o que a história local aporta ao discurso moderno.

Tendo a Companhia de Jesus se posicionado como a mais adequada por suas habilidades na integração popular à cultura cristã e estando vinculada a todo um complexo cultural desenvolvido no século XVI: Descoberta e colonização de América com a integração política, econômica e cultural do mundo americano na economia internacional pré-capitalista, a contra-reforma, a cultura visual e escrita que a imprensa ampliou, como podemos explicar os resultados da aplicação destas formas potencialmente modernas em uma região como o Nordeste brasileiro, sobre a qual estudos posteriores entendem como portadores de formas singulares de cultura ou que ofereceu um possível arcaísmo como explicação para sua peculiaridade cultural.

Desse modo, que relações podemos estabelecer, partindo das cartas e documentos jesuíticos referentes a Capitania do Rio Grande, entre arcaico e moderno, tradição e inovação, admitindo que a Companhia de Jesus oferece em sua história elementos de tradição e modernidade reelaborados diante da realidade colonial brasileira; que a representação da cultura local e da tradição da Companhia se expressa nesta escritura produzida sobre a Capitania do Rio Grande - uma escritura de si e do espaço em que atuam, refletindo assim a tensão entre arcaísmo e modernidade como categorias que se realimentam mutuamente.

A importância da Companhia de Jesus na historia e na historiografia brasileira, desde sua inicial atuação na catequese até as instituições que gestionou é algo absolutamente estabelecido nos estudos. Trata-se de um grande tema na historiografia brasileira que nos envia para os problemas da história de sua sociedade e cultura, aos ideais e práticas missionárias diretamente envolvidos no confronto que se desenvolvia na Colônia e seu papel de intermediadores

culturais que ocuparam na dinâmica do processo, ao confronto ético entre missionários e colonos e aos estágios de evolução de uma política missionária. Nas histórias gerais sobre o Brasil colonial, jesuítas estão sempre presentes, seja como elemento para a sociologia histórica do Nordeste açucareiro seja como síntese do processo colonizador[6]. Se discute apenas a dinâmica cultural que imprimiram à história brasileira que depende em muito dos pontos de vista a partir dos quais a história é elaborada. Dentre as práticas a que mais nos remetem os estudos culturais destacam-se os dois campos em que as técnicas de aculturação que controlavam se manifestaram: o manejo das expressões artísticas e literárias desenvolvidas em um quadro de limitação da cultura escrita[7] e seu concomitante envolvimento com as formas eruditas de ensino nos Colégios, formando assim a elite que dominava a ordem política.

Os estudos críticos e interpretações de suas obras e atitudes históricas, seu bem e/ou seu mal, de acordo com determinismos históricos ou não, é um tema recorrente na historiografia e mantém uma base produtiva de questões. Se detém na aliança entre poderes político e religioso na colonização, desencadeando um juízo ético sobre a presença jesuíta no Brasil. Franciscanos e jesuítas deixaram um registro forte no imaginário de nossa cultura. Franciscanos são reconhecidos no senso-comum pelo hábito marrom e por suas relações com as utopias milenaristas, muito mais identificados por seu passado originário no século XII que carregam consigo como uma aura mítica. Jesuítas são conhecidos pelo hábito preto, por serem os representantes de uma Contra-

---

[6] FREYRE, G. (1987), *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal,* 1ª ed. 1933, RJ, José Olympio; HOLANDA, S. B. (1981), *Raízes do Brasil*, 1ªed. 1936, RJ, Livraria José Olympio.

[7] Considerar aqui o fato de que as máquinas de impressão entraram apenas no século XIX na América portuguesa, sendo um dos elementos que compõem as limitações à popularização da cultura escrita no Brasil.

reforma essencialmente reacionária, pela exploração da mão de obra africana e pela atuação na educação letrada da Colônia.

Outros estudos, ainda que laicos, se aproximavam de um contexto ideológico na compreensão do papel da Sociedade de Jesus na história brasileira, falando de *"originalidade da revelação da selva e dos selvícolas, ímpeto de espiritualidade heróica de um humanismo integral"*[8]. A opção central pelos índios e certa negligência com os colonos, foi o ponto de partida para a literatura crítica sobre jesuítas no Brasil. Muitos destes trabalhos são um marco já clássico em nossa historiografia e não apresentam uma avaliação positiva sobre a atuação jesuíta. O desejo de inverter a perspectiva eurocêntrica na qual se centraram muitos estudos sobre a colonização levou Sérgio Buarque de Holanda[9] a uma compreensão da atuação jesuítica como destrutiva e comparável ao das atividades dos colonos e da Coroa, sem deixar de considerar a extrema atualidade que significaram para a época: *"Nenhuma tirania moderna, nenhum teórico da ditadura do proletariado ou do Esatdo totalitário, chegou sequer a vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que conseguiram os padres da Companhia de Jesus em suas missões"*[10]. Nessa perspectiva os padres da Ordem se apresentavam como agentes de assimilação e colonização dos índios à civilização cristã, conduzindo a política de destribalização e destruição da autoridade religiosa original. Entendia que o símbolo do Brasil era o bandeirante, que abriu os caminhos e fronteiras enquanto os jesuítas se mantinham vinculados ao controle europeu do espaço.

---

[8] NEMÉSIO, V. (1954), *O Campo de São Paulo. A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil (1528-1563)*, introdução.
[9] HOLANDA, S. B. de (1989), *História geral da civilização brasileira*, 2 vol., RJ, Bertrand Russel, p.140.
[10] HOLANDA, S. B. de (1981), *Raízes do Brasil*, p. 11.

Conforme a tradição dos anos 30 e 40 a tendência era tomar os nativos do Brasil como culturalmente inferiores aos europeus, pagãos sem herança religiosa. O papel civilizador dos jesuítas era relativizado por Gilberto Freyre que em uma localização dos fundadores de uma moral brasílica via os jesuítas como marginais em relação à sociedade patriarcal dominada pelo senhor de engenho. A atuação da Ordem enquanto defensora ou intermediária na ética da colonização, defendendo uma liberdade para os indígenas é questionada por conta da ambigüidade que representou a atitude permissiva quanto à escravidão negra e à suas atividades como senhores de terra e de escravos, sem no entanto deixarem de fazer o reconhecimento da empresa cultural. A política realista de posse de terras e escravos como o sustentáculo dos empreendimentos missionários seria a materialização da atuação jesuítica na colônia. Esta questão transformada em polêmica, teria conduzido os historiadores a uma ação judiciosa contra jesuítas e evangelizadores em geral.

A maior parte dos estudos coloniais tendem a se fixar no que foram os grandes centros produtivos de nossa história colonial relacionados com os ciclos econômicos que lhes deram centralidade. Mesmo quando associados a uma região particular - o caso por exemplo do ciclo do cacau em Ilhéus - não reivindicam a história da região e sim o que nela se apresenta como contribuição para a história geral do Brasil ou apenas o ciclo econômico que a constrói. Assim ocorreu com o ciclo da madeira até 1560 que envolveu o litoral dos primeiros contatos do descobrimento e que fixou a imagem de *"como caranguejos na costa"*, celebrizada por Frei Vicente do Salvador. Assim também com o ciclo do açúcar, 1570-1690, que destacou a capitania de Pernambuco, com o ciclo da mineração na região das Minas Gerais entre 1690-1770 e o ciclo da borracha, que vai integrar a Amazônia no cenário histórico do século XIX. Estão também relacionados à trajetória da conquista colonial,

aonde 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"*[11].

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. As reduções do Paraguai, primeiramente fundadas pelos franciscanos a finais do século XVI, foram inscritas em uma nova dinâmica pelos jesuítas. Introduziram uma nova ordem política que foi objeto dos primeiros grandes conflitos entre uma lógica conquistadora e o contexto utópico em que se desenvolveram. Estabelecidas primeiro no Guiará, depois ao sul de Assunção e depois no Gran Chaco entre os guaicurus, as 13 missões e seus mais de 100.000 índios foram entre 1628 e 1631 atacadas pelos bandeirantes paulistas e finalmente suprimidas em 1750 com a reorganização dos espaços coloniais americanos entre Portugal e Espanha. Esta ocorrência desencadeou grande interesse na produção historiográfica, diretamente ligada à radicalidade da experiência comunitária das missões guaranis ou aos aspectos estéticos da atuação, tornando abundantes os estudos sobre os jesuítas no Rio Grande do Sul[12].

Importantes individualidades, como o caso dos Padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, estão relacionadas à primeira fase da catequese no século

---

[11] ABREU, C. de (1954), *Capítulos de história colonial (1500-1800)*, RJ, Pub. da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet, p.125.

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

XVI, cobrindo com sua atuação o eixo entre Bahia e São Paulo. Antônio Vieira e Felipe Bettendorf se apresentam como as grandes individualidades do século XVII na conquista do Maranhão e na defesa de uma política indigenista, assim como José Antônio Andreoni e Jorge Benci que escreveram no século XVIII com vistas à realidade das economias centrais e mais urbanas como Bahia e Minas Gerais, revelavam as tendência economicistas da época. Nestes casos o que se destaca é a existência de uma escritura definida por sua intervenção no mundo que imortaliza o discurso. No entanto, na maioria das regiões que foram fronteiras em seu momento, tal como as que se delinearam 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.

A atuação da Companhia também pode ser compreendida em dois períodos desenvolvidos entre os século XVI e XVIII que acompanham alguns eixos temáticos: um primeiro até finais do século XVI, com o projeto iniciado desde 1549 nas capitanias de S.Vicente e Rio de Janeiro, com uma linha utópica aparentada à desenvolvida posteriormente nas províncias do sul do Brasil, até pelo menos 1580 quando estas linhas se mostraram ineficientes; um segundo momento quando tomam umas linhas de atuação mais pragmáticas e economicistas até a expulsão em 1759. Este segundo momento se desdobra em dois outros temas, o da trajetória da conquista da costa leste-oeste detendo-se no Nordeste e depois no Maranhão e Amazônia e em seguida o contexto da expulsão pela política pombalina.

Cronologicamente são mais abundantes os estudos gerais sobre o século XVI, predominando analises 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 concentram 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 aculturativas que manejavam com maestria. 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 provocam as missões no Paraguai. Os do século XVIII se concentram na conquista de Pará e Amazonas e especialmente no contexto de expulsão dos jesuítas relacionado ao ambiente das reformas pombalinas.

Para o Rio Grande do Norte e muitas 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[13]. São poucos os estudos específicos sobre a presença da Companhia de Jesus na história norteriograndense ou sobre a imagem historiográfica ali desenvolvida sobre os jesuítas. A presença jesuíta 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 receberam análises mais atentas acerca do sentido desta presença. Outros estudos procuram recuperar o conjunto da ação missionária na capitania sob o ponto de vista da história e memória local, aproximando-se de novas possibilidades interpretativas sobre o tema.

---

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

A história só nos interessa quando nos remete a nossos juízos prévios sobre as coisas, os homens e as épocas. Disso 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 à estas perguntas.

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 metodológico, ou seja, a possibilidade de percorrer de novo outros caminhos andados. Aí encontramos uma série de estudos que viabilizaram este trabalho.

Nos concentramos em uma história geral da Ordem e na arquitetura geral do saber em que se envolveu a Companhia de Jesus: a tradição epistolar, a tradição espiritual, nos remetendo à dimensão interiorizada desta modernidade e o seu percurso em direção a América, o que nos levou à outras geografias onde esta presença se verificou, oferecendo possibilidades de comparação da atuação jesuíta e colocando peso nas relações entre espiritualidade e conquista. Nos aproximamos de estudos 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. Não pudemos deixar de nos envolver em discussões sobre a questão colonial, integradas já numa problemática atual, porém enriquecedora para a reflexão de nossos pressupostos.

Percorremos trabalhos de história das idéias procurando a fixação, circulação de tradições intelectuais, filiações ou rupturas, ocorridas no Renascimento e Humanismo do mundo ibérico, sobretudo aqueles que estabelecem a relação entre cultura cristã e espiritualidade e que por isso ampliam o campo de idéias em que se fixaram seus limites e avanços assim como a circulação de tradições literárias e imagens fixadas no Renascimento europeu sobre América, centrando-se em alguns casos na particularidade da cultura do Nordeste brasileiro. Nos dedicamos a entender a tensão entre as culturas no contexto da história da América e no interior mesmo das fronteiras européias, projetando uma dimensão do processo não exclusiva ao mundo americano, analisando o fato moderno na concretude de sua ação, para além das ideologias projetadas assim como a especificidade da cultura moderna sob o ponto de vista de controle de uma determinada técnica, como um mundo aberto aonde as coisas são inscritas. Envolve concepções sobre a complexidade do mundo moderno conforme experimentada entre os século XV e XVI no ambiente europeu a partir do ambiente de tradições nos quais a Companhia de Jesus esteve envolvida, nos quadros do Renascimento e Humanismo, da cultura espiritual e as questões político-religiosas que se apresentaram.

Os estudos gerais sobre evangelização tenderam a tratar o tema a partir da perspectiva de uma historia oficial ou de uma história da Igreja e ordens missionárias. Nestes estudos gerais a ação da Igreja e das Ordens ficava diluída nos aspectos socio-econômicos e políticos. Estudos atuais tornam o fato evangelizador objeto de maior interesse e ampliam suas potencialidades compreensivas para a história. Encontramos esta perspectiva em trabalhos que desenvolvem os problemas derivados do encontro centrados na especificidade da ação evangelizadora que privilegiam os conflitos internos da própria prática evangelizadora e suas relações com o imaginário cristão.

América Latina é considerada uma região que contradiz a perspectiva histórica européia 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.

Compartimos com Serge Gruzinski[14] o desejo geral de contribuir com a avaliação de *"três séculos de um processo de ocidentalização, em suas manifestações menos espetaculares, porém as mais insidiosas"*. Sem dúvida é menos espetacular, considerando que o espetáculo historiográfico foi oferecido posteriormente aos fatos coloniais e que não existiu na história local do Rio Grande uma força ideológica que justificasse uma reconstrução poderosa de grandes feitos. Da mesma maneira as descrições jesuítas sobre a região não oferecem tais imagens.

A questão se propõe reflexiva acerca da primeira modernidade, integrada em uma combinação de fontes relativas a história local e ao mesmo tempo representativas de uma instituição que se integra no trânsito entre épocas, e pretende por isso, ser inovadora. Pensamos que o discurso relacionado a história local nos aproxima da construção de um lugar procurando cumprir com o

---

[14] GRUZINSKI, S. (1991), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. s.XVI-XVIII*, México, FCE.

critério de originalidade. 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.

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[15]. 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*" [16].

Consideramos este ambiente de idéias experimentado na Península Ibérica como uma tendência que envolveu o processo de evangelização jesuítica no Brasil, preparando o campo da atuação e as práticas desenvolvidas na Capitania do Rio Grande entre o final do século XVI ao século XVIII. Ao tratar esta complexidade do mundo moderno relacionada 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.

---

[15] GADAMER, H. G. (1993), *Verdad y metodo*, 2 vol., Salamanca, Ed. Sígueme.
[16] HEIDEGGER, M. (1988), *Ser e tempo*, Petrópolis, Vozes, pp. 62-63, 70.

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. Entendemos que isto nos leva a uma compreensão mais ampla da diversidade de experiências históricas que configuram a Idade moderna.

Este trabalho foi organizado em duas partes, o mundo de tradições e sua aplicação no Rio Grande e o de construções, consideradas a partir da tensão que a atuação jesuíta provocou. O primeiro capítulo resgata a tradição em que a Companhia de Jesus se inscreveu desde sua origem em 1538 e a dinâmica projetada nas missões brasileiras, apontando os principais temas e problemas gerais que comparecem nas missões do Rio Grande a partir de 1597. Procuramos em um primeiro momento definir a rigorosa organização interna da Sociedade de Jesus e de que maneira esta forma foi a base das particulares características da Ordem, suscitando algumas questões ao se diferenciarem do conjunto das ordens religiosas que então surgiam. Nos momentos iniciais estiveram próximos da diversidade de correntes espirituais que a participação ativa dos laicos havia estimulado, tendo em seguida se orientado para o centro do combate contra-reformista. Do mesmo modo esta organização interna se ofereceu como elemento de reflexão sobre a maneira como a Ordem e sua idéia de difusão do cristianismo pela educação se integrava no contexto politico-evangelizador da época, sendo parte importante da história da Companhia de Jesus o apoio político das monarquias. Estabelecida esta base geral e fundadora da Ordem, procuramos verificar a trajetória da Companhia no ambiente intelectual do colégio parisiense de S. Bárbara e de que maneira as novidades do Renascimento europeu se assentaram sobre um corpo de idéias tradicionais que os jesuítas haviam herdado da escolástica parisiense e italiana atuante no Colégio de Coimbra. Neste espaço intermediário a Companhia se aproxima de

Portugal, aonde tiveram uma atuação marcante nas missões das colônias portuguesas, ampliando assim seu universo de teorias e práticas. Em seguida tratamos sobre a maneira como a questão político-teológica suscitada pela controvérsia sobre a natureza dos índios americanos desde 1492 se revela na experiência missionária dos jesuítas no Brasil, recuperando a evolução e os principais temas da controvérsia e de que maneira ela se expressou na cultura, política e legislação portuguesa, assim como sua materialização nas missões e ordem interna da Companhia. Por fim, recuperamos a situação geral da Companhia e dos grandes temas em que estava envolvido o processo de evangelização no Brasil até 1597, quando a Capitania do Rio Grande se integra ao mundo colonial português.

O segundo capítulo trata da inserção da Companhia de Jesus na Capitania a partir dos problemas e da tensão política que levantou entre as forças sociais que participavam do processo de conquista em 1597, procurando definir as circunstâncias gerais, em que ritmo e questões e com que apoio atuou na região até 1759. Em um primeiro momento fazemos uma caracterização dos problemas específicos da Capitania e sua circunstância de fronteira mantida até 1597. Em seguida, as habilidades e as orientações internas de Claudio Aquaviva, Padre General da Companhia de Jesus (1581-1615) sobre como atuar neste espaço. Ao lado disto estava o variável apoio político recebido pela Ordem, assim como as atitudes das autoridades locais, dos colonos e das sociedades indígenas diante desta atuação. O frágil equilíbrio do conjunto destas forças sociais é considerado ao longo da evolução sócio-política da Capitania e dos importantes conflitos que ali se desenvolveram.

O terceiro capítulo do trabalho corresponde ao processo em que as bases tradicionais do pensamento e práticas modernas da Companhia passam a ser

reelaboradas no contexto local com a introdução formal dos diversos aspectos que compõem a atuação jesuíta, materializados em seu discurso – o discurso do missionário – através das etapas pelas quais se processa a compreensão do novo espaço e sociedade. Este processo implica ao mesmo tempo em uma compreensão do universo em que o missionário estava integrado, tornando-se portanto um discurso sobre o outro e sobre si mesmo. Com isso, tratamos da espiritualidade cristã como o universo específico dos evangelizadores e nas formas como eles atuaram no espaço a partir das circunstâncias e necessidades locais: a guerra, a pacificação, as formas litúrgicas e a pregação.

O quarto capítulo procura sintetizar a descrição do espaço e das forças que o compunham - indígenas e colonos - tal como se apresentaram a partir da experiência histórica dos jesuítas no Rio Grande até 1680. Ao longo de uma vivência histórica, não apenas produto da experiência local mas também do universo de tradições da Companhia de Jesus, foram processadas as percepções e a compreensão sobre o Rio Grande através da descrição do espaço, do indígena e do colono.

O quinto capítulo procura recuperar as mesmas questões do capítulo anterior no momento em que as circunstâncias da história local e do conjunto da história colonial se transformavam diante da dinâmica que tomava a colonização brasileira no século XVIII, compondo uma compreensão última sobre a capitania. Uma importante revolta indígena com epicentro no Rio Grande vai orientar uma nova dinâmica à política missionária e como consequência o aumento da complexidade nas relações entre missionários, colonos, índios e política monárquica, provocando assim mudanças no discurso missionário. Com a nova tendência ilustrada materializada nas reformas pombalinas e na crise

entre a monarquia e os jesuítas interrompe-se a atuação da Companhia de Jesus no Brasil até o século XIX.

O repertório de publicação de fontes e de estudos sobre jesuítas no Brasil se dá no momento em que se construía a finais do século XIX uma critica historiográfica que substituiria as análises literárias do período anterior. Produzidas então no ambiente laico, não deixavam de manter pontos de vista conservadores em acordo com a época. A tendência da historiografia religiosa é naturalmente a história interna da Ordem, tendo sido, no entanto, a que ofereceu de forma mais organizada o material para as história gerais com a publicação de documentos. Um grupo de eruditos jesuítas espanhóis a partir de Madri vinha produzindo desde 1892 a série de documentos conhecida como *Monumenta Historica*. Assim aconteceu com a história da Assistência Portuguesa entre 1873 e 1955, com a dos jesuítas na Polônia, Alemanha, Espanha e França e Itália por volta de 1925. Em 1924 o governo italiano firmou um acordo para retornar à Sociedade o que restou dos papéis legais da oficina do procurador geral durante os anos da Sociedade original. Incluíam diversos documentos abandonados nos colégios que compunham a Assistência portuguesa e foram guardados no restaurado *Archivum Romanum Societatis Iesu*. No começo de 1931 estes documentos foram unidos a outro grande corpo de documentos pertencentes ao secretariados dos padres generais desde sua fundação, guardados na Holanda como prevenção à um possível confisco do governo italiano. Entre 1931 e 1939 tudo o que existia dos arquivos originais voltou a Roma, num total de 4967 códices, sendo que alguns documentos permaneceram sob o controle do governo italiano e hoje podem ser consultados na Biblioteca Vittorino Emmanuelle, a Biblioteca Nacional em Roma.

Por volta de 1929 o P. Serafim Leite começa sua carreira intelectual na Companhia, participando do corpo editorial da revista *Broteria*. Em 1932 é indicado pela Companhia para escrever a história da sociedade desde sua fundação em 1540 até sua supressão na Colônia, ao mesmo tempo em que começam as publicações do Instituto Histórico da Sociedade, fundado em 1931, o *Archivum Historicum S.I.* Leite estava determinado a escrever uma história da Companhia no Brasil que fosse "científica e completa", baseada em métodos "modernos" e utilizando as mesmas "cartas e relações dos próprios atores". Assim, entre os anos 30 e 50 temos a Historia da Companhia de Jesus no Brasil e a publicação da *Monumenta Historica Brasiliae* entre 1938 e 1950.

As fontes utilizadas neste trabalho referem-se à atuação da Companhia de Jesus na evangelização do Brasil. 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 apenas referências.

Neste sentido tratamos de recuperar a integridade destas cartas, editadas de forma fragmentária na História, uma vez que a edição de cartas presente na *Monumenta Historica* alcança apenas até o ano de 1538, obtendo assim uma visão mais precisa do contexto geral em que foram escritas e de que maneira um fragmento relativo à Capitania em questão estava envolvido em uma ordem geral de informações e experiências. Desse modo, relações preciosas e conhecidas pelos estudiosos da história local e brasileira, tal como por exemplo

a Relação de Pero de Castilho (1614) encontrava em nossa leitura sua dimensão mais precisa e completa ao ser considerado o parágrafo inicial que na verdade aportava um importante dado sobre o controle de informações no interior da Ordem. Também nos pareceu interessante e produtivo retomar as cartas escritas em latim, não para conferir a qualidade da tradução, mas para reencontrar a maneira como originalmente se expressavam os padres em relação aos problemas e grupos envolvidos, como por exemplo a expressão *ethnicos mores* em uma carta de 1713. Da mesma maneira, outras cartas que são apenas referidas, apesar de não conterem novos dados sobre a história da Capitania, revelaram de que maneira a região comparecia no controle interno da Ordem.

As cartas são por si mesmas uma parte especial da documentação. Mantém relação com a tradição clássica, participam da gênese dessa tradição, são testemunhos diretos de um tempo, revelam umas biografias e autobiografias e informam sobre os fatos cotidianos e os personagens que representam, além do caráter íntimo de sua escritura. 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 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 refeitório. 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 as cartas edificantes e curiosas.

Consultamos em seguida a correspondência das autoridades coloniais e do Senado da Câmara de Natal com a administração portuguesa representada pelo Conselho Ultramarino, disponíveis no Archivo Historico 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 anti-jesuíticos e com outro tipo de atitudes práticas dos Padres da Companhia, materializados em requerimentos à Corôa portuguesa, de certo modo desprovidos do caráter edificante das correspondências internas da Ordem, permitindo assim matizar os discursos.

Nos Arquivos espanhóis consultamos dois códices da Biblioteca Nacional de Madri sobre requerimentos do capitão-mor a Felipe III e uma descrição geográfica de nossa Capitania. No Arquivo de Simancas em Valladolid encontramos documentação de caráter militar e administrativo do período filipino, que embora não se referissem diretamente ao tema tratado nos remetia ao período de União das Coroas Ibéricas bastante sensível no nordeste brasileiro.

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.

Parte I - Tradições e mudanças

Cap. 1 - A Companhia de Jesus e a dinâmica Europa- Brasil 1538 - 1597

Conceitualmente, evangelizar é levar o nome de Deus e o Evangelho para a salvação das almas, implantar a religião cristã e estender a Igreja pela via da predicação e do batismo aos territórios conquistados. Desde a descoberta de América tem início um movimento de evangelização que esteve ao longo da história colonial sujeito a vários métodos e ritmos, de acordo com o desenvolvimento dos projetos políticos das metrópoles e do envolvimento das diversas ordens religiosas missionárias, nações indígenas e colonos.

Garantir a consolidação dos Estados peninsulares era entendido como veículo de bem-estar social, não apenas para europeus como para o conjunto da humanidade e adequados a uma ordem universal desenvolvida segundo o modelo do Ocidente cristão. Embora associados em um projeto comum e essencialmente ligados pela idéia de conquista, isso não implicava uma absoluta identidade entre Estado e Igreja, pois cada um obedecia a uma dinâmica interna. 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.

Subordinar o conhecimento a propósitos elevados e a ideais providencialistas foi uma operação importante na assimilação do Novo Mundo para a cristandade do século XVI, na qual a ordem política monárquica estava envolvida. Esta relação entre política e cultura espiritual cristã não correspondia unicamente a uma possível 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. Mas a relação entre a materialidade do ato e a efetiva integração à cultura cristã ampliava a noção de conquista, na medida em que esta envolvia territórios e almas.

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 européia 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. A introdução do mundo americano no cenário internacional problematizou o universo de idéias no qual se movia a cultura do conquistador.

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

A modernidade da História da Companhia se expressa no contexto da época e no contexto interno de sua origem e tradição. Uma síntese metafórica do legado cultural, não apenas da Sociedade de Jesus, mas também do homem que se apresentou moderno no século XVI, poderia ser expressa nas leituras de Inácio de Loiola enquanto convalescia de seus ferimentos na defesa de Pamplona (1521): na falta de um romance de cavalaria, um volume de vidas de santos e uma tradução da Vida de Cristo do monge cartuxo Ludolfo da Saxônia, acrescentando a isso com o tempo a filosofia de Aristóteles e as doutrinas teológicas de S. Tomas de Aquino.

A organização interna

A *Fórmula* do Instituto da Companhia de Jesus, aprovada e confirmada pelos Sumos pontífices Paulo III em 1540 e Júlio III em 1550, é a regra fundamental da Companhia e a primeira expressão sobre o modo de vida a que se submeteriam os religiosos da Ordem. Começou a ser elaborada em 1539 quando decidem formar uma Regra e então, estabelecidos os pontos fundamentais em torno dos quais se organizariam, vão a Roma solicitar reconhecimento e aprovação. O texto de 1540, contido na Bula *"Regimini militantis Ecclesiae"*, foi o que recebeu a primeira aprovação oficial. O texto de 1550, da Bula *"Exposit debitum"* de Júlio III, é o que está em vigor ainda hoje.

Estes textos estabelecem como princípios a obediência, fim e fundamento da Companhia: obediência ao Sumo Pontífice e aos superiores da Ordem. Colocavam-se como soldados de Deus sob a bandeira da Cruz, milícia de Jesus Cristo para atender principalmente à defesa e propagação da fé e para o proveito das almas na vida e doutrina cristã. Estavam ligados por um voto especial, pelo qual se obrigavam a executar tudo o que mandassem os Pontífices romanos no que se referisse ao proveito das almas e à propagação da fé: ir a qualquer região a que fossem enviados, ainda que aos turcos ou a qualquer outros infiéis, inclusive nas regiões que chamam Índias ou a qualquer hereges, cismáticos ou fiéis cristãos.

A ênfase dos jesuítas foi alcançar essas pessoas que estavam fora do alcance dos ministérios tradicionais, reforçando a fé entre os católicos, recuperando os protestantes e, nos confins da Europa, persuadindo os não-cristãos da fé verdadeira. Em linhas gerais cultivaram princípios evangélicos, fazendo voto de perpétua pobreza. Consideravam conveniente conciliar as aptidões para a piedade com o estudo, esperando com isso que estivessem aptos para as atividades da Companhia, que exigiam homens humildes e prudentes, marcados na pureza da vida cristã e nas letras. Pregações, disputas públicas, aconselhamentos e persuasão dos cristãos a reformar suas vidas, lições e todo ministério da palavra de Deus, exercícios espirituais, educação no Cristianismo das crianças e dos ignorantes e consolação espiritual dos fiéis cristãos, eram importantes elementos de que se utilizavam em suas práticas e teve na pedagogia seu exemplo mais expressivo.

Inácio de Loiola em 1546 detalhou nas *Constituições* a organização interna da Sociedade de Jesus [17] que eram sintetizadas e apresentadas em um manual aos novos postulantes. Se distinguia das outras Ordens da época por possuir princípios e métodos bastante rigorosos. Estavam impedidos de ingressar na Ordem as mulheres, heréticos, cismáticos, homicidas, incapacitados físicos ou mentais, devedores de grandes somas, escravos legítimos, pessoas casadas, de vida imoral ou os que já tivessem feito votos em outra Ordem. Os candidatos deveriam demonstrar sua legitimidade e ortodoxia, desligar-se de sua condição civil e declarar até onde estavam determinados a abandonar o mundo, obedecendo às diretrizes de seus superiores. No processo de seleção levavam em conta a importância do caráter e da personalidade, no qual as pessoas dadas a paixões incontroladas, inconstantes, letárgicas, excessivamente ambiciosas ou indiscretas não eram adequadas. Desejavam homens que possuíssem boa disposição física e boa memória, amabilidade no trato para se comunicar e uma boa aparência geral. Deviam falar com gravidade e reverência com os Superiores e também mantê-la com as autoridades de fora da Companhia. Deviam manter os olhos baixos, sem olhar diretamente a pessoa com quem falavam.

De tempos em tempos os Generais da Ordem enviavam diretivas sobre o comportamento pessoal. Especialmente no período de formação da Companhia se exigia esta respeitabilidade, pois disso dependia a boa imagem pública da Ordem. Começavam a ser postulantes com dois anos de noviciado, quando passavam por um breve período de isolamento e reflexão seguidos por uma série de experiências. No isolamento aprendiam a virtude do silêncio e a falar apenas quando solicitados. As experiências se dividiam por meses aonde eram

---

[17] ALDEN, D. (1996), *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*, Stanford University Press, CA., p.11 *et passim*.

acompanhados de perto por um padre experimentado que avaliaria constantemente o caráter do noviço para a consideração de suas aptidões. Os candidatos sabiam de antemão que desde o início do processo não teriam direito a apelar caso não concordassem com as avaliações.

Em um primeiro momento dedicavam-se a orações mentais e estudo dos Exercícios Espirituais[18], meditando sobre seu sentido. Outro estava dedicado ao trabalho em hospitais. Em outro mês o noviço deveria fazer uma peregrinação, sem dinheiro e esmolando de porta em porta. Em outro desempenharia diversos ofícios baixos e humildes nas casas da Ordem. Em outro período deveria expor a doutrina cristã publicamente para crianças e pessoas simples ou ensiná-los individualmente. Deveriam em seguida fazer uma pregação ou ouvir confissões. Os que passavam por este treinamento com um bom aproveitamento tomavam os votos simples. Em geral nas outras Ordens, além do noviciado ser mais curto, em geral um ano, a dedicação aos estudos não fazia parte do processo formativo para aceder aos votos máximos, tendo sido para a época uma inovação radical.

Os que completavam o treinamento se colocavam em um dos quatro graus existentes. O primeiro, de caráter mais operativo do que contemplativo, era o de coadjutor temporal ou irmão leigo e tinha um papel vital no interior da Ordem, ainda que não fosse ordenado Padre. O segundo era o de coadjutor espiritual, qualificado para ouvir confissões, fazer exortações e ensinar a doutrina cristã. O terceiro e o quarto eram os professos. As duas classes de professos se dividiam entre os que possuíam um suficiente conhecimento para fazer os votos solenes e aqueles que além disso tinham um excelente conhecimento de latim. A partir de então poderiam dedicar-se aos estudos durante o qual passariam um longo

[18] Redigidos entre 1522 e 1523 e conhecido no círculo interno da Companhia antes de ser publicado em 1548.

período se instruindo em humanidades, filosofia e teologia, em latim e algumas vezes no hebreu e outras em grego. Da mesma maneira que durante o noviciado, seus talentos estariam sendo avaliados para que ao fim o Superior determinasse em que grau da Sociedade estaria melhor adequado. Esses graus formativos expressavam o ideal missionário desenvolvido por Inácio de Loiola: trabalhadores incansáveis, pregadores zelosos e debatedores bem informados.

A organização do poder interno obedecia a uma hierarquia que ia do General ao Provincial, deste ao Superior local e deste ao membro individual. Primeiro um Superior Geral ou Padre Geral ou simplesmente General. O General atuava tendo a seu lado um sócio, um secretário, um procurador geral e de quatro a seis assistentes. Cada assistente servia de ligação entre o generalato e as mais importantes divisões lingüísticas existentes no interior da Sociedade: padres poloneses, alemães, franceses, italianos, espanhóis e portugueses que formavam a congregação geral. Roma era o quartel-general da Companhia e os membros que encabeçavam a Ordem nunca a deixavam.

Cada província era dirigida por um Provincial que supervisionava um corpo de reitores e superiores. Este corpo administrava os Colégios da Sociedade, os noviciados, as casas professas, seminários, missões e propriedades. Não deviam exceder os limites de sua autoridade como por exemplo interceptar e ler os despachos de Roma dirigidos a outros membros da Província. Esta tarefa de oficial da Província demandava bastante tempo em ler e preparar relações. Se consideravam inviável a tarefa de escrever mensalmente ao General, deviam enviar relações anuais e sempre que possível manter a correspondência sobre as normas diretivas centrais.

Os Reitores eram os superiores dos Colégios. Supervisionavam a preparação de relações pessoais periódicas, conhecidas como primeiro e segundo catálogos que providenciava aos Superiores informação biográfica básica sobre cada membro e suas capacidades espirituais, intelectuais e físicas. Deviam enviar a Roma relações periódicas sobre economia, geralmente os chamados terceiros catálogos. Quando consideravam apropriado, escreviam diretamente aos reis e ministros, benfeitores e outros Provinciais. Respondiam às relações de seus subordinados e missionários e quando o Visitador não estava, também se correspondiam com ele. Eram os responsáveis pelas atividades espirituais e pelas regras da casa professa na qual residiam. Nomeavam e supervisionavam os membros de seu grupo e os das casas menores (casas e residências) anexadas ao Colégio. Controlavam o acesso à biblioteca e os progressos de estudantes e professores. Em consultas com o Provincial, admitiam recrutas e demitiam membros inaptos. Segundo as Constituições da Ordem ficavam neste cargo por tres anos, mas em geral permaneciam nele por mais tempo. Os Colégios centralizavam e distribuíam a renda entre as Casas. Tinham estudos secundários e superiores para alunos da Ordem ou de fora. Nas Casas se oferecia o ensino elementar complementario da catequese. A forma de Colégios adotada pela Ordem teria nascido da falência da experiência de predicação e batismos em massa feitos pelos franciscanos.

Os Visitadores eram enviados especiais, nomeados e instruídos diretamente pelo General para examinar e determinar o estado material e espiritual da província, suprimir abusos, resolver conflitos, providenciar soluções, identificar talentos para futuros trabalhos e reorganizar o quadro de funções. Apesar desta projeção formal, a Ordem não conseguia a eficiência planejada. Tinha sido criada por europeus em um contexto europeu, de distâncias relativamente curtas, diferente

da extensão territorial das colônias e a esta nova ordem tiveram que adaptar seu esquema de organização e comunicação.

Essa rígida ordem interna e esses princípios desenvolveram ao longo da história da Ordem algumas questões. A obrigação em manter a obediência ao Papa parece uma redundância, pois todas as Ordens aprovadas canonicamente deviam à rigor tal obediência. No entanto, este destaque por parte da Companhia parece ter obedecido a um objetivo tático por parte dos fundadores de associar mais intimamente a nova Ordem ao papado[19]. Do interior do movimento dos espirituais franciscanos veio se elaborando metodicamente desde finais do século XIII uma teoria que desenvolveu-se no século seguinte em uma contestação e reformulação da teoria tradicional acerca do poder papal. Ao lado desta tendência, uma outra, relacionada com a emancipação dos leigos em relação ao clero, disseminava uma consciência crítica ao poder material da Igreja que em última instância tinha na figura do Papa um alvo[20]. Diante disto esta aparente obviedade se desfaz, na medida em que a obediência é uma posição política diante de tais teorias.

Esta postura foi muitas vezes fonte de problemas. Foi justamente esta proximidade que os impediu, em muitas ocasiões, de expressar suas opiniões livremente. Mas apenas puderam opor-se timidamente a qualquer iniciativa por conta do voto irrestrito de obediência. Por outro lado, para os que temiam ou percebiam o poder de expansão da autoridade política do papado, a proximidade da Companhia de Jesus lhes parecia antipática e perigosa. Deste modo, não tinham o apoio absoluto do papado nem a simpatia dos que viam com reservas esta aliança.

---

[19] WRIGHT, A. D. (1982), *The Counter-Reformation: Catholic Europe and Non-Christian World*, London, p. 18, apud ALDEN (1996), p.13.
[20] FALBEL, N. (1995), *Os espirituais franciscanos*, SP, Perspectiva, espec. pp. 175-194.

Paulo III foi o ardente defensor da Sociedade, mas a maioria de seus sucessores no século XVI foram mais reticentes neste apoio. Parte de esta atitude se explica pelo temor de que fossem veículo de propaganda da Espanha imperialista e filipina, pois apesar da forte relação da Companhia com a coroa portuguesa, são muito atuantes e associados à sua origem espanhola. Sempre estiveram envolvidos em controvérsias. Entre 1523 e 1540, no tempo dos fundadores, estiveram envolvidos em dez processos inquisitoriais na Espanha, França e Roma, por conta das suspeitas de caráter dogmático sobre a Ordem que os teriam aproximado dos desvios heterodoxos da época.

Nos momentos iniciais estiveram próximos das correntes de espiritualidade que se encontravam nos limites da ortodoxia, mas logo se orientaram para o centro do combate contra-reformista[21]. As controvérsias religiosas não se referiam apenas à emergência de uma militância protestante mas também à divisão entre os católicos que apresentavam diferenças doutrinais na questão teológica e dogmática e a tendência das Ordens religiosas de se imporem como o setor que combatia com mais zelo pelo Catolicismo.

Parte importante da história da Companhia de Jesus foi o apoio político que obtiveram das monarquias. Participavam da vida confessional desde 1540 mas no século XVII tornaram-se os principais confessores da realeza católica européia e de muitas casas nobres. Era costume nas cortes reais a presença de um capelão e um pregador, mas a inclusão de um padre confessor para os soberanos e príncipes se inicia com os jesuítas. Participaram ainda em delicadas

---

[21] VALENTE, J.A. (1991), "Ensayo sobre Miguel de Molinos", *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Barcelona, Ed.Tusquets, p. 106: Angelus Silésius que escreveu o *Peregrino Querúbico,* foi rechaçado pela ortodoxia reformada protestante e reabsorvido no mundo

missões diplomáticas, custodiaram e manufaturaram armamentos, foram cunhadores de moedas e advogados. Inicialmente os Padres generais tiveram dúvidas sobre expor seus membros no palácio real junto à confusão dos homens, mas a insistência das casas reais e a autoridade que disto lhes advinha fez com que se relevasse a questão mundana.

O conjunto destas novas orientações e atitudes políticas criaram um sentimento de diferença com as outras Ordens. O fato de que os membros da Companhia não participassem ou organizassem coros musicais para as horas canônicas ou que não cantassem em missas e ofícios e ainda que estivessem proibidos os instrumentos musicais foi um elemento importante deste afastamento. A Inácio de Loiola lhe pareciam atividades inadequadas ao caráter incessante e itinerante da Ordem, dedicados como eram a salvar almas em missões nacionais e internacionais. Apenas com a experiência nas missões americanas este aspecto pôde ser reavaliado, em vista dos resultados que obtinham com a música litúrgica e para-litúrgica[22]. A grande autoconfiança dos jesuítas nos aspectos inconvencionais de sua estrutura e no seu sucesso em assegurar o apoio eclesiástico e secular, acharam-se no centro da polêmica entre homens da Igreja rivais e acadêmicos, ao mesmo tempo que estas atitudes denunciavam a autoconsciência de inovação que representavam.

O papel ativo dos jesuítas na educação pode ter sido influência do Concilio de Trento em sua convocação de líderes da Igreja para promover a reforma que solidificaria o conhecimento da fé, aumentado o compromisso da Companhia. Adotaram uma seqüência rígida de estudos, ao contrário do sistema eletivo

---

confessional pelos jesuítas. Apesar da acolhida a Silesius foram os jesuítas os que militaram mais ativamente pelo fim da tradição mística no seio de sua própria ortodoxia.

vigente em outros métodos, construindo sólidos fundamentos em Latim e em Artes: lógica, física, metafísica, matemática, filosofia moral, retórica, poesia e história. Depois das Artes, Teologia escolástica, hebreu ou grego. Liam a *Retórica* de Quintiliano, a *Gramática* de Cícero, ciência aristotélica e teologia tomista. Assim se foi elaborando a *Ratio Studiorum* - 1586-1599. Por volta da metade do século XVII a Sociedade controlava os estudos superiores na Itália, Polônia e Portugal e administrava mais academias do que qualquer outra entidade européia.

A idéia de difusão do cristianismo pela educação também devém da descoberta de que uma sociedade plenamente ortodoxa era uma realidade distante, não apenas na América, mas na Europa. A descoberta de uma sociedade precariamente envolvida nas formas cristãs foi um dos pontos a serem combatidos pela reforma católica. 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 européia 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[23], tornando o sentimento de um mal-estar vital

---

[22] RELA, W. (1988), *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina, Siglos XVI-XVIII*, Montevideo, Universidad Católica del Uruguay, é um dentre outros importantes estudos sobre as formas estéticas desenvolvidas pela Companhia nas missões americanas.

[23] Portugal vai desenvolver no século XVII um mecanismo original no interior da organização eclesiástica - as visitas pastorais - que com exceção das visitas anglicanas na Inglaterra não se deram em outro país. Fiscalizavam a competência e o zelo do clero e da comunidade e chegavam a um dilatado número de pecados públicos. Veja-se CARVALHO (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.

proveniente do convívio entre bárbaros algo comum na América como em suas próprias fronteiras européias e peninsulares[24].

Em uma geração a Sociedade estava firmemente implantada na Itália, França, Alemanha, Europa do Leste e Península Ibérica e entre 1557 e 1640 foi o período em que se envolveram mais intensamente na vida política dos reinos em que atuavam. Em Portugal tiveram uma atuação marcante, quando ampliaram seu universo de teorias e práticas a partir das missões nas colônias portuguesas.

A Companhia de Jesus em Portugal

Diogo de Gouveia, o Antigo, principal figura do colégio parisiense de Santa Bárbara, foi o primeiro a chamar a atenção do rei João III para os jesuítas como evangelizadores adequados para seus domínios em carta de 1538: *"Elles sam todos sacerdotes e de muito exempro y letrados e nom demandam nada"*[25]. Aliado ao papel que desempenharam como confessores da Casa Real portuguesa, isto - esta habilidade -, lhes valeu grande influência e prestígio. Em junho de 1540, Francisco Xavier e Simão Rodrigues chegam a Portugal recebidos por D. João III, mantendo o apoio real no governo de D. Sebastião (1557-1578). Apesar de uma instrução para os confessores de príncipes do P. Aquaviva estabelecer que deviam permanecer sob a disciplina da Ordem e residir numa casa de padres dirigida por um Superior, os jesuítas acabavam por circular livremente nas instâncias do poder real. A influência que mantiveram

---

(1981), *Feiticeiros, profetas e visionários. Textos antigos portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

[24] 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.

[25] BATTAILLON, M. (1974), *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Portugues, p. 108-109.

sobre D. Sebastião acabou por coloca-los em uma posição delicada quando, na ocasião de sua morte em Alcazer-Quibir, e com a abertura do problema sucessório, foram considerados os responsáveis pela tragédia.

Felipe II de Espanha (1556-1598), legítimo sucessor da Coroa portuguesa por ser filho de D. Isabel, filha mais velha do rei D. Manuel, o Venturoso (1495-1521), há muito desejava reunir Portugal à Castela e mantinha seus agentes na Corte portuguesa. Através de diversos gestos de aliança com a alta nobreza, como contribuições generosas para o fundo de resgates, bloqueou a ação dos rivais e acabou por obter seu apoio. Apesar de Felipe não ter pedido claramente o apoio dos jesuítas portugueses, o envio a Lisboa por ordem do General Everardo Mercuriano (1573-1580) do jesuíta espanhol Luís de Guzmán parece ter sido parte da manobra. Indo aparentemente como confessor do embaixador espanhol, sua missão real teria sido persuadir os influentes jesuítas portugueses a apoiarem seu direito à sucessão, sobretudo o Provincial Leão Henriques.

Diante da derrota de seus candidatos, os setores populares, comerciantes e a pequena nobreza, acusaram os jesuítas em um memorial colocado em nome do povo de Lisboa em 1579, que informava ao Papa Gregório XIII (1572-1585) que foram eles os responsáveis pelo problema de sucessão dinástica que levara à perda da soberania portuguesa para Castela por conta da educação excessivamente espiritual e utópica que teriam ministrado ao rei D. Sebastião.

Justamente entre 1580 e 1590 começa a se desenvolver em Portugal um movimento político de cunho messiânico - o Sebastianismo. Embora o envolvimento dos jesuítas na difusão deste mito não seja algo evidente, parece

ter sido estimulado, inclusive pelo P. José de Anchieta[26]. Com isso se desata no interior da Companhia um certo conflito em torno ao tema das nacionalidades dos padres. Deveria o jesuíta comprometer-se com a política do reino em que trabalha ou manter-se imparcial? É aparentemente contraditório que a Companhia tenha se pensado como uma organização supranacional em um momento em que os sentimentos nacionais cresciam ao lado do poder real. Mas diante das acusações de sentimentos nacionalistas uma Instrução de Aquaviva de 1583 recomendava que não se envolvessem em controvérsias políticas.

No meio escolar parisiense formaram-se entre 1530 e 1536 os fundadores da Companhia aos quais João III confere posteriormente a direção de seu Colégio de Artes (1547). Ali situaram-se no âmbito das doutrinas humanistas que formavam uma importante corrente de irradiação de idéias. As fluidas relações comerciais entre Portugal e Castela implicaram em um fluxo de mercadorias e pessoas, alcançando a atmosfera cultural das universidades de Coimbra e Salamanca e transferindo saberes[27]. As ordens religiosas e as universidades complementaram este trânsito pois os religiosos se encontravam em uma disponibilidade absoluta para serem enviados aonde o superior entendesse necessária ou conveniente sua presença, especialmente na Companhia de Jesus. Esta trajetória envolvia uma comunicação entre a Universidade de Lisboa, e depois a de Coimbra com a Universidade de Salamanca, que mantinha uma já importante tradição de estudos filosóficos, teológicos e canônicos. Esse ambiente intelectual foi o que acolheu a controvérsia de 1550 entre Bartolomeu

---

[26] RODRIGUES, S.J. (1942), "A Companhia de Jesus e a restauração de Portugal. 1640", Lisboa, *Academia Portuguesa da história*, Anais 6, pp. 329-331.

[27] RODRÍGUEZ, M. S. (1994), "Coimbra y Salamanca. Transferencia de pautas universitárias", TORRES, A. M. C., ed., *Las Relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*, Ed. Universidad Salamanca, pp. 207-222.

de Las Casas e Ginés de Sepúlveda que culminou na formação de uma espécie de fórum de debates e centro de estudos que foi o Humanismo cristão.

Sebastião da Silva Dias explica de que maneira as novidades do Renascimento europeu se assentaram sobre um corpo de idéias tradicionais que os jesuítas haviam herdado da escolástica parisiense e italiana que atuou no Colégio de Coimbra. Relacionaram-se com essas novas tendências humanistas vividas em comum pelos peninsulares e que seria um dos pontos em torno do qual se definiria posteriormente o tema mais delicado da atuação jesuíta no Brasil [28].

Toda esta tradição jusnaturalista era processada em Portugal pela via do Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, lente de Prima na Faculdade de Cânones e se apresentou no ambiente português como uma das grandes questões na qual se envolveram de maneira prática na experiência colonial. A Companhia de Jesus se alinhou com o espírito eminentemente moderno, cujo método era o de verificar as noções dos antigos pelo exame direto das coisas. Este campo especulativo de idéias se manifestaria em um *"ecletismo industrioso, do ponto de vista do diálogo com o mundo contemporâneo"*[29], mantido pelos jesuítas.

Estender a fé cristã foi admitido entre os poderes políticos constituídos entre Roma, Espanha e Portugal como condição para a posse e conquista do território desde 1493 com a bula papal *Inter Caetera*, juntamente com a controvérsia sobre a liberdade dos índios. Tudo começou com a pergunta feita desde 1492 sobre que classe de seres eram os índios americanos, se eram capazes de receber o sacerdócio, a fé cristã e os sacramentos e que aptidões teriam para converter-se à civilização cristã ocidental, desencadeando a questão da unidade do gênero

---

[28] DIAS, S. da S. (1973), *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, pp. 226-236.
[29] Idem, pp.35-39.

humano e da sua divisão em gêneros e espécies que a alteridade indígena acrescentou naquele momento. A consciência do outro como bárbaro já existia - as formas do bárbaro é que se iam adaptando à realidade dos conquistadores. Teoricamente sua humanidade nunca foi posta em dúvida. A unidade do gênero humano era uma idéia já clássica no Ocidente, baseada nas Escrituras, na Patrística e depois recuperada pela Escolástica. Era no entanto uma hipótese - a do adamita - baseada no conceito de que todo homem era descendente do primeiro homem do mundo árabe e cristão. Os troglodítas, pigmeus, selvagens antropófagos, cinocéfalos, ciclopes e outros seres fantasiosos seriam os antropóides não-adamitas. Era uma noção de unidade pensada para o âmbito geográfico das fronteiras do mundo conhecido e que não prescindia da diferença racial. A Bula papal *Intercaetera* de 1493, de Alexandre VI (1492-1503) que estabeleceu a necessidade de uma ação missionária, já supunha essa unidade.

As sínteses jurídicas absorveram práticas baseadas nas experiências da história política na Península tal como a teoria da cruzada, acolhida pelos intelectuais humanistas, que a apresentaram como uma estrutura ideológica útil e válida e foi aplicada em América sob a tradicional forma do regimento, autorização formal de guerra contra os mouros por infiéis que deviam submeter-se à autoridade papal. Existia também a idéia de que a escravização era fator de conversão, ainda que esta conversão não significasse a emancipação da condição servil. Diante destas sínteses e atitudes que se mantiveram, mesmo passada a Idade média, a conquista americana foi muitas vezes tomada como uma seqüência da Reconquista da Península aos árabes. No entanto, a diversidade de questões, novas situações e nova ordem política que se apresentaram no limiar da modernidade colocava estas sínteses e atitudes no processo de reelaboração de heranças e criação de uma nova ordem e tradição.

A evolução da questão sobre a legitimidade da conquista pode ser apreendida em alguns movimentos: a intervenção de Montesinos, a fundamentação doutrinal da conquista, o questionamento da sua legitimidade com Vitória e Las Casas e a radicalização do debate ideológico e ao final a consumação e impulso da imagem legitimadora, relacionada com o nascente imperialismo de Espanha e Portugal.

O primeiro gesto crítico ao comportamento ético do europeu se deu em 1511 com o sermão do dominicano Antonio de Montesinos em La Espanhola[30] (Caribe) e se desenvolveu como problema com as denúncias de franciscanos e dominicanos das "perrerías" feitas aos índios do Novo México pelos homens de Hernán Cortês. O tratamento moralmente justo aos índios e as medidas da Coroa para uma política defensiva são os temas primários da querela sobre a liberdade dos índios. O desenvolvimento destas idéias no conjunto da Península se traduziu inicialmente em uma sucessão de leis: leis de Burgos e Valladolid de 1512-1513 que regulamentava com pormenores o trabalho indígena e as cédulas de Carlos V de 1528-1530.

O que se apresentou ao pensamento moderno nesta disputa foi o esforço de investigação para determinar a justiça dos métodos empregados na expansão dos impérios diante da tentativa de estigmatizar como inferior a toda uma raça, nascida escrava conforme a doutrina de Aristóteles, fruto da combinação de teorias legais, princípios cristãos e diversos pontos de vista acerca da conquista espanhola. A idéia de que a cultura indígena não é incompatível com a cultura católica foi difundida por dominicanos, franciscanos, agostinianos e depois jesuítas. Havia sem dúvida o reconhecimento da menoridade mental e política das sociedades indígenas que tutelava estas nações às nações mais evoluídas. A

[30] LAS CASAS, B. de (1961), *Historia de las Indias*, III, cap. 4, Madrid, BAE 96, 176 b.

piedade e compaixão levou ao paternalismo mas também esteve relacionada a projetos utópicos iniciados por alguns representantes deste humanismo cristão[31].

Sua teoria nega a existência de servos por natureza e vai a partir daí sustentar a idéia de liberdade originária dos índios, rompendo com a tradição do império e da cruzada[32], tal como as sociedades greco-romanas e depois cristãs a tinham fixado em nome das atividades jusnaturais do homem. A partir de então vai se desenvolver o problema ético-político, na medida em que se desejará encontrar um direito natural válido para todos os tempos, lugares, costumes e crenças. Apontava assim para o reconhecimento da igualdade jurídica dos homens e das nações e para uma recusa das justificações ideológicas que cobriam a ação dos colonos.

As dúvidas sobre a legitimidade do título de aquisição concedido pelo papa foi feito especialmente por Francisco de Vitória (*Relectionis de Indis*) e Fernando Vásquez de Menchaca (*Controversiarum illustrium aliarumque usa frequentium libri tres*). O problema ético da humanidade e liberdade dos habitantes da América levou Francisco de Vitória a questionar o direito de posse dos Estados católicos sobre as terras descobertas. Uma vêz que desde o ponto de vista dos direitos natural, divino e humano os homens adultos são naturalmente livres, ninguém tem o império do mundo antes da vinda de Cristo e portanto não existe nenhuma lei que outorgue jurisdição sobre o mundo ao Imperador.

---

[31] O projeto mais relacionado à utopia de um mundo novo se expressou em Vasco de Quiroga (1470-1565), bispo de Michoacan e suas "cidades-hospitais" em prol da população tarasca da Nova Espanha. Ali se desenvolveram formas de trabalho que excluíam a presença de espanhóis e que visavam a uma nova idéia de sociedade. Projeto retomado em Maynas no Peru, na Bolívia entre os mojos e chiquitos e no Paraguai entre os guaranis pelos jesuítas, pensadas com força militar própria e economia planificada.

[32] DIAS, S.S. (1973), p.222.

A doutrina do jusnaturalismo tomista partia da frase evangélica "Meu reino não é deste mundo". O pontífice portanto não possuía soberania e jurisdição secular universal e ainda menos sobre os povos pagãos ou infiéis que nem haviam recebido ou aceitado a Revelação. Por isso eles eram tão donos de suas terras como os cristãos, porque este direito não se fundamentava na Revelação e sim em um direito anterior à Revelação, por mais que este direito natural fosse em ultima instância de origem divino, por conta da Criação, e que os cristãos estivessem espiritualmente sujeitos a soberania papal. O índio é livre porque não é naturalmente escravo. Sendo naturalmente livre pode até desconhecer a palavra Revelada por ter entrado recentemente na diversidade de tempos, lugares, costumes e crenças religiosas que a descoberta do Novo Mundo inaugurou. Como a conquista se baseava no poder superior do direito eclesiástico sobre o direito natural e este direito superior era questionado, não consideravam como legítima a ação guerreira na conquista. Portanto, a conquista pela guerra é ilegítima e com isso a concessão de Alexandre VI (1492-1503) perdia seu fundamento.

Mas não tendo este conhecimento, o índio pode ser instruído e pode também cair no pecado. Pecando, teria que ser penalizado, inclusive com a guerra, e este foi o precedente que deixou em aberto a liberdade definitiva do indígena americano. A Bula *Sublimis Deus* de 1537 declarava os indígenas como seres racionais e condenava a violência sobre eles, condenando ao mesmo tempo a dispersão geográfica e o caráter nômade da organização de suas sociedades, legitimando assim a ação guerreira dos conquistadores, uma vez que esta ação estava à serviço da evangelização dos naturais.

Juan Ginés de Sepúlveda apresentou em Valladolid uma argumentação apoiada em Aristóteles, que na Política (482b) desenvolve a idéia de que era legítimo os

povos conquistados tornarem-se escravos. Admite que a diferença religiosa não é razão que justifique a guerra. Elabora no entanto, conceitos segundo os quais pelo fato de que os índios não sejam senhores naturais da terra e sim tiranos, a conquista da América é legítima. Se os súditos dos índios se dedicam à sodomia, ao canibalismo e aos sacrifícios humanos, eles violam a lei natural e por isso não podem dispor livremente de suas pessoas e bens e apenas na condição de escravos poderiam esquecer suas práticas e ascender moral e religiosamente. O conceito de guerra justa com precedentes no Velho Testamento, no Direito Romano e na Patrística é reutilizado por Aristóteles e discutido por comentadores como S. Agostinho, Tomas de Aquino e Pedro Lombardo. A tradição agostiniana afirmava que só a violência era capaz de romper os laços do costume gentílico, mudando assim as formas de vida. Ginés de Sepúlveda e Francisco Suárez apelaram para essa tradição agostiniana de legitimação de uma violência heróica para justificar teologicamente o uso da coação como meio de conversão.

Bartolomeu de Las Casas (1474-1566) se incorporou em 1522 à Ordem dos Dominicanos e em 1543 como bispo de Chiapas impugnou a legitimidade da conquista espanhola apoiado em Francisco de Vitória. Estas posições críticas à ética e direito da conquista possuem raiz clássica aristotélica-tomista modificada pelo igualitarismo cristão. Depois que Tomás de Aquino, da Universidade de Paris, foi canonizado em 1323 a Igreja reconheceu o direito de sustentar opiniões especulativas, desde que não fossem reconhecidas como teologicamente falsas, inaugurando assim uma tradição escolar[33]. Sua intervenção compõe a vertente latina ou escolha ibérica[34] de reflexão sobre o choque entre culturas e nos leva a

[33] MORSE, R. (1988), pp. 29-30.
[34] BUEY, F. F. (1995), *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona, Destino; MORSE, R. (1988), *O Espelho de Próspero. Cultura e idéias nas Américas*, SP, Companhia das Letras.

ver que existiu um tipo de compreensão da diversidade e alteridade que é anterior à tolerância ilustrada-liberal. A tolerância ilustrada se dá entre pessoas formalmente iguais e é autoritária com todas as manifestações culturais definidas previamente como inferiores. A tolerância latina lascasiana começa sendo piedade e compaixão, mas quando se enfrenta à sua própria cultura vai se tornando crítica em relação à dupla moral existente - uma para a barbárie e outra para a ilustração.

Este conjunto de questões Humanistas tomou no século XVII dimensões de ordem geo-política. Os Países Baixos pretendiam conquistar as fontes de riqueza das monarquias ibéricas, mas para isso teria que existir um fundamento jurídico que legitimasse esta ação. Nesse momento contratam a Hugo Grotius que desenvolve, apoiado nos argumentos de Francisco de Vitória, o *De iure praede commentarius* (1604-1605) e especialmnte no XII capítulo, o *Mare liberum sive de iure quod batavis competit ad Indicana commercia dissertatio*[35] (1609), o questionamento do direito adquirido sobre os mares e terras atlânticas pelas monarquias portuguesa e espanhola[36].

Enquanto 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, a dinâmica da cultura escolar portuguesa do século XVI refletia timidamente estas questões em que o mundo se viu envolvido depois dos Descobrimentos, tendo sido mais incisivas nos eventos políticos.

---

[35] ARIAS, L. G.; GARCIA, V. B. ed. (1979), Hugo Grotius, *Mare liberum sive de iure quod batavis competit ad Indicana commercia dissertatio,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

[36] GONZÁLEZ, F. J. D. (1996), "Las bases jurídicas de la expansión holandesa en América y Asia: Hugo Grocio y su *Mare liberum*", *Estudios de Historia Social e Económica de América*, 13, Madrid, pp. 243-251.

Portugal estava então envolvido em suas formas particulares de colonialismo comercial e de resgate e até 1534 ainda não havia desenvolvido para o Brasil uma positiva estratégia de ocupação que o integrasse nos planos econômicos e políticos mais amplo que superasse a fase de feitorias. Todo o litoral foi visitado periodicamente por piratas-mercadores normandos e flamengos que souberam construir boas alianças com os povos indígenas do litoral aonde iam em busca do comércio que se lhes podia representar o mundo americano: peles, couros e animais exóticos, madeiras preciosas e toda a novidade que se apresentava, especialmente a extração do pau de tinta, de grande valor no mercado europeu.

O envolvimento dos franceses em um projeto colonizador se deu apenas entre 1555 e 1560 quando sob o comando do conde de Villegaignon tentaram desenvolver uma colônia calvinista no Rio de Janeiro e posteriormente entre 1613 e 1615 em S. Luís do Maranhão; todo o resto do contato foi o escambo entre corsários e indígenas. Esta atividade, estimulada por Francisco I, rei de França (1515-1547) e tolerada pela Coroa portuguesa entre D. Manuel e João III, pode ser compreendida no quadro da disputa pela liberação dos mares e territórios, na qual a ação dos armadores franceses financiando a pirataria era um questionamento à exclusividade concedida a Portugal e Espanha sobre as terras descobertas e por descobrir.

No contexto político de finais do século XV a necessidade de legitimar a conquista, implícito no cesaropapismo das bulas alexandrinas, já se encontrava presente em outras atitudes papais da época. Desde a fixação do Direito romano o mar estava excluído do domínio de particulares, mas a partir do século XV esta tradição foi revista. Quando solicitado pelos portugueses diante da exploração e conquista de postos comercias nas costas africanas (1415, Ceuta) o Papa recorreu à doutrina canonista que por sua vez se baseava nas Sete Partidas

de Alfonso X, o Sábio (II, 1, 9). Nas Partidas se afirmava que o Papa era o vigário de Cristo na terra, que tinha jurisdição temporal plena e universal sobre o orbe e que dele provinha o poder dos príncipes, cristãos ou infiéis, podendo com isso entregar-lhes terras com a missão de converte-la à fé cristã.

Uma série de bulas papais concederam aos portugueses esta missão, a *Rex Regnum* (1436), a *Preclaris devotiones* (1437), a segunda *Rex Regnum* (1443), a *Divino Amore communiti* (1452), a *Romanus Pontifex* (1455) e a *Inter caetera* (1456) de Calisto III (1455-1458). Elas estabeleciam direitos de posse de terras africanas, direitos de comércio com muçulmanos, privilégios da Cruzada sobre cidades, terras, castelos, direito de fazer guerra, reconhecimento de soberania sobre territórios descobertos entre os Cabos Bojador e Num até a costa da Guiné, todas com o argumento de que desta forma se criava um vínculo de conversão. Quando da descoberta de Colombo, Alexandre VI atendeu às solicitações dos reis Fernando e Isabel para que reconhecessem o feito, concedendo-lhes o mesmo domínio concedido aos portugueses em outras ocasiões. A bula *Inter caetera* de 4 de maio de 1493 estabeleceu a divisão do oceano entre Portugal e Espanha. A insatisfação do rei de Portugal D. João II provocou uma série de negociações que se materializaram no Tratado de Tordesilhas (1494).

Uma vez superada pelos portugueses a fase de feitorias da tradição marinheira e mercantil havia que efetivar a conquista segundo essa idéia mais ampla de integrar o Novo Mundo à cultura ocidental, mantendo o acordo de propagação da fé e encontrando uma fonte de riqueza que tornasse possível a manutenção da empresa americana. Estabelecida a relação formal entre conquista e evangelização, se desenvolveram uns critérios de especialização baseados na

experiência em administrar a diversidade étnica, política e ética apresentados ao fato colonizador.

A vinda de Martim Afonso de Sousa em 1532 como governador-geral para supervisionar as donatarias, correspondeu a um enfrentamento inicial ao problema da ocupação da costa pelos franceses, política estimulada pelo rei de Portugal D. João III (1521-1557). O sistema de capitanias hereditárias em 1534 como estratégia de ocupação do território teve nas duas tentativas frustradas de conquista do Rio Grande um exemplo do fracasso do sistema, pois se tratava de grandes investimentos descentralizados, entregue a particulares, e portanto sujeitos aos grandes riscos de uma aventura sem uma política definida. A criação dos governos gerais (1549) com Tomé de Sousa, era uma expressão da tentativa de centralizar o governo, tirando-o da iniciativa privada. O Regimento do Governo Geral dado por João III a Tomé de Sousa foi a expressão da teologia portuguesa: *"para serviço de Deus e exalçamento da Santa Fé; para enobrecimento das Capitanias e povoações e proveito dos naturais"* [37]. Neste momento os jesuítas são efetivamente convocados a participar da evangelização de sua colônia americana.

Desde 1500, quando da descoberta do Brasil os momentos da conquista são acompanhados de uma representação religiosa que correspondia à tradição e às condições legais da conquista. Apenas com a vinda dos jesuítas a presença missionária obedece a um plano melhor definido de atuação, já em pleno ambiente contra-reformista, no qual a Companhia se inscreveu de maneira combatente ao lado da Igreja como sua vanguarda intelectual. Em março de 1549, acompanhando o primeiro governador geral Tomé de Sousa chegam a

[37] LEITE, S. (1964), "As Raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos séculos XVI a XVIII", Lisboa, *Revista Scientia Iuridica* (separata), XIII, p. 70.

Bahia de Todos os Santos os Padres Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro, Antônio Pires, Diogo Jácomo e Vicente Rodrigues. Em 1550 chegaram mais padres e em 1553 vem José de Anchieta, sob a direção de Luis de Grã. Os objetivos jesuítas neste primeiro momento acabaram por se definir em torno do trabalho com os índios. Dedicaram-se então ao que foi a experiência inicial de sua atuação, tendo como modelo a cidade européia e católica através de uma política de aldeamentos próximos aos assentamentos dos colonos pensadas como mercados para os produtos indígenas e para a supervisão de seus trabalho pelos jesuítas e tendo como base do sistema de evangelização o conceito de menoridade e de tutela dos índios pelos missionários.

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. Missão podia ser uma expedição de contato com aldeias indígenas, os contatos mais periódicos a estas aldeias e a própria residência. Ainda que o espaço físico demarcado pela residência implicasse na existência de bases mais sólidas do trabalho educacional de catequese e suas possibilidades de expansão, não deixava de ser missão na linguagem jesuítica, uma vez que eram indivíduos dedicados a um trabalho missional como forma de vida.

Desde 1550 organizaram missões volantes centralizadas nos Colégios da Bahia e do Rio de Janeiro e organizaram muitas aldeias que acabaram por se extinguir depois de cinco anos pelos abusos que sofriam os indígenas por parte dos colonos, segundo opinava Nóbrega. Desde 1556 fundaram Casas no Espírito Santo, São Vicente, Porto Seguro e Salvador, uma Residência no Rio Vermelho,

Bahia, além de iniciarem os trabalhos em Olinda (1558). Fundaram em seguida uma Residência no Rio de Janeiro em 1568 e em Pernambuco em 1572, perfazendo a trajetória tradicional da colonização: ao longo da Costa, e desde a Bahia em dois focos: Sudeste e Norte. A Coroa portuguesa havia instruído o primeiro governador-geral do Brasil a assistir os padres com mandioca, arroz e roupas para sua manutenção e entre 1560 e 1570 designou para os tres colégios uma parte das entradas recebidas de títulos pagas em açúcar, além da isenção de impostos. Cada missionário enviado de Lisboa para o Brasil recebia 20.000 reis em 1581, aumentando para 35.000 em 1690[38].

A discussão propriamente político-teológica sobre a conquista não ocorreu no ambiente luso-brasileiro. 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. A correspondência mantida entre Manuel da Nóbrega e o Dr. Martin Azpilcueta Navarro da Universidade de Coimbra atualizava os problemas internacionais. Nóbrega, apesar de graduado em leis canônicas em Salamanca e Coimbra, foi conhecido por seu anti-intelectualismo. Sua entrada na Companhia foi uma posição contra o mundo acadêmico. Superior das Missões no Brasil desde 1549 ficou dois períodos distintos de dez anos no Brasil. O primeiro, de 1549 a 1559, o estabeleceu como a figura chave no desenvolvimento da estratégia missional jesuítica. De sua base na Bahia criou o sistema de missões que alcançava de Pernambuco a São Vicente. O segundo, de 1560 a 1570, foi dedicado a questões administrativas no sul do Brasil.

---

[38] LEITE, S. (1938-1950), *História da Companhia de Jesus no Brasil,* 10 vols., Lisboa-RJ, II, 439-440, n.3. De agora em diante *HCJB*.

No entanto foram suas as primeiras produções textuais e são um exemplo de escritura colocada no fluxo destas questões a sua *Informação* sobre a experiência missionária durante seu primeiro ano no Brasil e em 1556 o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, diálogo imaginado entre dois jesuítas de posições opostas com um importante debate sobre natureza, costumes e filosofia dos indígenas. A missão de Pernambuco aonde chegou Nóbrega em 1551 inspirou uma série de reflexões preliminares sobre os reais e potentes conflitos entre o trabalho jesuíta entre os índios e as obrigações pastorais com os portugueses. Encontrou um clero secular corrupto, escravidão ilegal e concubinato e essa experiência negativa com a moral dos povoadores e com o clero pernambucano o levou a desenvolver na *Carta aos colonos de Pernambuco* (1552) a necessidade de sua integração na empresa missionária, embora desde a Bula *Inter coetera* e o sermão de Montesinos em La Espanhola, não apenas os eclesiásticos como também o povo é considerado responsável pela conversão dos naturais. A evangelização foi em princípio projetada a todos os povoadores da terra conquistada, mas Manuel da Nóbrega introduz certa ambigüidade em relação ao objetivo central da catequese jesuítica que abre o tema ao problema dos limites da atuação de uma política contra-reformista. A questão era se a evangelização se dirigia a todos os colonos ou se somente aos indígenas.

Se desenvolveu neste período a idéia de aldeamentos afastados das vilas dos colonos, implementada em 1557, com suas vantagens defendidas pelo P. Pero Corrêa [39]. Na época do terceiro governador-geral, Mem de Sá (1557-1572), a questão dos povoamentos dos índios começou a se consolidar. A proposta de um plano civilizador feita por Nóbrega foi posta em prática por Mem de Sá e suas orientações principais foram o fim da antropofagia, a guerra aos indígenas contrários e a imposição de justiça no ambiente amoral dos colonos. Este novo

[39] *HCJB*, II, 59-60.

método de aldeamento consistia nos primeiros tempos na convivência entre um missionário e um irmão leigo concentrando os índios em algumas atividades manuais e de doutrinação. Com a fusão de várias aldeias procuravam controlar os deslocamentos periódicos dos indígenas tornando mais eficaz a união entre governo e Companhia de Jesus. O sistema de aldeamentos e a legalização de terras com a doação de sesmarias formalizou a entidade indígena. A sedentarização reorganizou o espaço, reagrupou sociedades fragmentadas e mudou os ritmos de vida social e espiritual.

Nesta época o sistema de recrutamento do trabalho dos índios era claramente escravista e foi então quando a Coroa portuguesa começou a formular uma política indigenista. Em 1566 D. Sebastião (1557-1578) escreveu a Mem de Sá sobre as notícias que recebia de injustas capturas de índios, recomendando que trabalhasse junto ao bispo e aos líderes jesuítas para prevenir esta prática[40]. Tratou-se também de um problema colocado para o interior da Companhia, uma vez que as propriedades da Companhia utilizavam a mão de obra servil do indígena. As primeiras referências ao tema se encontram também em Nóbrega que especialmente em 1561 em uma carta ao General Diego Laínez escreve com uma ponta de ironia que a doutrina do Provincial Luís da Grã, crítico das práticas escravistas no interior da Ordem, era edificar os portugueses pela via da pobreza, insinuando a falta de certo pragmatismo quanto ao tema da economia[41]. Isso veio a iniciar uma polêmica sobre a posse de escravos pelos padres da Companhia de Jesus envolvendo o General Diego Lainez (1558-1565) em 1562, a Congregação Provincial em 1575 e o General Everardo Mercuriano (1573-1580) em 1576 que entendiam que o problema não eram os escravos em si, pois estes eram necessários, e sim a forma de obtê-los.

---

[40] "De El-Rei a Mem de Sá, Agosto de 1566", *HCJB*, II, 200-201.
[41] "Carta de Manuel da Nóbrega ao Padre Diogo Lainez, S. Vicente, 12 de junho de 1561", LEITE, S. (1958), *Monumenta Brasilia* (1956-60), III, 354-367.

Apenas os Generais Francisco de Borja (1565-1572), Claudio Aquaviva (1581-1615), e os Padres Luis da Grã e Miguel Garcia na Bahia proibiram ou se indignaram quanto à posse de escravos pelos Padres. Na Europa este debate se deu em 1584 com a solicitação dos Padres da Província de Portugal de uma autorização para a utilização de escravos nas Casas da Ordem, negada pelo General Aquaviva. Faziam-se consultas aos juristas das universidades e aos padres de outras colônias portuguesas sobre o tema da escravidão[42]. O resultado destas consultas estão numa carta de 1592 do Provincial Marçal Beliarte ao General Aquaviva que diante do dilema de confessar as autoridades envolvidas na escravidão e provisão do tráfico ou tê-los como adversários, decidiu, contra sua consciência, admitir a todos na vida confessional [43].

No século XVI não existia ainda a percepção da escravidão como um problema social, nem nas colônias nem na Europa. Durante a Idade média não existiu uma consciência clara sobre a questão da conversão dos infiéis nem estavam estabelecidas as normas para alcança-la. De modo geral os cristãos sabiam que judeus e muçulmanos deveriam converter-se ao cristianismo e sabiam também que escravizar cristãos não era bem visto. No entanto, apesar de que muitos escravos na Idade média eram pagãos ou muçulmanos, os havia cristãos, do oriente e do ocidente. Foi a escravidão indígena[44] como um problema ético derivado da legitimidade da conquista que criou uma relação entre a dimensão numérica desta exploração do trabalho e as condições em que ele se dava. É

---

[42] Um tratamento detalhado do tema em SANTOS, L. C. M. T. dos (1997), *Guerreros Antropófagos. La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuíta José de Anchieta (1534-1597)*, La Laguna-Tenerife, Instituto de Estudios Canarios, pp.95-122.

[43] "Carta do Padre Marçal Beliarte ao padre general Aquaviva, Bahia, 20 setembro 1592", Ms. *ARSI, Bras.* 15-II, 397-398 apud SANTOS (1997), p.103.

[44] Bartolomeu de Las Casas teria se posicionado também contra a escravidão dos africanos, conf. FERNÁNDEZ, I. P., O. P. (1995), *Fray Bartolome de Las Casas, O. P. De defensor de los indios a defensor de los negros,* Salamanca, Ed. San Esteban.

também notório que o tema da escravidão adquiriu maior relevo quando foi problematizado em relação à escravidão indígena e não quanto à africana, o que nos remete à complexidade do direito internacional elaborado em torno do descobrimento e conquista.

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. A evolução da legislação indigenista até 1595 nos aproxima a parte do contexto em que os jesuítas se apresentaram no Rio Grande.

As cartas de doações e os forais (1534-1549) estabeleciam as três classes existentes na população colonial: nobres, peões e gentios. Os dois primeiros tinham seus direitos equivalentes à metrópole portuguesa e os gentios por não te-los, podiam ser escravizados por resgate ou guerra justa. O Regimento de Tomé de Sousa de 1548 [45] recomendava a conversão do índio ao catolicismo pela catequese e instrução, o castigo dos grupos inimigos e a proximidade das aldeias de catequese da povoação dos colonos como maneira de afasta-los da cultura originária. A "Lei do Governador Mem de Sá determinando a demarcação de terras para os povos de índios do colégio de jesuítas da Bahia, 1558" provocou os primeiros conflitos entre povoadores e jesuítas. Na Carta régia à Câmara da cidade da Bahia de dezembro de 1558, D. João III recomenda o apoio aos jesuítas para a conversão do gentio e a manutenção da propriedade da terra aos índios cristãos.

---

[45] THOMAS, G. (1968), Die portugiesiche Indianerpolitik in Brasilien 1500-1640, Berlin, Colloquium Verlag, pp. 198-199 apud SANTOS (1997).

O Decreto de 1562 contra os índios Caetés foi conseqüência da morte dos sobreviventes do naufrágio do bispo Sardinha e que culminou com o famoso banquete antropofágico e com a autorização formal da escravização, perseguição e extinção desta nação em particular, mesmo nas aldeias jesuítas. A criação do cargo de capitão de aldeia em 1564 visava controlar os abusos dos colonos. A Junta de 1566 foi resultado dos problemas desenvolvidas em torno da perseguição aos Caetés e envolveu colonos, índios e jesuítas. A Junta foi convocada e de suas discussões se escreveu um documento "Resoluções da Junta da Baia sobre as aldeias dos Padres e os Índios" [46]. Neste documento se estabelecia que os colonos deveriam apresentar um escrito oficial do governador ou do Ouvidor-geral que lhes permitiria recuperar os índios que lhes serviam como escravos e que tivessem fugido para as aldeias jesuítas, além de propor visitas periódicas do Ouvidor de quatro em quatro meses às aldeias para impor justiça.

A Junta e caso de consciência de 1567, cujos resultados só conhecemos através do texto de Nóbrega[47], trata do caso de *"Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo"*, debate levado por Nóbrega e Quiricio Caxa, utilizando a linha argumentativa do direito de gentes tal como desenvolvida por Francisco de Vitória e Domingo de Soto, que afirmaram que a liberdade de um homem só poderia ser vendida em caso de perigo de vida em oposição a Luis de Molina e Francisco Suarez que defendiam que o homem era senhor de sua liberdade e podia vende-la segundo seu critério.

---

[46] LEITE, S. org. (1960), *Monumenta Brasilia* (1956-60), IV, 354-357.
[47] LEITE, S. org. (1960), *Monumenta Brasilia* (1956-60), IV, 387-415.

A "Lei de 20 de Março de 1570 sobre a liberdade dos gentios" promulgada em 1570 pelo rei D. Sebastião, limitava a escravidão indígena à guerra justa autorizada pelo rei ou governador ou a que derivasse da captura de índios antropófagos. De todo modo os colonos encontravam maneiras de garantir a mão de obra escrava indígena criando as situações de resgate e guerra justa, colocadas no texto das leis. A prática do resgate introduzia na cultura indígena uma espécie de inflação que aumentava ao extremo a necessidade de guerra entre as tribos para assim terem prisioneiros de guerra com os quais negociar. Deste modo as situações para uma guerra justa eram criadas sem maiores dificuldades pelos colonos.

A Lei sobre a terra dos índios de 1571, promulgada por Mem de Sá, defendia as terras que em sua gestão haviam sido doadas. A Junta de 1574 permitiu a venda de si mesmos aos índios maiores de 21 anos e o resgate de índios prisioneiros de outros índios. O Alvará sobre o trabalho indígena nas fazendas dos colonos de 1575, era uma provisão de D. Sebastião (1557-1578) aos governadores do Brasil que regulava as jornadas de trabalho: que não se prolongassem por mais de um mês e que o pagamento fosse imediato.

Entre 1570 e 1580 a imagem do índio brasileiro muda do bom selvagem para o bárbaro e cruel. Quando o trono português foi ocupado por Felipe II, a influência de Las Casas foi sentida no Brasil. Ele confirmou em 1587 a lei de 1570 de D. Sebastião, proibindo a escravidão, exceto no caso de uma guerra justa. A Junta de 1583 e as resoluções de 1584, realizadas durante o mandato de Anchieta como Provincial discutiam a volta do cargo de capitão de aldeia. A "Lei que S. M. promulgou sobre os Índios do Brasil que não podem ser cativos e declara os que podem ser" de 1587, reflete a drástica queda demográfica entre a população indígena costeira e época em que se ia busca-los no sertão.

Regulamentou as descidas do sertão estabelecendo que se deveria obter uma licença do governador para estas expedições, que deveriam ir acompanhados de dois ou tres padres da Companhia de Jesus, que se esses índios quisessem ir dos engenhos e fazendas em que trabalham poderiam faze-lo, que na repartição de índios descidos entre os moradores deveriam estar presentes o governador, o Ouvidor-geral, os padres ou outros da Companhia de Jesus, que o ato fosse registrado no livro da Câmara da Capitania e que o Ouvidor-geral fosse obrigado a visitar os índios nas aldeias juntamente com um procurador duas vezes por ano e que fossem prestadas contas a tais pessoas[48].

Os pareceres de 1595 são uma série de documentos que tomam posição diante da situação da colônia: como a fuga dos índios para os sertões se dava pelos maus-tratos que recebiam dos colonos eram necessárias novas leis que controlassem os desmandos. Se mantinha o problema da queda demográfica e não havendo índios no litoral se impunha a necessidade de busca-los no sertão, não apenas para os trabalhos servis como também para povoar a costa por questões de segurança contra os índios rebeldes e os corsários. As questões giravam então em torno do tema de que existiam já muitos índios em cativeiro injusto e as novas leis deveriam portanto regulamentar os novos contatos, os índios forros em situação irregular e os cativados injustamente.

O P. Marçal Beliarte propõe como solução que cada Capitania estivesse sob a doutrina de apenas uma Ordem. O parecer de Martim Leitão sugeria que apenas os jesuítas fossem ao sertão e cuidassem das povoações organizadas e que se respeitasse as fronteiras dos interiores das Capitanias: "*.... e não se confundão*

[48] THOMAS, G. (1968), pp, 200-202, apud SANTOS (1997).

nisto o sertão das capitanias mas que cada hua se provia por esta ordem do seu sertão, e façase ordem e regimento com que se corra com estes Índios"[49].

Esta "Lei sobre se não poderem captivar os gentios das partes do Brasil, e viverem em sua liberdade, salvo no caso declarado na dita lei", formalizada em 1595, revogou a lei de 1570, colocando o critério de guerra justa para a decisão exclusiva do rei. O Alvará da Lei de 26 de Julho de 1596 sobre a liberdade dos índios definia que os índios que estivessem aldeados tinham estatuto de homens livres e eram os donos de suas terras e ordena que apenas os membros da Companhia de Jesus vão ao sertão, tornando exclusivo a eles o trato. Entravam na economia colonial como mão de obra, porém recebendo salários por período de trabalho[50].

O tratamento moralmente justo aos indios e o fracasso da Coroa em desenvolver e fazer respeitar uma política defensiva, tornou-se a fonte primária das querelas entre jesuítas e colonos, apesar do acordo entre ambos de que o Brasil era a melhor colonia portuguesa. Os jesuítas raramente assumiam posições impopulares em assuntos concernentes às elites a que serviam e da qual dependiam. Existem contudo notáveis excessões quando defenderam os cristãos-novos ameaçados pelo Santo Ofício ou quando da ineficaz campanha de persuadir o papado a aceitar certas doutrinas confucionistas da China imperial por lhes parecerem próximas dos valores cristãos.

Ao longo do século XVI o governo das aldeias procurava refletir a organização espacial e civil das povoações ibéricas, concedendo aos indígenas as funções de liderança política. Manteve-se a autoridade jesuítica que ao fim exerceu de fato

---

[49] SANTOS (1997), Anexos, p. 232.
[50] "Lei ... sobre a liberdade dos índios, 26 de julho de 1596" , em SANTOS (1997), pp.202-203; *HCJB*, II, pp. 211-214, 623-624.

o poder temporal das aldeias. Com as críticas à essa forma de organização, em vista da manutenção da autoridade dos Padres, se abandona a jurisdição das aldeias e se cria o cargo de capitão de aldeia, quem devia cuidar da sua defesa. Por volta de 1564 os padres voltam a residir na aldeia como antes. Em 1572 o provincial Ignacio Tholosa manteve as residências mas suprimiu a jurisdição temporal dos padres. Por pressão dos colonos desde 1583 a administração temporal das aldeias ficou a cargo de civis, determinando o P. Aquaviva que os jesuítas ficassem apenas com a direção espiritual. Os jesuítas insistiram no fato de que as aldeias pertenciam aos índios e não à Ordem e a idéia era que essas aldeias progressivamente se auto-sustentassem. Levantaram em 1591 uma controvérsia contra o trabalho indígena e foram substituídos na Paraíba pelos Carmelitas.

A finais do século XVI, a carta do P. Luis da Fonseca a Felipe II nos introduz nos problemas da época: os cargos importantes como o de Ouvidor não obedeciam a critérios de especialização, tendo o Governador feito *"Ouvidor desta cidade a hum mancebo que veo degradado porque não tem que perder, nem espera mais que o que pode adquirir com seu officio"*, fazendo falta uma *"casa da Relação com bons letrados"* e uma justiça comum que controlasse os desmandos. Apontava para o desregramento moral, com conseqüências políticas e econômicas para a fazenda real, diminuindo as rendas do conjunto da sociedade produtora. Descreve os problemas do sertão aonde os moradores eram mortos pelos índios que escravizavam e com isso o interior se despovoava de brancos e também de índios que cada vez mais entravam pelo sertão fugindo dos maus-tratos que recebiam dos brancos. Fala dos desentendimentos entre jesuítas e o governador Manuel Teles Barreto que teria dito : *"... que não quer ir ao paraizo se nós lá fóremos..."*[51].

[51] Idem, p.207.

A organização interna da Companhia de Jesus havia passado pelos generalatos do P. Diogo Laínez, P. Francisco de Borja, P. Everardo Mercuriano e P. Claudio Aquaviva e na direção da Província brasileira por Nóbrega (1553), Antônio Pires (1570), Ignacio Tolosa (1572), Anchieta (1577), Cristóvão de Gouveia (1583), Marçal Beliarte (1587) e Pero Rodrigues (1594). Haviam perdido em 1571 um contingente de 52 missionários recrutados pelo P. Inácio de Azevedo mas ainda assim tiveram estrutura para entrar em Tucumán (1586), aonde desenvolveriam a experiência das missões entre os guaranis.

A fins do século XVI a implementação de novas missões era objeto de discussões no interior da Companhia, refletidas nas correspondências entre o General Aquaviva e o Provincial Pero Rodrigues e com elas nos introduzimos no cenário potiguar das missões de fins do XVI e XVII.

Cap. 2 – Jesuítas no Rio Grande 1597-1759

Apresentamos algumas linhas da história da Companhia de Jesus relacionadas ao contexto moderno de sua origem e aos elementos da tradição que potencialmente se fariam presentes em sua atuação na Capitania do Rio Grande. Apresentamos agora a trajetória da Companhia de Jesus no Rio Grande a partir da tensão política que o projeto missionário provocou entre as forças sociais até a eclosão da grande revolta indígena, a Guerra dos Bárbaros em 1687. Quais as circunstâncias, em que ritmo e questões e com que apoio atuou na região.

O fato que concedeu historicidade ao Rio Grande foi a divisão do litoral brasileiro em 14 Capitanias Hereditárias entre 1534 e 1536, que o rei de Portugal, João III (1521-1557) determinou como estratégia de ocupação da terra conquistada. Desta divisão correspondeu ao Rio Grande o lote de 100 léguas na costa desde a Baía da Traição, fazendo limite ao sul com a capitania de Itamaracá e ao norte com o rio Rio Jaguaribe e para o interior até a linha de Tordesilhas. Depois de concedidas as terras, os donatários empreenderam, junto a Aires da Cunha e Fernando Álvarez de Andrade a expedição de posse, missão fracassada uma e outra vez em 1535 e 1555 pela resistência da aliança entre os indígenas potiguares e os franceses. Ainda que os franceses não tivessem sido afastados e sua conquista não tivesse sido efetivada, a Capitania se integrou a partir de 1534 aos caminhos da ocidentalização quando foi incluída nos planos de expansão portuguesa.

Desde o governo de Luís de Brito de Almeida (1573-1578), governador das capitanias do norte, as frentes portuguesas avançavam em direção à costa leste-oeste. A dinâmica da conquista se manteve com a União Ibérica (1580-1640)

quando Felipe II rei de Espanha se torna rei de Portugal em conseqüência dos problemas de sucessão dinástica que vivia a casa Real portuguesa, mas tomou então um novo impulso pois com ele triunfa a imagem imperial da conquista americana dando lugar à afirmação de uma razão de Estado que já se apresentava nas suas colonias[52]. Embora isso não tivesse significado a absoluta adequação da política colonial portuguesa aos moldes das colônias hispano-americanas, a ocupação de terras ainda não conquistadas efetivamente foi em grande parte estimulada pela monarquia espanhola, dando fim à neutralidade de Portugal que tolerava a presença francesa no Maranhão e que mantinha um comércio ativo com os Países Baixos. Foi preservada a autonomia de Portugal através de uma solução liberal na qual se mantiveram os costumes, leis, administração e integridade portuguesas ao mesmo tempo em que se criava um importante canal de circulação de experiências entre as duas monarquias.

A conquista da Capitania foi decidida por decretos régios que estimulavam a ocupação do território com o deslocamento dos quadros militares, civis e religiosos contra franceses e indígenas potiguares semi-nômades. As bases jurídicas desta política de conquista se delinearam com a elevação de algumas donatarias a Capitanias da Coroa, como foi o caso do Rio Grande em 1582 e com a criação do Sistema de Governo Geral, potencializando com isso a política de centralização que se desenvolvia desde 1534 com o rei D. João III. O deslocamento de forças supôs um movimento de idéias e atitudes entre Paraíba e Maranhão, a região que conquistar. Os *"largos recursos enumerados por Diogo de Campos Moreno utilizados pelo governo de D. Francisco de Sousa (1591-*

[52] SÁNCHEZ, C. J. H. (1996), *Las Indias en la monarquia católica. Imágenes e ideas políticas*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio científico.

1602) na conquista do Rio Grande"[53] ilustram pelo lado do conquistador um índice de experiências acumuladas.

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 1591 [54] 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.

A organização do espaço brasileiro sempre obedeceu à sua circunstância de país agro-exportador e aos poderes que controlavam esta economia sempre coube a organização do espaço. Com isso, no período colonial as unidades territoriais eram caracterizadas pelo seu conjunto produtivo, arrastando atrás de si as regiões que participavam indiretamente do processo. Quando se tratava da conquista do espaço para desenvolver suas possibilidades produtivas, a guerra que o determinava era também levada a cabo pelos potenciais produtores ou pelos produtores das regiões vizinhas que podiam investir nesta conquista e ali se instalarem.

---

[53] CASTRO e ALMEIDA, E. de (1914), "Memórias do Maranhão", *Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, 3 vols., Bahia/RJ, 2, 173/174.

[54] 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.

A meados de 1591 chegou a Bahia o novo governador geral, Francisco de Souza, que continuou estimulando o avanço para norte e para o interior. Cartas regias 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.

Envolvidos na conquista 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 os capitães-mores, com poderes na administração local e responsáveis pela sua defesa. 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. No Rio Grande, 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[55].

Nesta região, para além dos limites traçados pela divisão em Capitanias entre a costa e o interior, viviam nações Potiguares de língua tupi e Tapuias de língua

[55] 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.

gê. Eram semi-nômades 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 século XVI e XVII como povos que se orientavam por formas políticas mais centralizadas e portadores de um discurso lúcido acerca dos conquistadores[56].

A descrição de 1587 de Gabriel Soares de Sousa nos apresenta uma visão histórica dos Tapuias, nação indígena que ocupará um papel destacado na história da Capitania:

"...gente mais doméstica, com quem os potiguares estão às vezes de guerra e às vezes de paz. (...) casta de gentio muito antigo e os primeiros povoadores (...) foram lançados fora da terra da Baia e da vizinhança do mar por outro gentio seu contrário, (...) e se foram para o sertão, cuja fronteira foi palco de enfrentamentos entre essas duas nações"[57].

Estes pacíficos e domésticos Tapuias conforme apresentados no século XVI foram os mesmos que a fins do século XVII se apresentaram como os povos bárbaros e cruéis das revoltas indígenas. Os Potiguares, povo Tupi do Rio Grande, se apresentam de uma maneira também distinta da que se vão apresentar posteriormente:

"belicosos e amigos dos franceses (...) se instalaram na costa, aonde os conquistadores os encontraram. (...) e *se dividiram em bandos por suas*

[56] Das relações dos holandeses durante o período de ocupação ficaram interessantes imagens sobre os índios, especialmente BARO, R. (1979), *Relação da viagem ao país dos Tapuias* (1647), SP/BH, Itatiaia.

diferenças internas (...) e pela banda do Rio Grande são fronteiros dos tapuias"[58].

Os potiguares estavam ligados por laços de guerra e amizade com os franceses mas mantiveram uma convivência pacífica com os portugueses. Neste novo espaço os conquistadores encontraram portanto uma diversidade de nações indígenas com seus próprios conflitos internos e alianças, das quais saíram como mínimo mais treinados em novas formas de guerrear, mais maliciosos e suspeitosos do colonizador.

Os franceses queriam manter a posição no litoral brasileiro pelo comércio de produtos naturais ou projetos maiores como a França Antártica ou a Equinocial. Além de casamentos inter-raciais, já haviam levado a França uns chefes Tupinambás, já haviam oferecido um espetáculo étnico em Rouen[59] e com todos esses gestos estavam seguros de uma forte aliança. Os portugueses contavam igualmente com os Potiguares por razões similares. As crônicas e informações da conquista falam deste encontro múltiplo de etnias e objetivos: espanhóis, portugueses, franceses, mamelucos, potiguares, tabajaras, escravos da Guiné, religiosos e guerreiros.

Os representantes oficiais da cultura cristã ocidental dividiam-se entre eclesiásticos e os missionários, representantes de ordens regulares que tinham por voto a ação direta na evangelização dos naturais. A organização eclesiástica foi mais intensa nos centros urbanos da colônia. Submetidos ao regime do

---

[57] SOUSA, G. S. (1987), *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, SP, CEN, 1ª parte, Roteiro Geral da Costa Brasílica, síntese caps. 6 , 7, 13 e 19; 2ª parte, tít.17. pp. 54, 299, 338.
[58] SOUSA, G. S. (1987), pp. 54-55.
[59] Referências ao espetáculo em DENIS, F.(1850), *Une fête brésilienne à Rouen en 1550*, Paris, J. Techener.

padroado[60] da Coroa e ligados ao Bispado da Bahia (1551), à Prelazia do Rio de Janeiro em 1576 e ao Bispado de Olinda a partir de 1676, tiveram uma presença dispersa nos primeiros momentos, com muitos períodos de vacância de vigários. Atuavam na capelania do Forte dos Reis Magos ou atendendo missões na florestas perto da fortificação. Com a criação de novas paróquias no interior, os padres seculares tinham muitos índios sob seus cuidados. Teriam certamente acompanhado como capelães as expedições tentativas antes da conquista definitiva da Capitania e depois disso passaram a fazer parte da mínima organização eclesiástica: Natal, depois de fundada, chegou a ter seis capelas, cinco confrarias, um padre com seu ajudante e nove sacerdotes entre capelães e missionários.

A paróquia de Natal foi atendida por clérigos em vários períodos desde sua organização que participaram em algumas missões próximas. Contudo, não tinham uma atuação muito definida e abandonavam muitas missões sem apontar um plano de continuidade ao trabalho[61]. No entanto, nas áreas e nos momentos de maior conflito a finais do século XVII, não parecem ter sido presença notável[62]. Aos missionários coube a ação que tanta ambigüidade provocou nos juízos posteriores, de administrar *in loco* esta situação de conflito, organizando espaços de experiências aculturativas que ainda que à rigor visassem integrar o que restava da dispersão física dos índios ao ideal educativo da cultura ocidental, serviram como espaços de coleta de mão de obra servil.

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

---

[60] Direito concedido pela Santa Sé aos reis de Portugal para administrar os assuntos religiosos nas colônias portuguesas.
[61] RUBERT, A. (1992), p. 168.
[62] Ou presença que poderia ser verificada em investigações nos arquivos diocesanos.

a partir da representação clássica de Frei Vicente do Salvador[63]. 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 língua 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 e da costa leste-oeste da colônia, na qual os missionários tiveram um papel fundamental por suas habilidades como intérpretes da língua indígena e por sua experiência na administração dos contatos interculturais. Dentre as ordens regulares, a Companhia de Jesus era reconhecida por sua destreza, tendo sido colocada em muitas ocasiões pelas monarquias ibéricas à frente do processo missionário, mas também retirada em algumas ocasiões desta posição de liderança, demontrando o quanto se tratava de uma complexa combinação de circunstâncias a preeminência das Ordens religiosas [64].

O discurso inicial dos jesuítas no Rio Grande poderia ser tomado como parte do processo de invenção de uma "retórica da novidade", compreendido, como o faz

---

[63] SALVADOR, frei V. do (1982), *História do Brasil, 1500-1627*, SP, Melhoramentos, especialmente IV, 31.

[64] PEREIRA, Manuel (1990), "Los franciscanos portugueses en Brasil en el siglo XVII", *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVII*, Madrid, Deimos, pp. 639-675, a partir da obra do historiador da Ordem de S. Francisco, Frei Dagobert Romag, nos informa que Feliciano de Carvalho, Governador da Paraíba, relatou a Felipe II as discórdias entre franciscanos e jesuítas, tendo o rei ordenado um inquérito que culminou com o decreto de 1593 que expulsava os jesuítas da Paraíba.

Manuel Lucena Giraldo em relação ao discurso de Cristóvão Colombo, como *"o primeiro ato no processo de produção de espaço ocidentalizado no qual esteve imersa a Europa desde finais do século XV"*[65], como uma espécie de *"construção através da palavra"*.

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. 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 catequese jesuítica na Capitania foi compreendida por Serafim Leite[66], historiador da Companhia de Jesus no Brasil, em tres períodos: um de conversão e catequese intensiva antes da invasão holandesa; um segundo depois da reconquista da região ocupada quando a catequese intervém nos conflitos ocorridos entre o Rio Açu e o Rio Jaguaribe, materializada na Aldeia do Lago Apodi nos limites entre os estados do Rio Grande do Norte e Ceará; e um

---

[65] GIRALDO, M. L. (no prelo), "La construcción del exotismo americano de Cristóbal Colón a Hernán Cortes".
[66] *HCJB*, V, 504.

terceiro, caracterizado pelo trabalho nas fazendas e aldeias que durou até a expulsão dos jesuítas do Brasil.

Às periodizações de catequese propostas para o Brasil e para o Rio Grande [67], pensamos que o Rio Grande oferece a fins do século XVI uma compreensão do processo que se traduziria em dois momentos básicos: a atuação missionária nas regiões conquistadas e nas regiões de fronteira. Ainda que a missão seja uma forma de intervenção típica das fronteiras[68], sabemos que foi ao mesmo tempo a forma privilegiada da Contra-reforma agir sobre as populações[69]. Deste modo não se pode compreende-la unicamente por seu caráter pacificador de conflitos sem desprezar as formas de intervenção em momentos de paz. O que ocorre é que quando a missão se realiza em uma zona de conflito, seu objetivo central que é a integração dos povos nas formas de vida cristãs e ocidentais ficam prejudicados pelo contato com o lado mais violento da cultura que é a guerra, dedicando-se assim aos planos prioritários de pacificação de conflitos.

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 do Nordeste. 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

---

[67] Acerca das fases de catequese para o Brasil, Arlindo Rubert propõe um primeiro período de 1549-1558 e um segundo de 1558 a 1600. Serafim Leite propõe uma periodização em quatro etapas: 1-experimental:1556; 2- de organização:1558/59; 3- intensa e adversa: 1560/61 e 4- reconstrução: 1563/64.

[68] BOXER, C. (1981), *A Igreja e a expansão ibérica*, Lisboa, Ed. 70.

[69] MULLET, M. (1985), *A Contra-Reforma*, Lisboa, Gradiva; PROSPERI, A. (1996), *Tribunali della coscienza. Inquisitore, confessori, missionari*, Torine, Einaudi; R. de la FLOR, F.(1989).

ocidente foi atrasada por estas circunstâncias. O conflito entre índios e colonos em torno do tema da terra e liberdade foi a grande tensão e de onde partiam os principais problemas.

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[70]. Nestes momentos a Companhia de Jesus ajustava na correspondência interna as formas de intervenção no novo espaço que se apresentava. Entre 1599 e 1601 o Padre General Aquaviva enviou de Roma instruções para o Padre Provincial Pero Rodrigues no Colégio de Olinda[71] relativas a detalhes do cotidiano das atividades dos missionários versando sobre temas pontuais, sobre as quais não era *"intención nuestra obligar al imposible, mas holgamos que se nos representen las dificultades"* [72]. É notável o caráter especulativo desta instrução do General que nos remete aos métodos tentativos em que se deu o conhecimento da terra pelos missionários. O conjunto do documento procura localizar os primeiros temas para esta etapa de conquista das Capitanias do Norte e nos remetem às estratégias de defesa que cuidavam os jesuítas de manter. Estavam ajustadas em 1601 para a realidade dessas missões *"tan distantes"*, e com isso a consideração de que as dimensões espaciais da Companhia sobre a colônia também estavam adequadas à noção de uma região central localizada sobretudo na Bahia e Pernambuco.

Que não existam *"ordenações sem suficiência de saber"* alude a um dos pontos fundamentais das *Instituições* da Ordem, a conveniência de conciliar as aptidões para a piedade com o estudo. Procura refrear os possíveis ímpetos

---

[70] Ver nota 50.

[71] "Instruções do Padre General Claudio Aquaviva para o Provincial P. Pero Rodrigues", Roma, 1597/1598, *ARSI, Bras.* 2, 131-132V.

economicistas dos missionários pela negativa: não deveriam buscar ouro ou salitre uma vez que os objetivos da Companhia de Jesus no Brasil não eram estes por princípio e fundamento *"e por grandes inconvenientes que disso se seguirão; também pela proibição grandissima..."*[73]. Este item das instruções do General denuncia uma prática a ser corrigida.

Outras instruções, referentes ao funcionamento das aldeias mostraram-se mais difíceis de cumprir. A questão era neste momento fundar ou não casas jesuíticas nesta nova frente que se abria, ou seja, investir ou não nessa missão. As missões do Rio Grande contavam com um pequeno contingente de missionários que se deslocavam por uma vasta região que envolve atualmente três Estados da Federação e é possível que o caráter intensamente itinerante das visitas às aldeias encontrasse limites na estrutura da Companhia. Outro aspecto a considerar são as circunstâncias históricas da Capitania e do lugar que sua conquista ocupava na dinâmica da colonização. O fato de fazer parte de uma trajetória de conquista cujo objetivo final era o Maranhão, a tornou um espaço transitório, um ponto de apoio e abastecimento de forças em cada avanço da etapa da conquista. Isto implicava em uma certa dispersão dos quadros missionários, que além de poucos, deviam projetar-se não apenas em um determinado espaço geográfico, mas também político.

Claudio Aquaviva instruiu que com menos de quatro religiosos a missão deveria ser abandonada ou associada a outra; que não fosse responsabilidade do Superior da aldeia tratar diretamente com os índios; que em cada colégio existisse um superintendente de todas as missões encarregado de visitar continuamente as aldeias observando os trabalhos de conversão, as necessidades dos missionários,

---

[72] "Algumas advertências para a Provincia do Brasil", Roma, 1601, *Bib. Vitt° Em.* , *Gesuitici* 1255, 10-14.

[73] "Instruções do P. Aquaviva, De hua de 4 de Outubro de 1598", *ARSI, Bras.* 2, 132 V.

a manutenção da regra e da disciplina e ao qual os superiores das Aldeias e Residências estariam subordinados.

O P. Pero Rodrigues em carta de 1600[74], oferece ao General um quadro mais realista das missões nestas regiões do Brasil nas quais o pequeno número de missionários existentes impossibilitava o cumprimento das instruções. Esse quadro e seus argumentos nos remetem à dimensão mais delicada das relações humanas que ali se desenvolviam. Controlando a situação a partir do Colégio da Bahia, Pero Rodrigues, apesar das dificuldades, tentou designar quatro missionários para cada aldeia. No entanto, as condições precárias que tanto as aldeias subordinadas ao Colégio da Bahia quanto as de Pernambuco ofereciam naquele momento favoreciam a proliferação de doenças que impediam que se mantivesse este número, além de não contarem com um número suficiente de missionários e não podendo portanto haver substitutos. Viam-se às voltas com "*outras mais graves doenças (...), a distraição, e perdição dos noviços, e de outros de pouco tempo do Collegio, que a olhos vistos se hião perdendo*"[75]. Com isso queria referir-se às dificuldades em manter os missionários atuantes e comprometidos diante da dura prova de se dedicarem por longo tempo aos trabalhos árduos e conflituosos das fronteiras isoladas e distantes. Estes sofriam de melancolia e a não ser por um sentido forte de obrigação a que estavam atados pelo voto de obediência firmado com a Ordem, desesperavam.

Diante deste quadro exposto ao General Aquaviva, Pero Rodrigues começa sua argumentação de manutenção do trabalho, apesar de toda a precariedade em que estava envolvido. Sua argumentação se desenvolve em torno de alguns pontos. O primeiro, que deveria ser mantida a palavra de honra de um missionário dada

---

[74] "Carta do Provincial Pero Rodrigues ao Padre General Claudio Aquaviva, Baía, 20 de Setembro de 1600", *Bras.* 3-I, 194-194 V.
[75] Idem.

aos índios do sertão de que se manteriam com eles, o compromisso com o rei de Espanha e Portugal Felipe II e com os capitães-mores, que nas capitanias do Norte haviam concedido seu apoio e confiança ao papel educativo-civilizador que os Padres da Companhia poderiam desempenhar. O segundo, que deveria ser mantido os princípios sobre os quais se fundamentam as rendas dos Colégios jesuítas no Brasil, que são a conversão do gentio e não apenas os estudos. O terceiro, ainda que aparentado ao primeiro por referir-se a um ponto de honra com a palavra empenhada aos índios, dela se distancia um pouco ao referir-se à salvação das almas dos colonos, diretamente relacionada com o papel universalista da ética da conquista.

O segundo e terceiro ponto tratam de administrar delicadas questões internas da Província: a instrução de Aquaviva de haver um superintendente que cuidasse do cumprimento da regra e ao qual todos os outros Superiores estivessem submetidos, acabou por ferir a suscetibilidade dos padres mais velhos. Sobre este ponto Pero Rodrigues nos oferece um quadro do potencial humano dedicado às missões ligadas ao Colégio da Bahia: cerca de 20 Padres com 60 anos de idade e que há 30 ou 40 anos estavam dedicados à conversão de gentios *"com muita edificação, proveito das almas, e honra da Companhia"*.

Estes, tendo sido sempre os Superiores da casa ou das aldeias, não suportariam estar subordinados a *"hum Padre mançebo que ontem veo de Portugal"*. Os Padres antigos dos Colégios da Bahia e Pernambuco não aceitaram bem a instrução, mas ainda assim se experimentou esta medida, com resultados negativos pois *"ouve de ambas as partes muitos queixumes (...)"*[76]. Outra das considerações era o descrédito e perda da autoridade e governo sobre os índios em que os padres "línguas" cairiam. Eles poderiam supor que não possuíam

[76] Idem.

autoridade maior do que a do superintendente designado, que nem sequer era capaz de comunicar-se com eles. Diante disto, e reunido com seus consultores, decidiram não executar as ordens do General, que ao fim causariam em todas as Províncias muito descontentamento.

Estes foram os problemas introdutórios na organização das missões do Rio Grande. Os outros mantém em linhas gerais uma continuidade com os conflitos gerais da história colonial. 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.

A importação e o comércio de escravos africanos era uma prática que não havia se estendido à Capitania por conta da escassez de recursos dos colonos pequenos proprietários e da economia local que em uma de suas frentes desenvolveu uma tendência basicamente pecuária que não demandava um grande contingente de mão de obra. A posição da Capitania do Rio Grande para a economia colonial era secundária em relação ao grande centro que era Pernambuco e sua economia agroexportadora de açúcar. Deste modo, 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.

O libelo infamatório contra a Companhia de Jesus e as defesas operadas pela Ordem[77] contém respostas sistemáticas às acusações e indicam a consciência de que era a postura de proteção da liberdade do índio o que os tornava impopulares na Colônia. As acusações contra os padres da Companhia presentes em vários documentos desde o de Gabriel Soares de Sousa, formalizam as atitudes anti-jesuíticas e são em grande parte conseqüência das várias leis em favor da liberdade dos índios, renovadas a pedido dos Padres pela Coroa ou por breves papais.

Os críticos da ação jesuíta desde o princípio de sua atuação possuíam uma visão particular sobre a exploração e colonização das novas terras baseada em diferenças construídas no decorrer do processo. Gabriel Soares de Sousa, "símbolo do colonizador dos primeiros tempos", escreveu uns "Capítulos" emblemáticos do anti-jesuitismo nos quais sistematiza seus argumentos[78]. Em linhas gerais são: que os jesuítas estão profundamente envolvidos nas intrigas políticas da colônia, que trocam sua missão espiritual por ganhos materiais, que mantém relações inescrupulosas com os índios, que não controlam as fugas dos índios aldeados, que incitavam a fuga dos índios que trabalhavam com os

---

[77] "Resposta a uns capítulos, ou libelo infamatório, que Manuel Jerônimo procurador do Conselho na cidade do Rio de Janeiro com alguns apaniguados seus fez contra os Padres da Companhia de Jesus da Provincia do Brasil, e os publicou em juízo e fora dele, em Junho de 640", *HCJB*, VI, Apêndice C, 572-588. Daqui em diante "Resposta a uns capítulos...".

[78] "Capítulos que Gabriel Soares de Sousa deu em Madri ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da companhia de Jesus... no Brasil, com uma breve resposta dos mesmos padres", *ABN* (1940), 62, 341-381.

portugueses para suas aldeias. Os colonos de uma maneira geral compartilhavam estas posições em relação à Companhia.

A atuação política da Coroa portuguesa se materializava na definição da ocupação do espaço, nas ordens missionárias e forças militares que atuariam na conquista e na administração legal do conflitos. Os confronto entre índios, colonos e as regras do direito internacional se traduziam em novas leis que se iam anexando à legislação indigenista do momento e de acordo com a posição adotada pelas monarquias. Parte dos negócios se resolviam nas informações a El-Rei mediadas pelo Conselho Ultramarino em Lisboa e cada lado procurava neste ato garantir o apoio das autoridades. Como resultado da correspondência mantida entre as forças coloniais e a monarquia, o rei era informado dos conflitos e ia tomando posições em relação a um ou outro episódio.

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. As circunstâncias de sua experiência histórica a colocou em três momentos como zona inconquistada e portanto na situação de região de fronteira por um longo período.

Na fronteira os gastos eram reduzidos e vigorava a escravidão indígena e o papel das instituições como as missões ou as guarnições de soldados pagos estacionados nos fortes ou nas áreas de conflito tinham um papel significativo. Ali se investia mais com o pessoal da guerra do que o que se produzia, que se limitava em 1618 ao rendimento do engenho de Cunhaú, constituindo-se *"mais em uma posição bélica, de vigilância e guarda, que a expressão regular e produtora de Capitania"* [79].

Há que considerar que sem isso, sem essas estratégias aculturativas e bélicas de defesa, não se poderia atrair aos povoadores. A presença de forças coloniais nestas regiões era estratégica. Correspondia à necessidade de fazer frente às forças rivais européias, à necessidade de defesa contra as incursões dos índios em regiões mais desenvolvidas economicamente e à política das ordens regulares, cada um dos quais buscando um território propicio para sua atividade[80].

O apoio das autoridades monárquicas e eclesiásticas à Companhia de Jesus no contexto internacional de sua atuação não obedeceu a um esquema fixo de afinidades políticas. As Coroas conviviam há dois séculos com os conflitos entre colonos, oficiais reais, jesuítas e eclesiásticos sobre a política a tomar em relação à questão indígena, um dos temas mais importantes pela diversidade de problemas que envolvia, mas nunca definiram uma linha política consistente. Politicamente a Companhia de Jesus era considerada como a mais adequada ao momento, mas o apoio à sua atuação se expressou em atitudes pontuais da Coroa em relação aos conflitos e não incondicionais.

---

[79] CASCUDO, L. da C. (1955), p.59.
[80] LOCKHART, J. /SCHWARTZ, S. (1992), pp. 239, 249,268.

Até o reinado de D. Sebastião a Companhia de Jesus teve o total apoio de Portugal, mas no marco do problema sucessório e da União Ibérica (1580-1640) e com a suspeita de nacionalismo que pesou sobre os jesuítas portugueses quando se furtaram ao apoio direto a Felipe II da Espanha, a Assistência portuguesa da Sociedade de Jesus foi tomada com certa indiferença. Na Espanha dirigiam em 1625 os Reales Estudios del Colegio Imperial de San Isidro, mas no conjunto do período dos três Felipes os Dominicanos eram os confessores da Casa Real, interrompendo o acesso que os jesuítas tinham às informações confidenciais da monarquia. Sem terem perdido o apoio de Felipe, tiveram que dividir o prestígio como missionários com outras ordens religiosas e com isso ser cuidadosos com os limites jurisdicionais entre sua atuação e a de outras ordens. As leis de Felipe II e III acabariam, ainda que com atraso, por relacionar-se com o Brasil. Em 1595 como vimos, novas leis diminuíram um pouco as possibilidades de guerras justas contra os índios. Em 1596 Felipe II (1580-1598) assinou o "Regimento das missões" que complementava a lei de 1595 garantindo a exclusividade dos jesuítas nas missões e se aplicavam somente às suas aldeias.

Neste período a Ordem não cresceu internamente e isto se refletiu no declínio do recrutamento de novos missionários. É a época em que estão em uma posição defensiva no sul do Brasil, fazendo "humilhantes concessões aos colonos" mas se encontram ofensivos nas capitanias do norte. Uma série de leis estabelecidas diretamente para a situação hispano-americana foram evocadas para a questão brasileira nesta época.

É notável neste período o contraste entre as missões dos jesuítas no Paraguai e no Brasil. Além das diferenças nas práticas missionais - no Brasil, surgiram ao redor de vilas e cidades com fins doutrinários (catequese), econômico (o serviço

dos índios), político (intenção de utilizar os índios aldeados em defesa das vilas e cidades contra os índios confederados ou inimigos externos) e no Paraguai foi um processo posterior ao brasileiro, organizado no interior da selva com finalidades apenas doutrinária e tudo o que foi feito em seguida relativo a economia, agricultura, pecuária, indústria e arte foi para a subsistência e desenvolvimento da coletividade[81] -, vemos que o apoio às posturas mais radicais tomadas entre os guaranis foi francamente positivo enquanto que as ocorrências que se dão nas capitanias do norte e no Estado do Maranhão estão envolvidas em uma maior complexidade advinda do apoio relativo da monarquia.

Em 1604, Felipe III, por sugestão do Governador-geral da Bahia solicita o parecer da Mesa de Consciência e Ordens sobre uma mudança de autoridade nas missões, decidindo-se neste momento seu desvio para os clérigos seculares. Com o episódio de escravidão massiva protagonizado por Pero Coelho[82] cerca de 1605, a Coroa espanhola elabora um estatuto assinado por Felipe III para liberta-los, estabelecendo que os índios não poderiam ser cativos, mesmo com justificação legal. Esta provisão fixada em lei de 5 de Junho de 1605[83] dizia que, embora os argumentos para introduzir a escravidão fossem legais em certos casos, os argumentos contrários – especialmente o referente à conversão das almas à Santa Fé católica – pesam muito mais que os outros. A completa liberdade dos índios foi proclamada na lei de 30 de Julho de 1609: os índios são

---

[81] *HCJB*, VI, 552-553.

[82] BERREDO, B. P. de (1749), *Annaes históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia do seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descuberto até o de 1718*, Lisboa, 2,44; SALVADOR, V. do (1982), IV, 38; "Correspondência de Diogo Botelho- 1602-1608, *RIHGB*, 73, 1910. No entanto, as informações jesuíticas nada dizem sobre este episódio, apesar de Pero Coelho ter passado nesta ocasião pelo Rio Grande com a sua multidão de índios de corda.

[83] "Lei de 5 de Junho de 1605", en ANDRADE E SILVA, J. J. de, *Colleção chronológica da legislação portuguesa* (1854-1859), I, 129.

declarados livres e com trabalho remunerado e apenas os jesuítas poderiam ir ao sertão para aldea-los, sendo eles os mediadores dos contratos de trabalho entre índios e colonos[84]. Isto provocou protestos entre os colonos cuja reação se deu diretamente contra os jesuítas, começando na Bahia. As limitações às possibilidades de guerra justa começam com esta lei de 1609 e serão confirmadas ainda que de forma instável nas leis de 1680 e de 1755.

Em seguida a Coroa se rende aos colonos. A 10 de Setembro de 1611, diante da pressão dos colonos e através de informes, paticularmente o de Diogo de Campos Moreno[85], se promulga uma nova lei pelo Governador Diogo de Menezes e Siqueira[86] que cancela o humanitarismo da lei de 1609, introduzindo a escravidão pela guerra justa e resgate e colocando os capitães civis para administrar temporalmente as aldeias. O decreto real permite a escravização dos indígenas por dez anos de trabalho como forma de livra-los de seus hábitos antropofágicos. Uma mudança introduzida neste decreto foi a substituição dos missionários nos negócios temporais por capitães civis, garantindo aos clérigos diocesanos o atendimento das missões e só ante a ausência destes se encarregariam do projeto os jesuítas ou outra congregação. Em 1617 muitas aldeias de jesuítas e franciscanos na região do S. Francisco são repassadas para os diocesanos. Relação *ad limina* de 1642, do bispo da Bahia, define que se entregue a catequese aos jesuítas, excetuando as missões sob autoridade dos bispos ou outro párocos.

Os jesuítas estiveram um pouco mesclados ao clero secular, atuando como padres nos cabildos, nas paróquias e nos engenhos. Um dos conflitos

---

[84] "Lei de 30 de Julho de 1609", ANDRADE E SILVA, J. J. de (1854-1859), I, 271-273.
[85] Diogo de Campos Moreno, *Livro que dá razão do estado do Brasil*, 1612, ed. VIANNA, H. (1955), Recife, pp. 113-114.

recorrentes se refere aos limites de jurisdição entre jesuítas e os clérigos diocesanos. Ainda que no episódio da conquista não houvesse vigário designado para a capitania, já havia um cuidado que os jesuítas demonstravam em não ultrapassar os limites de sua atuação, tal como quando organizavam a cerimônia da Paixão no espaço fortificado em que a tropa de soldados e missionários se encontrava estacionada:

"Socedeo nesse tempo cair a quaresma na qual confessarão e derão o sanctíssimo sacramento aquella gente toda que ahi se achou por não aver outros curas..."[87].

Não se trata aqui propriamente do conflito, mas do cuidado em evitá-lo, mantendo-se no âmbito geral e comum da caridade, presentes nas instruções do General Aquaviva em 1597 e tema recorrente na atuação jesuíta no Brasil.

Apesar do cuidado, nota-se que esta era a ocasião ideal para estabelecer comparações e críticas com os seculares e assim exaltar o que era próprio da Companhia de Jesus. Na relação de Samperes se apresenta por três vezes o argumento da superioridade jesuíta procurando demonstrar o pouco empenho e seriedade com que outros religiosos levavam o negócio das missões:

"..administrando os sacramentos à gente por não haver outros clérigos...; porque estes Índios sem os da Companhia não se tem por seguros,(...), que não tem estes pobres Índios para o corporal nem para o espiritual outro remédio

---

[86] "Diogo de Menezes e Siqueira ... ao Rei", 7 de Fevereiro de 1611, em MALHEIRO, Perdigão (1976) *A Escravidão no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 49.

[87] "Carta do P. Pero Rodrigues ao P. G. Claudio Aquaviva, Baía, 19 de dezembro de 1599", *Bras.* 15-II, 475-478; *HCJB*, I, 517.

senão os da Companhia, porque os seculares não procuram senão derriçar neles" ou *"por não haver clérigo que se quisesse expor àqueles trabalhos"* [88].

As críticas prosseguem em 1613, tal como no episódio em que Gaspar de Samperes e Pero de Castilho visitavam umas aldeias do interior da Capitania e foram impedidos de atuar em duas delas:

"... por causa de certo clérigo se ter metido nelas, tomando-as a seu cargo para as curar; acomodando-se este melhor do que ali estava, em outra parte, largou estas Aldeias e as desamparou por ser também pouco ou nenhum proveito que delas tirava [89]*"*.

Algumas vezes esses limites jurisdicionais de atuação dos religiosos eram diluídos nas afinidades, pois a maioria dos clérigos da época tinham se formado nos Colégios da Companhia no Brasil ou em Portugal, tal como anota Pero de Castilho:

"O Vigário se ajudou de nós nos ofícios da Semana Santa (...), agradecendo muito a caridade que lhe fazíamos, o que só foi por servirmos a Nosso Senhor e por o dito Vigário ser muito amigo da Companhia e agradecido ao ensino que dela teve" [90].

Fora da questão institucional de limites, existe nesta passagem uma menção aos conflitos gerais. Não identifica com precisão quem eram os inimigos da

---

[88] "Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra (1607)", *Bras.* 15, 439-440; *HCJB*, I, 557-559. Daqui em diante "Relação de Samperes (1607)".

[89] "Deste colégio de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco, e de Maio, 10 de 1614, servus inutilis Pero de Castilho" ou "Relação da missão do Rio Grande (1613-1614) descrevendo as aldeias, os índios, os trabalhos...", *Bras.* 8, 181-185 V.; *HCJB*, V, 510-521, 514. Daqui em diante "Relação de Pero de Castilho, 1614".

Companhia naquele momento, mas eles estão presentes no ofício da Semana Santa, no qual tiveram a estima do Vigário e do Capitão da Fortaleza, " *ainda que houve alguns, que se contentaram de nos ver ao longe, sem quererem de nós nada ao perto, que sempre há quem deva à justiça mal pecado.*[91]"

As cartas dos anos iniciais, entre 1599 e 1613, informam sobre as primeiras missões volantes de reconhecimento de território e almas e oferecem informações acerca dos outros setores presentes na vida colonial. Durante as visitas periódicas às aldeias indígenas da região, as chamadas missões volantes, os padres negociavam a organização do espaço entre índios e colonos através dos acordos de paz que preparavam os índios para a nova lógica que se introduzia com a conquista. O deslocamento de tribos para assegurar as capitanias vizinhas e um controle sobre as que se mantinham na região trazendo-as para locais próximos ao Forte dos Reis Magos foi elemento importante para o assentamento de colonos na primeira fase da história da Capitania.

Contudo, a ação belicosa do colono já se fazia sentir passados os anos iniciais. Iniciavam os trabalhos de contato tentando administrar os conflitos irremediavelmente desencadeados com a chegada dos soldados portugueses para ocupar um território, deslocando o conflito para o que será o binômio índios - missões jesuíticas.

Há que considerar o que possa ter significado o novo universo de doenças e epidemias a que as sociedades indígenas estavam sujeitas neste momento, o grande número de mortes, fugas e escravizações, fazendo com que uma ordem originária se encontrasse então desequilibrada. É neste contexto que se pode

---

[90] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 519.
[91] Idem.

entender o pedido dos índios de uma cruz em suas terras como um elemento de união e no qual talvez tivessem encontrado no contato com os padres da Companhia excelente oportunidade para se proteger de um grande mal que os desestruturava. Tratava-se aqui de uma guerra e de uma paz que organizava o espaço sob uma lógica diferente da que eles haviam até então experimentado. Assim aconteceu em 1613, quando a intervenção jesuítica neutralizou uma grande guerra que se estava preparando entre diversas nações, desfazendo pela via da pacificação a aliança entre Potiguares e outras nações de tapuias contra os também tapuias Tarairiu[92].

No princípio da conquista a aproximação aos missionários estava ainda revestida da novidade do encontro com uma classe de portugueses que se diferenciava dos soldados e que oferecia umas formas elaboradas de intervenção na cultura. Foi a guerra que provocou a aproximação dos índios às missões jesuíticas em busca de proteção, tendo sido pensadas pelos religiosos como alternativa civilizacional para gradualmente adequar a cultura indígena à do colonizador, tendo sido no interior das missões que se tornaram mais aparentes os conflitos inter-étnicos.

Ao mesmo tempo que solicitados para fazerem-se cristãos pelos missionários, estas sociedades encontravam nas requisições dos capitães-mores e do Terço dos paulistas para participarem das expedições de conquista, momentos fragmentários para reconstruir seus mundos conforme sua própria tradição guerreira. Nesses momentos eram outra vez inseridos na lógica própria e natural de fazer guerra a seus inimigos, mas desta vez junto com os portugueses.

Devemos considerar que possivelmente as diversas etnias que se encontravam organizadas ao lado da milícia colonial, apesar de não existirem cronistas à

---

[92] Idem, *HCJB*, V, 511.

altura do fato, não se viam envolvidas em uma ortopedia educacional tal como se pretendia desenvolver nas missões. Na guerra viviam plenamente sua realidade originária: guerreiros indígenas e considerados como tal pelos capitães-mores, sargentos e tropas de soldados. Plenamente integrados, portanto, na forma ideal de convívio com as diferenças, ou seja, que fossem aquilo a que se destinavam, empreendendo juntos - brancos e índios -, uma ação unitária, a guerra. Nas aldeias missionárias estavam destinados a serem outros, a se reformarem e se adaptarem à uma nova cultura. Toda a realidade histórica e política que gira em torno dessa aliança guerreira entre brancos e índios e que nos revelam o caráter oportunista e ao fim, colonialista da ação portuguesa, será uma experiência em seguida processada pela cultura indígena.

No primeiro momento da conquista do Rio Grande, a parceria entre a Companhia e as autoridades coloniais e locais era bem definida e estava relacionada com a parceria inicial desenvolvida desde 1557 no Rio de Janeiro entre a primeira geração de jesuítas e o Governador-geral Mem de Sá. Este apoio tinha por base a consciência dos Capitães-mores do importante papel que os jesuítas desempenhavam na pacificação das fronteiras. Seus recursos retóricos e o conjunto de suas habilidades representavam o que havia de mais moderno na cultura ocidental naqueles momentos. Localizadas as autoridades políticas - o rei de Espanha e Portugal, o governador do estado do Brasil, o capitão responsável pela capitania -, vemos a Companhia de Jesus autorizada a participar do processo de conquista e conquistando autoridade com as suas habilidades específicas como religiosos, conhecedores de mezinhas, técnicas de engenharia ou adequados companheiros de expedições. No Rio Grande a parceria se apresenta no apoio de Manuel Mascarenhas Homem, capitão-mor de Pernambuco quando da pacificação dos potiguares do litoral e do sertão da Copaoba.

A eficiência de sua intervenção 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 e por isso o Padre mandou: *"... que fizessem um modo de choupana e ramadas, para ali ir falar com eles"*[93].

O que tornava a milícia de Cristo mais eficiente do que a intervenção belicosa do guerreiro se revela no caráter destemido 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"*[94]. Se 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'"*[95].

A opinião emitida pelo capitão-mor ao vice-rei de Portugal, atesta estas qualidades, superiores às forças puramente bélicas:

"... entre outras cousas que lhe disse dos religiosos da Companhia, que entendiam na conversão dos índios daquela capitania, foi esta uma que dous religiosos da Companhia tinham acabado em poucos meses, com suas

---

[93] "Carta do P. Francisco Pinto ao P. G. Aquaviva, sobre a Missão aos Potiguares do Rio Grande, deste Colégio de Pernambuco e 17 de Janeiro de 1600", *Bras.* 3 (1), 177-179 V.; *HCJB*, V, 504-506.
[94] Idem, *HCJB*, V, 504.
[95] Idem, *HCJB*, V, 505.

exortações e palavras com os índios, mais que os capitãis de El-Rei em muitos anos com suas armas, que era a pacificação do gentio Potiguar"[96].

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 pessoas graves, que se acharam ao fazer das pazes."[97].

Outro apoio anotado em 1607 pelo Padre Gaspar de Samperes em uma certidão que se encontrava com o Provincial assinada por João Rodrigues Colaço garantia que:

"caminharam os religiosos da Companhia a pé, em um ano, buscando estas almas, mais de mil léguas e, duas vezes que se temeu o dito capitão que se poderiam rebelar os Índios, não teve outro refúgio senão acolher-se aos Padres da Companhia para que lhe valessem e aquietassem os Índios"[98].

Em 1618, o Governador geral D. Luis de Sousa envia a Felipe III um "Memorial de Todos os Estrangeiros que vivem nas Capitanias do Rio Grande, Paraíba, Tamaracá, Pernambuco e Bahia, dos quais não se pode ter suspeita"[99] e contava com a Companhia de Jesus para o relato: *"...pera informação que me derão os*

---

[96] "Relação de Samperes, 1607", *HCJB*, I, 558.
[97] "Carta de Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 526.
[98] "Relação de Samperes, 1607", *HCJB*, I, 558.

padres da Companhia de sua muita fidelidade de já velho e dos da governança da Capitania".

As cartas entre 1615 e 1617 se reduzem a informações sobre chegada de missionários e controle de fuga de alguns índios, dispersas em uma série de outras sobre as capitanias centrais, aonde a prática escravista se mostra velada pelo discurso edificante. O apoio das forças militares aos jesuítas foi intermitente. Se deu positivamente nos momentos iniciais de conquista e pacificação mas nos momentos seguintes parece ter se retirado. As cartas Ânuas de 1629-1631[100] introduzem os conflitos entre jesuítas e as forças locais, colonos e capitães-mores, com o incêndio da casa de palha aonde se alojavam e com brigas de capitães entre si que os padres tentaram evitar, apontando para a má administração política da Capitania.

A neutralização das diferenças internas entre as tribos se relacionava com esta nova ordem e também, em grande medida, à realidade que a pressão dos colonos impunha em sua tendência escravista, levando a uma nova configuração de suas alianças internas. Por volta de 1617 as missões mostravam a tendência a se fixarem em uma aldeia, mas parece tratar-se de uma experiência inicial, que não contou com o apoio efetivo do Governador de Pernambuco, a quem caberia provê-la, pois a informação que se apreende da ânua de 1617-1619 nos remete a um trabalho interrompido e mantido de forma periférica. Nas ânuas de 1619 e 1620 não encontramos informações sobre a continuidade desta missão.

Logo veio o período de invasão holandesa que tornou a situação local mais confusa e dispersa. Em 1621 os holandeses criam a Companhia Privilegiada

---

[99] SOARES, J.C. de M. (1947), *Livro Primeiro do Governo do Brasil (1607-1633)*, RJ, Ministério das Relações Exteriores, p. 183.
[100] "Ânua de 1629-1631, P. Salvador da Silva", *Bras.* 8, 420; *HCJB*, V, 352.

das Índias Orientais, empresa colonial de capital privado, governo militar e suporte financeiro, definindo as intenções holandesas sobre o Brasil. Se nota então uma política mais incisiva de atenção às regiões não conquistadas diante da presença tolerada de um mercado negro. Em 1624 os holandeses capturaram Salvador, recapturada em 1625, mas as cartas jesuíticas não repercutem esta movimentação política, ainda que de maneira remota, senão um aparente vazio de ocorrências na capitania do Rio Grande. Com a ocupação da Bahia entre 1624 e 1625 os jesuítas perderam, ainda que por pouco tempo, o maior e mais antigo de seus três Colégios e o nervo central de suas operações. Em 1630 os holandeses atacam a costa Nordeste e em 1633 conquistam Itamaracá e Rio Grande, cujo forte cai em dezembro com uma aliança com as nações de tapuias Tarairiu iniciadas desde 1625 quando do ataque à Bahia.

Durante a ocupação holandesa não há informação jesuítica consistente sobre o Rio Grande. Sugerem as cartas uma indisciplina geral na Capitania mas nenhuma referência sobre as atividades ou o ambiente de resistência. Outros documentos nos informam sobre a participação de alguns padres de missões riograndenses nas resistências iniciais, mantendo uma atuação militar. Entre 1631 e 1634 pequenos informes falam da vinda de alguns missionários [101].

Os holandeses concederam liberdade religiosa à região conquistada mas o bispo de Olinda e o capitão-mor Mathias de Albuquerque a recusaram. A Mesa de Consciência e Ordens condenou esta atitude considerando que poderia significar uma admissão tácita de que o governo havia abandonado a idéia de reconquistar o território e deste modo os moradores da região ocupada se submeteriam prontamente ao governo holandês. Tendo inicialmente determinado que os clérigos católicos abandonassem a região, o bispo revogou em seguida esta

[101] "Carta Ânua de 1615, Reitor Emmanuel Sanchez", *Bras.* 8, 196.

disposição uma vez que poderia ser interpretada como um abandono demasiado fácil da região aos conquistadores, considerando inclusive que o comando holandês foi permissivo quanto à permanência de outras religiões.

A Companhia de Jesus foi impedida de prosseguir suas atividades e seus padres considerados *personae non grata*. O trato dado aos jesuítas pelos holandeses se deve em parte a terem sido os agentes do Papado pois eram um anátema para os Protestantes em geral e para Calvinistas em particular e ainda por seu papel na resistência ao lado dos portugueses. De todo modo a Companhia manteve a disposição inicial de abandonar a região. O Provincial Domingos Coelho, após consulta ao capitão-mor[102], ordenou que todos os membros da Companhia deixassem o território ocupado em maio de 1635, mantendo esta atitude ainda quando a ordem original de que todos os clérigos do catolicismo romano também a deixassem foi revogada pela Mesa de Consciência e pelo bispo de Olinda [103].

Com a ocupação, Natal, ou Nova Amsterdã, como passou a chamar-se a cidade, teria de 120 a 130 moradores que continuaram dedicados às atividades econômicas locais com o recurso da mão de obra indígena, obtendo produtos de pesca, lavoura de milho, salinas, algodão e cana de açúcar. Chegaram a manter o culto Reformado em igrejas católicas com pastores Calvinistas, luteranos, huguenotes e um ex-frade espanhol Vicente Soler. O trabalho missional o mantiveram com a assistência a tres aldeias, com notícia de uma pequena igreja na aldeia de S. Miguel. Contribuíram para o martirológio católico com a morte

---

[102] "Carta do Provincial Domingos Coelho para Mathias de Albuquerque, Bahia, 14 de maio de 1635", *HCJB*, V, 371-3, 375-6, 379n.
[103] BOXER, C. (1973), *The Dutch in Brazil, 1624-1654*, Connecticut, Archon Books, pp.53-57.

violenta do padre diocesano Ambrósio Francisco Ferro, martirizado em 1645 no rio Uruçu por índios aliados dos holandeses já nos episódios da reconquista.

Além dos próprios calvinistas, outras ordens religiosas se encarregaram das missões. Os capuchinhos franceses desembarcaram no Maranhão em 1612. Foram dirigidos então pelos frades Yves d'Evreux e Claude d'Abbeville[104] que permaneceram nesta região mais ao norte até 1616, com o fracasso do projeto da França Equinocial[105]. Os capuchinhos franceses voltam ao Nordeste em 1642, capturados pelos holandeses quando se dirigiam à Guiné africana e são convidados a missionar na região. Se fixaram em Recife, substituindo junto com os carmelitas reformados aos jesuítas nas aldeias[106]. Estavam então subordinados à Congregação Propaganda Fide. Esta instituição foi idealizada pelo papado em 1622 para jogar um papel mais ativo nas missões americanas. Esta substituição refletia a posição já não prioritária que a Companhia de Jesus desempenhava no conceito papal e monárquico. O papel principal nas missões ultramarinas era justamente o que a Companhia pretendia desempenhar, mas por conta de seu voto de obediência ao Papa não pôde opor-se à criação da Congregação.

A ocupação holandesa da região açucareira no Nordeste da colônia interrompeu o desenvolvimento das relações sociais ali estabelecidas desde a conquista em 1597. Tratando-se de um processo ainda tênue entre 1597 a 1633 na Capitania, representou um atraso no acompanhamento das linhas previsíveis de evolução

---

[104] Abbeville, Claude d', (1975), *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*, tradução de Sérgio Milliet, SP/BH, Edusp/Itatiaia. Relato continuado por EVREUX, Yves d', *Viagem ao Nordeste do Brasil* (1929), tradução de César Augusto Marques, RJ, Livraria Leite Ribeiro.

[105] França Antártica, Rio de Janeiro, 1555-1560; França Equinocial, São Luis do Maranhão, 1613-1614.

[106] Em 1701 os capuchinhos são expulsos do Brasil por conta da tensão política entre França e Portugal e são substituídos pelos barbadinhos Italianos em 1709.

do processo colonizador português. Apesar dos jesuítas possuírem fora do território holandês Residências, Colégios e missões, com importante presença em outras capitanias, especialmente São Paulo e Rio de Janeiro, a presença holandesa inibiu o crescimento da Província do Brasil. Ainda que já na segunda metade do século XVII, voltem a crescer. Enquanto se retiram do Nordeste, fundam cinco Colégios e um Seminário - o Colégio de S. Miguel em Santos em 1653, o de Santiago no Espírito Santo, o Colégio do Recife que antes era Residência, um Colégio pequeno em Belém da Cachoeira, o de N. Sra. das Luzes no Maranhão e de S. Alexandre em Belém.

O quadro político geral indicava a necessidade de reintegrar na economia portuguesa o Nordeste holandês. Comentam os historiadores que no Rio Grande os colonos se mantiveram algo alheios ao tema da conquista e mais dedicados a seus assuntos administrativos e disputas internas, tendo sido para a Capitania um período precário, território ocupado sem maiores inversões do que convinha para a manutenção da guerra e da produção do açúcar nos engenhos de Pernambuco. Exceto o esplendor do período em que governou Pernambuco o Conde Maurício de Nassau (1637-1644), expresso sobretudo em Recife, a importante capital conquistada, o Rio Grande se manteve sob a nova administração sem maiores novidades, destacando-se apenas umas iniciativas de caráter propagandístico já no contexto da Reconquista[107].

Quando da defesa que os jesuítas organizaram contra o libelo infamatório, nos limiares da ocupação holandesa, se oferece a oportunidade dos padres estabelecerem uma comparação entre as virtudes da natureza indígena comparada a do colono:

---

[107] Conforme o panfleto de Lopo Curado Garro, "Breve, verdadeira autêntica Relação das últimas tiranias e crueldades que os pérfidos Holandeses usaram com os moradores do Rio Grande, 23 Outubro 1645", *Publicações do Arquivo Nacional*, RJ, 1929.

"Agora se isto é fidelidade ou não, diga-o quem sabe a natureza dos Índios que é inclinação muito grande a viverem na terra onde nasceram e se criaram, e contudo sem repararem nisto, nem nas dificuldades dos caminhos, e evidentes perigos da morte, podendo facilmente ficar com os Holandeses, como ficaram milhares de Portugueses" [108].

Este critério ético aplicado às virtudes políticas que os colonos portugueses deveriam ter é uma introdução a toda a crítica à moral do colonizador que as circunstâncias da ocupação ofereciam como exemplos. A explicação para a guerra que os índios faziam contra os portugueses e da aliança que os índios acabaram por fazer com os holandeses é a origem de tudo:

" *A guerra principal nos fizeram e fazem os Índios do Copaoba, e mais serrotes da Paraíba, e Rio Grande, estimulados contra nós pelo mau tratamento que os Portugueses, sempre lhes deram, e afeiçoados aos Holandeses pelo bem que os tratam e enchem de dádivas (...) por os brancos os perseguirem com vexames, moléstias, extorsões e cativeiros, que deste princípio nasceram sempre seus alevantamentos, com que uns se põem contra nós como de presente vemos do sertão da Paraíba e Rio Grande acima referido, e outros fugindo dos brancos se remontam e embrenham por esses serrotes, com dano irreparável de suas almas e descrédito da religião Cristã, que não é pequeno verem-se gentios afugentados da Igreja por aqueles que conforme a sua profissão os houveram de converter e chamar a ela* [109]".

---

[108] "Resposta a uns capítulos...", *HCJB*, VI, 582.
[109] Idem, *HCJB*, VI, 582, 587.

Enquanto os holandeses mantiveram o Nordeste ocupado, 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 [110]. Cerca de 1650 se dirigiam para o norte, no vale do Rio São Francisco.

Por volta de 1650 a população do Rio Grande[111] iniciava sua expansão para Oeste, alcançando outra onda povoadora que irradiava do Vale do Jaguaribe no Ceará para Leste, e desde ai 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. Isto gerou 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. Os conflitos envolvem diversos episódios nos quais as autoridades locais e os colonos tomavam atitudes formalmente agressivas em relação aos índios.

O argumento do colono era que a mão de obra indígena era indispensável para integrar a Capitania em uma ordem economicamente produtiva, mas existia um discurso ético que se traduzia em leis que limitavam o direito de escravização e procuravam regulamentar a apropriação do trabalho. Seu recurso era então

---

[110] HOLANDA, Sérgio Buarque de (1995), *Caminhos e Fronteiras*, SP, 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, SP, Cia das Letras, pp. 41-81.

incentivar as guerras entre tribos para justificar uma guerra justa. Aos condutores desta guerra não convinha que houvesse índios de paz porque esses estavam protegidos pelas legislação indigenista e portanto não podiam ser cativados.

Em 1638, pressionados pelos ataques dos bandeirantes às missões do Paraguai em busca de índios para escravizar, dois jesuítas espanhóis, Francisco Dias Taño e Antonio Ruiz de Montoya vão a Madri e a Roma buscar apoio legal contra estes ataques. Ali obtém autorização legal do Papa Urbano VIII (1623-1644) para armar e treinar os Guaranis em sua defesa. Obtém grande vitória em 1641 em Mboré, fazendo com que os bandeirantes se desviem para o norte[112]. Nesta mesma época também se tem confirmada pelo Papa Urbano VIII (1623-1644) a Bula *Sublimes Deus* que fala da condição humana e racional dos índios e de que não existia base ética para sua escravidão[113].

Durante os séculos XVII e XVIII, enquanto os jesuítas enfrentavam a intrasigência dos colonos, especialmente Paulistas, nas missões do sul, surgiam no cenário colonial as missões da Amazônia que se tornariam as mais visíveis e controversas. Desde 1624 resolveram atuar mais diretamente nas províncias do Maranhão e Pará, tendo-lhes cedido o Governador Antonio Moniz Barreiros uma plantação de cana de açúcar perto de S. Luis.

Através de Antônio Viera, são aceitas as missões do Amazonas. Com superior autoridade eclesiástica no Estado do Maranhão, autorizados pelo Conselho do Estado em 1637, os jesuítas foram colocados como exclusivamente responsáveis

---

[111] BRUNO, E. S. (1967), *História do Brasil geral e regional.2.nordeste*, SP, Cultrix.
[112] BOXER, C. (1952), *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686*, London, Athlone Press, p.139.
[113] *HCJB*, VI, 569-571.

pela conversão indígena no Estado e mediadores dos conflitos com os colonos. A proposta de Antônio Vieira de formação de uma companhia comercial, financiada por capital privado vindo especialmente dos cristãos-novos, melhorou a situação da Companhia em relação à monarquia e tornou evidente suas habilidades políticas gerais.

O P. Luis Figueira chegou ao Maranhão logo depois da expulsão dos franceses, visitando o alto Xingu em 1636 e após o insucesso da primeira tentativa de estabelecimento de uma missão entre os índios da serra de Ibiapaba que fracassou com a morte do P. Francisco Pinto. Figueira esteve por conta destas missões entre Lisboa, Madri e Roma recrutando missionários para a empresa. Partiram depois de seis anos de espera em 1643, com o contingente de missionários reduzido de 22 para 17. Sofreram em seguida um naufrágio do qual sobreviveram apenas tres padres, inclusive Luis Figueira, mas em seguida, levados pelas correntes marítimas para a ilha de Marajó foram mortos pelos índios Aruan[114], perda comparável a de 1570 do P. Inácio de Azevedo. A Sociedade poderia ter abandonado o trabalho no norte do Brasil diante destas perdas, mas nem o rei ou os dirigentes da Companhia o fizeram ou desejaram. Por seis anos as atividades foram interrompidas, exceto pelos dois missionários que mantinham o engenho em Itapicuru, no Maranhão. Um deles, tendo açoitado uma índia como punição por promiscuidade sexual, envolveu a Companhia em uma querela com os tapuias Uruati que consideraram a punição um insulto. Atacaram o engenho que já frequentavam por comércio e mataram

[114] Este episódio foi descrito por um dos sobreviventes, Nicolau Teixeira em *DHBC*, 3; Antonio Henriques LEAL, "Apontamentos para a história dos Jesuítas...", *RIHGB*, 1873, 36, 2, pp. 127-129; João Felipe Bettendorf, "Chronica da missão dos Padres da Companhia de Jesus", 2, cap. 4, *RIHGB*, 1909, 72, 1ª, p. 66,; Antonio Vieira, "Resposta aos capítulos que se deu contra os religiosos da Companhia ..." en Jorge de SAMPAIO, ed., *Obras escolhidas*, 5, p. 237.

os missionários sem qualquer resistência dos colonos. Após estes episódios os jesuítas retornam à Amazonia apenas com Antonio Vieira.

Entre o fim do período espanhol e o reinado de D. João IV (1640-1656) é a época em que os jesuítas retornam ao Palácio e ao apoio direto da monarquia. Desde 1625, quando Vieira fêz os primeiros votos no Colégio da Bahia ou de 1634, quando se ordenou, vinha ganhando grande prestígio na Corte. Com sua influência, amigo que era de D. João IV, a legislação tornou-se mais favorável aos índios. Quando os jesuítas, ausentes do Maranhão desde 1649, retornam, D. João IV lhes deu carta branca para estabelecer aldeias aonde lhes parecesse oportuno e os autorizou a tomar para o serviço pessoal duas aldeias indígenas, recebendo pagamento por esse trabalho, produzindo alimentos para o sustento da aldeia e dos padres e ajudando também a construir dois novos colégios em S. Luis e Belém.

As leis pró-indigenistas provocavam revolta nos colonos, fazendo-se notar desde 1652 sua insatisfação. Vieira instalou a missão em S. Luis do Maranhão em 1653 e escreveu ao Rei sobre a lastimável situação dos índios nas plantações de tabaco e no serviço pessoal dos colonos. Convencido da iniquidade da exploração dos colonos sobre os nativos, lançou ardentes sermões inspirados na questão levantada por Bartolomeu de las Casas condenando a escravidão indígena e a hipocrisia das chamadas expedições de resgate, recomendando então que as aldeias fossem governadas por chefes indígenas e não por administradores civis. A pressão dos colonos na Corte portuguesa se mantinha ativa enquanto Viera se encontrava no Maranhão.

Com esta pressão, a 17 de Outubro de 1653 D. João IV reintroduziu oficialmente a escravidão no Maranhão. Viera decide então voltar à Portugal em 1654.

Argumenta com D.João IV que *"temos contra nós o povo, outros religiosos, proprietários das capitanias e todos aqueles que no Reino e no Estado* (do Maranhão) *que estão interessados no sangue e suor dos Indios cuja condição inferior apenas nós defendemos"* [115] . Sua intervenção tem como resultado a aprovação da lei de Abril de 1655 que colocou os jesuítas com plenos poderes nas missões, mesmo nas missões de outras Ordens religiosas. Com isso, Vieira retorna para instalar seus missionários em 54 aldeias ao redor da bacia do Amazonas. Veio acompanhado de um novo governador, André Vidal de Negreiros, com recomendações expressas de apoiar a Companhia de Jesus. Esta lei deu aos jesuítas uma voz decisiva no recrutamento do trabalho indígena e sancionou apenas campanhas defensivas contra tribos hostis. Nos seis anos seguintes os jesuítas expandiram com sucesso sua conquista espiritual da Serra de Ibiapaba à ilha de Marajó. Teriam então organizado 54 missões com 200.000 índios.

Os colonos se queixaram à Rainha-regente em 1659 protestando pelo controle temporal das aldeias pela Companhia. Desde 1660 uma grave epidemia de varíola e sarampo e o pânico que elas causavam nas tribos fêz recrudescer sensivelmete a força de trabalho disponível. Os colonos recusavam-se a reconhecer esta situação como causa da diminuição de trabalhadores e através da Câmara de Belém insistiam em acusar os jesuítas e considerar que o poder absoluto que detinham estava levando a região à ruína econômica[116]. Tornam-se intensos toda uma série de conflitos e posturas anti-jesuíticas: a prisão do chefe Guaquaíba, muito popular entre os colonos por participar eficazmente nas expedições de resgate, o açoite de uma índia que vivia com um branco pelo P.

---

[115] "Despacho de 8 de Dezembro de 1655", AZEVEDO, J. L.(1925-1928) *Cartas de Antonio Vieira*, I, pp. 452-453.

[116] "Jorge de Sampaio e Carvalho para Afonso VI, 1661", Barão de STUDART, ed., DHBC, 4, pp. 109-116.

Francisco Veloso, a divulgação de que Vieira tivera intercurso carnal com uma índia ou a divulgação de uma carta de Vieira à Rainha–regente interceptada por um padre Carmelita na qual criticava a moral dos colonos foram algumas das acusações apontadas para o embate final.

Assim, a 15 de Maio de 1661, durante a festa do Espírito Santo, os colonos de S. Luis, incitados pelas outras Ordens religiosas e com o apoio do governador Pedro de Melo, anterior aliado da Companhia de Jesus, se amotinaram contra os padres. Invadiram o Colégio, prenderam os padres, inclusive Vieira e os levaram de canoa para o Maranhão, aonde os embarcam para Lisboa. Um mês e dois dias depois, os moradores de Belém, dirigidos pela Câmara, fizeram o mesmo. O P. Betendorff escapou deste episódio fugindo para a floresta com dezesseis índios, retornando meses depois para Gurupá, que havia se tornado então um espaço pró-jesuíta, sem que pudesse escapar do exílio, pois ao fim todos os padres voltaram para Portugal[117].

Vemos assim que a Companhia teve o apoio reduzido na época da regência da viúva de D. João IV, D. Luisa de Gusmão (1656-1662), apesar de posteriormente à expulsão ela ter declarado o P. Vieira como protetor das missões do Maranhão após ter ouvido seu Sermão das Missões em Lisboa. A lei assinada em 1662 por D. Luisa de Gusmão, ordenando o extermínio da nação Janduin envolvida nos conflitos que antecederam a Guerra dos Bárbaros, é parte da pressão dos colonos e autoridades locais para o estabelecimento da guerra, que representavam em seus informes à Corte a revolta indígena no Rio Grande

---

[117] AZEVEDO, J. L., *História de Antonio Vieira*, 2 vols., Lisboa, 1931, I, especialmente pp. 389-399 e também do mesmo autor *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*, Coimbra, 1930, cap. 3. O ponto de vista dos colonos sobre este evento se encontra em "Notícias dos sucessos e expulsão dos PP. da Comp.ª do estado do Maranhão, S.Luis, 8 de Agosto de 1662", *BNL*, cod. 674, fols. 288-312 v. O ponto de vista dos jesuítas

como similar a dos Araucarianos do sul do Chile, inimigos indomáveis dos espanhóis[118].

Um golpe palaciano em 1662 coloca Afonso VI no trono (1662-1668), ficando a Companhia de Jesus em posição defensiva. O golpe de Afonso VI baniu a rainha-regente para um convento e Vieira para o norte de Portugal. O novo regime, encabeçado pelo conde de Castelo Melhor, se preocupou em consolidar sua autoridade. Em Setembro de 1663 o novo regime restaurou os jesuítas no norte do Brasil, desprovidos porém da autoridade temporal e da proeminência do poder espiritual de que dispunham no Estado do Maranhão, impediu o retorno de Vieira para o norte e perdoou os colonos pela atitude violenta contra os jesuítas, responsabilizando as duas Câmaras, de Belém e S. Luis, pelas expedições de resgate ao interior. Ainda no século XVII os jesuítas voltam a ter problemas com a Inquisição quando a Igreja secular estava se enfraquecendo com a suspensão de relações entre a Coroa e Roma e outras ordens religiosas levantavam suspeitas sobre sua lealdade.

Sob o generalato dos Padres Giovanni Paolo Oliva (1664-1681) e Tirso Gonzáles de Santalla (1687-1705) a Companhia manteve a atuação na colônia tendo como pontos fortes as missões da Amazônia e os intensos conflitos nas missões entre os guaranis. Durante a regência e reinado de D. Pedro II (1667-1683, 1683-1706) a Companhia contou com um apoio parcial. Pedro II promoveu agressivamente a expansão territorial, apoiando as missões na China, Índia e o desenvolvimento econômico do Brasil frente ao grave declínio dos negócios portugueses no Oriente. Sua fama de piedoso se refletia na

---

em João Felipe Bettendorf, "Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão, ca. 1699" em *RIHGB*, I, 72, 1905-1910.

proximidade que mantinha com a Companhia, tomando os jesuítas como modelo de zelo e dedicação nas ações missionárias. Em 1679 recebeu diversos informes sobre a situação no Maranhão e as péssimas atitudes dos colonos em relação aos índios, e decidiu colocar os missionários, especialmente jesuítas, na supervisão das aldeias.

Este apoio é bastante sensível se comparamos com determinadas atitudes em relação aos padres seculares. Uma carta de Pedro II datada de 1691 ordenava que as administrações das aldeias de indios não fossem entregues aos Padres Seculares, por implicar grande prejuízo ao bem espiritual das almas. As conceções feitas antes do conhecimento da proibição deveriam ser catalogadas para informação real informando sua localização, o número e os motivos de tais concessões. Este documento expressa a caracterização do clero secular como inadequado para os projetos missionais [119].

As leis organizadas durante o reinado de Pedro II refletem a influência de Vieira sobre a questão indígena tal como a de 1° de Abril de 1680. É neste momento que Vieira sugere a importação de escravos da Angola, mais capazes segundo ele, de suportar o árduo trabalho e mais resistentes à epidemias. Vieira retornou ao Brasil em 1681 e continuou atuando através de seus escritos.

Em fevereiro de 1684 os moradores de S. Luis novamente se revoltaram contra os jesuítas. Acabaram com o monopólio da Companhia para descer escravos indígenas do interior e expulsaram seu governador e os vinte e sete jesuítas que residiam na capitania do Maranhão. Um grupo de colonos liderados por Manuel

---

[118] "Carta da Rainha-regente Luisa de Gusmão para Governador-geral Francisco Barreto, 9 janeiro 1662", en TAUNAY, A. de E. (1936), A Guerra dos Bárbaros, separata *Revista do Arquivo Municipal*, 22, SP, 19-20.

[119] LCPSC, Salvador, 10/11/1691; Cx. 65; Livro 3; Folha 19v, 20, 20v e 21.

Beckman, senhor de engenho local, tomaram posse do governo de S. Luis, ocupando os armazéns da Companhia e aprisionando os padres. No entanto, este episódio ocorria apenas cinco meses depois de que Pedro II tivesse assumido o trono, representando naquele momento uma ameaça à autoridade monárquica. Pedro II despachou então um novo governador que detivesse os rebeldes, que receberam severas sentenças [120]. Com toda esta atuação, Viera se tornou o último dos grandes defensores jesuítas dos direitos indígenas, uma tradição que começou com Nóbrega e Anchieta e Luis Figueira, a chamada vocação utópico-missionária dos jesuítas no Brasil, substituída pelo pragmatismo e pela visão empresarial de dois economistas da Companhia de Jesus dos primeiros anos do século XVIII: Jorge Benci[121] e João Antônio Andreoni, que formularam as bases da nova política.

A atuação privilegiada no Maranhão estendeu a autoridade e os problemas com os jesuítas a todo o território em conflito durante um longo período, desde o período filipino. 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.

Nas Capitanias vizinhas ao Rio Grande, especialmente no Piauí e Ceará, uma série de conflitos ocorriam envolvendo esta questão. Contudo, com a expansão material do colonizador, os indígenas se posicionavam politicamente. A aproximação voluntária às missões jesuítas, bastante compreensíveis no contexto da guerra, não eram a única opção no primeiro momento dos conflitos, mas será a saída para muitos no momento em que a guerra toma suas dimensões mais

---

[120] *HCJB*, IV, 72-83.
[121] BENCI, Jorge (1979) *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, SP, Grijalbo.

dramáticas. O caso do chefe potiguar Algodão foi expressivo da compreensão indígena sobre a política local integrada na complexidade que a cultura originária apresentava. Esse chefe era culturalmente próximo das missões jesuíticas porque relacionado aos primeiros contatos estabelecidos no sertão da Copaoba entre 1599 e 1614, mas por volta de 1656 reconfigura suas alianças voltando-se contra seus antigos amigos portugueses. Com a participação na rebelião de 1624 na época da invasão holandesa à Bahia, sua nação foi perseguida legalmente com a guerra justa.

Se exilam então nas serras do Ceará, território de Tapuias até então sem qualquer contato com o homem branco. As serras de Ibiapaba no Ceará eram neste momento o destino dos índios que não se adequavam à nova ordem imposta pelos colonos ou à solução das aldeias administradas pelos missionários jesuítas, *"a sagrado das doutrinas dos padres da Companhia"*[122]. Existia no entanto um canal de comunicação estabelecido, pois por volta de 1658 o chefe Algodão se correspondia com o P. Antônio Vieira, pedindo mais missionários jesuítas, manifestando com isso uma consciência por parte das tribos rebeladas do papel diplomático que a Companhia de Jesus representava [123].

Com a intensificação dos conflitos os tapuias da nação Janduin se rebelaram 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 Janduin responderam por volta de 1660 com uma aliança com outra nação de tapuias, os Paiacu, seus antigos inimigos. Assim

---

[122] SALVADOR, F.V. do (1982), V, 44.

[123] "André Vidal de Negreiros ao Rio, 8 de julho 1656", *DHBC* 3, 199; "Carta de Vieira para o padre Provincial, Maranhão, 10 junho 1658", *DHBC* 3, 211; "Petição dos chefes

tem início a organização de diversas nações que se ia configurar na historiografia das rebeliões como Confederação dos Tapuias. Em 1671, alguns chefes tupis se organizaram contra os tapuias Paiacu, como vingança a um massacre por eles empreendido na missão jesuíta em território cearense na qual se encontravam os Tupis convertidos, devindo disto outro massacre geral dos Paiacu[124].

A guerra foi o fato intermitente na história colonial da Capitania do Rio Grande e que a situou como fronteira. Ali, enquanto se manteve esta condição, entravam especialmente missionários e soldados que preparam sua entrada nas margens. No momento em que os setores sociais atuantes na região se mostraram resistentes a todo acordo, as missões se tornaram espaço de fuga aonde todo o plano e ação parece suspenso. 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.

Esta concentração de forças já se anunciava na postura do Governador Geral D. João de Lencastro, representante da política central da monarquia portuguesa e o encarregado de manter o apoio à atuação da Companhia de Jesus na Capitania do Rio Grande. Em carta de 1691 para o capitão-mor Agostinho César de Andrade, recomenda prudência com os índios e boas relações que se devem manter com os Religiosos da Companhia baseada em determinações dos poderes

---

Algodão, Aragiba, Cachoé e Maxure, aldeia de Parangava, 20 Agosto 1671", *DHBC* 4, 174 –5.

[124] "Real Apontamento de João Tavares de Almeida como capitão-mor do Ceará, Lisboa, 20 outubro 1673", *DHBC* 4, 182.

locais e monárquicos: *"que se deve ter, por mo haver dito e encarregado assim Sua Magestade"*[125], ou seja, como parte de uma política na qual a Companhia desempenhava importante papel. Parceria reiteradamente estimulada pelo Governador Geral D. João de Lencastro ao Mestre de Campo, ressaltando *"a boa amizade e correspondência que deve ter com os Padres missionários da Companhia"*[126].

Em carta de 1695 ao capitão-mor Bernardo Vieira de Melo, Lencastro relatou seus planos civilizadores para o Nordeste, reenviando as orientações de El-Rei, de não fazer guerra aos Bárbaros. Seu controle sobre o espaço e sobre a guerra se materializou em projeções sobre sua organização, nas quais tem em grande conta o papel que ocupavam as missões da Companhia de Jesus. Esta política se apresenta no traslado para a Aldeia das Guaraíras de uns 250 índios anteriormente aldeados em Jundiá pelo capitão-mor, atendida e administrada pelos padres. Recomenda a colaboração com os Padres:

"pelo benefício, que dos Religiosos da Companhia recebe a gentilidade" e *"... porque amo tanto a Companhia de Jesus, como solicito o bem e salvação de todos os Índios, que a Providência Divina costuma trazer por diversos modos ao conhecimento da Fé Católica"*[127].

Mantém a mesma recomendação ao Mestre de Campo dos Paulistas, Morais Navarro em carta de agosto de 1699. Em carta de 1700, D. João de Lencastro,

---

[125] "Carta do Gov, Geral do Brasil D. João Lencastro para Agostinho César de Andrade (1691)", *DH* (1937), 38, 307.
[126] "Carta de D. João de Lencastro ao mestre de campo Morais Navarro, 29 Agosto 1699", *DH*, 39, 83.
[127] *DH* (1937), 38, 346-347; *HCJB*, V, 526-527.

reiterando seu apoio, escreve ao P. João Guincel[128], missionário jesuíta entre os Tapuias, sobre suas expectativas quanto ao papel mediador da Companhia entre os índios e o Mestre de Campo Morais Navarro.

Durante o período joanino – D. João V (1706-1750) -, os jesuítas conheceram novos reveses. João V teve três tutores jesuítas em seus primeiros anos no poder, mas entre 1707 e 1712, dois desses confessores morreram e ele decidiu substitui-los pelos Oratorianos[129]. Este foi um período bastante tenso nas missões, quando as cartas jesuítas refletem um intenso pessimismo.

As posturas monárquicas se desenvolveram diante dos conflitos com as nações Tapuias do interior da Capitania, cuja complexidade coube aos missionários administrar de forma mais direta. Ao longo do processo somos levados a considerar o tema da experiência dos missionários diante das circunstâncias em que se dava a administração. Tratava-se de uma situação para a qual poucos estavam habilitados, tendo que controlar os conflitos com a belicosa nação dos Janduins, incontroláveis mesmo nas aldeias missionadas. Essa administração se dava em um ritmo itinerante, tal como se encontrava o Padre Miguel da Encarnação, andando de aldeia em aldeia[130].

---

[128] O P. João Guinzel se alistou na Companhia em 1676. Trabalhou entre Cariris, Janduins e Paiacus, no Rio S. Francisco, na Ribeira do Açu e na serra de Ibiapaba. Foi reitor do Colégio de Olinda e fundador do Real Hospicio do Ceará (Aquiraz).

[129] Os Oratorianos se expressaram no Brasil como Congregação do Oratório de Olinda, tendo surgido tres anos depois da fundação do Oratório de Lisboa (1659) e aprovada pelo Papa em 1671. Desde 1677 detinha o privilégio de vender folhinhas de reza no Brasil e contava no final do século XVIII com cerca de 30 congregados que se apresentavam como presbíteros seculares. Com a expulsão dos jesuítas em 1759, esta Ordem envolveu-se com a educação, principalmente em Pernambuco.

[130] LCPSC, Natal, 03/08/1702, dos Oficiais da Câmara a D. Pedro II, Cx. 65, Livro 4, Folha 7v, 8 e 8v.

Outra questão que as autoridades coloniais procuravam controlar, já se aproximando o final dos conflitos, era a de se os índios levantados e os Tapuias aldeados com os missionários tinham sido obrigados a se aldear por medo das armas ou depois, cativados pela guerra, apoiando de todas as maneiras as atitudes dos Padres da Companhia de Jesus[131]. Se aldeados por medo das armas, não poderiam ser cativos. Deste modo, o discurso do missionário se mantém no âmbito da defesa de uma legislação indigenista que se elaborava segundo os ritmos que impunha a pressão dos colonos e soldados especializados e o apoio variável que a política monárquica lhes concedia ao longo do processo desta guerra colonial.

Com a morte de D. João V e a ascensão de D. José I, tem inicio um período de reformas diante das novas questões que se apresentavam à política e à economia portuguesa no qual a posição dos jesuítas no Reino vai mudar sensivelmente. O decênio de 1750 foram anos em que a produção aurífera no sudeste do país alcançou seu clímax e neste momento Sebastião José de Carvalho e Mello, Marquês de Pombal em 1770, governou de forma pragmática Portugal e suas colônias entre 1750 e 1777. A segunda metade do século XVIII viveu ocorrências significativas e marcam um período de crise para o ambiente português que se expressa em algumas situações relacionadas à questão de limites e a uma ordem política e econômica que passa nestes momentos por importantes mudanças.

Neste momento não se tratava de mediações éticas ou de políticas humanitárias e sim de um claro plano de reformas sociais. Aliado à esta convicção bastante material temos a influência ideológica do Iluminismo, que forneceria os

[131] LCPSC, Recife, 28/03/1713, do Governador Geral de Pernambuco e Capitanias Anexas aos Oficiais da Câmara, Cx. 75, Livro 5, Folha 131, 133 e 133v.

argumentos lógicos para a laicização e doutrina regalista presentes na tendência que tomou a monarquia portuguesa para o chamado despotismo esclarecido.

O Regalismo, tendo sido uma doutrina que caracterizava o relacionamento entre o Estado e a Igreja no tocante ao direito de ambos, procurava definir as prerrogativas do rei, que possuiria regalias próprias à pessoa e ao exercício do cargo. A atuação cada vez mais incisiva e ao mesmo tempo controversa dos jesuítas no Brasil colocada ao lado de algumas posições regicidas defendidas em certo momento no interior da Ordem, radicalizou a situação. A defesa do regicídio sob condições extremas - usurpação, tiranicídio e desvio de doutrina - foi feita por Francisco Suárez e Juan de Mariana baseando-se em S. Tomás de Aquino, mas em 1610 Claudio Aquaviva havia repudiado estes pontos de vista[132]. No entanto, a acusação de regicídio foi o ponto culminante de uma política anti-jesuítica.

A tendência regalista da política européia de então teve em Portugal e no Marquês de Pombal seu momento mais intenso, refletido no confronto entre a Igreja e o Estado: restrição dos poderes da Inquisição, maior controle da hierarquia eclesiástica a partir de 1760, ataque aos direitos e prerrogativas da nobreza com a eliminação de certas famílias acusadas de regicídio e facilidades para a formação de uma nova nobreza para os que estivessem dispostos a contribuir com dinheiro e talento para este projeto político. Diretamente relacionados à Companhia de Jesus foi o estabelecimento de um maior controle estabelecido na Universidade de Coimbra, de forte influência jesuítica, convertendo-a em centro da doutrina regalista. Os oratorianos, partidários das

---

[132] Este tema é tratado com especial atenção por Franklin L. Ford, *Political Murder: From Tyrannicide to Terrorism*, Cambridge, Mass., 1985, pp. 156-57 e 182-83 e por John Laures S. J. , *The Political Economy of Juan de Mariana*, New York, 1928, pp. 3-5, 61-69 e 237, apud ALDEN, D. (1996), p. 656, n.5.

reformas, passaram a receber o apoio real em detrimento dos opositores, que foram suprimidos ou perseguidos[133].

A Espanha viveria posteriormente um processo de reformas sobre o qual tem-se traçado algumas analogias. Mas no mundo hispânico a política aplicada aos criollos foi de maior intolerância. Tratou-se no ambiente luso-brasileiro de uma política colonial destinada a aumentar as rendas e a centralizar a autoridade real, diminuindo os poderes do Conselho Ultramarino, extinguindo o sistema de capitanias e transferindo em 1763 a capital da colônia da Bahia para o Rio de Janeiro.

A necessidade de retomar o controle dos mecanismos comerciais e fiscais do mundo colonial diante da desorganização da economia e a política regalista são dois aspectos diretamente relacionados com duas das mais divulgadas atitudes reformistas: a administração secular sobre as aldeias de índios e a expulsão dos jesuítas. No entanto, as diferenças são também sensíveis e revelam-se expressivas quanto ao desenvolvimento das formas políticas e culturais no mundo colonial. Determinadas também por uma política defensiva em relação à influência política e econômica da Inglaterra estas reformas buscavam estabelecer uma posição de reciprocidade e não suprimir o comércio ou a aliança com relação à Inglaterra. Com isso, temos um conjunto de circunstâncias externas - advindas da projeção política dos diversos monarcas de Portugal e do período de União Ibérica, e internas - resultado da atuação das forças coloniais, que caracterizam a presença jesuíta na Capitania do Rio Grande.

---

[133] ALDEN, D. (1996), pp. 651-661; SILVA, M. B. N. da, org. (1994) *Dicionário de história da colonização portuguesa no Brasil*, Lisboa, Verbo, pp.645-646; AZEVEDO, A. C. do A. (1990) *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*, RJ, Nova Fronteira, p. 336.

Parte II – Construções

Cap. 3 - O discurso do missionário – 1597 - 1759

Para inscrever o Novo Mundo no horizonte intelectual da Europa foi necessário que os cronistas deste processo superassem quatro etapas: observação, descrição, propagação e compreensão[134]. A observação foi o momento em que, integrados nas circunstâncias físicas do outro, localizados ali aonde os naturais existiam e aonde ocorria o encontro, a experiência se deu. A experiência do contexto histórico é simultânea à experiência interior do homem e se apresentavam na observação do cronista.

Em relação ao conjunto do Continente isto se teria dado a partir de 1492 com as primeiras relações missionárias e oficiais. Sobre o Rio Grande elas se teriam dado a partir de 1534 quando da primeira expedição de conquista da Capitania e de sua inclusão no campo de visão da cultura ocidental, materializado na presença da região nas cartas de marejar, possibilitando assim alguma referência sobre o território. A imagem básica que a Capitania apresentava neste momento era a de porto de corsários, uma primeira imagem da fronteira. A partir de então, embora ainda não conquistada, as forças coloniais possuíam um plano minimamente traçado sobre o local que se definia pela divisão em Capitanias hereditárias no mapa da colônia.

---

[134] ELLIOTT, J. H. (1972), *El viejo mundo y el nuevo, 1492-1650*, Madrid, Alianza Editorial, p.31.

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*"[135].

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 descrever[136]. Aí se encontra o arsenal teórico da Companhia de Jesus e a partir do qual se move a escritura do missionário. Neste

---

[135] GADAMER, H. G. (1993), I, p.270.

[136] LATOUR, B. (1998), "Visualización y cognición: pensando con los ojos y con las manos" en *La balsa de la Medusa*, 45-46, Madrid, pp.77-128, p. 90.

sentido o moderno dessa escritura é sua capacidade de englobar o outro, coloca-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.

O discurso missionário possui uma perspectiva espiritual. 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.

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. A vida espiritual é algo que se revela no contato com as inquietações existenciais inerentes ao homem, tais como a vida e a morte, o sofrimento, a felicidade, e isso está indissoluvelmente unido às vicissitudes históricas das coletividades humanas. 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.

Nos remetemos então a algumas elaborações teóricas acerca do fenômeno religioso. O primeiro ponto que reivindicamos em uma obra como *Variedades*

de la experiencia religiosa [137] é a consideração que nela se faz sobre as condições existenciais da religião, os motivos que levam as individualidades a expressar-se religiosamente; o valor intrínseco destas individualidades; os sinais, a autoridade que emanam e os aspectos patológicos do tema. James considera que a religião, qualquer que seja sua via, é sempre una experiência radical, supondo até certo ponto uma abertura extra-cotidiana, rompendo a circularidade da existência natural. Os momentos de exaltação podem ser a expressão de uma disposição orgânica, mas os estados mentais da experiência religiosa tem valor substantivo para os que a tem como revelações da verdade. O fato de que os líderes religiosos pudessem estar sujeitos a condições psíquicas anormais, a exaltações da sensibilidade emocional, a uma vida interior instável e padecessem de melancolia não os desautorizam, porque foi justamente o conjunto destas características patológicas de suas vidas que contribuíram para que lhe fosse atribuída autoridade e influência religiosa [138].

As análises existenciais do fenômeno religioso que nos apresenta o autor são perfeitamente cotejáveis com as análises presentes na historiografia da religiosidade brasileira, em que muitas vezes se adotam posições discursivas nas quais a patologia toma dimensões sociais e políticas e é neste campo que se opera uma crítica ao fenômeno. Aplicado por exemplo à religiosidade feminina é usual vê-la associada a estados histéricos e aplicado à religiosidade colonial brasileira tem sido associada a distúrbios emocionais dos mestiços [139] ou, em maior escala, como saídas para a extrema opressão político-econômica a que as elites sujeitaram o conjunto da sociedade brasileira em formação.

---

[137] JAMES, W. (1986), *La variedad de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ed. Península.
[138] JAMES, W. (1986), p.16.
[139] Euclides da Cunha desenvolve esta idéia em Os Sertões em 1905 e autores recentes ainda a reproduzem.

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"* [140] 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. Os místicos, ascetas, moralistas, as ricas individualidades, a particularidade das classes e estamentos, seus interesses e culturas, são alguns dos elementos que compõem a experiência religiosa e que aparecem homologados em sua consideração em um só, vasto e profundo movimento ao que podemos denominar "espiritualidade histórica" com esta sua consideração. Sua análise parte da idéia de que a Igreja é uma instituição superior. Pode ser vista a partir de seu funcionamento estrutural como também das variações que a prática religiosa permite aos distintos setores da sociedade como forma de expressão, excedendo a própria instituição. As teorias gerais da religião, sociológicas ou não, não se aplicam ao exame das formas complexas porque estas põem sempre a ênfase em seu lado irracional[141].

Ao analisar o tratamento da ideologia religiosa em história, Michel de Certeau aponta para duas grandes tendências que enfrentam a cultura folclórica com a eclesiástica. Uma, movida pelas correntes espirituais, marcada pelas análises doutrinários e outra, movida pelo espírito iluminista, marcada pela critica às superstições. Esta segunda tendência em suas projeções para as ciências

---

[140] 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.

[141] Sua crítica às generalizações da experiência religiosa têm uma direção muito concreta, uma vez que foram aplicadas à vida religiosa do povo espanhol nos século XVI e XVII, em uma construção ideológica que já no nosso século e fomentada pelos grupos políticos de

modernas acaba por considerar a religião como uma categoria de análise similar à etnologia, a particularidades culturais subjetivas e exóticas, ao campo do imaginário e simbolismo social, acabando por esvazia-la de seu sentido histórico e encontrando nela a *"metáfora de um fundamento ahistórico da história"*.

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 [142]. Esta consideração resgata a dimensão histórica e estabelece a relação entre experiência religiosa e conseqüências éticas, aonde coisas como caridade, devoção, confiança, paciência ou coragem, são como os frutos maduros da religião no caráter. Deste modo o credo cristão não é apenas enunciação dogmática, mas também proclamação de uma ética. O "caráter santo" é aquele para o qual as emoções espirituais são o centro habitual da energia pessoal. A função geral de sua caridade na evolução do conjunto social é vital porque seus métodos são energias criativas, demandadas pelo conjunto social e porque sua fé lhe concede autoridade que até certo ponto a converte em um *"condutor de povos"*.

Jean Delumeau tratando o tema entre a história e sociologia, entende que a ciência e a técnica colocam progressivamente a religião para seu verdadeiro domínio: a espiritualidade[143]. Supõe com isso que suas tentativas de explicações sobre o mundo substituem o papel da religião. Com isso se desocuparia um lugar no qual a vida do espírito poderia existir livremente sem ocupar-se dos mistérios. Pensamos que ciência e técnica tal como podemos fazer sua avaliação

---

direita, tem em Menéndez Pelayo sua formulação primeira, quando este autor fala de uma espanholidade religiosa (proto)típica.

[142] GEERTZ, C. (1989), *A interpretação das culturas*, RJ, Ed.Guanabara.

[143] DELUMEAU, J. (1981), *Un chemin d'histoire*, Paris, Fayard.

hoje, deslocam a religião para nenhum lugar, porque estas duas tendências do mundo moderno e contemporâneo cada vez mais se desfazem de uma ética e não parecem indicar essencialmente vida para o espírito. Por outro lado parece equívoco pensar que religião e espiritualidade prescindem de técnica.

Estudos que se colocam na perspectiva da análise discursiva dos cronistas do encontro entre Europa e América comentam que estas narrativas reúnem elementos de exploração e peregrinação. Encontramos aí muitas afinidades com o discurso jesuítico. Também eles desempenharam o papel do descobridor: "*A árdua tarefa do descobridor foi adequar continuamente sua capacidade interpretativa e epistemológica com os sucessos cotidianos, descrever o espaço percorrido e comunica-lo a seus contemporâneos*" [144]. Notamos em sua narrativa os elementos de exploração e peregrinação. Experimentaram os dois elementos: um destino desconhecido e a invenção desse espaço, e também um destino conhecido, presente em sua idéia de missão, que implica da mesma maneira em uma auto afirmação espiritual. Ocorria que estes espaços sagrados, que na tradição do peregrino é um espaço estabelecido, estava sendo também inventado pelos religiosos da Ordem, sendo criados com as biografias de missionários produzidas ao longo destas crônicas do descobrimento.

Esta descoberta e invenção de espaços sagrados se torna visível na correspondência missionária. 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

---

[144] GIRALDO (no prelo), p.8; ZAMORA (1993), p.98.

narração[145], 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 refeitório[146]. 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[147].

Se apresenta 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.

---

[145] CATEDRA, P. M. (1996), "En los orígenes de las Epístolas de Relación", Actas del 1° Coloquio Internacional, Alcalá de Henares, *Las Relaciones de Sucesos en España (1500-1750)*, Sorbonne/Alcalá de Henares, pp. 33-64; GIRALDO (1999), p. 12.

[146] NÓBREGA, M. da (1931), *Cartas do Brasil, 1549-1560*, Publicações ABL, II, RJ, p.510.

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

As informações contidas nas cartas eram portanto 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 [148].

No Rio Grande foram os 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, nomes da 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.

Para esta etapa puderam contar com as experiências dos primeiros missionários jesuítas no Brasil e comparar com a fase que se iniciava no Rio Grande naquele momento. Foram precedidos por uma escritura missionária como *a Doutrina cristã* e o *Confessionário* de José de Anchieta (c.1590)[149] e logo poderiam ter acesso a primeira história das missões no Brasil de Luiz de Guzmán (1601)[150], seguida em 1663 pela de Simão de Vasconcelos. Desenvolveriam em seguida

---

[148] ALDEN, D. (1996), nos apresenta o aspecto empresarial da Companhia de Jesus no conjunto de sua atuação nas colônias portuguesas.

[149] ANCHIETA, José de (1992), *Doutrina Cristã. Tomo 2: Doutrina Autógrafa e Confessionário*, c. 1590, SP, Loyola.

[150] GUZMÁN, Luis de (1601), *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Jesús, para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japón.* Alcalá de Henares, Viuda de Juan Gracián, 2 tomos... 3º livro, capítulos 41 a 55 sobre as Missões no Brasil.

outros vocabulários e catecismos como os de Pero de Castilho (1613)[151], Antônio d'Araújo (1618)[152] e mais tarde Luis Vicencio Mamiani (1698)[153] que lançaria as bases do controle sobre o outro importante tronco lingüístico das nações Tapuias. Tinham além disso a experiência acumulada nas outras regiões missionárias e a de outros missionários.

Tendo se colocado como a vanguarda intelectual da Contra-reforma, os padres da Companhia de Jesus deveriam aplicar suas habilidades na reforma da sociedade entre europeus e os povos americanos. A ação jesuíta se dirigiu a integrar a população branca ou mestiça das colônias portuguesas no catolicismo a partir das normas ortodoxas definidas no Concílio de Trento. Participavam nas visitas inquisitoriais organizadas pela ordem eclesiástica como as Denunciações da Bahia (1591-1593 e 1618) ou as de Pernambuco (1593-1595) e mais tarde nas Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) ou nas Visitas do Estado do Grão-Pará (1763-1769).

O controle estabelecido internamente para o envio das informações era parte importante de suas habilidades. O ponto 25 do "Parecer do Visitador Cristóvão de Gouveia" em 1589 tem isto bem estabelecido:

---

[151] CASTILHO, Pero de (1613), *Nomes das partes do corpo humano pella lingua do Brasil, co primeiras, segundas &terceiras pessoas & mais differenças q nellas ha, muyto necessarios aos confessores que se ocupao no ministerios de ouvir confissoes, & ajudar aos Indios onde de continuo serve. Junto por ordem alphabetica para mais facilmente se achare, & sabere; pello Padre Pero de Castilho da Companhia de Iesu, Anno 1613*. Pub. por Plínio Ayrosa, com Prefacio e notas e o título "Nomes das partes do corpo humano pella lingua do Brasil" de Pero de Castilho. Texto tupi-português e português-tupi. Vol. XIV da *Colecção do Departamento de Cultura*, SP, 1937, 8º, 131 pp.

[152] D'ARAUJO, Antonio, S.J.(1618), *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a svmma da Doctrina Christa. Com tudo o que pertence aos Mysterios de noffa fancta Fè & bós cuftumes*, Lisboa, Pedro Crasbeeck.

[153] MAMIANI, Pe. Luis Vicencio (1698), *Catecismo Kiriri*, fac.simil Imp. Nacional, RJ, 1942 e (1877), *Arte da gramática da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri*, Lisboa, Miguel

"... Logo no princípio do anno se nomeará hum Padre ou Irmão que ouver mais apto pera ir compondo a carta Annua, ao qual se entreguem todas as cartas em que vierem cousas de edificação. E no mesmo dia, ou no seguinte em que acontecer alguma coisa digne da escrever, a escreverá ad longum em hum caderno que pera isso terá. E cada mês mostrará ao Superior o que assi tiver escrito, e no cabo do anno ajuntará todas as Annuas dos outros Collegios e de todas fará a carta Geral, deixando o treslado dela no livro em que se costumão escrever" [154].

Em 1614 na Relação da Missão do Rio Grande de Pero de Castilho vemos estas formas postas em prática:

"Chegado o tempo de dar conta a V. R. da nossa missão do Rio Grande, donde nos mandou o ano passado de 613 ao Padre Gaspar de Samperes e a mim, como amigo particular fosse anotando tudo o que de serviço de nosso senhor se edifica y se offerece conforme ao costume e ordem que na Companhia há, de se comunicarem as cousas de edificação"[155].

Os Catálogos da Companhia são expressão do controle de informações, pois a partir de Roma controlavam dos quadros disponíveis e o contexto das mais distantes comarcas da colônia portuguesa. O espaço estava integrado nesta ordem informativa: *"Colégio de Pernambuco, Residência de S. João Batista do*

Deslandes, seg. ed. pub. a expensas da Biblioteca Nacional, typ. Central de Brown e Evaristo.

[154] "Baia, janeiro de 1589", *ARSI, Fondo gesuítico*, 1369/7/4, apud SANTOS (1997), op. cit. p.215.

[155] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 510-521.

Itaimbé, aos 3 de Setembro, dito o Itinerário..." e também na experiência - pois já caminhavam *"por jornadas acomodadas e sabidas"* [156].

Determinadas passagens, pela aparente frieza da descrição diante do que é narrado, faz pensar no que nelas se oferecia à imaginação do leitor devoto e nos faz compreender o comentário de Roland Barthes[157] de que a espiritualidade inaciana estimulava mais a imaginação do que o imaginário. Na expedição de conquista do Rio Grande e da guerra entre portugueses e potiguares ficava ao final das batalhas *"muitas crianças... que achavam ainda vivas, com cruéis feridas"*, vinte e sete delas batizadas pelos padres e em seguida os padres iam andando, *"vendo onde achavam crianças pera morrer"* [158].

Aqui outra vez se apresenta o caráter edificante das cartas destinadas ao noviço ou todo o possível leitor ou ouvinte que, por contraste, tomaria aquelas narrativas como uma via de reforma. Isso nos permite compreender a dimensão da reforma que se dava na Europa e que se queria expandir planetariamente. No quadro das missões populares nos "sertões" europeus a descrição dos camponeses sicilianos ou castelhanos, apesar de ter provocado protestos na Europa[159] por conta da semelhança entre os hábitos indígenas e os ocidentais, obedecia ao critério de fazer com que o leitor descobrindo a diferença registrada sobre o modo de vida do outro em relação ao modelo ortodoxo cristão, pudesse intervir, reorientar a conduta e cancelar a diferença ao perceber sua decadência comparando-se aos Bárbaros.

---

[156] Idem, *HCJB*, V, 510.
[157] BARTHES, R. (1979), *Sade, Fourier e Loiola*, Lisboa, Ed.70.
[158] "Carta de Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 518-519.
[159] PROSPERI, A. (1996), p. 602, n.4 nos informa que a segunda parte da história oficial da Companhia de Francesco Sacchini divulgada em 1620, provocou reações indignadas de alguns leitores por seu relato sobre a Sardenha e foi tomada como um libelo infamatório.

Nos pareceu relevante algumas observações dos jesuítas em missões populares nas regiões rurais européias que descreveram a precariedade da cristianização. O jesuíta Silvestro Landini[160] em 1553 foi enviado à Módena, região que na geografia religiosa italiana era filoprotestante. Ali, escutando a predicação do padre na festa de S. Gemignano, notou que o predicador evitava estudadamente chamar de santo ao patrono da cidade, e disto deduziu uma simpatia luterana. Mas nas montanhas da Córsega, que fazia parte do raio de ação da visita, o seu encontro foi com uma região descristianizada: decadência e corrupção da vida social e da prática cristã elementar, com blasfêmias, superstições, ignorância, ódios entre vizinhos e parentes, e próximos a um mar infestado de piratas turcos. Tudo muito distante do modelo prescrito pelo cristianismo.

A descrição de uma missão popular espanhola por volta de 1671 também revela este ambiente:

"O trabalho destas missões, especialmente nas Batuecas (...)Terra miserável, incapaz de cultivo (...) gente rústica, pouco menos que bárbara (...). Com eles empregava seus talentos (o P. Abarisqueta): os instruía na doutrina cristã, lhes inspirava as verdades importantes na proporção de sua capacidade e lhes tornava visíveis suas obrigações. Não havia mortificação igual a viveza de seu gênio, como a de confessar um batueco, por sua pronuncia lenta... Contudo, vencia suas repugnâncias...". [161]

O camponês era visto como animal ou como criança e mesmo a propaganda luterana divulgava este conceito. Foi apenas com o aparecimento e divulgação do selvagem americano que se construiu a noção de diferença cultural. A

---

[160] PROSPERI, A. (1996), cap. "A nossa Índia", pp. 551-599.
[161] RODELES, G. de (1882), *Vida del celebre misionero P.Pedro Calatayud*, Madrid, p. 24, apud R. de la FLOR, F. (1985), p. 54.

representação jesuítica do velho mundo europeu como uma outra Índia se fez nesse momento com rapidez e eficácia e o fervor missionário teve grandes efeitos propagandísticos sobre as novas vocações, apesar do peso da burocracia e da opressão que significava seguir a carreira de missionário. As notícias sobre as missões além-mar foi o que mais estimulou as fantasias missionárias católicas, tornando inclusive problemático concentrar energias para a atuação missionária no interior das próprias fronteiras européias, pois muitos queriam radicalizar a experiência e deslocar-se para as Indias [162].

De muita importância era a manutenção da identidade jesuítica, que deveria ser protegida do transtorno que a radical diferença do Novo Mundo implicava. Nas missões do sertão, com problemas de saúde e limitados pelas circunstâncias precárias, eles expressam a nostalgia contra a qual deviam proteger-se:

"*Não tínhamos remédio algum humano de físico ou mezinhas, bem nos lembrava dos regalos, quando adoecemos nos Colégios, dum pedaço de açúcar para beber uma pouca de água, ou uma talhada de marmelada e outras coisas que a caridade da Companhia costuma*"[163].

Para os missionários em terras longínquas a ameaça não é a morte, mas a dissolução no outro, a perda de sua integridade. As cartas eram então um instrumento de sobrevivência do missionário na selva[164]. Esta identidade os protegia do mal-estar físico e espiritual que lhes causavam as vicissitudes das

---

[162] PROSPERI, A. (1996), pp.559-560.
[163] "Carta de Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 524.
[164] LABORIE, J. C. (1998), "La lettre jésuite ou l'ecriture de soi", en MATTOSO, K. de Q., (org.), *Naissance du Brésil moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 177-192.

missões. O P. Francisco Pinto já o revelava por sua preocupação com o isolamento, *"nocivo à própria vida espiritual do missionário"*[165]

A identidade jesuíta também se expressa na tentativa de inscrever num espaço determinado uma referência histórica e uma lenda hagiográfica comum. Todo o método e rigor na escritura das cartas estava direcionado ao fim para a construção de um texto devoto. As cartas jesuítas mantém os missionários na tensão entre o material e o espiritual. Nelas se constróem as histórias santas, ali está o material que se oferece para as hagiografias, se comunica o desanimo, se orienta a atuação política e refletem ainda as alterações provocadas numa cultura pelo seu encontro com a outra. O caráter ascético do trabalho e suas descrições de viagens que compõem por sua vez um espaço percorrido é a representação de uma viagem espiritual.

Tratava-se também de consolar os missionários, no contexto espiritual da consolação. Dentre as técnicas espirituais desenvolvidas e divulgadas pelo fundador da Ordem, Inácio de Loiola, ocupa lugar especial as consolações e graças extraordinárias obtidas especialmente com as lágrimas. Lágrimas de consolação eram místicas e lágrimas de dor eram ascéticas e compunham uma delicada técnica de espiritualidade. Nos 40 primeiros dias do *Diário* de Santo Inácio as lágrimas estão referidas até 175 vezes, a uma média de quatro efusões lacrimais diárias. Inácio de Loiola normalmente chorava seis ou sete vezes ao dia, segundo o General Diogo Laínez. Obedecendo a seu confessor, reduziu as lágrimas aperfeiçoando a técnica, que derivou nos exercícios espirituais característicos da Ordem[166]. Era no entanto necessário superar o sentimento

---

[165] "Carta do P. Francisco Pinto, 1600", *HCJB*, V, 506.
[166] GUIBERT, J. de (1952), *La Spiritualité de la Compagnie. Esquisse historique*, Roma, pp. 33-39.

místico e torná-lo ascese espiritual, efetivamente possível no trabalho cotidiano da missão.

No Parecer do Conselho de Estado, 10 de Agosto 1637, titulado "Sobre o que fez Luis Figueira religioso da Companhia de Jesus sobre as cousas tocantes à conquista do Maranhão" a autoconsciência de eficiência e adequação ao projeto colonial é francamente admitida, quando diz que os jesuítas eram os únicos bons missionários, pois os padres de S. Antônio e Carmo não acudiam às suas obrigações ou não se saíam bem porque o êxito *"depende de uma mecânica que só se acha nos Padres da Companhia de Jesus"*[167].

A excelência do missionário se apresentava justamente na forma como ele intervém no espaço a ser evangelizado e sobretudo na forma militante em que é aplicada, acompanhando as expedições militares, mediando eticamente a conquista e convertendo índios, portugueses e mestiços. Apenas para efeito de demonstração se pode organiza-las, porque suas diferenças se dissolvem no sentido de conquista espiritual próprio do ponto de vista religioso de algumas atitudes históricas.

A Guerra

Em geral se aplicam metáforas militares para definir a atuação missionária da Companhia de Jesus. No entanto, a imagem militar aplicada ao corpo eclesiástico é comum desde a Igreja primitiva assim como a expressão "soldado de Cristo" ou a idéia de Cristo como um chefe militar, tendo sido poucas e discutíveis as opiniões que consideraram que as armas não se conciliavam com a

[167] "Memorial de Luis Figueira", *RIHGB*, t.94, pp.423-442; também em *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t.20, p.332.

moral do Evangelho. As ordens militares medievais e a permanência do culto a santos guerreiros, como o Arcanjo São Miguel, São Sebastião, São Jorge, São Tiago de Compostela, atestam esta identidade.

A presença de religiosos nas expedições militares era uma prática tradicional. Enquanto o imperador Carlos Magno subjugava os saxões e empreendia uma cristianização forçada àqueles povos, era acompanhado por missionários, aonde toda a ofensa à religião cristã era punida com a morte, segundo as capitulares publicadas para auxiliar na conquista[168]. Existia também neste campo a associação de idéias entre código de honra cavalheiresco e imposição da fé cristã entre os infiéis como resultado de uma influência de princípios nobiliários de orgulho e linhagem familiar próprios da cultura medieval. No entanto, a militarização da Companhia de Jesus se encontra afastada destas idéias.

Se configura como uma milícia especial, disposta por princípio a seguir diferentes destinos, mas unitariamente a serviço de Roma e do Papa. É neste marco que se deve compreender Santo Inácio e a Companhia de Jesus. Inácio foi um soldado arrependido de seus pecados que quis transferir a disciplina e obediência militar à vida religiosa e contemplativa. Na meditação do quarto dia da segunda semana dos Exercícios espirituais se trabalha com uma visão do encontro de dois exércitos, o de Jerusalém comandado por Cristo e o da Babilônia comandado por Lúcifer. A idéia nova é a retomada da noção da vida cristã como uma milícia e de que todo cristão é um soldado de Cristo no marco de uma atuação unificada, reivindicando, deliberadamente, a associação miliciana da intervenção e a descrevendo em termos realistas.

---

[168] LE GOFF, J. (1983), *A civilização do Ocidente medieval*, vol. I, Lisboa, Ed. Estampa, p.66.

No primeiro momento da conquista em 1597, a ação conjunta com os capitães-mores de Pernambuco e Paraíba está descrita em termos do contingente de guerreiros e armamentos, infantaria, cavalaria, índios aliados e escravos africanos, as estratégias e táticas do capitão, a trajetória da expedição, o material, o poder técnico, a súbita interrupção de assaltos, computando dados e os incorporando em uma linguagem militar: *"trezentos homens de espingarda e cincoenta de cavalo com novecentos frecheiros, além de muita escravaria da Guiné, que levavão as monições e petrechos de guerra (...) quatorze velas muito bem negoceadas na qual irião quatrocentos homens"*.

Nesta passagem também se revela o sentido hierárquico da descrição: a anterior descrição da Capitania de Pernambuco definindo o lugar que ocupa a nova conquista nesta trajetória, o socorro que enviava Felipe II a seus vassalos, o governador-geral, os capitães-mores, os soldados, os índios aliados, os escravos da Guiné e o restante da maquinária de guerra - munições e petrechos, entre os quais as flechas dos índios.

O léxico militar se amplia com outras passagens: *"o desenho do capitão era ir destruindo as Aldeias pelo sertão até chegar ao Rio Grande"*[169], ou: *"espantados com o jogar da artilharia, não teve efeito o seu desenho"*[170].

A informação de 1607 sobre a conquista da Capitania resgata o contexto histórico e político do episódio: *"Entraram os Portugueses neste rio e terra para a conquistar o ano de 97, a 25 de Dezembro, reinando o rei Dom Felipe segundo, e sendo seu governador e capitão geral deste estado do Brasil Dom Francisco de Sousa. Foi por capitão-mor da conquista Manuel Mascarenhas*

---

[169] "Carta de Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 515.
[170] Idem, *HCJB*, I, 519.

Homem.." [171]. A conquista é colocada claramente como iniciativa civil e militar na qual os jesuítas são os coadjuvantes imprescindíveis: *"além da gente de guerra, não quis* (o capitão-mor) *partir para a empresa sem levar consigo dous Padres da Companhia de Jesu..."*[172].

A participação dos padres na guerra era efetiva *"...não se negando a nenhuns trabalhos, de dia e de noite, (...) que o perigo da guerra traz consigo..."*[173]. De suas aldeias, desceram parte deste arsenal militar em 1603 com o P. Diogo Nunes, 800 índios flecheiros para lutar contra os Aimorés na Bahia. Em outro momento tocou aos jesuítas enviar 370 arqueiros de suas missões e dois padres, Manoel Gomes e Diogo Nunes. Os franciscanos enviaram dois padres experimentados, Cosme de S. Damião e Manoel da Piedade. Comandava a expedição Jerônimo de Albuquerque, mestiço, 65 anos, *"grande conhecedor da psicologia nativa"*, que ia pelas aldeias de índios missionados recrutando voluntários [174]. Mas também foi negada tal cooperação, como demonstram alguns documentos que nos aproximam aos conflitos entre jesuítas e autoridades civis, como na ocasião em que se recusaram a enviar seus guerreiros Paiaia em uma expedição causando em seguida relações animosas com o Governador geral.

O P. Gaspar de Samperes era outro homem com ofícios especializados que atuou nas fileiras da Companhia e quem projetou o desenho da fortaleza, *"porque*

---

[171] "Relação de Samperes, 1607", *HCJB*, I, 557.
[172] Idem.
[173] "Carta de Pero Rodrigues", *HCJB*, I, 515.
[174] "Testemunho de Alexandre de Moura, 20 outubro 1620", *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*, ed. Barão de Studart (1908-21), 4 vol., Fortaleza, 2 194-195; "Francisco Teixeira de Moraes, Relação histórica e política dos tumultos que succederam na cidade de S.Luis do Maranhão, 1692", 82, *RIHGB* 40 pt 1.

sabia bem dessa arte e a exercitara, em Espanha e no Brasil, antes de entrar na Companhia, quando professava a milícia"[175].

O P. Manuel de Morais (1596-1651) integrou uma patrulha de resistência aos holandeses, lutando nas fronteiras do Rio Grande e Paraíba. Manuel de Morais foi capturado na Paraíba em 1635 e teria passado, em episódios extremamente aventurosos, para a fé protestante, ao que se seguiu um longo processo inquisitorial [176].

O P. Gaspar de Samperes, alistado na Companhia de Jesus no Rio de Janeiro em 1587, participou na defesa do Arraial de Bom Jesus junto a Matias de Albuquerque, quando do sítio dados pelos holandeses a 3 março de 1635, e foi aí que, tendo sido rendidos, o padre foi exilado para as Antilhas e daí foi para Cartagena de Índias aonde morreu com 84 anos num Colégio da Companhia. Em carta de Sevilha, 24 Novembro 1636, o Padre Leonardo Mercúrio tem as seguintes palavras para Samperes: *"Estava por Superior (no Arraial do Bom Jesus) o Padre Gaspar de Samperes, homem mui religioso e espiritual"* [177] e o P. Manuel de Moraes, *"com os Índios, em S. Amaro, e na dianteira"* [178]. Pero de Castilho, natural do Espirito Santo, tinha 59 anos em 1630. Teria sido desterrado do Brasil pelos holandeses com outro nome, Simão de Castilho, tendo falecido no Colégio de Santo Antão de Lisboa em 1642 [179], embora apareça um

---

[175] "Carta de Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 520.

[176] "Processo de Manoel de Mores, sacerdote e theologo, natural da villa de S. Paulo, Estado do Brazil, residente que foi nas partes do Norte, preso nos cárceres da Inquisição de Lisboa, 1647", *RIHGB* (1907-1908), t. 70, 1ª p., p. 56.

[177] *HCJB*, V, 354.

[178] "Testemunho de Matias de Albuquerque, 25 Novembro 1635", *HCJB*, V, 359.

[179] No tempo da invasão eram 21 membros ligados ao Colégio de Olinda e outros 12 nas missões a ele ligados. Destes, dois eram sicilianos, dois espanhóis, seis brasileiros e o restante portugueses. Eram vinte Padres, nove Irmãos e quatro Estudantes, *HCJB*, V, 384.

Pero de Castilho como inquisidor durante o Processo de Manuel de Morais em 1647 [180].

Trataram contudo de construir certos limites. A narração dos terrores da guerra refere-se a "eles", os soldados, que se entrincheiraram na barra do Rio Grande, que levavam a munição e que faziam os massacres. Os jesuítas possuíam os quadros especializados para a sedimentação do processo de conquista, os intérpretes da língua indígena, não apenas padres mas também os índios cristãos de suas aldeias. O capitão-mor foi à Bahia e solicitou no Colégio a Pero Rodrigues um padre *"bem exercitado na língoa e conversão do gentio pera dar princípio a paz com os Potigoares,*[181]", tendo sido enviado o P. Francisco Pinto.

A participação na conquista era uma combinação de intervenções materiais e espirituais: *" administrando os sacramentos à gente por não haver outros clérigos, servindo os enfermos, que houve muitos, e dando a traça e ordem para se fazer o forte, e às vezes trabalhando com suas pessoas, para animar a gente"*[182].

A espiritualidade interna da Ordem era estendida aos homens do exército. Apesar de terem ocupado o sitio em que se ergueu a fortaleza, a área continuava sendo assediada pelos índios hostis e nestes momentos Francisco de Lemos e Gaspar de Samperes *"ajudavam ao exército com os acostumados exercícios da Companhia"* [183]. Esses exercícios poderiam ser os Exercícios espirituais que implicavam em novas técnicas de controle do mundo interior e consistiam em provocar voluntariamente as representações, as idéias, os pensamentos e fazê-los

---

[180] "Processo de Manoel de Mores, 1647", *RIHGB*, t. 70, 1ªp., (1907/1908), pp. vi-165.
[181] Idem.
[182] "Relação de Samperes, 1607", *HCJB*, I, 557.
[183] "Carta de Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 516.

desaparecer, adquirindo assim a capacidade de domina-los. Mas sua prática implicava em algumas semanas de recolhimento, coisa possível não fosse a circunstância de guerra em que se vivia naqueles momentos. Os exercícios específicos enquanto religiosos se compunham de orações com exames de consciência, pregações, confissões, consolar os feridos e doentes, batizando os moribundos e ajudando-os a bem-morrer, além de uma atuação solidária e amistosa que vinha a ser uma conseqüência da atuação espiritual: *"pregando, confessando e fazendo amizades"* [184]. Essas práticas são recorrentes ao longo da narrativa.

O ambiente da guerra e o clima de perplexidade que envolveu a todos nos momentos iniciais da conquista do Rio Grande se oferece como espaço para refletir sobre a moral do soldado. É a cena de um massacre:

"Fêz-se grande estrago neste gentio (...) alguns soldados honrados, que neste ministério ajudavam também aos Padres, se edificavam e davam graças a Deus, dizendo: salva-se um filho de um selvagem e eu não sei o que será de mim"[185].

Os soldados, mercenários ou assalariados, que serviam a reis e príncipes, deviam seu *status* nas sociedades ibéricas às armas que manejavam à serviço deste código ideal. A moral privada destes segmentos da sociedade era algo discutível, pois estes não se viram nunca envolvidos em uma ética própria. Para a nobreza, idealizou-se desde fins da Idade média um código de honra, relacionado direta ou indiretamente ao cristianismo. Mas entre a prática de princípios evangélicos e a moral dos homens, sobretudo os de armas, existia um vazio que apenas se preenchia com o que existe nas mentes humanas sobre o tema: idéias cristãs

---

[184] Idem.
[185] Idem, *HCJB*, I, 518-519.

evangélicas e primitivas sobre o cristianismo como religião de paz; idéias sobre a luta entre bem e mal e a necessidade de defender belicamente a religião verdadeira; idéias cavalheirescas, medievais, sobre a excelência das armas; idéias sobre a maldade moral dos soldados e dos males que as guerras trazem. Para a defesa moral desta atitude, dependendo da conjuntura, cada uma destas idéias seria levada em conta. De todo modo, seja o arcanjo São Gabriel, seja o soldado de Cristo, o cavaleiro ou o soldado arruaceiro, todos podem ser salvos. A casuística moderna deve também salvar ao soldado, analisando como realiza seus atos de roubos, saques e violências, de acordo com o probabilismo[186].

A Pacificação

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.

Suas estratégias de aproximação com os indígenas eram as que derivavam da caridade cristã em um princípio, conquistando a confiança dos primeiros potiguares e tentando desfazer o clima de suspeita que presidia nestes momentos

[186] Conforme nota 91.

o contato do índio com os portugueses, aproximando-os dos capitães e soldados da fortaleza e também aos objetos que marcavam a diferença das culturas:

"Ficavam muito contentes, assim por ver que lhes cumpriam os Padres a palavra, que lhes davam, de os deixarem tornar, como pelo bom gasalhado que no Capitão achavam, de comer e beber, roupas e resgates"[187].

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"*[188].

Concluído o negócio da guerra, começa o da paz, com o Capitão-mor Mascarenhas Homem indo a Pernambuco tratar com o Governador-geral sobre a nova linha a ser adotada na Capitania conquistada e procurando junto ao Colégio dos jesuítas um padre língua. Retornam ao Rio Grande e organizam um encontro em que são convocados os principais chefes da região para tratar de um acordo de paz. Um grande chefe da comarca, o Camarão Grande, procura os portugueses no Forte, aceitando as pazes e querendo depois dela tratar com os padres sobre *"o que a ele e aos seus pertencia no negócio da salvação"*[189]. Também aqui a religião comparece como o negócio proveitoso: a Salvação como o máximo negócio para a humanidade. Mais adiante isto se revela no cuidado em recolher informações positivas sobre as atividades dos padres com

---

[187] Idem, *HCJB*, I, 517.
[188] Idem, *HCJB*, I, 520.
[189] Idem.

uma certidão que o Reitor do Colégio de Pernambuco, P. Pedro de Toledo *"fez tirar juridicamente para certo negócio que relevava"*[190].

Esta linguagem de negócios está relacionada com uma nova consciência difundida na modernidade de uma relação entre contabilidade e espiritualidade[191]. Existiu uma necessidade de graduação por parte dos escritores moralistas cristãos em realação aos atos dos homens segundo fossem mais ou menos prováveis. Este probabilismo, conceito acunhado por frei Bartolomé de Medina[192], 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 solicitude. A honra e o proveito são os ganhos"*[193].

Parte do acordo inicial com os potiguares implicou em um deslocamento de tribos com o objetivo de assegurar os limites entre terra conquistada e produtiva e as fronteiras ainda selvagens. O P. Francisco Pinto, como o intérprete da estratégia do capitão-mor, inclui como parte do acordo que algumas tribos fossem povoar a vila de Pernambuco entre os portugueses, tendo ido a tribo de um irmão do Camarão Grande.

---

[190] Idem, *HCJB*, I, 525.
[191] BAROJA, J. C. (1985), p. 401-459.
[192] F. Bartolomé de Medina (1579), *Breve instruction de cómo se há de administrar el Sacramento de la Penitencia,* apud BAROJA, J. C., op. cit.

A diplomacia se estendeu ao sertão da Copaoba com a convocação dos chefes potiguares para um acordo solene a ser firmado no Forte. Na suposição de que o gosto por rituais e cerimônias era algo comum à psique humana estava a consideração da unidade do gênero humano. Se naquele momento já era uma consideração intelectualmente passiva no âmbito do direito natural e de gentes, ela era dotada de uma dimensão mais concreta a partir da experiência dos missionários que controlavam as formas rituais dos encontros. Havia que organizar o espaço, por mais precários que parecessem: *"...mandei que fizessem um modo de choupana e ramadas, para ali ir falar com eles"* [194].

Depois de conquistada uma primeira frente na Capitania e lançada as bases da Fortaleza dos Reis Magos, contataram em missões volantes o conjunto de aldeias próximas ao litoral, estabelecendo contatos com as lideranças indígenas. Diante das formas políticas da sociedade indígena, com suas amistosas relações estruturadas com os franceses, suas tradicionais alianças e rivalidades tribais e as guerras que faziam os índios entre si, decidem intervir: *"Sabendo isto por nós* (das tais guerrinhas), *nos pareceu coisa importante, que sem dilação alguma se devia acudir com muito cuidado e diligência..."*[195]. Ou seja, a reorganização do espaço não se limitava a um conceito geográfico, mas algo que se processava no interior da cultura.

Esta atuação se mantém no período de intensificação dos conflitos entre indígenas e colonos, quando os jesuítas retornam às missões da Capitania, após a retirada dos holandeses para controlar a situação da fronteira durante a Guerra dos Bárbaros. Com a guerra, aumentava o número de tapuias rendidos que

---

[193] 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.*

[194] "Carta do P. Francisco Pinto, 1600", *HCJB*, I, 520.

deveriam submeter-se à legislação indígena que regulamentava a prestação de seus serviços nas terras dos moradores. Uma série de conflitos entre missionários e moradores devém desta circunstância.

O Arcebispo e Governador Geral, Manuel da Ressurreição recrimina o Senado da Câmara de Natal por haver apoiado a distribuição dos tapuias entre os moradores da Capitania, entendendo *"que era melhor para a catequização e ensino da doutrina, que os índios permanecessem na aldeia com os reverendos Padres da Companhia, que eram os mais habilitados para a função"*, ordenando que se repusessem os Tapuias tirados da aldeia[196] e mantendo com isso o critério de excelência sob o qual os jesuítas forma designados para essas missões do norte.

As habilidades na pacificação são anotadas na correspondência e nas biografias como parte das virtudes santas do missionário. Assim o faz Andreoni em 1700 sobre o P. Estanislau de Campos, reitor do Colégio de Olinda em 1698, Provincial entre 1713 e 1716 e Visitador das aldeias jesuítas na região, reconhecendo sua habilidade na negociação e pacificação de uma nação de Tapuias durante a Guerra dos Bárbaros[197]. Havia ainda o conflito recorrente entre os oficias da Câmara e os missionários das Aldeias por conta do papel dos missionários sobre as normas estabelecidas na legislação quanto à prestação de serviços dos índios aos moradores, regulando os contratos de trabalho[198].

---

[195] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 511.

[196] LCPSC, Salvador, 27/08/1689, do Arcebispo e Governador Geral, Manuel da Ressurreição ao Senando da Câmara de Natal, Cx. 65, Livro 2, Folha 146, 146v e 147.

[197] "Relação das Missões para o P. Geral por mandado do P. Provincial, Baia, 10 de Agosto de 1700", *Bras.* 9, 445-448. Estanislau de Campos era Reitor do Colégio de Olinda em 1698 e pacificou uma nação de Tapuias.

[198] LCPSC, Natal, 10/02/1703, dos Oficiais da Câmara aos Padres da Companhia de Jesus das Aldeias de Guajiru e Guaraíras, Cx. 65, Livro 4, Folha 12v.

As Formas Litúrgicas

A estética da nova espiritualidade do século XVI foi a expressão dos elementos já tradicionais de representação e de instrumentos materiais relativamente novos de intervenção. As ficções teatrais dedicadas a tudo o que excitava a imaginação religiosa: biografias, coleções de vidas de santos, sermões, ou teatro atuando atauando junto aos manuais de catequese, sínteses da doutrina, confessionários e vocabulários, relacionados ao projeto pedagógico do Concílio de Trento.

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 [199]. Por outro lado foi natural a maior compreensão e assimilação nestas culturas a partir dos elementos litúrgicos e da veneração dos santos muito mais do que as profundas verdades cristãs. A visibilidade e a localidade construída pelas liturgias foi o que efetivamente aproximou as diferentes culturas[200].

O reatamento das relações com o mundo civilizado se apresentava como uma necessidade dos soldados portugueses que, naquelas circunstâncias, apenas os religiosos poderiam representar. A pedido do capitão os padres organizaram o cerimonial da Semana Santa e este episódio, para padres e capitães, significava um importante ato simbólico do cristianismo que efetuou uma relação poderosa

[199] CERVANTES, F., "¿Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la 'conquista espiritual' en la América española", en PRIEN, ed. (1998), pp. 21-34. BAROJA (1985), analisa as muitas formas sob as quais se expressava a cultura geral e especialmente a religiosa dos ibéricos entre os século XVI e XVIII, particularmente no contexto espanhol.
[200] CERVANTES, F. (1994), *El diablo en el nuevo mundo. El impacto del diabolismo a traves de la colonizacion de Hispanoamerica*, Barcelona, Herder, p.30.

com a cultura civilizada, naqueles momentos em que se viam cercados pelos índios hostis e *"em terra onde actualmente se estava comendo carne humana"* [201].

O cerimonial se compôs do encerramento do Santíssimo Sacramento, arrastamento das bandeiras feito pelos capitães e oficiais e deposição diante da imagem de Cristo, desencerramento da imagem, pregações, ofícios de trevas, procissão *"e tudo o mais (...)"*. Todo aquele exército de fronteiras participou do cerimonial. Os soldados, duzentos arcabuzeiros, ficaram guardando a imagem junto aos Padres, que ficaram todo o tempo do encerramento na Igreja. Todos estes gestos causaram muita devoção, expressa em lágrimas de alegria e emoção por constatarem que podiam contar com a companhia dos padres para obras tão santas, pois se ali não estivessem naquele momento *"estiverão naquella sumana como gentios naturaes"* [202].

Também no interior da cultura indígena podemos observar como estes simbolismos vão tomando formas concretas e passam a ser possíveis pontos de encontro de culturas fragmentadas. Na carta de Francisco Pinto ao General Aquaviva de 1600, temos um exemplo disto. Quando eles retornam à Fortaleza dos Reis Magos acompanhados pelos índios aliados, estes lhes solicitam uma cruz *"... por assim o querer um grande principal, que foi princípio das pazes, lhes fomos a pôr uma Cruz em um lugar aonde ele queria ajuntar sua gente, que estava espalhada por causa das guerras passadas..."* [203]. Com isso vemos a expressão simbólica da intervenção missionária nas relações sociais e políticas da organização do espaço indígena.

---

[201] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 517.
[202] Idem, *HCJB*, I, 518.
[203] "Carta do P. Francisco Pinto, 1600", *HCJB*, V, 505.

Relacionado à reorientação da linha a ser adotada em relação à conversão do gentio, processo já vivido no tempo de Nóbrega e Anchieta e também ao controle que como missionários deveriam ter sobre o tema, os jesuítas do Rio Grande reviveram o problema do retorno às idolatrias. Como o atendimento às aldeias nos primeiros momentos da conquista da região se dava através de visitas periódicas, acontecia de retornarem à aldeia e a encontrarem de volta às suas gentilidades. Assim, apesar dos batismos, tratava-se de uma conversão superficial, que apenas renderia frutos se estas aldeias fossem objeto de maior atenção. O que observamos é que o batismo como o ritual simbólico sagrado que marca a conversão ao cristianismo também deveria ser negociado, colocado estrategicamente como algo a reconquistar. Assim, o P. Pero de Castilho resolve:

"... coram Domino, ou de não admitir ao Santo Baptismo outros adultos nenhuns, em todo o tempo que naquela Missão andasse, fora de extrema necessidade, ou de o fazer com maior eleição e consideração e mui provocado: à uma, para com isso lhes estranhar e agravar as culpas dos que assim tinham retrocedido; à outra, por me parecer ficariam os que assim admitisse de novo no mesmo perigo e ocasiões que os já baptizados"[204].

Outro ponto importante era convencer-lhes a virem para a Igreja: *"... que se viessem pera a Igreja, e outras coisas nesta matéria*[205]*"* ou, em outro momento *"que viessem para a Igreja e aceitassem as pazes*[206]*"*. Inclusive os índios das aldeias missionadas pelos Padres e que participaram nesta conquista, já iam minimamente preparados para ajuda-los na tarefa de convencimento de irem para a Igreja. Esse *"vir para a Igreja"* podia significar uma entrada material em

---

[204] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 517.
[205] "Carta de Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 516.
[206] Idem, *HCJB*, I, 520.

um edifício identificável pelos índios como tal, e neste caso seria um exemplo de exploração das possibilidades simbólicas na conversão, mas com o uso e interiorização do processo, ocorria a associação íntima entre estruturas eclesiásticas e espaço de culto. Na sensibilidade religiosa o espaço sagrado é concretamente delimitado pela consciência litúrgica, seu corpo místico e no plano jurídico, o corpo político em que se organiza[207]. Como expressão lingüística teria o sentido, ainda atual, de converter-se a uma religião, nos remetendo ao sentido de comunidade e identidade que a expressão sugere.

A idéia forte de vir para a Igreja e estar nos céus, explorava a de familiaridade ou de intimidade, seja pela comunidade que a palavra Igreja poderia sugerir, seja pelo céu como lugar de encontro de uma comunidade cristianizada que a propaganda ou a persuasão do padre procurava disseminar. Nesta concepção articulava-se uma visão espiritual que devia ligar os fiéis entre si, seja porque a doutrina decreta a coesão da comunidade enquanto Igreja, seja porque se devem criar elos entre os homens em torno da crença na comunidade dos eleitos no além.

Aplicadas as técnicas, uma boa dose de espera, pois nos primeiros momentos esse discurso era recebido com frechadas. Revelou-se eficiente com o tempo, quando os índios se aproximavam de armas baixas e cheios de interesse a ouvir o Abaré. Nesse momento se introduzia outro poderoso elemento do imaginário cristão: o inferno, *" ou que , não se fazendo christãos avião de arder para sempre nos Infernos*[208] *"*, que se opunha diretamente a entrar na Igreja.

---

[207] GEREMEK, B. (1987), "Igreja", *Enciclopédia Einaudi, vol.15: Mythos/logos. Sagrado/profano*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.161-214; 190.
[208] "Carta de Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 517.

Estudos sobre a espiritualidade do século XVI entendem que depois do Concílio de Trento a imagem do inferno se elabora em torno de um discurso de edificação moral que leva a dar um sentido ao universo e à vida terrena. A imagem puramente terrorista do inferno é substituída progressivamente por uma representação que apela para as capacidades racionais, emotivas e discursivas do pecador que medita sobre sua sorte[209].

A Pregação

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.

Verificamos que o Padre Correa pediu aos jesuítas de Lisboa em 1553 que lhe enviassem algumas obras que necessitava, entre elas os cinco Tratados teológicos publicados pelo Doutor Constantino de Sevilha e dois títulos hagiográficos, o *Flos Sanctorum* e a *Vitae Patrum*, assim como outros textos ortodoxos. Ainda que o Concilio de Trento houvesse instituído um Índice de Livros Proibidos, o cardeal Arquiduque Alberto de Áustria, vice-rei de Portugal, permitiu em 1584 que o Provincial da Companhia de Jesus no Brasil e os

[209] DUVIOLS; BERTRAND (1996), *Enfers et Damnations*, Paris, PUF, introdução.

jesuítas de sua jurisdição lessem qualquer livro censurado[210]. O P. Manuel da Nóbrega menciona alguns livros existentes em seu tempo na biblioteca dos colégios jesuítas no Brasil: obras de S. Tomás de Aquino e também algumas de Duns Escoto, Acursio, Nicolás de Lira, o Palermitano, assim como do Dr. Martin de Azpilcueta Navarro e Frei Domingo de Soto, que escreveram contemporâneamente aos relatos de Nóbrega[211].

A pregação como exercício da retórica sagrada sempre esteve associada aos religiosos. No contexto da cultura do século XVI foi retomado de forma incisiva, tendo os jesuítas desenvolvido uma posição destacada neste campo e aumentando no século XVII sua reputação na oratória pública. Esta forma de intervenção nos espaços públicos era acompanhada pela intervenção no espaço íntimo das conversações privadas ou na confissão auricular, e que tinham também por parte da Companhia de Jesus especial atenção. O manual de oratória de Quintiliano ocupava importante papel nos estudos da Ordem, estabelecendo minuciosamente suas regras, divididas em cinco partes: a *inventio*, concepção do tema, a *dispositio*, sua disposição no discurso, *elocutio*, o estilo do discurso, *memoria* e *pronunciatio*, que envolviam a expressão - gestos e voz:

"... tem nos oradores uma admirável força e poder. Porque não é de tanta importância aquilo que compusemos a sós, como o modo que há de produzir-se; pois cada um se move segundo o que ouve"[212].

---

[210] *HCJB*, II, 544; *Monumenta Brasiliae* (1956-60), IV, 110.
[211] WECKMAN, L. (1993), p. 217.
[212] QUINTILIANO, M. F. (1942), J. RODRIGUEZ, ed., *Instituciones oratorias*, Madrid, Hernando, cap. III, p. 261.

O método da predicação já havia sido tratado em cartas de missionários anteriores, como o P. Vicente Rodrigues[213] 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 prosseguiam 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. O P. Francisco Pinto nos descreve a ordem de idéias de sua pregação[214]. 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. Seus argumentos: que se não conhecessem o Criador estariam cegos, não entenderiam da imortalidade de suas almas, não saberiam da possibilidade de outra vida aonde haveria glória para os bons e castigo para os maus.

A linha naquelas visitas era compor um discurso forte contra as práticas antropofágicas em que haviam recaído, pois se tratavam de aldeias já visitadas anteriormente, e aonde já se nota a identificação entre as guerras e estes rituais:

"carregando-lhe bem a mão no negócio das guerrinhas, matar e comer carne humana em que andavam embebidos, esquecidos da obrigação de cristão, e, fazendo o que por aquela primeira visita era mais necessário, ensinando todos os dias, manhã e tarde, a doutrina...[215]".

---

[213] "Carta de Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra", *Monumenta Brasilia* (1956-60), I, 410.
[214] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 523.
[215] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 513.

O Padre fazia estas pregações até a noite e quando se recolhia era substituído pelo chefe Mar Grande, este já descrito como o seu companheiro, que já havia sido instruído pelo Padre e que o fazia *"com tanto fervor como se fora um pregador de muito zelo e eloquência"* [216]. Esta era já uma prática difundida pela experiência missionária anterior e todavia bastante utilizada. Apesar de ser um tema discutido e questionado no interior da Ordem, seguia sendo utilizada e resultado em novas captações de índios convertidos, além do que pareciam seguir sendo eficientes na organização do acordo que garantiria a paz provisória no Rio Grande.

Os índices da aculturação a partir destas técnicas se apresentam também na carta do P. Francisco de Matos [217] que fala do retorno aos hábitos gentílicos, conforme o caso dado na ocasião dos pais que devoraram seus filhos mortos e *"tomaram ocasião os Padres para pregar contra ele e seus autores"*. Com ela os capitães da aldeia passaram a ser agentes da conversão:

"A mesma barbaridade logo detestaram os dois capitães da Aldeia, e avisam o Padre do que se faz contra a lei divina: descobrem os maus e feiticeiros; zombam dos seus sonhos e superstições; e quando entre eles se acha de malefícios, o entregam ao fogo durante o batismo solene dos adultos."[218]

Terá sido muito intensa naquele momento, pois *"... foi tanto o horror que incutiram nos ouvintes..."*[219] que derivaram em uma série de atos de conversão.

---

[216] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 523.
[217] "Carta do P. Francisco de Matos, 1701", *HCJB*, V, 541.
[218] Idem, *HCJB*, V, 542.
[219] Idem.

Estas 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 Tambuçurama (...) 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" [220].

Em uma instrução para predicadores no âmbito espanhol, o padre Terrones del Caño nos remete a uma recomendação do Padre General Francisco de Borja:

"... en un tratado que hizo de enseñar a predicar, y es: que en las reprehensiones, aunque muchos procedan excitando la cólera y riñendo; pero es más acepto y acertado proceder por vía de lástima y como condoleciéndose (...) La primera manera de reñir es mejor para gente popular, que se asombra com enojo, cólera y voces. La segunda es mejor para palacio, para auditorios de consejeros y gente por la mayor parte noble y de buenos entendimientos"[221].

Nestas regras da tradição clássica estão dispostas a maneira como o conjunto do corpo deve se apresentar para a eficiência do ato retórico:

"A cabeça é um dos membros principais na ação, assim como no corpo (...) O que se requer, pois, em primeiro lugar, é que a cabeça esteja sempre direita e em uma postura natural. Porque baixa denota humildade; demasiado levantada,

---

[220] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 511.
[221] CAÑO, F. T. del (1960), F.G.OLMEDO, ed., "De la pronunciación o acción", *Instrucción de predicador*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 149-150.

arrogância; inclinada a um lado, desfalecimento, e tê-la muito tesa e firme é sinal de uma certa barbárie" [222].

Da mesma maneira, as vestes do orador estão sistematizadas: "*O demasiado esmero na toga, calçado e cabelo é tão digno de repreensão como o não cuidar-se nada de ditas coisas*"[223].

E também o ordem do discurso, que deve ser elaborada:

"*...deve o orador refletir muitas coisas. A primeira, qual é o assunto de que vai a tratar, em presença de quem fala e a quem se dirige seu discurso (...) deve refletir o assunto de que há de falar, e qual o fim que quer alcançar*" [224].

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*"[225].

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 predicador, rindo ou se deprimindo conforme a fala e que em inumeráveis metáforas se apresenta sempre ao final "*penetrado*" pela palavra do orador [226]. O método de meditação religiosa elaborado por Inácio de Loiola recomenda

---

[222] QUINTILIANO, M. F. (1942), p. 278.
[223] Idem, p.285.
[224] Idem, p.285-286.
[225] 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.

rezar de forma ritmada, ligando uma palavra do Padre Nosso ao sopro da respiração. Relacionado a este tema está o fato da supressão do livro, de todo o mundo da literatura escrita: onde este é uma estrutura ausente, a mensagem transita necessariamente nesta linguagem dos gestos e da fala[227].

Apesar do importante estudo de Norbert Elias[228], que coloca a cultura da Corte como a fonte de maneiras polidas e condutas civilizadas, outra série de estudos tem entendido esta prática com origem nos mosteiros, comunidades e instituições religiosas. Os gestos se tornaram então tema de estudos escolásticos, sem maior justificação do que sua tradição no mundo antigo. Os autores dos século XVI e XVII reabilitaram a discussão teórica dos gestos porque acreditavam que sua aparente diversidade poderia ser reduzida a princípios gerais. O mais importante deles era a noção de que uma linguagem universal de gestos era comum a todo gênero humano. Isto se confirmou nas experiências com os povos americanos na qual o primeiro contato era gestual e seguia sendo durante a conversão. Os jesuítas nas missões do Guairá *"em seu esforço catequético, imitavam o modo indígena de discursar, andando de um lado para o outro e batendo no peito enquanto falavam"* [229]. Nesta universalidade estavam implícitos tanto os gestos naturais tais como pousar a cabeça nas mãos em sinal de melancolia ou balançar a cabeça como

---

[226] R de la FLOR, F. (1995), p.146.

[227] R. de la FLOR, F. (1995), p.124; SCHMITT, J. C. (1990), *La Raison des Gestes dans l'Occident médieval,* Paris, Gallimard.

[228] ELIAS, N. (1990), *O processo civilizador. Uma história dos costumes*, RJ, Zahar.

[229] VILLALTA, l. c. (1997), "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura, en SOUSA, L. de M., org., *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa,* vol.1, SP, Companhia das Letras, pp. 332-384, p. 338. Nos parece no entanto que este gesto de bater no peito é também típico do orador ocidental, dependendo, como vimos, da circunstância do auditório. Haveria que consultar o conjunto das descrições sobre os índios na historiografia brasileira para verificar em que medida esta imagem do indio batendo no peito pertence a uma prática da época colonial ou se trata de uma imagem atual divulgada pelos antropólogos a partir de nosso século nos vídeos etnográficos.

concordância com algo como também os gestos estudados, que eram o aperfeiçoamento dos gestos naturais.

Os manuais de retórica usados pelos missionários, demonstram esta atenção ao gesto e à pronúncia, tomados como importantes formas de persuasão. Quando da preparação do acordo de paz entre portugueses e índios do litoral e do sertão da Copaoba em 1599, se colocou em cena a retórica sagrada. Caminhavam em direção à aldeia na qual fariam contato com um importante chefe. Quando o Padre Francisco Pinto se dá conta de que se aproximavam da aldeia, entrou pregando pelo terreiro. Já era esperado, pois o encontro fazia parte de todo um esquema de afinidades tribais que havia sido previamente consertado. Na entrada da grande taba o escutava, formalmente postado, o chefe da aldeia. Dentre as outras formalidades, presenteiam ao chefe uma roupeta de Capitão com uma cruz de comenda no peito. Duas ofertas simbólicas do ocidente cristão: o discurso e o uniforme do guerreiro.

Durante esta expedição de Francisco Pinto com o chefe Mar Grande, os índios das aldeias visitadas reagiam positivamente à pregação do Padre. Nota-se o aspecto irreal em que no princípio suas palavras pareciam ser entendidas: *"Aos ouvintes, no princípio, parecia um sonho estas coisas..."* [230]. Ou seja, o que seduzia inicialmente não era o que propriamente estava sendo dito, mas todo o ritual, sons e estos em que as palavras estavam envolvidas. Aí entraria o tom em que eram proferidas, as repetições e todas as técnicas que envolvem a retórica sagrada. Este ambiente era o que criava a forte impressão e o imenso desejo de retornar àquele prazer auditivo, que envolvia por sua vez um aspecto intensamente físico:

---

[230] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 523.

"Ó meu pay como está isso bom folgo muito com isso, estou muito contente de tuas palavras, encheome a tua falla, fartoume tua palavra, iá huma vez a enguli, não a tornarei a deitar fora da minha alma"[231].

O discurso do missionário foi pontuado pelas circunstâncias políticas que se apresentaram no ambiente colonial. Foi no contexto de finais do século XVII que as atividades missionárias foram retomadas de forma mais incisiva, pois haviam sido interrompidas pela ocupação holandesa e não foram retomadas em seguida à restauração. Os jesuítas são outra vez convocados para pacificar as fronteiras, assim como as forças especializadas do Terço dos Paulistas[232], anunciando formas mais pragmáticas de intervenção, tal como se apresentaram na atuação jesuíta em outros pontos da colônia. Com o retorno dos jesuítas à Capitania do Rio Grande a partir de 1680, o discurso dos missionários apresenta mudanças. Recrudescem sensivelmente as informações sobre as formas específicas de aculturação, tal como as formas litúrgicas que ali se desenvolveram e se intensificam então as descrições sobre os conflitos.

Até pelo menos a metade do século XVIII, os elementos especializados seguiam sendo representados pelos padres da Companhia de Jesus que se apresentaram ao projeto missional controlando habilidades intelectuais e mecânicas. No âmbito textual vinham produzindo o catecismo e vocabulário que contemplava as nações de língua kiriri ou cariri de Luis Vicencio Mamiani (1698), as obras de João Antônio Andreoni, Jorge Benci e Felipe Bettendorff e as intervenções

---

[231] Idem.

[232] Terço era a unidade básica do exército espanhol, organizado no século XVI. Cada terço podia compreender várias companhias comandadas por um mestre de campo. Possuíam uma estrutura tríplice, composta por lanceiros (piqueiros), arcabuzeiros e mosqueteiros. Revelou-se taticamente eficiente, alcançando renome universal, até 1643, quando foram vencidas em Rocroi pelos franceses. Até bem avançada esta data, talvez quando da nova organização miliciana desenvolvida pelo Marquês de Pombal em 1750, os terços começaram a entrar em desuso, en AZEVEDO, A. C. do A. (1990).

diplomáticas, administrativas e retóricas de Antônio Vieira. Haviam sido expulsos de algumas regiões do Brasil: de São Paulo em 1640 e do Maranhão em 1661 e 1684, o que indicava uma nova tensão ao discurso.

A lista de ofícios dos membros da Companhia se aproximam dos ímpetos 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. Deste modo, no interior do projeto convivia o arcaico e o moderno. Os sertanistas e sua atitude de franca independência e desobediência às diretrizes da monarquia teria marcado um importante contraponto à uma determinada atitude espiritual que os missionários representavam. Cada vez mais autorizados por conta da eficiência e conveniência de suas atuação em importantes momentos da história da conquista e organização territorial, davam uma importante dinâmica ao processo. Tanto bandeirantes como missionários ncontraram nas fronteiras um território propício para suas atividades ou foram considerados adequados pelos soberanos para desempenhar este papel de controle.

Ao fim do processo o discurso se concentrou na crítica ao colonos e no empenho em definir os limites territoriais das aldeias indígenas administradas pela Companhia, ainda com o aval da política monárquica, atendidas neste momento de forma mais intensa do que as missões volantes do período inicial.

Cap. 4 - A descrição do Rio Grande – 1597-1680

Na história do encontro entre Europa e América todos seus cronistas foram em diferentes medidas levados a explicar os acontecimentos para que a novidade se tornasse compreensível. A escritura dos missionários apresenta grandes possibilidades interpretativas. Compreende-la 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 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. Para além de presenças fundadoras na história da conquista da Capitania do Rio Grande os missionários jesuítas representam suas experiências coletivas. No estudo das missões essa escritura oferece uma biografia do missionário, uma definição de seus objetivos, informações sobre a história do lugar, e também a possibilidade de que elas nos informem sobre seu estado antes da intervenção e sobre as modificações introduzidas.

A compreensão, *"habilidade de chegar a assimilar o inesperado e o desconhecido"* [233], processando e integrando as informações ao pensamento tradicional, seria alcançada com a superação das três etapas anteriores; a observação, a descrição e a propagação das novidades americanas, que haviam oferecido imagens generosas e uma experiência acumulada. Nas cartas existe um sistema discursivo específico, que possui uma lógica rigorosa e na qual muitas lógicas, sejam elas políticas, estratégicas ou doutrinais se superpõem. Obedecem a uma ordem de idéias que se acomodaram à estas quatro etapas e

[233] ELLIOTT, J. H. (1972), p.31.

que oferecem uma imagem histórica do Rio Grande em um discurso pontuado pela linguagem militar, mas próprio do léxico do missionário. Foi portanto ao longo de uma vivência histórica, não apenas produto da experiência local mas também do universo de tradições da Companhia de Jesus, que foram processadas as percepções e a compreensão última sobre o Rio Grande.

No interior das ocorrências que as cartas informam, consideramos as diversas formas que vinham sendo experimentadas e elaboradas e uma série de aspectos da vida colonial nas aldeias missionadas, as formas de aculturação e sobretudo uma imagem construída sobre o processo, sobre os outros e sobre si mesmos. Apenas partes de um cotidiano tranqüilo, sem as bruscas interrupções causadas pela realidade política, se refletem nas cartas. O discurso se constrói em meio às queixas das forças envolvidas na conquista, às acusações recíprocas e aos tiros da arcabuzaria.

O espaço

Max Sorre[234], ao recuperar os fundamentos da teoria da fronteira natural - a idéia controversa de que natureza e geografia determinam os limites entre povos -, localiza sua elaboração no século XVI como resultado do empenho em fixar a figura da terra em uma cartografia. Uma vez definida sua figura é possível projetar divisões internas. Para a colônia portuguesa, no princípio o limite foi estabelecido pelo desenho imaginário que dividia a costa em uma grande linha vertical, traçada pelo papa Alexandre VI, que separava as possessões descobertas e por descobrir por portugueses e castelhanos, o Tratado de Tordesilhas. Que sua intenção tenha sido dividir o mundo entre Portugal e

[234] SORRE, M. (1948), *Les Fondements de la Geographie Humaine*, Paris, Librairie Armand Colin, t.II, p.121.

Espanha ou resolver um problema jurídico e geográfico que opunha as duas grandes monarquias é uma questão da qual se tem ocupado os historiadores. No entanto, o acordo de 1493 excluía os portugueses da região amazônica e da região que hoje corresponde à parte ocidental dos limites do país, provocando as negociações de Valladolid em 1494 que deslocou a linha alexandrina 270 léguas marítimas mais para oeste com o que o rei D. Manuel pôde reivindicar as ilhas e costas do nordeste brasileiro que Cabral descobriu em 1500.

Desde as construções míticas projetadas sobre o complexo insular das terras descobertas até a definição concreta do nome Brasil a partir de 1512 em um conjunto de informes e cartas dos descobridores[235], houve uma evolução na história das idéias que levava a uma concepção geopolítica de natureza expansionista, fundamental para o cumprimento, lento mas persistente, de transpor os limites estabelecidos em Tordesilhas. Durante a primeiro quarto do século XVI o Brasil figurava nos mapas portugueses *"como uma grande unidade geográfica, entre o rio das Amazonas e o Rio da Prata ao sul. Excedia já, ao menos na cartografia, os limites estabelecidos em 1494"* [236].

O Rio Grande se integrou no campo de visão da cultura ocidental através de sua presença nas cartas de navegar. Os primeiros que o teriam visto foram os navegantes europeus que lhe inscreveram na tradição cartográfica portuguesa, francesa, flamenga, espanhola e italiana, marcando com seu olhar cartográfico e ocidental os nomes de povos e aldeias indígenas, assinalando com nomes piedosos os acidentes geográficos, marcando nos mapas com cruzes e nomes de

---

[235] WECKMANN, L. (1993), *La herencia medieval del Brasil*, México, FCE. Os dois primeiros capítulos desta obra – "Los vaivenes del nombre 'Brasil" e "El complejo insular" - tratam da imagem do Brasil e sua evolução nas primeiras documentações do Descobrimento.

santos o ponto de inflexão do litoral brasileiro, adequando a navegação a suas poderosas correntes marítimas e ventos e protegendo a empresa dos naufrágios[237]. As referencias francesas são cartográficas, como o mapa de Jacques de Vaulx, de Claye, o Vaudeclaye, que com um meio círculo traçado a compasso destaca o Rio Grande no litoral brasileiro. Estas referências, reunidas, compõem a aparição dessa região como entidade geográfica.

A passagem de Alonso de Hojeda, navegando com Juan de la Cosa e Américo Vespucio em 1499, aportando a um ponto do litoral que se supõe seja a foz do Rio das Piranhas ou Apodi, ou o Delta do Açu é uma das primeiras referências. Em janeiro do seguinte ano, outros navegantes espanhóis, Vicente Yañez Pinzón e Diogo Lepe chegaram com quatro caravelas no lugar que se supõe seja entre o Cabo de Santo Agostinho e o Cabo do Calcanhar, entre Rio Grande e a Ponta do Mucuripe no Ceará. O primeiro capitão-donatário do Rio Grande foi João de Barros, cronista, erudito e historiador das conquistas portuguesas, que não conseguiu efetivar sua conquista. Estas referências sobre a Capitania do Rio Grande evocam imagens poéticas de náufragos e um potencial épico irrealizado, apresentando-se como metáforas sobre o espaço[238].

---

[236] WECKMANN, L. (1993), p. 53: "Jaime Cortesão e L. F. de Almeida, entre outros autores como Batalha Reis, interpretam corretamente esta representação do Brasil como o princípio de um mito expansionista".

[237] CASTELLO BRANCO, J. M. B. (1955), "O Rio Grande do Norte na cartografia", *RIHGB*, 226, pp.3-56. Neste artigo o historiador recupera a tradição cartográfica que reproduziu a costa leste brasileira.

[238] CAVIGNAC, J. (1995), "A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte", *Caderno de História/* UFRN 2, n.2, jul/dez, Natal, Ed. Univers., pp.83-92, trata de alguns aspectos de uma memória histórica fragmentada, relacionada em seu estudo à questão indígena local e à linha de GRUZINSKI, S. (1991), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. s.XVI-XVIII*, México, FCE, de transtorno das memórias no contexto colonial.

No primeiro momento da conquista não apenas do Rio Grande como do Brasil, o que se conhecia era a costa litorânea, mas aos poucos foram feitas entradas para o interior, ou o sertão. À rigor, sertão, explicado por Euclides da Cunha, são as *"grandes extensões de terreno cobertos de vegetação selvagem e baixa, a caatinga propriamente. Passagens geralmente abruptos de aspecto agressivo pela natureza das formações geológicas e pela vegetação emaranhada (...)* e que dependendo da estação em que se chegue ao sertão suas paisagens podem se apresentar *"barbaramente estéreis; maravilhosamente exuberantes"* [239].

Entre a costa e o sertão do Rio Grande está o *agreste*, que é como se denomina esta parte mais fértil entre uma zona e outra, a zona transitória, coberta de vales frescos e essencialmente agrícola. Em um primeiro momento são um isolador étnico, repelem e dispersam a vida humana como nos desertos mas no tempo das chuvas incentivam a vida pastoril, tomando assim um papel ambíguo na economia local. Além de sua geografia diversamente característica, o processo de desertificação do sertão foi estimulado pela ação humana, desde as culturas indígenas semi-nômades que utilizavam a técnica de queimadas para limpar um terreno provisório para a agricultura mínima do grupo até a reprodução desta mesma técnica pelos sertanistas quando iam em busca de minas e de índios.

Os jesuítas chegaram ao Rio Grande seguindo o fluxo da conquista na direção leste-oeste, enquanto prosseguia a atividade de colonização nas zonas já conquistadas. A aproximação ao Rio Grande se deu a partir da Aldeia de Goiana, localizada entre Pernambuco e Paraíba: Aldeia de Gueena" em 1592, Gayana em 1606 e Residência de S. André de Goiana em 1607 [240], que foi um ponto de partida do corpo especializado de missionários do Colégio de Olinda

---

[239] CUNHA, E. (1975), p. 15 e 47.
[240] "Carta do P. Francisco Pinto, 1600", *HCJB*, V, 504-506.

que atendiam em missões volantes a Paraíba e as fronteiras do Rio Grande. Era nesta época uma residência estável com o P. Diogo Nunes como Superior e o P. André do Soveral como *línguas*. Em 1610 estão o P. Gaspar de Samperes como Superior e outro irmão carpinteiro. Em 1612 aparece como Residência de S. João Batista do Itaimbé e retorna ao nome de aldeia de S. André em 1627. Na Aldeia de Itaimbé, também nas proximidades do Rio Grande, residiam em 1617 o P. Manuel de Morais e o P. Pero de Castilho. Em 1621 esta aldeia, reunida com a de Itapecirica, era atendida pelos Padres Antônio Antunes como Superior e Gaspar de Samperes.

As terras na Capitania do Rio Grande de propriedade da Companhia eram administradas pelo Colégio de Pernambuco. Eram *"15 ou 16 léguas de terra... um curral de gado vacum e outras coisas miúdas... e sítio e chaos na cidade para se fundar casa*[241]*"*. Samperes, em meio às descrições que se prendem às possibilidades materiais da terra, incluiu uma observação sobre os objetivos espirituais daquela empresa : *"... as quais foram dadas a intuito dos religiosos que haviam de residir nela para os ajudarem no espiritual de suas almas"*[242]. A primeira doação de terras para a Companhia data de 8 de Agosto de 1603 e foram concedidas por Jerônimo de Albuquerque em Natal, nas cercanias do Forte dos Reis Magos, na Várzea do rio Ceará-Mirim e do rio Jundiaí. O espaço físico para o estabelecimento de missões seguiu sendo garantido com a concessão formal de mais terras. Em 1614 outro Alvará real concedia 185 lotes[243], sendo as Ânuas seguintes precárias em informações deste tipo, retomando-as nos documentos administrativos, já no século XVIII, quando os padres tentam garantir terras para os aldeamentos.

---

[241] "Relação de Samperes, 1607", *HCJB*, I, 559.
[242] Idem.
[243] "Alvará real de 1614 que cede 185 lotes de terra no Rio Grande", *Bras.* 5, 50; *DHBC*, 2, 115-54.

A primeira referência à organização de missões volantes está na carta bianual redigida por Fernão Cardim entre 1605 e 1606 e datada de Abril 1607[244]. As cartas seguintes nos remetem ao deslocamento de forças e a um espaço percorrido: *"...tornamos a voltar para as mais, e pelo mesmo caminho por onde fôramos, andando estas 25 léguas por 6 vezes..."*[245]. Esta missão partiu do Colégio de Olinda em 1605 por mar e em 1606 por terra, com os Padres Diogo Nunes e André de Soveral, confessores e línguas. Gaspar de Samperes aparece como confessor dos da casa e parece não haver participado desta missão por terra.[246]. Na expedição de 1606 contataram com o chefe potiguar Camarão Grande[247] cuja aldeia se encontrava nas proximidades do Forte dos Reis Magos e que desde então seria o grande aliado dos portugueses. Esse contato gerou a organização de 16 aldeamentos missionários.

A descrição jesuíta da geografia nunca é uma simples narrativa do que os olhos vêem, nunca é uma observação ingênua e meramente contemplativa. A relação de 1599 localiza o objetivo político da conquista: *"Informado S. Mde. El-Rei Filipe II, de tantos males e perdas de seus vassalos, determinou de lhes acudir com remédio eficaz*[248]*"*. Esta carta é uma informação sobre os trabalhos

---

[244] "Annuae 1605 et 1606, Baía, 11 -Aprilis 1607, por Fernão Cardim", *Bras.* 8, 62; *HCJB*, V, 507.
P. Fernão CARDIM (1980), *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, SP/BH, Edusp/Itatiaia Nacional. Escrita entre 1583-1589 quando acompanhava a visita do P. Cristóvão de Gouveia às missoes do Brasil, esta informação faz parte de um conjunto de informações recolhidas nesta visita ao Brasil e divulga uma visão idílica sobre a terra e os índios. "Annuae 1605 et 1606, Baía, 11 -Aprilis 1607, por Fernão Cardim", *Bras.* 8, 62; *HCJB*, V, 507.

[245] "Relação de Pero de Castilho", 1613, *HCJB*, V, 513.

[246] "Catálogo. Colégio de Pernambuco", *Bras.* 5, 64.

[247] Segundo *HCJB*, V, 510, este poderia ser o pai (ou tio, segundo outras hipóteses) de D. Felipe Camarão, nascido 2 anos mais tarde em 1601. Foi o herói indígena da reconquista pernambucana e grande aliado dos portugueses contra os holandeses entre 1625-1635.

[248] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 515.

missionários nos sertões brasileiros no espaço de cinco anos desde 1594, entre São Vicente, Rio de Janeiro, Espirito Santo, Porto Seguro, Bahia de Todos os Santos e Rio São Francisco, finalizando com a informação sobre a Capitania do Rio Grande. Faz uma digressão sobre a história da conquista e pacificação do primeiro núcleo da Capitania apresentando uma observação descontínua, dois anos após a conquista de 1597, mas elaborando um mapeamento inicial da mais recente conquista do território colonial.

Havia que definir a situação geográfica, estabelecida segundo uma linha de referências que seguia a trajetória da conquista. Deste modo, o porto do Rio Grande é localizado a 22 léguas da cidade da Paraíba, capitaneada por Feliciano Coelho de Carvalho. A Vila de Pernambuco, capitaneada por Manoel de Mascarenhas Homem, é descrita em seu protagonismo econômico: *"a mais rica deste Estado assi pellos muitos asuqueres como pello muito trato do pao que chamão brasil (...) cabeça da Província chamada nova Lusitania"*[249].

A Relação de 1607 [250] do P. Samperes apresenta uma visão geral positiva e esperançada acerca do trabalho que se iniciava. Localiza bem a geografia, descreve a terra, aldeias, a conquista, o papel da Companhia e o claro apoio das forças civis. Fala de um grande número de batismos e casamentos, apontando já as dificuldades materiais da evangelização pela escassez de missionários ao lado da ineficácia e omissão dos sacerdotes seculares.

Esta relação do P. Gaspar de Samperes procura reproduzir com fidelidade o espaço a ser ocupado com proveito pela nova cultura : *" O Rio Grande está em cinco graus e meio de altura à parte do sul da linha equinocial. (...) A mor parte*

---

[249] Idem, *HCJB*, I, 514.
[250] "Relação de Samperes", 1607, HCJB, I, 557-559.

da capitania (...) é terra plaina e sem montes, toda campinas retalhadas de muitos rios e lagoas..."[251]. Depois os possíveis engenhos, mapeando os nomes dos lugares e respeitando a toponímia indígena: várzeas ao sul, nos limites com a Paraíba - Camaratiba[252], onde já existiam engenhos de açúcar encaminhados e que apresentam espaço para outros; Corimataí[253], também com engenho em construção e espaço para organização de mais oito destes, com terras, águas e lenhas; Iaqui[254], aonde encontrou grandes plantações de milho e outras lavras feitas pelos índios, muita cana de açúcar e espaço para engenhos. O mapeamento de Samperes não é apenas cartográfico, mas inserido em um campo de realizações e possibilidades.

Aí também viu as grandes lagoas a que os índios davam nomes associados à abundância de peixes: Guirarira [255], Upapeva [256], Upapari [257]; Taraini [258], com excelentes terras para engenhos e duas Aldeias de índios; Nhundiaí[259], com terra e águas para dois engenhos, propriedade da Companhia, com casas, roças e um curral de gado já instalado; a Várzea do Rio Grande, que dá nome à Capitania, com espaço e condições para se instalar três ou quatro engenhos e por fim o que hoje é Ceará mirim[260], em que grande parte são terras da Companhia de Jesus. Seu juízo sobre a região, apoiado por outras opiniões, é de que é terra próspera, capaz de uns trinta engenhos e capitania melhor que a da Paraíba.

---

[251] Idem, I, 557.
[252] Camaratuba, hoje pertencente à Paraíba, conf. GALVÃO, H. (1979), p.240.
[253] Curimataí.
[254] Jacu.
[255] Guaraíras.
[256] Papeba.
[257] Papari.
[258] Trairi.
[259] Jundiaí.
[260] Ceará Mirim.

Isto contrasta com outras descrições como a Relação de 1610 do P. Jácome Monteiro, que escreve sem haver conhecido a região senão pela relação do P. Luís Figueira, oonde o espaço é descrito como mau, *"habitado de gentio fero e bárbaro"* [261]. Ambrósio Fernandes Brandão amplia esta imagem sobre a Capitania em 1618: *"Deixemos logo esse Rio Grande por estéril, e passemo-nos à capitania da Paraíba."* [262]. Frei Vicente do Salvador a repetiria: *"Nem foi este só que no Rio Grande enriqueceu, mas muitos outros porque, ainda que o território é o pior do Brasil, como temos dito,..."* [263].

Existiu o processo natural de fuga das populações indígenas, mas que implicavam neste momento e circunstância a concentração de forças nas fronteiras. A crônica jesuítica sobre a conquista da Paraíba nos aproxima da região como espaço de concentração de forças dos índios Potiguares que fugiam progressivamente das etapas de conquistas portuguesas:

"... Alli estivemos ao outro dia, e por serem doze léguas aquém do Rio Grande, aonde tivemos novas ser já todo o gentio passado da outra banda, que, como senhores de mais de quatrocentas léguas d'esta costa, não era possível esgotal-os (...) ... pois não tem nenhum remédio, e em toda a parte a miúdo eram salteados, ou se passariam todos além do Rio Grande, como já muitos tinham feito..." [264].

Todo o episódio da conquista do Rio Grande na qual participaram os Padres jesuítas Gaspar de Samperes e Francisco de Lemos se encontra na carta que o

---

[261] "Relação da Província do Brasil, P. Jacome Monteiro, 1610", *HCJB*, VIII, 405.
[262] BRANDÃO, A. F. (1977), *Diálogo das grandezas do Brasil*, SP, Melhoramentos, p.43.
[263] SALVADOR, F.V. do (1982), IV, 33, p. 274.
[264] "Summario das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do Rio Parahiba", (1873), *RIHGEB(IHGB)*, 36, 1ª p., 5-89, pp. 63 e 84. Provavelmente escrito em

Provincial Pero Rodrigues enviou em 1599 a Roma[265], informado por sua vez por carta do P. Francisco Pinto. Depois de conquistado o ponto estratégico da geografia local - a embocadura do Rio Potengi com o mar, excelente porto, se encarregou o Padre Samperes de traçar o plano do que viria a ser a Fortaleza dos Reis Magos. Francisco de Lemos era conhecedor da língua indígena e junto com o outro língua da expedição, o franciscano Bernardino das Neves, se encarregavam especialmente do contato com os potiguares. Jerônimo de Albuquerque lhes consulta acerca da forma de solucionar o conflito com os potiguares, então aliados dos franceses.

Samperes lhe propõe como tática liberar Ilha Grande, poderoso chefe e xaman que mantinham cativo desde um último combate, e em troca conseguir um acordo de paz com os outros chefes indígenas, Pau Seco e Sorobobé. Até que tal acordo fosse selado com solenidade na Paraíba em 1599 o processo diplomático de paz foi tecido ao longo de todo o ano desde a conquista. A paz de 1598 que garantiu a conquista do Rio Grande ao ano seguinte, tinha como uma de suas condições o aldeamento de grupos Potiguares junto à vila de Pernambuco. Como resultado desse primeiro contato entre missionários e lideranças indígenas, começaram a viver nas proximidades de Pernambuco desde 1599 grupos de potiguares relacionados com o Camarão Grande. Com a conquista de 1597 tem início a dispersão de povos, ocupando as capitanias vizinhas que ocupavam o papel de ponta na economia da colônia com os índios pacificados e garantindo o povoamento e segurança.

1586 a pedido do visitador Christóvão de Gouveia S.J. pelo P. Simão Travassos S.J., que se encontrava na Paraíba nesta data.

[265] "Carta ao P. Pero Rodrigues sobre a conquista do Rio Grande incluída noutra do mesmo P. Pero Rodrigues", de 19 de Maio de 1599, *Bras.*, 15, 477-477 V., *HCJB*, I, 521-525.

Integrado no contexto conflituoso do encontro entre índios e brancos, a descrição revela o espaço já desfalcado de seu ambiente primitivo, com uma queda demográfica e moral das populações indígenas. Antes, em 1597, a Capitania do Rio Grande possuía 164 aldeias. Em 1607, data da relação de Samperes, o gentio se havia perdido entre os portugueses, diminuindo sua densidade populacional para seis mil almas, repartidas em diversas aldeias. O atendimento a estes índios era também precário: dois missionários *"sempre em roda viva cultivando estes cristãos"* [266] visitando as sete ou oito aldeias.

Algo afastadas do que era naquele momento o epicentro do trabalho missional, ou seja, as cercanias do Forte e indo um pouco para o interior, estavam outras aldeias bastante povoadas. Aqui o Padre identifica o problema de dispersão do elemento humano que cabia civilizar. Aponta ainda as soluções: implantação de residências com mais missionários jesuítas que reorganizariam estas aldeias em novas aldeias missionadas próximas do raio de ação dos padres, nas quais os ensinariam a estender o cultivo do solo.

Nesta descrição observamos que este mapeamento considera tanto as possibilidades de trabalho como aquilo que havia que prescindir, o que os leva a uma visão realista do contexto. Isto se dá quando se referem às populosas nações de Tapuias que são conhecidas pelos colonos que estão acostumados a fazer resgates com eles, situados nos limites da Capitania do Rio Grande com o Ceará, que também poderiam ser integradas pelas mesmas soluções já apontadas. Existem no entanto outras nações menores e mais dispersas, para as quais não se apontam soluções de integração, *"de que não fazemos caso"* e que

[266] "Relação de Samperes, 1607", *HCJB*, I, 558.

ficam entregues a seu destino: *"para os quais criou Deus também o Céu e se perdem por falta de guias"* [267].

A carta Ânua de Luis Figueira, 1602-1603 [268] nos mostra a situação da região após seu controle inicial, quando entre 1602 e 1604, se tinha estabelecido uma aliança entre os potiguares e os portugueses, rompendo assim a aliança anterior entre aqueles e os franceses. Submetidos os potiguares resolveu-se usá-los nas guerras em Ilhéus e Porto Seguro, na Bahia, de onde foram em seguida desviados para reprimir um quilombo de escravos africanos fugidos das plantações da Bahia. Não retornam para o norte e acabam por se fixar na Bahia para povoar suas terras.

Como testemunho da dispersão e fragmentação do espaço indígena, o encontramos desfigurado, suas aldeias transformadas em "aldeotas": *"... que já lhes não quadra outro nome (pois além de serem pequenas, não há naquela capitania hoje mais de oito, sendo há dez anos 64)..."* [269]. No entanto, esta redução do espaço parecia se dever também a própria configuração da política interna das sociedades indígenas. O Padre descreve esta questão como guerrinhas: *"certa guerrinha contra a nação Tapuia chamada Tarairiju, acompanhando outros Tapuias, que se queriam e pretendiam vingar deles, pelos terem quasi destruído e desbaratado o ano atrás."* [270]

E dispersão também do trabalho catequético entre o período de 1597 e 1613:

---

[267] Idem.
[268] "Ânua de 1602-1603, P. Luis Figueira, 1604", *Bras.* 8, 40 V.- 41
[269] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 511.
[270] Idem.

"...embebidos em seus ritos e costumes gentílicos e ódios antigos de seus antepassados, de matar e comer carne humana, (...) esquecidos da obrigação de cristãos, os que o eram, e da lei de Deus, doutrina e trabalhos grandes dos primeiros Padres, que naquele sertão entraram a lha pregar, vivendo como meros gentios com a larga ausência dos Padres, dando a todos mau exemplo".[271]

As cenas edificantes nos remetem ao preenchimento do espaço com as formas litúrgicas que os jesuítas manejavam. Este se encontrava em muitos pontos com as marcas da cultura cristã, pois em suas missões volantes às aldeias de índios, logo que chegavam, podiam ir à Igreja e observar sua decoração religiosa, *"porque em todas as há, e algumas mui bem acabadas, com seus sinos e soma de painéis de santos pelas paredes"*[272]. Também a carta ânua de 14 de Agosto de 1613 do Reitor Domingos Coelho[273] descreve a cena do batismo do Camarão, ou Potiguaçu Primeiro.

Em 1611, partindo de Pernambuco voltam ao Rio Grande os Padres Diogo Nunes e Gaspar de Samperes que visitaram a Aldeia do Camarão. Essa aldeia é identificada como Aldeia de Igapó, situada no lado esquerdo do Rio Potengi e a oeste de uma lagoa conhecida como do Guajiru. Com o nome de Aldeia de Guajiru[274] foi atendida pela Companhia a finais do século XVII. Em 1613 Pero de Castilho retornou a essa aldeia com o P. Gaspar de Samperes. Em carta de dezembro de 1614[275], do Colégio de Pernambuco dirigida ao Provincial Henrique Gomes na Bahia e por este reenviada com informações adicionais a

---

[271] Idem.
[272] Idem, *HCJB*, V, 512.
[273] "Ânua de 1612, Reitor Domingos Coelho", 1613, *HCJB*, V, 508-509.
[274] Embora a maioria dos trabalhos sobre as missões estabeleçam a grafia Guajiru para esta aldeia, nas cartas jesuítas ela sempre aparece como Guajiru, Pago Goajurû, conforme *Bras.* 5 (2), 86 V., Catálogo. Por convenção utilizamos a grafia corrente.

Roma[276], apresenta em sua Relação uma idéia geral sobre o sertão do Rio Grande e fala da insistência com que os principais das aldeias solicitavam a presença dos missionários em suas terras.

Em 1633 os holandeses conquistam Itamaracá e Rio Grande. A descrição jesuítica sobre o Rio Grande é interrompida durante a ocupação, deixando em outros documentos o testemunho de sua presença na resistência inicial e estabelecendo comparações entre a moral do colono e a do indígena durante o processo.

Depois de recuperada a Capitania em 1654 o trabalho é retomado. Neste momento uma dimensão mais ampla e nova do interior da região é desvelado: mais ampla porque se aprofundou geograficamente no sertão e nova porque se tratavam de terras e homens que haviam passado por outros contatos e experiências. As terras interiores foram a princípio espécie de miragem para o conquistador: ali havia que buscar as minas de metais ou pedras mas em seguida se deram conta de que eram habitadas por índios hostis.

Foram os holandeses os que primeiro entraram e descreveram os interiores do Rio Grande, no momento em que portugueses e mamelucos bandeirantes entravam pelos interiores do sul do país. Esses interiores foram depois cortados pelas entradas dos bandeirantes no sertão e pelos índios Tapuias que cada vez mais aí se internavam. Começaram então os intensos conflitos que vão caracterizar geograficamente o espaço - com as grandes extensões de terras interiores dedicadas principalmente à criação de gado-, e politicamente - como

---

[275] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 510-521.
[276] "Carta do P. Henrique Gomes do Colégio da Baia, 16 de junho de 1614", *Bras.* 8, 174. O P. Henrique Gomes, Provincial entre 1609-1615. Manteve a elevação dos estudos nos Colégios e promoveu as missões do Rio Grande.

terra de conflitos administrados por missões religiosas e soldados especializados, especialmente a partir de 1680.

O indígena

" Tinha estes índios (...) muita carne humana guardada para celebrar suas festas,... ". Iniciados os trabalhos de conversão, *"lhes mostraram* (os Padres) *a ofensa que se fazia a Deus em comer carne humana, logo a largaram;..."*[277].

No primeiro momento da atuação dos jesuítas na Capitania, de 1597 a 1634, existem algumas poucas descrições que tocam o interesse pelo exótico. À surpresa diante da novidade registrada nos discursos do descobrimento (e o Rio Grande estava sendo descoberto então) sucede o silencio, *"a perda do uso da palavra e da capacidade de descrever a grandeza, o tamanho ou o conteúdo do maravilhoso (...) que se supera com uma apelação retórica à própria veracidade"*[278]. O interessante desta observação aplicada à Companhia de Jesus é que este espanto levava 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. 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 arrefecida, não necessitando da entrada em tempos de maior conflito para que

---

[277] "Relaçao de Samperes, 1607", *HCJB*, I, 558.
[278] GIRALDO, M. L. (no prelo), p.5; GREENBLATT, S. (1991), *Marvelous possessions: The wonder of the New World*, Chicago, University of Chicago Press, p.20.

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, tal como vemos nesta passagem:

> *"...nos partimos para as mais aldeias, donde assim como na primeira nos receberam com toda a invenção de danças, várias librés e festas (...) a nos receber com todo o aparato que podiam, o que por ora não particularizo por serem comuns e Vossa Reverência já as ter visto várias vezes, e principalmente por causa de brevidade".*[279]

Contudo, não deixam de notar a natural simpatia do indígena, recebendo bem aos missionários, *"esmerando-se em nos fazer extraordinárias festas e recebimentos"*[280]. Ou senão na descrição do P. Francisco Pinto em 1600: *"...em espaço de oito meses, poco mais ou menos ficam tão domésticos como se forão há annos nossos amigos"*[281].

Compare-se esta passagem com a de outro jesuíta do século XVI, o espanhol José de Acosta:

---

[279] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 512.
[280] Idem, *HCJB*, V, 514.
[281] *Bras.* 3 (1), 177-179V.; *HCJB*, V, 504-506.

"O conhecimento e especulação de coisas naturais, especialmente se são notáveis e raras, causa natural gosto deleite em entendimentos delicados, e a notícia de costumes e fatos estranhos, também com sua novidade apraz"[282]

As informações sobre o espaço se completam com as referências etnográficas que encontrou o colonizador. Sabemos que o litoral do Rio Grande foi território de Potiguares, Tupis da foz do rio Jaguaribe, ou Tupis "comedores de camarão", que desalojaram os Tapuias, anteriores donos da costa entre os séculos XV e XVI. Com as primeiras entradas aos sertões no século XVII os colonos entram em contato com as nações Tapuias, assim chamadas pelas nações de fala Tupi aos que não falavam sua língua. Os Tapuias se designavam a si mesmos por diversos nomes, geralmente o nome de seus chefes, tal como Paiacus, Coremãs, Canindé, Janduin, Cariri, Icó, Genipapo, Tarairiu, e outros nomes que os estudos etnográficos cada vez nos vão melhor aclarando[283]. Saíram das florestas próximas às montanhas costeiras por volta de 1550 e desde então começaram sua resistência à conquista.

Essa organização do espaço são os índices dos processos de evolução autônomos que vinham experimentado as sociedades indígenas locais e nesse estágio é que se deu o encontro com a cultura tecnicamente superior do conquistador europeu. Tanto Tapuias como Tupis se adequam entre as categorias de povos semi-sedentários ou semi-nômades americanos utilizadas por Lockhart e Schwartz para explicar a relação entre os diversos níveis de cultura indígena americanas e as trajetórias e estratégias de conquista e colonização[284]. Possuíam formas

---

[282] ACOSTA, José de, S.J.(1979), *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables...* 1590, México, FCE.

[283] Importante notar que a recente pesquisa histórica e etnográfica vem aportando novos dados sobre as nações Tapuias do interior do Nordeste brasileiro com o objetivo de organizar um mapa preciso de sua localização e diversidade.

[284] LOCKHART, J./SCHWARTZ, S. (1992), pp. 37-60.

móveis de agricultura e de agrupamento social, deslocando-se com regularidade dentro de um território definido, obedecendo ao ciclo de caça e coleta de alimentos.

Anthony Knivet, aventureiro inglês[285], considerou os Tapuias a mais civilizada das tribos. O jesuíta Fernão Cardim os definiu como a maior e mais belicosa do Brasil. Da expedição de João de Barros há comentários acerca da ferocidade de seus guerreiros; o "Sumário das Armadas", entre outras coisas, aponta para sua unidade tribal de maneira especial em relação a outras nações, opinião que se repete nos relatos holandeses como os de Roland Baro, que ainda nos da uma idéia da lucidez das lideranças Tapuias, como a fala do grande e centenário chefe Janduin que reflete sua maturidade política acerca dos objetivos e do nível de relacionamento entre os indígenas e os portugueses e holandeses:

> *"...nunca vi coisas tão insignificantes. (...) estou vendo que os machados que eles* (holandeses) *me deram são mais bonitos e de melhor têmpera do que os seus, mas eu também não confio nos presentes deles porque sei que eles são enganadores"*[286].

Outras crônicas e relatos e ao fim todo o repertório de documentos da primeira história do país se apresentam no que desde o século XIX foi a busca de precisão nos estudos antropológicos para o conhecimento das sociedades indígenas. Eram mais de 400 línguas nos dois primeiros séculos da conquista que os estudos classificam em tres grandes troncos lingüísticos: tupi, macro-gê e aruaque. Os escritores coloniais chamaram "línguas travadas" à fala tapuia do grupo Gê. A língua geral foi uma espécie de criação lingüística dos

---

[285] KNIVET, A. (1947) *Varia Fortuna e Estranhos Fados* c. 1560-1620, SP, Ed. Brasiliense. Participou em 1591 da segunda expedição do corsário Thomas Cavendish e nas costas nordestinas teve a oportunidade de conhecer os tapuias.

missionários e colonizadores que mesclaram o tupi e o guarani falado pelas tribos mais ao sul, captando a essência da língua e adaptando-a de maneira a ser compreendida pelo conjunto dos grupos tupis e estabelecendo com isso uma unidade linguística comum a brancos, índios e mestiços. Ao mesmo tempo que acelerava a perda de unidade tribal tornava-se a língua corrente no ambiente doméstico colonial, de serviço e de casamentos com mulheres indígenas, em um meio pouco alfabetizado e aonde as relações de trabalho prescindiam de conhecimentos lingüísticos que não fossem os que as necessidades de comunicação e conhecimento do meio tornavam habituais nos falares gerais[287].

As referencias etnográficas e a escassez de tais referencias ao fim do período colonial são dados que compõem a história da região mas não são uma particularidade sua, uma vez que essa história se repetiu em todo o mundo americano. Não cabe aqui a defesa do índio como portador simbólico e signo de identidade. Isso implicaria em reduzi-lo a uma representação idealizada posto que sua história é conhecida a partir de sua resistência, dispersão ou extermínio.

A caracterização dos naturais e dos povoadores são integradas nas cartas jesuíticas ao contexto material e político do encontro, no qual se apresentam os outros estrangeiros com contatos na região. Temos assim uma digressão sobre a realidade anterior à conquista em um espaço de limites diluídos no qual se havia estabelecido um comércio ativo realizado em separado por portugueses e franceses com os potiguares que povoavam estas terras *"com muita paz e*

---

[286] BARO, R. (1979), *Relação da viagem ao país dos Tapuias*, 1647, SP/BH, USP/Itatiaia, p.218.

[287] Exemplo ilustrativo desta incidência da língua-geral no cotidiano da colônia é o do bandeirante Domingos Jorge Velho, que em um encontro com o bispo de Pernambuco, além de seu aspecto bárbaro, "trouxe um intérprete pois não sabia falar corretamente": "Carta do Bispo de Pernambuco para Junta das Missões", 18 de Maio de 1697 apud HEMMING, J. (1995) *Red gold: the conquest of the Brazilian Indians*, London, Papermac, p. 362.

proveito de ambas as partes..." [288]. Este era o passado no qual a lógica do conquistador ainda não se havia chocado frontalmente com a lógica das sociedades indígenas. A partir de então começam os cativeiros injustos, seguramente aqueles que prescindiam dos resgates, prática a que os gentios se haviam acostumado por estar integrada nas relações comerciais desenvolvidas com o europeu.

Nas cartas jesuíticas desde 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*" [289].

As instruções do P. Aquaviva nos remetem a uma imagem herdada das experiências anteriores nas missões que o quartel-general em Roma difundia, e que se colocam aqui como parte deste campo de tradições a que estavam adscritos. Aquaviva enviou Instruções para que os missionários verificassem com "*prudência e cautela*"[290] as possíveis infâmias levantadas contra os padres nas Aldeias. Uma das possíveis infâmias se apresenta como uma referência aos crimes de solicitação[291] em que muitos clérigos estiveram envolvidos. Neste ponto está a determinação do General de que os confessores escutem as mulheres separados pelas grades dos confessionários.

Carlo Ginzburg, em uma conferência sobre a representação de chefes indígenas do Pacífico pelos jesuítas franceses do século XVII e questões do classicismo,

---

[288] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 514.
[289] "Relação de Samperes, 1607", *HCJB*, I, 558.
[290] "Instruções do P. G. Aquaviva, 1597-1598", *Bras.* 2, 131-132 V.

descobre que se encaixam sobre a figura de Catilina, divulgada a partir do discurso de Cícero: a imagem de astutos e malvados[292]. Ainda que uma referência explícita às estratégias de defesa com a qual deveriam os padres missionários acautelar-se, esta passagem do General Claudio Aquaviva não deixa de nos remeter à construção de uma imagem sobre o índio; imagem construída a partir das informações que recebia em Roma enviada pelos padres das missões americanas e de suas próprias percepções. 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:

"Até quando has de abusar de nossa paciência, Catilina? Quando nos veremos livres de teus sediciosos intentos? A que extremos se lançará tua desenfreada audácia? (...) Morrerás, Catilina, quando não se possa encontrar ninguém tão mal, tão perverso, tão semelhante a ti, que não confesse a justiça de teu castigo" [293].

Foram estabelecidos alguns métodos para evitar ou contornar as situações conflituosas no interior das missões. Cautela e circunspecção 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

---

[291] LIMA, L. L. da G. (1990), *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese de doutorado, SP, USP.
[292] Trata-se de uma referência tomada em conversas com o diretor da tese, Manuel Lucena Giraldo, quando comentavamos nesta passagem do trabalho a atitude do General Aquaviva.
[293] CICERÓN, Marco Tulio (1994), *Catilinarias y Filípicas*, ed. Pere J. Quetglas, Barcelona, Planeta, pp. 4, 6.

uma regra ou método preestabelecido: *"no se podrá dar cierta regra 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. Para isso orientou os missionários a fazerem inquisições públicas na verificação dos fatos. Nestas inquisições havia que chegar a um conhecimento do indivíduo envolvido no tema, fazer uma profunda consideração sobre suas qualidades, considerar a intensidade do fato - se é coisa grave ou de pouca monta, qual a origem e fundamento da ocorrência divulgada, se a informação foi tomada em crédito pelo interessado, se foi divulgada, chegando assim a ouvidos públicos ou se restringiu a um pequeno número de pessoas o conhecimento do fato, se já é comentada publicamente e se o Padre envolvido ofereceu elementos para alimentar alguma suspeita de que o fato poderia ter realmente ocorrido.

Tendo considerado todas estas possibilidades e probabilidades haveria então que encontrar um meio de remediar a situação. No entanto, este remédio deveria ser pensado também como proveito. Neste momento as instruções indicam que havia que intervir publicamente esclarecendo vigorosa e sinceramente os fatos, eliminando as suspeitas, com o objetivo de defender por todas as vias disponíveis a fama dos Padres, impedindo que o tema tenha continuidade e utilizando ainda como forma de edificação os castigos públicos.

Religiosos, oficiais e soldados entendiam claramente aquela como uma missão de conquista aonde os padres eram os especialistas das técnicas de contato

intercultural. Procurando uma dimensão realista da prática do resgate, vemos que se tratava em um primeiro momento de uma relação consentida por todos os setores ali representados. Em princípio aqueles prisioneiros resgatados pelos portugueses nos episódio de conquista do Rio Grande eram pensados pelos padres dentro de algumas necessidades compatíveis com o projeto evangelizador: como futuros cristãos que aumentariam as fileiras da militância jesuítica ou os líderes de futuras missões, agentes criadores do processo aculturativo, ou como mínimo, guerreiros aliados que garantiriam a abertura de litoral e sertão da Capitania do Rio Grande para a palavra do Senhor, que havia norteado todo o bom que a cultura ocidental pudesse representar para aqueles religiosos de fins do século XVI. Com a quebra das relações cordiais começa a guerra, *"cruel guerra matando os Índios que estavao da paz a muitos portugueses em diversos assaltos e fazendo despovoar muitos engenhos e fazendas"*.[294]

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 recorda-los, coisa que além de pertencer às regras da sociabilidade era prática que se revelava adequada ao trato diplomático: Mar Grande, Camarão Grande, Pau-Seco, Sorobobé, Antônia, Braço de Peixe, Pedra Verde, Canindé, Janduin, Nhendaiguayuba e outros que se evoca nas negociações, recordando parentes que se converteram à fé cristã. 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.

---

[294] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 514.

Francisco Pinto, *"nomeando-lhes muitos principais e ainda parentes seus, que morreram cristãos e agora estão nos céus..."* [295].

Os potiguares aparecem nas descrições tanto em sua radical diferença, naqueles atos que o identificam com o bárbaro, selvagem, incivilizado, como naquilo que os aproxima de algum índice de civilização. No contexto da guerra e na expedição de 1597, eles seguiam a retirada das tropas por causa de uma epidemia de bexiga e se dirigiam a Paraíba. Neste momento eram índios temerosos, que não se atreviam a atacar o exército que espreitavam. Ao contrário, dedicavam-se às atividades bárbaras de quebrar as cabeças dos mortos pelo caminho e comer daquela carne. Mas também mostram o aprendizado, o índio aprendendo o desenho da guerra: *"O Capitão-mor mandou alguns Índios, que lhe fossem por detrás cortar o fio de sua gente, o que fizeram com muita destreza"*[296].

Estes primeiros passos do encontro com os potiguares do Rio Grande, falam de um nível de consciência política que os índios começam a desenvolver, consciência da fragmentação política em que se movimentavam. Quando o Padre Francisco Pinto fazia suas pregações e doutrinamentos entre os potiguares que se aproximavam, já confiados das palavras do Padre, teve oportunidade de apreender certas observações dos índios a respeito do momento que viviam. Às pazes oferecidas pelo Capitão, respondiam positivamente. No entanto pareciam possuir a consciência de que o fato de serem uma nação numerosa, sem uma política e direção centralizada, tal como lhes parecia ser a cultura do branco, fazia com que a paz fosse algo difícil de concluir: *"pelo que chegou hum a dizer*

---

[295] Idem, *HCJB*, I, 516.
[296] Idem, *HCJB*, I, 519.

se nós tivéramos huma só cabeça como vós tendes iá estiverão feitas as pazes"[297].

Nesta carta temos uma outra passagem que evoca um nível de consciência histórica na fala do índio Pau Seco, guerreiro temido e respeitado que havia se colocado à frente da aliança com os portugueses e jesuítas e que os havia ajudado a organizar o contato entre as tribos. Tendo este índio ouvido em algum momento uma ameaça a vida dos padres, saiu em sua defesa. Esta passagem demonstra uma das pontuais referências clássicas na correspondência. Não há como não remeter-se à *História* de Heródoto e seu desejo de que as ações humanas não se apagassem com o tempo, assim como as grandes explorações de Gregos e bárbaros. As palavras de Pau Seco falam do inusitado que foi o ato heróico da entrada dos brancos pelos sertões e da imortalidade que a história concede aos grandes feitos humanos, que aquele índio acabava por integrar em sua própria história porque participava com eles deste grande feito:

"Estes padres terão que contar, e serão afamados porque entrarao neste sertão onde até agora ninguém entrou, e o meu nome será também afamado porque debaixo de minha auctoridade os trago seguros"[298].

O P. Francisco Pinto desenvolve uma imagem do chefe Pau Seco bastante próxima aos ideais civilizados, inclusive concedendo-lhe uma ordenação de idéias aproximada a esses ideais. A sua maior virtude era a prudência, observação inusitada para um ocidental em relação à cultura indígena, uma vez que foi justamente a imprudência, entre outros vícios, a grande caracterização sobre o espírito do índio. Com isso se nota ainda uma diferença em relação à

---

[297] Idem, *HCJB*, I, 517.
[298] Idem, *HCJB*, I, 524.

apreensão do General Aquaviva exposta acima e a deste missionário já plenamente integrado na realidade colonial. Neste caso, o Padre se refere à uma prudência natural, ou seja, não a que advém da aculturação. Esta prudência natural se revelava em dois aspectos. Nos atos sociais como a bebida, este índio conseguia manter-se sempre controlado, sabia de seus limites: quando era bebida de Portugal, certamente os vinhos, o misturava com muita água e se era bebida da terra, o cauim, ao se sentir tocado não seguia bebendo. Outro elemento de prudência era sua valorização da autoridade e seus símbolos, no caso, o aspecto visual e as indumentárias que caracterizavam tal autoridade. Este índio não permitia que os Padres se dirigissem aos principais da aldeia se não fossem vestidos com seus hábitos pretos, folgavam em vê-los *"autorizados, limpos, e bem vestidos pera que nos tivessem os ouvintes mais respeito"*[299].

Dando seqüência à pacificação de 1599, o P. Francisco Pinto seduzia os índios com suas palavras. Estava todo o dia *"falando e falando, ora com uns ora com outros"*. Este gosto por ouvir, o prazer auditivo que encontramos em alguns relatos jesuítas, acaba por caracterizar uma natureza do índio, uma qualidade anímica: *"Nestas práticas, uso geral dos Índios, antigos e modernos..."*[300]. Haveria já uma percepção da diferença por parte dos missionários entre os índios conhecidos pelos jesuítas em 1549 e os do Rio Grande? Ou teria sido a percepção do missionário sobre a cultura o que mudou? As nações potiguares que recém contataram no Rio Grande pertenciam ao tronco Tupi, a primeira e mais conhecida das nações indígenas entre os colonizadores.

A comum condição de guerreiros desempenhadas por todos os setores presentes naquele episódio da conquista era bem definida. Os soldados e os oficiais

---

[299] Idem.
[300] "Carta do P. Francisco Pinto, 1600", *HCJB*, V, 504.

desempenhavam a função explícita da guerra, os missionários jesuítas estavam por seu lado integrados na noção de milícia cristã e os índios não eram vistos como desprovidos de suas habilidades guerreiras. Nada mais dissolvente da sociedade tripartida da ordem medieval do que esta situação das forças políticas na cultura colonial. Quando da volta por terra para a Capitania de Pernambuco em que prosseguia o desenho do capitão de ir dando guerra às aldeias rebeldes, os potiguares algumas vezes apareciam para o enfrentamento. Observa o Padre que lutavam contra os portugueses a seu modo: *"muy esforçadamente*[301]*"*, mas como temiam a arcabuzaria dos inimigos, eram sempre vencidos.

Além de ocupada por numerosos índios, também são descritos por uma virtude, mas que neles e naquele contexto se apresenta negativa: *"que este mal tem este gentio ser o mais e o mais unido que quantos houve no Brasil"* [302]. Duas informações de aldeias governadas por mulheres indica a existência de uma certa linha política matriarcal. Quando os missionários ficaram quatro dias no Forte dos Reis Magos de onde partiram as expedições para fazer e refazer contatos com as Aldeias de índios, visitaram uma aldeia liderada por uma mulher potiguar já catequizada[303]. Sua aldeia está identificada nos mapas como Aldeia de Antonia, próxima à Lagoa das Guaraíras. Além desta temos em 1613 mais um caso de liderança tribal feminina:

"Uma índia gentia, mas nobre e principal...(...) em *certa Aldeota destas de meirinha das mulheres, fazendo-as com muito cuidado e fervor ainda que gentia, entrar na Igreja, sendo sempre a primeira, exortando-as com pregações, que fazia pelas casas e praças, como qualquer pregador. "* [304]

---

[301] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 518.
[302] "Summario das Armadas" (1873), p.63.
[303] "Ânua de 1605 e 1606, Fernão Cardim", *HCJB*, V, 507.
[304] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 516.

Nesta visita os Padres Diogo Nunes e André de Soveral estabelecem outra comparação entre os moldes civilizados, pois viram em sua aldeia exemplo aos melhores governantes ocidentais, na direção de seus súditos, *"como na paz da república"*[305].

Outro elemento importante da descrição do indígena é a representação estética. Ainda que seja mais forte e sedutora nos momentos em que o exotismo se apresenta como força, não deixa nunca de ser expressiva. Em carta ânua de 1613 sobre uma visita dos Padres Diogo Nunes e Gaspar de Samperes à Aldeia do Camarão, descreve a cena de seu batismo:

"Chegou o dia destinado para o batismo, que teria véspera festiva. À tarde houve danças em toda a Aldeia, e ao fechar-se a noite soltaram-se foguetes e bichinhos de rabear, que faziam levantar os olhos e os pés dos assistentes, soaram as trombetas de guerra e de paz, e prolongou-se a festa e o rufar dos tambores até noite alta"[306].

Aqui, misturado ao que é propriamente o universo simbólico do cristianismo, como os festejos que se seguem aos sacramentos, temos uma imagem edificante; uma representação festiva que marca a conversão de toda uma aldeia. No sacramento do matrimônio se inclui não apenas a legalização de um concubinato mas a relação do índio com o cristianismo, os passos desta aliança.

Não falta a metáfora militar para descrever o cortejo quando o Camarão se dirige à Igreja com sua mulher seus parentes e se fazem filhos da Madre Igreja. O

---

[305] "Ânua de 1605-1606, Fernão Cardim", *HCJB*, V, 507.
[306] "Ânua de 1612, Reitor Domingos Coelho", *Bras.* 8,138; *HCJB*, V, 508-509.

maior envolvimento com a cultura ocidental se mostra quando volta à casa para vestir-se com elegância para o santo matrimônio e todos estão com os seus trajes de seda e festa:

"Iam como se fosse um exército, distribuídos em esquadrões, com bandeiras e tambores, danças e trombetas. No meio do cortejo, o noivo, e atrás a noiva, ambos bem vestidos e asseados. Ao entrar na Igreja, casou-se com esta, eleita para esposa verdadeira"[307].

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"*[308].

Em seguida o ritual, composto também de vários gestos: a casa do chefe com as redes armadas para os homens sentarem e conversarem. Depois uma descrição de seus costumes: o índio toma assento em uma rede e manda armar diante de si outra para o Padre, porque *"assi he custume falarem de fronte hum do outro os que hão de praticar*[309]*"*. Observa o Padre o seu silêncio enquanto os outro índios e acompanhantes falam e se apresentam, e ao fim a sua intervenção, dando as boas-vindas aos padres e este devolvendo as amabilidades, tudo com muita gravidade.

---

[307] Idem, *HCJB*, V, 509.
[308] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 522. Compare-se com CAÑO (1960) e a gravidade no discurso como sinal de barbárie.
[309] "Carta do P. Pero Rodrigues, 1599", *HCJB*, I, 522.

A descrição física do chefe lhe concede o *status* de gentil homem, o aproxima não propriamente aos hábitos civilizados, mas à uma potencial essência civilizada:

"empenado pelo corpo com penas vermelhas na cabeça e braços com penas azuis, huma pedra verde muy fermoza no beiço, nas orelhas uns pendentes de contas brancas com seus remates a modo de campainhas, e como era gentil homem tudo lhe estava bem" [310].

Temos em seguida a descrição de seu discurso que completa o quadro respeitável e nos aproxima dos elementos éticos de sua cultura. Francisco Pinto conta que começaram uma conversação que foi do agrado do chefe na qual consertam uma aliança para seguirem o acordo de paz entre as diversas tribos indígenas da região. Então o chefe fala, e o que sobressai de seu discurso reproduzido pelo padre é uma fala poética que evoca os elementos éticos daquela cultura: uma unidade espiritual entre brancos e índios, fé no valor da palavra por ele empenhada e uma disposição para arrefecer as necessidades guerreiras em nome daquele acordo: *"já botei de parte a minha espada irada, já abrandei meus braços, já deixei minha rodella, não quero senão amizade"*[311].

Toda a projeção cristã sobre a cultura indígena operada pelos missionários se expressa na construção da imagem de índios ansiosos à espera da conversão, parte obviamente do papel edificante que as cartas cumpriam. Neste caso o que se oferece é a imagem sobre um índio de mais de 120 anos encontrado em uma das Aldeias visitadas:

---

[310] Idem.
[311] Idem.

"... a maior mágua que tenho é de o não ser, desejando-o há muitos anos, sem ter nem achar quem me baptizasse e por estes desejos, que sempre tive de ser cristão, entendo me alarga Deus a vida, pelo que te peço muito te não vás desta Aldeia sem primeiro me batizares e me fazeres cristão. (...) e perguntando-lhe como havia de haver por nome (...) me respondeu que havia muitos anos o tinha escolhido e queria e desejava fosse Lopo;..." [312].

Apesar do elemento de representação, podemos inferir que já se tratava de um índio que tivera contato com os brancos e que de alguma maneira se sentira seduzido por esta nova cultura, como vemos na escolha do seu nome de batismo.

A partir de 1614 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. 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*[313] *"*.

Quando da invasão holandesa muitos jesuítas se retiraram para a Capitania das Alagoas ou para a Bahia mas outros mantiveram alguma intervenção militar, integrando os índios aldeados na luta, participando em patrulhas na resistência aos holandeses no interior.

---

[312] "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 515.
[313] "Relação de Pero de Castilho, 1614", V, 512.

O capítulo 13 do libelo infamatório de Jerônimo de Almeida referentes às aldeias da Capitania de Pernambuco nos remetem ao contexto do enfrentamento com os holandeses e da defesa operada pela Ordem quanto às acusações dos colonos. Devolvem estas acusações adotando um critério ético para a comparação entre atitudes dos índios, que abandonaram a região ocupada junto com os Padres e muitos colonos que acabaram por permanecer sob jurisdição holandesa, deixando aparecer uma das últimas descrições deste primeiro período. Uma das estratégias da argumentação os leva a uma caracterização dos indígenas envolvidos no episódio, que acaba por tomar uma generalização sobre sua natureza: *"...diga-o quem sabe a natureza dos índios que é inclinação muito grande a viverem na terra onde nasceram e se criaram"*[314].

A partir deste ponto estabelecem uma comparação entre a natureza do índio e a natureza mesquinha do povoador que, nas circunstâncias da ocupação, se mantiveram em bom número sujeitos ao domínio holandês: *" podendo facilmente ficar com os Holandeses, como ficaram milhares de Portugueses"*[315].

Sobre a dimensão da conversão e fidelidade ao cristianismo entre índios e brancos temos um interessante exemplo neste documento quando os padres estabelecem uma comparação, entendendo sem espanto que índios se rebelassem contra a fé, uma vez que os brancos, imersos na cultura ocidental cristã, operam uma indiferença quotidiana contra estes princípios:

"que não é muito de espantar que um Índio bárbaro, ainda que doutrinado pelos Padres, se rebelasse contra a fé e o cristianismo" enquanto *"tantos brancos, nascidos e criados no meio da cristandade e doutrinados por tantos*

---

[314] "Resposta a uns capítulos...1640", *HCJB*, VI, 582.
[315] Idem.

religiosos, bispos, e prelados santos se rebelam cada dia contra a fé e sujeição ao Vigário de Cristo na terra, e no Rio de Janeiro o vemos ao mesmo procurador do Conselho, e seus fautores e sequazes, tão zelosos da fidelidade do Índio, tão pouco obedientes à que se deve aos Breves de Sua Santidade..."[316].

O colono

Da Ânua de 1617-1619, assinada por Simão Pinheiro, sabemos que os P. Francisco de Oliveira e P. Antônio Antunes, os dois missionários anunciados na anua anterior (1615) aguardavam em uma missão o apoio prometido pelo Governador de Pernambuco, Vasco de Sousa Pacheco. O P. Francisco Oliveira faleceu durante esta espera a 23 outubro de 1619 sem que pudessem tocar adiante o projeto [317]. 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 Matos[318] 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 Ânua de 1629-1631, assinada por Salvador da Silva[319] nos remete às dificuldades e à falta de apoio às missões com capitães

---

316 Idem, *HCJB*, VI, 585.
317 "Ânua de 1617, P. Balthasar de Sequera", *Bras.*, 8, 242; *Hist. Soc.* 43, 66; *HCJB*, V, 522. Ânua de 1620, P. Simão Pinheiro, *Bras.* 8, 310 V.,.*HCJB*, V, 522.
318 "Bienal de 1626-1628, Antonio de Matos", *Bras.* 8, 386, *HCJB*, V, 522.
319 "Ânua de 1629-1631, P. Salvador da Silva", *Bras,* 8, 420, *HCJB*, V, 522 e V, 352 (sobre a resistência aos holandeses).

mores pouco cuidadosos e que não eram capazes de disciplinar os espíritos dos povoadores, o que prejudicava o trabalho missionário.

Todos os indivíduos que, integrados no processo colonial, possuíam suas próprias experiências e idéias acerca dos caminhos da conquista e colonização das novas terras, assim civis como religiosos, tinham em algum momento do percurso conflitos com a lógica dos missionários jesuítas. O debate ideológico sobre a escravidão se refletiu na legislação indigenista e nas polêmicas internas da Companhia de Jesus e nos esclarecem sobre a ordem das idéias de aculturação e solução de conflitos elaboradas então: poderiam ter escravos, administrar confissão e absolver a portugueses que mantinham escravos em "injusto cativeiro"? O tema da escravidão indígena foi discutido essencialmente nos termos de um limite ao ímpeto escravista dos colonizadores, aonde a ação jesuíta teve um desenvolvimento importante diante dos conflitos entre indígenas e colonos. Os jesuítas, colocando-se na defesa dos princípios éticos de liberdade e trato moralmente justo, envolveram-se em questões com os representantes monárquicos das forças coloniais. O voto vencido de Vieira em 1694 contra o Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará de 1686, aprovado por Felipe Bettendorf, fechou o período heróico da Companhia de Jesus na defesa da liberdade dos índios. Entramos assim no tema dos limites da cristianização do Ocidente ou os limites do conceito de Europa cristã[320].

As respostas de 1640 ao libelo infamatório de Jerônimo de Almeida referentes às aldeias da Capitania de Pernambuco nos remetem ao contexto do enfrentamento com os holandeses quando da invasão ao Nordeste. O capítulo 13 do libelo acusa os Padres de terem liderado os índios a apoiado os holandeses através da direção do Padre Manuel de Morais, envolvido em um processo por

[320] DELUMEAU, J. (1981).

mores pouco cuidadosos e que não eram capazes de disciplinar os espíritos dos povoadores, o que prejudicava o trabalho missionário.

Todos os indivíduos que, integrados no processo colonial, possuíam suas próprias experiências e idéias acerca dos caminhos da conquista e colonização das novas terras, assim civis como religiosos, tinham em algum momento do percurso conflitos com a lógica dos missionários jesuítas. O debate ideológico sobre a escravidão se refletiu na legislação indigenista e nas polêmicas internas da Companhia de Jesus e nos esclarecem sobre a ordem das idéias de aculturação e solução de conflitos elaboradas então: poderiam ter escravos, administrar confissão e absolver a portugueses que mantinham escravos em "injusto cativeiro"? O tema da escravidão indígena foi discutido essencialmente nos termos de um limite ao ímpeto escravista dos colonizadores, aonde a ação jesuíta teve um desenvolvimento importante diante dos conflitos entre indígenas e colonos. Os jesuítas, colocando-se na defesa dos princípios éticos de liberdade e trato moralmente justo, envolveram-se em questões com os representantes monárquicos das forças coloniais. O voto vencido de Vieira em 1694 contra o Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará de 1686, aprovado por Felipe Bettendorf, fechou o período heróico da Companhia de Jesus na defesa da liberdade dos índios. Entramos assim no tema dos limites da cristianização do Ocidente ou os limites do conceito de Europa cristã[320].

As respostas de 1640 ao libelo infamatório de Jerônimo de Almeida referentes às aldeias da Capitania de Pernambuco nos remetem ao contexto do enfrentamento com os holandeses quando da invasão ao Nordeste. O capítulo 13 do libelo acusa os Padres de terem liderado os índios a apoiado os holandeses através da direção do Padre Manuel de Morais, envolvido em um processo por

[320] DELUMEAU, J. (1981).

suspeita de apostasia. Se isentam da responsabilidade sobre o padres por este já não pertencer à Companhia. Quanto ao mais respondem que enquanto o holandês não havia ainda conquistado a capitania, os índios aldeados pelos jesuítas nunca se aliaram a eles, antes apoiaram a resistência junto aos Portugueses e que quando os holandeses finalmente conquistam a região, retiraram-se para a Bahia junto com os Padres "5000 almas".

Não deixam de destilar certa ironia ao observar o zelo do procurador do Conselho quanto à piedade do índio em contraste com seu questionamento da autoridade do Papa, a mesma que assinou Breves que garantiu sua liberdade e que colocou a Companhia na defesa dos princípios do direito natural.

Trata-se aqui do tema, tratado nesta Resposta, sobre de que maneira algo como Bulas papais, leis reais e toda a atuação de religiosos que neste momento gozavam senão de prestígio ao menos de imensa autoridade quanto aos caminhos da colonização da terra, fossem claramente desobedecidos pelos colonos:

"A este mal e suspeitas de pouca Cristandade, (referência às acusações contra os Padres), *se ajunta outra pior, qual é a doutrina, que corre e se pratica nos púlpitos, e nos confessionários e em práticas particulares, que estes sobreditos cativeiros são lícitos e como tais se podem fazer e isto por aqueles que tinham obrigação, conforme a seu estado de os estranharem e de não condescenderem com os compreendidos neles. E porque os Padres da Companhia sabem de raiz destes enganos, destes roubos e injustiças, e as estranham nos púlpitos, confessionários, e práticas particulares, como pregadores evangélicos, que Sua Magestade pôs e sustenta naquelas partes para este efeito, e para converterem, doutrinarem, e conservarem os Índios..."*

O desrespeito às leis que protegem seus direitos e validam os cativeiros são entendidos pelos Padres já como doutrina. O aspecto interessante desta constatação é o elemento em que ela se difunde, que nos remete à representantes eclesiásticos e aos ambientes públicos e privados em que estes atuam com autoridade: *"corre e se pratica nos púlpitos, e nos confessionários e em práticas particulares"*[321]. Tratava-se assim de uma luta contra o mais difícil dos rivais, aquele que atuava entre o íntimo e o público.

A crítica à ética do colono é então relacionada a uma instância política mais abrangente. As práticas hostis aos aldeamentos de índios, permitindo-se toda a série de atitudes que caracterizam os colonos portugueses em relação ao grande tema do conflito colonial estão bem expressas nesta passagem:

"que é coisa digna de se chorar com lágrimas de sangue ver, que da nação portuguesa tão católica, tão pia, tão firme na fé, que para estender pelo mundo foi escolhida por Cristo no Campo de Ourique, (...) haja nesta mesma nação, a troco de um bem miserável interesse..." tais atitudes .

A explicação para a guerra e a aliança indígena com os holandeses, devém de uma consciência do trato mal e injusto que os portugueses davam aos índios, não demonstrando com isso um comportamento cristão e civilizado, ao contrário dos holandeses que os tratavam bem e os enchiam de dádivas, apesar de heréticos. Fica exposta no entanto uma outra questão mais profunda, relacionada com a autoridade da religião cristã. Os *"vexames, moléstias, extorsões e cativeiros"*, além de serem a causa das rebeliões indígenas nos sertões da Paraíba e Rio Grande, e motivo pelo qual se perde suas força de trabalho, pois *"fugindo dos*

---

[321] "Resposta a uns capítulos...1640", *HCJB*, VI, 588.

brancos se remontam e embrenham por esses serrotes"[322], tornando-se motivo de perda de suas almas e descrédito da religião. Isso provoca grande prejuízo para o trabalho dos missionário, os profissionais da conversão, que acabam por também perder o crédito e autoridade entre os indígenas.

Também os colonos eram objeto de evangelização pois *"sapientibus et insipientibus sumus debitores"*[323]. Na relação de 1613 representa-se dois episódios que dizem respeito ao fruto que se colheu entre os brancos. Chegando à Capitania, uma pessoa de recursos lhes escreve solicitando suas presenças *"com muitos e grandes encarecimentos pelas Chagas de Jesus e por amor do Beato Inácio, com que representava ser bem necessária nossa presença..."* [324]. Tratava-se de um homem suspeitoso de sua esposa e martirizado por desejos assassinos e que, com a visita e sacramento dos padres *"se desassombrou e desmaginou"* [325] e outro homem, que em suas últimas horas, chama a ajuda dos padres para bem-morrer. E em outro momento, na cidade de Natal e depois na Fortaleza de El-Rei: *"... a nos oferecer a todos os que se quisessem servir de nós, oferecendo-lhes a confissão e o mais que de nosso ofício fosse;..."* [326].

Apesar de uma aparente conciliação de interesses entre jesuítas e colonos, o contexto de guerra aos indígenas e conflitos entre as forças coloniais se apresenta no cotidiano das missões volantes tal como as cartas o expressam nas críticas às lideranças políticas da capitania descomprometidas com o plano civilizador ético e político. Este conjunto de informações dispersas nos dá conta da dimensão política nas quais o espaço se integrava e a partir da qual se dá a

---

[322] Idem, *HCJB*, VI, 587.
[323] 'Aos sábios e aos ignorantes somos devedores', ou seja, o compromisso era ensinar a doutrina a ambos: índios e brancos, "Relação de Pero de Castilho, 1614", *HCJB*, V, 518
[324] Idem.
[325] Idem, *HCJB*, V, 519.
[326] Idem.

descrição do colonizador do Rio Grande. Nos sugere algo já bem divulgado na carta do Padre Manuel da Nóbrega aos colonos de Pernambuco e já recorrente na atuação jesuíta no Brasil, ou seja, a necessidade de que o trabalho missionário fosse uma obra em comum entre Igreja, autoridades coloniais e colonos.

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. Começam a partir de 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. Neste momento seu maior argumento não era a garantia da integridade e legalidade do indígena aldeado e sim algo de sentido mais tático em relação ao contexto da guerra que se produzia. Temendo o grande número de mortes que poderia advir com a reação dos índios diante daqueles cativeiros, ameaçava retirar-se desta missão caso os colonos não tomassem uma atitude razoável. Neste requerimento vemos a afirmação do papel privilegiado que a Companhia desempenhava, com o aval do Governador Geral e de seus Superiores na Ordem[327]. Verificamos algumas rupturas no conjunto da atuação jesuíta no Rio Grande expressas nas cartas de princípios de 1700 mas já anunciadas desde 1679, que implicaram em uma mudança no eixo descritivo.

[327] LTV, Natal, 11/04/1679, Cx. 117, Livro 1, Folha 30v e 31.

Cap. 5 – O discurso pragmático - 1680 - 1759

As etapas de observação, descrição e propagação de imagens e idéias operadas sobre o território riograndense desde fins do século XVI já haviam de fato preparando o fim do espanto inicial com o exotismo. Tratava-se agora de organizar as idéias e experiências que este arsenal teórico da Companhia de Jesus havia acumulado para compreender do processo que então se vivia e, mais uma vez prosseguir o projeto de reforma social. O papel das cartas como elemento de manutenção da identidade jesuítica deve protege-los neste momento de uma sociedade colonial que elabora uma sistemática oposição às práticas da Companhia e não apenas da alteridade exótica que os indígenas e a terra poderiam representar.

O espaço

A finais do século XVII, espaço e conflito eram quase o mesmo. Os novos campos que se abriam aos colonos com a dispersão das populações indígenas foram elemento de sua sedentarização, ou seja, o conflito determinou a organização e ocupação do espaço e a concentração das populações indígenas remanescentes em aldeias. As missões indígenas foram concebidas por volta de 1678 como centros mais sólidos de intervenção, materializados nas aldeias de Guaraíras e Guajiru localizadas na costa e pouco mais tarde a do Apodi, localizada no interior, próxima aos limites com o território do Ceará.

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).

A situação da Aldeia de Guajiru às margens da lagoa de mesmo nome a três léguas ao norte de Natal, já é relatada em 1641 por um emissário holandês em viagem pelo Rio Grande. Consta que os índios solicitaram ao Conde Maurício de Nassau através desse oficial holandês que a capela que construíam recebesse a invocação de S. Miguel[328]. Existe a referência desta aldeia como missão em 1678 dirigida pelos jesuítas para administrar os conflitos gerais desencadeados pela resistência indígena e expansão da colonização aos interiores da capitania, decisão que vem à tona após um tratado:

"...mediante os Governadores deste Estado, com os quais também tratamos de que se façam pazes com os Tapuias rebelados e bravos, com pressuposto que sejam reduzidos a viver em povoações fixas e permanentes, para que possam ser doutrinados pelos nossos missionários"[329].

O primeiro registro oficial da missão de Guaraíras nos Catálogos da Companhia está no assentamento do Superior P. Antônio de Cardoso e P. Francisco de Albuquerque em 1683, com invocação a São Miguel e dependente do Colégio de Olinda [330]. Nele se lista as aldeias e seus responsáveis, tendo o P. José dos Reis e o P. Luís Pinto como Superior[331], sendo já estabelecida com alguma anterioridade a esta data e posteriormente administrada pelos Padres Sebastião de Figueiredo e Jerônimo de Albuquerque. Nestas missões concentraram vários

---

[328] LOPES, F. M. (1994), pp. 25-26.
[329] "Carta do P. Pero Dias, 1689", *HCJB*, V, 532.
[330] "Catálogos da Companhia, 1683", *Bras.* 5 (2), 65 V.
[331] *Bras.* 5 (2), 65 v.

povos indígenas, equilibrando o trabalho catequético e educacional com a administração dos conflitos relativos aos direitos sobre a terra e os conflitos inter-étnicos. Uma primeira imagem do espaço vem definida por esta sua condição de defesa - aldeia fortificada com *"estacadas e trincheiras para resistir à invasão dos Bárbaros"*[332].

A carta de Pero Dias, Reitor do Colégio de Olinda, de 1689 [333], nos oferece uma imagem da Aldeia de Guajiru durante este processo de organização da reconquista da fronteira riograndense e nos introduz no ambiente de guerra que se desenvolvia quando as aldeias de índios catequizados passam a ser um dos alvos dos Tapuias rebelados e dos ataques dos moradores. Nesta carta se relata de que maneira, apesar de todo o trabalho propriamente espiritual, os padres tiveram que usar de *"instrumentos belicosos de estacadas e trincheiras (...) sempre com as armas na mão"*[334].

Os Oficiais da Câmara de Natal enviam em 1679 duas cartas ao Bispo de Pernambuco e ao Governador Geral do Estado do Brasil, Roque da Costa Barreto, em Salvador. A primeira é uma resposta à queixa dos Padres da Companhia de Jesus na Aldeia de Guajiru enviada também ao Bispo. Relatam a amotinação ocorrida na dita aldeia contra seu administrador. Nota-se aqui que os Padres tinham certos gestos que podiam ser interpretados como formas de afastar os índios aldeados do assédio dos moradores que dependiam de sua mão de obra na lavoura, na pesca e na pecuária. Acusavam o Padre João de Gouveia da Companhia de Jesus de ter mandado os índios se mudarem de Guajiru para a aldeia de Guaraíras com intenção de envia-los para Pernambuco, pedindo a intercessão do Bispo. Na segunda carta retomam o tema dos limites de poderes

---

[332] "Carta do P. Pero Dias, 1689", *HCJB*, V, 529.
[333] Idem, *HCJB*, V, 529-532.
[334] Idem, *HCJB*, V, 529.

temporal e espiritual dos jesuítas nas missões, culpando o Padre João de Gouveia de estar querendo governar os índios no temporal, utilizando como argumento o recente caso de amotinação dos índios em Guajiru, pedindo que os da Companhia sejam substituídos por Capelães. [335].

O traslado de índios entre uma aldeia e outra não foi processo simples. Ao contrário, houve diversos trâmites acerca do tema. Na aldeia das Guaraíras a imagem é de constante dispersão. Estes índios Janduins, liderados pelo chefe Canindé não conseguiram permanecer por muito tempo na aldeia, fugindo em seguida, dando-nos uma impressão ainda descontínua do espaço.

A resposta do Bispo de Pernambuco aos Oficiais da Câmara ocorrida um mês depois sobre os conflitos na Aldeia de Guajiru, esclarece a divisão de poderes: temporal para o Mestre-de-Campo, espiritual com o Bispo e o comando integral, que abrangia de certa forma os dois poderes, com os Padres da Companhia de Jesus[336].

A carta do Governador Geral do Brasil, Roque da Costa Barreto, aos Oficias da Câmara de Natal, reitera o apoio do Bispo à Companhia que, conforme decisão real, deviam sozinhos administrar as aldeias[337]. No entanto, os Oficiais da Câmara de Natal discordavam da autoridade concedida à Companhia, argumentando que já existia um provimento de Administrador dos índios da Capitania concedido a um civil, Francisco de Almeida Veras[338].

---

[335] LCPSC, Natal, 12/04/1679, dos oficiais da Câmara de Natal ao Bispo de Pernambuco e ao Governador Geral, Cx. 65, Livro 2, Folha 41, 41v e 42.
[336] LCPSC, Olinda, 06/05/1679, do Bispo de Pernambuco aos Oficiais da Câmara, Cx. 65, Livro 2, Folha 48.
[337] LCPSC, Salvador, 06/08/1679, do Governador Geral aos Oficiais da Câmara, Cx. 65, Livro 2, Folha 48v.
[338] LCPSC, Natal, 22/08/1679, dos Oficiais da Câmara ao Governador Geral Roque da Costa Barreto, Cx. 65, Livro 2, Folha 49.

Nesta ocasião, época do capitão Bernardo Vieira de Melo, vem a ordenação através da Junta das Missões de Pernambuco em carta régia 7 março de 1681 que atendendo ao pedido do Provincial Geral do Brasil, Padre Antonio de Oliveira, da Companhia de Jesus, e por ordem de Sua Majestade, colocava a administração das aldeias dos índios das Capitanias do Norte que estavam até então sob administração secular à cargo dos religiosos da Companhia de Jesus. O Governador Geral do Brasil, Antonio de Souza comunicava aos Oficiais da Câmara de Natal em 1682 esta resolução da Junta das Missões.

Neste momento se dá a união das aldeias de Mipibu a de Guaraíras, enviando-se dois missionários da Companhia para Guaraíras. Certamente esta foi uma carta de apoio por parte da política monárquica sobre o posicionamento estratégico da Companhia nas missões de fronteira porque o Governador estava ciente de que as ordens não foram cumpridas pelo Capitão-mor e que os índios, ao invés de aldeados sob administração jesuítica, estão espalhados pelas casas e fazendas dos moradores[339].

Mipibu era uma aldeia de remanescentes potiguares, conhecidos como caboclos de língua geral. Agregava diversas tribos e tinham por chefe a Canindé. Agostinho César de Andrade, capitão-mor do Rio Grande, havia aldeado em um lugar chamado Jundiá cerca de 250 índios descidos do sertão[340]. Decide-se então transferir esses índios para a aldeia das Guaraíras, situada na costa.

---

[339] LCPSC, Salvador, 01/08/1682, do Governador eral Antonio de Souza aos Oficiais da Câmara, Cx. 65, Livro 2, Folha 70 e 70v.

[340] Referência de *HCJB*, V, 526. Seg. LOPES, F. M. (1994), "A presença missionária na Capitania do Rio Grande do Norte", *Caderno de História/UFRN*, v.1, n.1, esta aldeia recebeu os tapuias vencidos pelos Terços, como os Jundiá (que segundo estas pesquisas recentes nos mostra tratar-se de uma tribo e não de um lugar) e os Tarairius do chefe Canidé, reduzidos por Bernardo Viera de Melo no rio Açu e não por Agostinho César de Andrade.

Os índios Janduin da nação dos Tapuias Cariri[341] começavam então a atacar os colonos portugueses em Natal, a capital da Capitania. Domingos Jorge Velho, um dos líderes dos Paulistas e maior representante do que foi a eficácia das forças bandeirantes paulistas, estava dedicado neste momento a destruir o Quilombo dos Palmares[342] e se desviou com suas tropas a convite do governador geral para socorrer o Rio Grande. Toda a atividade nômade destes bandeirantes se dirigia às guerras do Nordeste aonde muitos acabam por fixar-se. O conflito havia se deslocado para terras do Piauí e Ceará seguindo o trajeto dos Paulistas, retornando nestes momentos para os limites da Capitania do Rio Grande. A demanda de gado como alimento, meio de transporte e energia expandiu o mercado para outras regiões criando a partir de então as peculiaridades da sociedade do sertão – a sociedade ou cultura do couro.

Em 1686 nota-se a especialização de forças na fronteira, com a criação do Posto de Coronel de Cavalaria da Ordenança para socorrer os colonos nas áreas de conflitos com os índios[343]. Documentos de 1689 nos remetem ao ambiente da guerra que suspendia o ordem normal da sociedade que ali se desenvolvia. Os oficiais da Câmara relatam ao Bispo e Governador de Pernambuco que a guerra na região do Açu obrigava os moradores a viverem fortificados sem poderem sair para cumprir os oficios e sacramentos religiosos, sem um padre que os atendesse e ainda sem condições de pagar pelos seus serviços. Os missonários

---

[341] Esta união de 1670 ficará conhecida como Confederação dos Cariris.

[342] República de africanos que escapavam à escravidão. Houve muitos, mas o Quilombo de Palmares é o mais famoso e documentado. Localizado entre o sul de Pernambuco e o norte de Alagoas, era formado por mais de doze quilombos organizados em reinos ou confederações. Também era composto por índios, ao mesmo tempo que outros índios tiveram participação na destruição destas repúblicas aliados aos capitães de mato. Nos inventários de bens dos sertanistas paulistas o momento áureo da posse de índios foi a década de 1650. Esta foi justamente a época em que os paulistas se deslocavam aos sertões do sul e do norte do país para apresar índios.

da Companhia se encontravam a cinco léguas da fortificação, léguas intransponíveis pelas circunstâncias da guerra. Solicitam então o envio de um certo padre, Bento Ribeiro, que caso o Bispo ordenasse, obedeceria com boa vontade. Tratando-se neste momento de uma fronteira radical, apenas uma ordenação superior faria com que este padre se deslocasse para aquele ponto extremamente perigoso do sertão[344]. Sem uma ordem expressa, apenas os missionários poderiam cumprir esta função de socorrer almas.

É notável neste momento que se tratava mais de defender uma posição estratégica na fronteira do que propriamente defender uma população civil organizada. Segundo o documento e conforme o discurso dos Oficiais da Câmara esta população civil se reduzia *"a quatro moradores que ali habitavam"* enquanto o auxílio em forças militares implicava em 200 homens[345].

Quando da rendição de um grupo tapuia identificado como *"Rancho chamado do Silva, de 38 casais, com filhos"*, o Capitão-mor Agostinho César de Andrade enviou os machos para o sertão com o Mestre de Campo enquanto as mulheres e crianças ficaram na Aldeia de Guajiru. Eram mais de 150 pessoas, além dos já aldeados, e o próprio capitão já apontava as dificuldades para seu sustento e doutrina, o que nos remete à precariedade na manutenção destas missões[346].

Com o prosseguimento do embate entre as forças se delineia uma noção de fronteira contemporânea aos acontecimentos. A vemos claramente formulada

---

[343] LCPSC, Natal, 12/04/1686, Carta Patente, Cx. 65; Livro 2; Folha 96v.
[344] LCPSC, Natal, 22/01/1689, dos Oficiais da Câmara ao Bispo e Governador de Pernambuco, Cx. 65, Livro 2, Folha 116, 116v e 117.
[345] LCPSC, Natal, 22/01/1689, dos Oficiais da Câmara ao Arcebispo e Governador Geral, Cx. 65, Livro 2, Folha 117v, 118 e 118V.
[346] LCPSC, Natal, 06/07/1689, Ordem do Capitão-mor Agostinho César de Andrade, Cx. 65, Livro 2, Folha 128v e 129.

em um documento de 1694 com o sentido de um novo espaço fortalecido por armamentos e homens de guerra cujo objetivo era conquistar uma nova frente:

"Concordaram em mandar chamar alguns oficiais de milícia, o Provedor da Fazenda Real e o Capitão Gonçalo da Costa Faleiro para se resolver sobre se mandar fazer uma "fronteira" com alguns índios e homens brancos no lugar onde chamam de Capella, na ribeira do Ceará-mirim, onde assistia o Mestre-de-Campo Paulista, Mathias Cardoso da Silva (...). E sobre se fazer uma outra "fronteira" no lugar chamado de Utinga, onde havia uma peça de campanha. Os oficiais de guerra concordaram e responderam que era necessário que houvesse as fronteiras" [347].

Para a organização destas fronteiras contavam com que o Padre Superior da Aldeia de Guajiru enviasse os índios das missões e que os oficiais e soldados estivessem prontos para a ação: *"... socorrer a fronteira da Utinga quando fosse necessário (...) ficando sob o comando de um Cabo nomeado pelos Oficiais da Câmara para cada fronteira*[348].

Em 1696 os Oficiais da Câmara solicitam aos Padres da Aldeia de Guaraíras que reúnam quinze índios e um encarregado que pudesse trabalhar na abertura de uma passagem na lagoa. O Padre Sebastião de Figueiredo da Companhia de Jesus responde aos Oficias que na aldeia havia 88 índios de serviço: 63 deles ocupados em outros serviços, conforme a Ordem do Governador Geral. Esta Ordem proibía que saíssem da Aldeia mais da metade dos índios, portanto os quinze índios solicitados não poderiam ser cedidos. Que esperassem sua volta

---

[347] LTV, Natal, 02/03/1694; Cx. 117; Livro 1; Folha 118, 118v e 119.
[348] Idem.

se ainda os necessitassem[349]. Esta atitude denota não apenas a autoridade concedida aos Padres pelas autoridades coloniais na administração das missões, mas também, segundo entendemos, uma atitude dos missionários que poderia ser interpretada como um gesto de recusa da condição de fronteira, integrando a comunidade no cotidiano de uma vida social e não nas urgências introduzidas pela guerra. Assistia na Aldeia das Guaraíras o P. Sebastião de Figueiredo[350], falecido em 1698 e sobre o qual Andreoni compõe uma breve biografia[351]. Nas Guaraíras havia em 1702, 300 índios de catequese. Também missionou na Aldeia o P. Manuel Pinheiro[352], que entrou na Companhia em 1714, foi Superior em 1757, esteve com os índios em Ibiapaba em 1745 e no Hospício de Aquiraz em 1747 e o P. Pedro de Aguiar[353], piloto, que entrou na Companhia em 1732, residia no Colégio de Olinda em 1748 e veio a falecer nas Guaraíras em 1753.

As correspondências entre os centros administrativos da Colônia, como esta de 1699, nos vão dando conta da intensidade dos conflitos entre colonos e índios e nos recorda a precariedade da situação do Rio Grande durante a Guerra dos Bárbaros:

"Das Capitanias do Norte tinham ido várias e repetidas vezes a fazer guerra aos Bárbaros do Rio Grande, 37 cabos dos de maior nome e suposição, havendo algum que levou mais de 700 homens brancos, e que todos estes não

---

[349] LCPSC, Natal, 03/11/1696, dos Oficiais da Câmara aos Padres da Aldeia de Guaraíras; Guaraíras, 01/12/1696, do Padre Sebastião de Figueiredo aos Oficiais da Câmara, Cx. 65, Livro 3, Folha 76 e 76v.

[350] "Catálogo", *Bras.* 5 (2), 86 V.

[351] "Biografia do P. Sebastião de Figueiredo, por João Antonio Andreoni", *Bras.* 9, 440.

[352] Manuel Pinheiro entrou na Companhia em 1714, fez os votos em 1734 no Ceará e foi Superior na Aldeia das Guaraíras em 1757.

[353] Pedro de Aguiar. Entrou na Companhia em 1723, português. Comandava a fragata da Província do Brasil em 1732 e 1746. Em 1748 residia no Colégio de Olinda no serviço do Refeitório. Faleceu na Aldeia das Guaraíras em 1753.

conseguiram outro feito mais que só o das consideráveis despesas que fizeram aos miseráveis povos das ditas Capitanias" [354].

A princípios do século XVIII começa a se definir por parte da monarquia portuguesa umas políticas muito concretas de controle da situação colonial. Algumas delas denotavam certo exclusivismo, expresso por exemplo no cuidado em restringir a entrada de religiosos estrangeiros, referindo-se ao *"grande prejuízo a sua religião, e ser contra o direito, que proíbe religiosos vagantes"* [355], retomando assim uma antiga preocupação em controlar a dispersão do clero e reafirmando certas disposições tridentinas. A política de isolamento das capitanias do norte em relação à região sudeste, que vinha se configurando como a nova economia central situada nos espaços conquistados, pacificados e organizados, fazia parte destas atitudes. Os latifundiários das capitanias do norte reforçavam e apoiavam este isolamento pois esta lei dificultava o acesso de novos colonos ou concorrentes nas vastas criações de gado. A ordem de D. Pedro II, proibindo as comunicações pelo sertão da Capitania de Pernambuco com as regiões mineradoras do sudeste concretiza esta tendência:

"Por convir a meu serviço, fui servido resolver que essa Capitania se não comunique pelos certões com as Minas de Sam Paulo, nem das ditas minas se possão ir buscar Gados, ou outros mantimentos a essa sobredita Capitania de Pernambuco, nem também d'ela trazerem=se as minas. (...) recomendando-vos apertadamente, que pelos Cabos dos Certões se impida com toda a vigilância esta comunicação. Escripta em Lisboa a 7 de Fevereiro de 1701 =Rey=" [356].

---

[354] "Carta de D. João de Lencastro, Governador Geral do Brasil a D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastro, Baía, 11 Novembro de 1699", *Doc. Hist.B.N.*(1937), 39, 88,. 83, 72, 117, 118.
[355] *ABNRJ* (1906), 28,150.

Os missionários concluíram então que havia que afastar os núcleos indígenas de catequese dos povoamentos dos colonos, estabelecendo uns aldeamentos mais eficientes e estáveis, marcando com isso importantes adaptações pragmáticas, conclusão a que já haviam chegado os missionários do tempo de Nóbrega e Anchieta em relação às regiões do sudeste e sul. É este o contexto em que se dá a fundação da missão do Apodi e a do Jaguaribe no Ceará, afastando os aldeamentos das proximidades das guarnições de soldados no litoral, dirigindo-se para região do Açu.

Durante este período é mantida de forma muito positiva a autoridade das missões. O Governador Geral de Pernambuco e Capitanias Anexas manda em 1701 publicar ao "som de caixas" um Bando ordenando a retirada dos soldados das missões do Rio Grande, Ceará e Jaguaribe, deixando dez soldados subordinados ao Reverendo missionário, caso se apresente necessário, ou seja, reforçando a autoridade dos missionários e reforçando as fronteiras para a defesa contra o gentio bárbaro[357].

Haviam duas aldeias de índios Paiacus, a de S. João Batista do Apodi e outra às margens do rio Jaguaribe, já no Ceará. A Aldeia de S. João Batista do Apodi teve sua cessão de terras formalizada com o Alvará Régio de 23 Novembro de 1700. Tinha à frente os padres Felipe Bourel e João Guinzl ou João Guedes, como é tratado na correspondência entre a Câmara de Natal e o Conselho Ultramarino. Guedes a partir de 1699 está mais dedicado às missões do Ceará e a partir de então o vemos diretamente vinculado à esta Capitania, aparecendo no

---

[356] *ABNRJ* (1906), 28, 200.

[357] LCPSC, Recife, 30/05/1701, Bando do Governador eral de Pernambuco e Capitanias Anexas sobre o perdão dos tapuias Paiacu e Icó, Cx. 65, Livro 3, Folha 115, 115v, 116 e 116v.

Rio Grande como Visitador e espécie de porta-voz nos conflitos nas aldeias do Rio Grande. Felipe Bourel é o grande nome para o Rio Grande neste período.

O início da missão do Apodi[358] nos reintroduz em um ambiente precário. Em 1702 foram os P. Manuel Dinis e o P. Vicente Vieira se somar à essa missão que aldeava os índios Paiacu. As circunstâncias da vinda de Vicente Vieira nos oferecem uma imagem melancólica do espaço. Tratava-se de um bom predicador e mestre-escola, mas com a notícia de que seria indicado como ministro no Colégio do Rio de Janeiro, solicitou sua transferência para as longínquas missões do Rio Grande e Ceará[359].

Isto se deu anteriormente com o noviço Alexandre Nunes, que era um dos poucos voluntários deste trabalho nas fronteiras, talvez um das poucas conquistas para o quadro interno da Ordem naquele momento, coisa que supomos pela quantidade de vezes em que se dá a conhecer na correspondência interna. Este noviço acompanhou Felipe Bourel na missão do Apodi, enquanto convalescia de melancolia. Com esses dois casos, a região também se ofereceu como espaço de fuga para espíritos melancólicos, aonde a submissão às grandes distâncias e isolamentos também podia configurar-se como espaço ascético. O P. Francisco de Matos, em carta de 1701, nos oferece uma dimensão precisa do que foi esse isolamento: desde o Colégio da Bahia mais de 300 léguas de espaço precariamente ocupado e informado [360].

---

[358] "Carta de Filipe Bourel, 1700", *Bras.* 4, 64; *HCJB*, V, 539.
[359] *HCJB*, V, 542, n.2.
[360] "Carta do P. Francisco de Matos, 1701", *HCJB*, V, 542. Francisco de Matos, Provincial entre 1697-1702. Quando em Lisboa, em 1679, apoiou o projeto de Antônio Vieira de estabelecer estudos no Maranhão. Voltou ao Brasil em 1693, aonde foi reitor do Colégio do Rio de Janeiro, duas vezes provincial e reitor do Colégio da Bahia. Enquanto Provincial foi indicado pelo P. Geral para remodelar o quadro interno do Colégio, diminuindo o número de padres estrangeiros. Durante seu governo se deu a Guerra dos Bárbaros. Faleceu em 1720.

Com seus recursos estilísticos, Andreoni criou imagens fortes para evocar este momento nos limites entre Paraíba e Rio Grande: *"Chegou finalmente ao novo sítio (de Urutaguí) o P. Vicente Vieira, surgindo como outro Moisés do deserto, depois de ter passado no percurso muitos e duros trabalhos"*[361].

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.

As informações que chegavam do Rio Grande ao Colégio jesuíta da Bahia eram devolvidas ao conjunto da Ordem em imagens obscuras. Neste espaço vagueavam temerosos e desconfiados pelos matos os índios bárbaros da Capitania, diante dos *"súbitos clamores, correrias noturnas, e assaltos e mortes dos mais fracos..."*[362]. Nos introduzem também no êxodo e dispersão em que se colocavam os índios e que caracterizam o espaço:

" Os curraleiros (que é o mais rendoso negócio para enriquecer em pouco tempo) impediam aos Índios, quer bravos quer mansos, a aproximação dos currais, obrigando-os injustamente a sair muitas léguas à roda das terras onde nasceram, e que eles ocupavam e plantavam"[363].

---

[361] "Carta de João Antonio Andreoni, 1704", *HCJB*, V, 546.
[362] Idem, *HCJB*, V, 540.
[363] Idem.

Esta imagem de inquietação é muitas vezes repetida ao longo da carta, e são acrescidas com os objetos que compunham aquela precariedade:

"*andar sempre com o pé no ar para fugir e levar consigo os ornamentos sagrados para um lado e outro; (...) durante o Sacrifício da missa, recear assaltos repentinos; e viver, cheios de cuidados e preocupações, à espera de morte violenta a cada instante.*"[364]

No entanto, esta mesma carta nos indica as adequações do espaço ao controle sobre ela operado pelos missionários. Inserido certamente 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 artifícios dos elementos interessado 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.*"[365].

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 carta ânua de 1704, de João Antônio Andreoni, nos oferece uma descrição do sertão com a intensidade das guerras entre índios, curraleiros e soldados: "*Com*

---

[364] Idem, *HCJB*, V, 541.
[365] Idem.

tal guerra tornava-se estéril o território, fugiam as abelhas do mel, despojavam-se os lagos menores do peixe, e as matas de caça"[366].

Quando os Tapuias resolvem vingar a morte de seu chefe Canindé, morto pelos Paiacus, se organiza uma expedição de caça na qual os portugueses e brasileiros se unem aos índios. Neste momento, os Paiacus, guiados pelos missionários, se refugiam na aldeia do Apodi, a *"aldeia habitável"* que se mostra então *"...um tanto mais segura, por ser guardada por soldados paulistas"*[367]. Também na sua carta de 1706, vemos que a proteção dada pelos missionários com o auxílio de soldados d'El-Rei, é um elemento determinante para o controle da cultura indígena transtornada pela guerra[368]. Além das cartas, Andreoni oferece uma descrição clássica na historiografia brasileira acerca das possibilidades econômicas do Brasil, com uma parte dedicada à ocupação do sertão pelo gado[369]. Em sua visita a Aldeia dos Paiacu e dos Janduin, Antonil descreve o isolamento que representava o trabalho missionário, a geografia e as condições naturais da região que, com exceção dos missionários e alguns visitadores, nenhum Provincial havia conhecido:

"...as mais remotas aldeias, além do Rio Grande (...) é difícil visitar, mesmo deixando a aldeia do Lago Podi (...), nem podem ser alcançadas senão por via terrestre, tendo de se levar pelo sertão e catingas, a comida necessária, faltando às vezes a água". [370].

---

[366] Idem, *HCJB*, V, 543.
[367] Idem, *HCJB*, V, 544.
[368] "Carta do P. João Antônio Andreoni, 1706", *HCJB*, V, 548.
[369] ANTONIL, André João (1982) Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas, 1711, SP, Itatiaia/Edusp.
[370] "Carta do P. João Antônio Andreoni, 1706",, *HCJB*, V, 547.

Apesar da precariedade e isolamento que denota esta descrição, podemos perceber o cotidiano desta aldeia no momento em que nesta mesma carta ele fala da relativa tranqüilidade que o apoio dos missionários e soldados lhe conferiam, na qual o missionário *"era muito amado deles e viviam em comum (...), ainda que saíam alguns meses durante o ano a recolher frutos do mato"* [371].

Ainda assim, não conseguem controlar o conjunto dos conflitos que se desencadeiam em seguida, por conta de iniciativas tomadas também na Capitania do Ceará de controlar os distúrbios. As notícias que chegavam do sertão eram de epidemias, ataques dos Janduin e as grandes dificuldades que sofria o Padre Filipe Bourel na Missão do Apodi e seus planos de transferir a Residência. Assim, o espaço se fragmenta em outra imagem: *"...e a maior parte dos nossos Paiacus fugiram e vagueiam no sertão"*[372].

D. Pedro II havia ordenado que os indios do Rio Grande deveriam ser empregados nas guerras das fronteiras. No entanto, 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[373]. Vemos assim que a fronteira ia se estendendo e transferindo-se para a Capitania vizinha e que os moradores expressavam seu desejo de que a Capitania saísse desta circunstância.

Seis anos depois, João V se ocupa de controlar junto ao Governador de Pernambuco e Capitanias Anexas, a posse de terra por parte dos vigários, párocos e missionários das aldeias de índios nos sertões[374]. É de 1713, a

---

[371] Idem, *HCJB*, V, 548.
[372] Idem, *HCJB*, V, 545.
[373] LCPSC, Natal, 04/02/1704, dos Oficiais da Câmara a D. Pedro II, Cx. 65, Livro 4, Folha 19 e 19v.
[374] LCPSC, Lisboa, 12/11/1710, de D. João V ao Governador de Pernambuco e Capitanias Anexas, Cx. 75, Livro 5, Folha 131v e 132.

dificuldade em controlar os índios aldeados[375] e a imagem da missão do Guajiru como destino dos Tapuias dispersos[376]. As aldeias eram elas mesmas espaço de reordenação das culturas, obviamente segundo a lógica do colonizador e as novas regras do jogo. Em 1714 os remanescentes das nações tapuia Caboré firmaram um acordo de paz em uma capela da aldeia de Guajiru, segundo um fragmento do assento da Junta das Missões [377].

Por volta de 1716 a situação parecia menos controlada do que no início da guerra. O Padre Superior da Aldeia de Guaraíras, José da Silveira escreve ao Juíz Manuel Gonçalves Branco solicitando uma maneira de desarmar os índios aldeados que se encontravam indolentes e soberbos, representando perigo para as vidas dos moradores, *"como eu já vi com meus olhos o fazerem ao Padre Jerônimo de Albuquerque"*. Esta atitude provocará nos colonos o comentário de que os jesuítas recorriam às forças coloniais quando lhes parecia conveniente, causando uma desarmonia no governo da Capitania.

O Rio Grande prossegue como fronteira, da qual se pode retirar os índios pacíficos e leva-los para as novas fronteiras coloniais. 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.

---

[375] LCPSC, Recife, 24/05/1713, Bando do Governador Geral de Pernambuco, José Félix Machado de Mendonça, Caixa 75, Livro 5, Folha 133v e 134.
[376] LCPSC, Natal, 28/07/1713, "papel de pazes" feitas entre os índios tapuias e o Capitão Teodósio da Rocha, Caixa 99, Livro 6, Folha 8v.

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"*. A recusa à esta solicitação por parte das autoridades regionais, apesar *das "... repetidas ordens de Sua Mag.... todos esses quatro anos"* [378] nos leva a entender que neste momento a dispersão das comunidades indígenas encontrava nas missões um lugar ordenador capaz de exclui-la do círculo vicioso das fronteiras.

Os documentos de 1725/1726 do Senado da Câmara de Natal descrevem um ambiente controlado no qual as aldeias eram tomadas como uma realidade na ordem missionária, ou seja, integradas em uma ordem produtiva e a uma melhor ordenação do espaço no sentido de uma busca por sair da circunstância de fronteira. Em um requerimento de 1726 o P. Jerônimo de Sousa, Superior da Aldeia de Guajiru solicitou a demarcação de mais e melhores terras para a comunidade indígena que administrava em uma região chamada Cidade dos Veados, a duas léguas de Guajiru, a D. João V [379]:

"Guajuru, situada nas Lagoas da Cidade de Natal do Rio Grande e me consta que os Indios da dita Aldeia, padecem falta de mantimentos por não terem

---

[377] *AHU*, 78, 1714, Agosto, 25, Lisboa, Assento da Junta das Missões.
[378] "Termo da Junta das Missões em S. Luiz do Maranhão, 30 de Março de 1726", *HCJB*, III, 442-443.
[379] *AHU*, 116, 1725, 22 dezembro, Natal, Requerimento do Padre Jerônimo de Sousa, Superior da Aldeia de Guajiru ao rei D. João V.

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"*. A recusa à esta solicitação por parte das autoridades regionais, apesar *das "... repetidas ordens de Sua Mag.... todos esses quatro anos"* [378] nos leva a entender que neste momento a dispersão das comunidades indígenas encontrava nas missões um lugar ordenador capaz de exclui-la do círculo vicioso das fronteiras.

Os documentos de 1725/1726 do Senado da Câmara de Natal descrevem um ambiente controlado no qual as aldeias eram tomadas como uma realidade na ordem missionária, ou seja, integradas em uma ordem produtiva e a uma melhor ordenação do espaço no sentido de uma busca por sair da circunstância de fronteira. Em um requerimento de 1726 o P. Jerônimo de Sousa, Superior da Aldeia de Guajiru solicitou a demarcação de mais e melhores terras para a comunidade indígena que administrava em uma região chamada Cidade dos Veados, a duas léguas de Guajiru, a D. João V [379]:

"Guajuru, situada nas Lagoas da Cidade de Natal do Rio Grande e me consta que os Indios da dita Aldeia, padecem falta de mantimentos por não terem

---

[377] *AHU*, 78, 1714, Agosto, 25, Lisboa, Assento da Junta das Missões.
[378] "Termo da Junta das Missões em S. Luiz do Maranhão, 30 de Março de 1726", *HCJB*, III, 442-443.
[379] *AHU*, 116, 1725, 22 dezembro, Natal, Requerimento do Padre Jerônimo de Sousa, Superior da Aldeia de Guajiru ao rei D. João V.

donde plantar, porque as terras em que fazião suas lavouras, estão, já muy cansadas, e cheias de formigueras".

Outra visão desta época sobre a Aldeia de Guajiru se apresenta também em João Maia da Gama, Governador do Maranhão no seu "Diário de Viagem" de 1729. Em meio às solicitações de instalações públicas, de educadores e missionários feitas pelo Vigário e Oficias da Câmara de Natal, ele presenciou algumas manifestações religiosas e sermões dos Ofícios Divinos da Semana Santa. Sua impressão reproduz uma imagem compassiva acerca de uma região pobre e de atitudes modestas e piedosas: *"tive uma grande consolação de que naquela pobreza se fizesse tudo com muita devoção e piedade, e com muita modéstia..."*[380].

Em 1730 o P. João de Melo, então o Superior da Aldeia do Guajiru, pede a D. João V a confirmação de uma doação de sesmaria na costa das salinas, no sitio dos Galos e de Guamaré *"com dois sítios de pescaria e tres léguas de terra de comprido e uma de largo"*, feita pelo capitão-mor Domingos de Morais Navarro (1728-1731) em 1729 em nome de Sua Magestade [381]. A confirmação vem a 15 de outubro de 1732, notando-se assim o prosseguimento desta política territorial por parte de certos setores políticos da Capitania.

Essa tendência de reordenação do espaço pode ser considerada também a partir da atuação deste capitão-mor, Moraes Navarro, quando em 1728 *"pessoalmente conduzia os trabalhos de vistoria da (Fortaleza) que foi mandado realizar,*

---

[380] "Diário da Viagem de Regresso para o Reino, de João da Maia da Gama, e de inspeção das barras dos rios do Maranhão e das Capitanias do Norte, em 1728", in GALVÃO, H. (1979), pp.277-285, 282.

[381] *AHU*, 144, Anterior 1730, Janeiro, 07, Natal, Requerimento do Padre João de Melo, Superior da Aldeia de Guajiru ao rei D. João V.

compreendendo a capela. E na arrematação de 15 de dezembro a capela foi contemplada com novas janelas e madeiramento para o copiar"[382].

Prosseguem no entanto as queixas contra as desordens dos índios aldeados e críticas ao controle que os missionários tem sobre eles[383]. Mas os jesuítas parecem estar mais integrados ao conjunto da vida local e não apenas na direção das aldeias ou em conflitos diretos com as autoridades. A carta dos oficiais da Câmara de Natal ao Conselho Ultramarino solicitando uma casa de religiosos, da Companhia ou da ordem de S. Francisco reflete provavelmente uma situação civil controlada na qual os moradores já podem ambicionar a integração de seus filhos na cultura letrada que as Ordens manejavam. No entanto, esta petição recebeu parecer desfavorável do Governo de Pernambuco, mantendo a região já entrado o século XVIII no plano secundário em relação ao conjunto da política colonial[384].

A notícia de que o tenente-corenel de Cavalaria, João Pinto da Cruz, estava preso na Fortaleza dos Santos Reis em 1731, em circunstâncias que fazem supor conflitos na zona do Apodi entre autoridades locais e os missionários da Companhia[385], refletem uma tendência de controle do espaço.

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

---

[382] Manuscrito do Arquivo do IHGRN, Pasta 32, maço 7, folha 2, apud GALVÃO, H. (1979), p. 209.
[383] *AHU*, 159, 1732, Março, 15, Natal, Carta do Provedor da Fazenda Real do Rio Grande, Domingos da Silveira ao rei D. João V.
[384] *AHU*, 153, 1731, Junho, 05, Lisboa, doc. 5 e 33, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V.
[385] Ms Arquivo do IHGRN, Pasta 69, Livro de Notas de Natal nº 12, fls. 244-246, apud GALVÃO, H.(1979), p. 193.

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 à 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 tenhão 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;"

A carta da Câmara de Natal de 1733 ao rei D. João V, parece indicar uma ausência de missionários e instituições educativas, quando solicitam a vinda dos missionários capuchinhos italianos que estavam em Pernambuco[386]. Em 1735 existe um requerimento de um capitão ao rei para não ceder mais terras para assentamentos indígenas, pois parte de suas terras já haviam sido cedidas para a Missão do Guajiru[387].

A tendência no século XVIII era de opiniões favoráveis à secularização das aldeias. Entre 1738 e 1746 a Coroa pedia o parecer do Governador Geral da Bahia sobre a opinião emitida por Frei Diogo da Conceição, que em carta ao rei opinava que o sistema de aldeias era ineficiente para a reforma dos índios. Da mesma maneira as Câmaras municipais iam emitindo suas opiniões na correspondência do Conselho Ultramarino, tratando-se em geral de posições desfavoráveis à Companhia de Jesus. Documentos de 1760 das Câmaras de Natal e do Governador Geral de Pernambuco falam da nova situação, na qual os índios viam seus direitos e conquistas serem expoliados pelos moradores e pela inoperância dos Diretores de Aldeia[388].

O indígena

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

---

[386] *AHU*, 182, 1733, Junho, 01, Natal, Carta dos Oficiais da Câmara a D. João V.
[387] *AHU*, 204, Anterior 1735, Maio, 23, Natal, Requerimento do capitão João Carneiro da Cunha a D. João V.
[388] LCPSC, Natal, 25/02/1760, dos Oficiais da Câmara ao Governador e Capitão-geral de Pernambuco; 11/05/1760, dos Oficiais da Câmara ao Corregedor João Rodrigues Colaço, Cx. 67, Livro 10, Folha 197, 197v, 198, 198v e LCPSC, Recife, 11/03/1761, Bando do Governador eral de Pernambuco e Capitanias Anexas sobre os índios, Cx. 100, Livro 11, Folha 75, 75v e 76.

poderia configurar como a ordem do dia: administrar os conflitos. Quando estes se tornam intensos, 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"[389] 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 éticamente.

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.

---

[389] 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.

Originariamente o Rio Grande era povoado por nações potiguares e tapuias, povos semi-sedentários, que propiciavam formas peculiares de colonização. A resistência indígena e suas alianças foi um dos aspectos que reforçaram a idéia de fronteira. O contato destes povos com as guerras européias poderia ter significado uma melhor compreensão por parte dos índios da lógica expansionista do conquistador europeu ou um certo desenvolvimento tecnológico, conforme o caso de Potiguares e Tapuias e sua alianças com franceses, portugueses e holandeses. Isto no entanto não os converteu em povos sedentários, dispostos a estabelecer-se em um espaço e mantê-lo, conforme a lógica ocidental. Serviu para manter por longo tempo e força o processo de resistência indígena à expansão material do colonizador em suas terras.

O tema do nível de organização das sociedades indígenas nos remete à questão preliminar de se os índios americanos no século XVI possuíam concessões, estruturas ou mesmo ordens jurídicas ou concebido nas suas relações sociais uma esfera de juridicidade, regida por normas jurídicas específicas. A esta questão várias respostas foram dadas. No mesmo século XVI e no Brasil foi admitido pelo P. Manuel da Nóbrega e desde o século XVIII o historicismo, os evolucionistas e positivistas, apesar dos matizes que mantinham entre si, coincidiam com a negação desta possibilidade. Os relativistas, que de certa forma representam as tendências atuais, procuram compreender e valorizar suas formas jurídicas[390].

Procurar a fundamentação da existência de uma ordem política que teria presidido a confederação de nações indígenas ou mesmo suas rebeliões isoladas no século XVII implicaria em procurar documentações impossíveis ou deslizar

[390] WEHLING, A. (1996), "A propósito do "encontro de culturas": princípios e fundamentos jurídicos em confronto na América quinhentista", Lisboa, *Actas do IV Congresso das Academias da História Ibero-americanas*, pp.81-94.

por um arcaísmo mítico. Por isso nos parece suficiente considerar que a experiência das sociedades indígenas com os recursos políticos utilizados por seus aliados circunstancias como franceses, holandeses e portugueses significou um amadurecimento político que supera a simples integração dessas alianças à sua ordem originária, na medida em que, diante da intervenção dos povos europeus, pacífica ou não, uma suposta ordem originária já não existia.

Schwartz[391] entende que mesmo as formas mais organizadas de resistência indígena tal como a confederação de tribos, faz parte das respostas possíveis das culturas indígenas à desordenação de seu espaço e não um índice de especialização da cultura. Matizaríamos essa afirmação com a consideração de que a reorganização do espaço que ocorreu entre os século XV e XVI entre tupis e tapuias, seguidos das experiências acumuladas com as guerras dos europeus, seriam dados importantes para o amadurecimento político entre certas tribos do sertão. Cabe notar que estas importantes rebeliões indígenas foram contemporâneas de outras no espaço americano, tal como as ocorridas entre 1600 e 1692 entre Equador, Yucatán, Argentina, Nova Inglaterra e México [392].

Estes podem ser índices de aproximação ao estágio de evolução das formas históricas desenvolvidas no Rio Grande no contexto do enfrentamento com a cultura européia e não de uma evolução destas culturas em um sentido mais sedentário ou aculturado. Ou seja, o índice de especialização política no interior da cultura indígena não deveria ser medido por sua integração nos cânones ocidentais, especialmente aquele que trata da fixação do homem à terra - a sua desendentarização. Formas políticas próprias que não se desenvolveram, se devem ao fato de que a própria resistência dessas tribos ao movimento

---

[391] LOCKHART, J./SCHWARTZ, S. (1992), p.268.
[392] FERNÁNDEZ, M. A./ GONZÁLEZ, I. R. (1994), *Cronología histórica universal por países*, vol 1, Madrid, Ed. Globo.

colonizador determinou sua dispersão ou extermínio, não restando disso maiores conseqüências do que a de hoje recordar tais fenômenos.

O reconhecimento de suas formas políticas originárias presente nas primeiras cartas de princípios do século XVII, tende a mudar nesta etapa para a descrição da dispersão das culturas. A forma mais organizada que tomou a política indígena com a confederação de nações tapuias em 1670 não é mencionada nas cartas. Apenas nas descrições iniciais, anteriores à metade do século XVII, as formas políticas são anotadas. Apresentam-se então como matéria de edificação e se dão no momento em que ainda estão livres do assédio intenso dos colonos e aparentemente perdidos e concentrados em aldeias no interior.

O problema do retorno às idolatrias é recorrente, não podendo-se dizer que diante das circunstâncias tivesse deixado de ser uma questão para o discurso missionário. No entanto é possível interpretar um novo contexto para este discurso. Neste momento ele se dá tendo como elemento desagregador da catequese a intervenção do colono, que não acolhe as sociedades indígenas e cujas atitudes são o grande elemento de retorno às idolatrias.

A carta ânua de 1690-1691[393] nos mantém no ambiente de conflitos entre os índios aldeados em Guajiru, colonos e índios rebeldes, ampliando a situação também à aldeia das Guaraíras. Toda a intervenção dos colonos em suas aldeias, tal como a questão dos Tapuias tomados pelos Paulistas e depois o conflito com os moradores, além de não ter sido resolvida, representava um sério dano ao trabalho desenvolvido até então, propiciando o retorno dos Tapuias a suas

---

[393] "Relaçao do que se obrou pellos Ppes. Da Companhia de Jesus nas diocesis de Pernambuco desde o anno de 1690 atté o de 1691", *Bras.* 9, 373-373 V.; *HCJB*, V, 532.

antigas alianças tribais e colocando em risco o pouco controle alcançado pelos missionários no contexto daquela guerra.

Em 1689 os Padres da Companhia de Jesus enviaram uma carta ao Arcebispo, queixando-se de que os moradores tiravam os índios das missões e os repartiam para seu serviço. Parte interessante deste documento[394] é a diferença com que se expressavam missionários e colonos, seus respectivos pontos de vista sobre a política mais adequada de controlar os índios. Segundo os oficiais, quando as terras dos jesuítas começaram a sofrer os ataques dos índios rebeldes - com os ataques ao gado e à lavoura -, eles decidiram situar suas fazendas junto à aldeia dos indios *"para os terem à vista"*. Diziam que os Padres não haviam estabelecido um trabalho catequético com aquela comunidade e tampouco acompanhavam os soldados nas entradas pelos sertões por não terem para isso autorização de seus Superiores. Sugerem então os oficiais que os índios sejam repartidos entre os moradores *"para que não permaneçam unidos"*.

O Governador Geral do Brasil e Arcebispo, Manuel da Ressurreição, reitera ao Senado de Natal a ordem de se deixarem os tapuias na aldeia com a Companhia, ainda que prossigam as solicitações do Capitão-mor Agostinho César de Andrade ao P. Sebastião de Figueiredo, Superior da Aldeia das Guaraíras de índios capazes para a guerra[395], situação que se mostrará intermitente na história desta guerra indígena.

Conforme Carta Real de 17 de Janeiro de 1691, o Alvará de Antonio Luis Gonçalves da Câmara Coutinho, do Conselho do Rei, Governador e Capitão

---

[394] LCPSC, Natal, 20/11/1689, dos Oficiais da Câmara ao Governador Geral e Arcebispo do Brasil, Cx. 65, Livro 2, Folha 137v, 138 e 138v e LCPSC, Salvador, 18/01/1690, do Governador Geral do Brasil ao Senado da Câmara, Cx. 65, Livro 2, Folha 147 e 147v.
[395] LCPSC, Natal, 06/05/1691, Carta Patente, Cx. 65, Livro 3, Folha 11 e 11v.

Geral do Estado do Brasil, proibe o cativeiro dos índios tomados em guerra, libertando os já vendidos e estabelecendo que deveriam ser entregues ao Superior das Missões da Companhia a quem cabia reparti-los entre as aldeias ou formar novas aldeias. É documento que reafirma em todos os sentidos o apoio real à Companhia de Jesus e a formalização da legislação indigenista[396].

Os tratados de paz revelam-se, tal como o primeiro tratado consertado entre os potiguares, os tapuias da região da Copaoba e os portugueses, organizado pelos jesuítas em 1597, uma das tendências mediadoras nas formas de atuação na Capitania. Em 1692 os tapuias recorrem aos tratados de paz e firma-se um entre El-Rei e os Janduins. A idéia do tratado partiu de um branco, João Paes Floriano, casado com uma cunhada de Canindé, chefe da nação Janduin, portanto como uma iniciativa exterior ao ambiente militar e belicoso dos colonos e também ao ambiente específico das culturas indígenas.

O Tratado Janduin é assinado em Salvador da Bahia entre representantes de El-Rei D. Pedro II e o chefe Canindé e mais 2500 membros de seu povo. A delegação era composta por setenta Janduins e dois chefes, dos quais quinze tiveram uma audiência particular com o governador geral e recebida pelo Secretário de Estado para a Guerra, Bernardo Vieira Ravasco, irmão de Antônio Vieira. Vemos assim que a solução dos conflitos pôde contar em certos momentos com esses recursos diplomáticos. Parecem representar umas relações formalmente mais evoluídas se comparadas com o desenvolvimento da luta dos índios no conjunto da Colônia. Deste modo entendemos que expressa os importantes passos do processo de integração das sociedades indígenas à ordem ocidental, através de uma de suas formas de acordo.

---

[396] LCPSC, Salvador, 10/11/1691, Alvará do Conselho do Rei, Cx. 65, Livro 3, Folha 19v, 20, 20v e 21.

Mas os tratados foram rompidos com o deslocamento de tribos para ocupar territórios estrategicamente importantes e com o próprio êxodo das tribos ainda não envolvidas frontalmente com os negócios da guerra, para as quais estes tratatados ainda não possuíam sentido. Localizados os principais focos do conflito, principalmente nas zonas interiores boas para pastagens do gado na região do Açu e no rio Jaguaribe nos limites com Ceará, ali se estabeleceu outro ponto estratégico de defesa com a política de aldeamentos em missões. Nestas aldeias se concentravam os índios que escapavam das práticas escravistas dos colonos e das guerras de extermínio e que sob a doutrina dos padres da Companhia eram integrados na ordem ocidental das cidades e ofícios.

Esse missionamento algo mais tardio dentro da reorganização espacial no contexto dos conflitos de finais do século XVII foi a Missão de Mipibu. Era uma aldeia de índios já conhecida por jesuítas e holandeses e atendida pelos Padres da Companhia desde os tempos das missões volantes do início do século, antes da ocupação holandesa. Em 1681 os índios desta missão haviam sido transferidos para a Aldeia das Guaraíras de acordo com determinação da Junta das Missões. Se localizava no litoral e seu chefe era Canindé, o mesmo do tratado de paz que seria acordado em 1692. Em 1699 foi reorganizada pelos padres João Guedes e Felipe Bourel[397] com o auxílio do Irmão estudante Bonifácio Teixeira, agregando as nações Janduin e Paiacu e estimulada pelas

[397] Filipe Bourel (1659-1709). Foi profesor de Matemáticas em Coimbra e fundador da Missão do Apodi aonde veio a falecer em Maio de 1709. Existe uma construção hagiográfica sobre sua vida referente à resurreição de um menino índio, com uma pintura deste fato na Aldeia do Apodi, hoje perdida. Os ecos desta lenda foram recolhidos por Loreto Couto, *Desagravos do Brasil*, en *ABNRJ*, XXIV (1902) 350. Existe también uma pequena biografía escrita por Andreoni em 1709, que nos informa sobre seu nascimento em Colonia Agripina em 1659, ingressa em 1659 na Sociedade e faz os votos de professo em 1693, *Bras.* 10, 71 e *Lus.* 58 (Necrol. I) 20, conforme dados em *HCJB*, V, 548, n.2.

autoridades também como ponto estratégico na defesa final do sertão na Guerra dos Bárbaros.

A carta de Felipe Bourel [398] sobre o início da missão do Apodi nos envolve nos conflitos inter-étnicos levados para o interior das missões em um ambiente violento por conta dos ataques da nação Janduin contra brancos e Paiacus, no qual se fizeram 73 mortos e 80 cativos. Nesta carta de 1700, fala de umas 600 almas de índios *"destituídos de razão, ou sem dela fazer uso"* [399] estabelecendo uma relação entre esta irracionalidade e o afastamento das vilas dos colonos.

O P. Francisco de Matos foi Provincial entre 1697-1702 durante a Guerra dos Bárbaros e escreveu uma obra, *"Dor sem lenitivos"*, censurada pelo P. Andreoni. Sua carta de 1701[400] faz uma descrição do índio neste ambiente de conflitos, ampliando o lado irracional já destacado como um lamento pelo P. Bourel, em um contexto de maior compreensão sobre o processo:

"... Paiacús, gênero de Tapuias bravos...(...) Estes bárbaros são tão inclinados à desconfiança e tão mudáveis ao mais leve aceno de suspeita, por palavra ou obra, que desconfiam de amigos e de inimigos, e vagueiam pelos matos" [401].

Nos representa também a situação exemplar sobre a forma dos colonos criarem a situação para evocar uma guerra justa. Neste episódio mataram setenta e três indivíduos e cativaram oitenta, na maioria crianças:

---

[398] "Carta do P. Felipe Bourel, de Podi, 10 de abril de 1700", *Bras.* 4, 64; *HCJB*, V, 539.
[399] Idem.
[400] "Carta do P. Francisco de Matos, da Baía, 4 de Agosto de 1701", *Bras.* 9, 449-449v ,*HCJB*, V, 540-542.
[401] Idem, *HCJB*, V, 540.

"Os Janduins, manifestos inimigos dos Paiacus, armam-lhes ciladas por toda a parte, que se dirigem também contra os Padres, mandados pelos Portugueses, considerando-os condutores e defensores dos seus inimigos"[402].

Em 1702 vemos as condições sob as quais deviam se submeter os índios aldeados e a reafirmação da imagem de brutos no texto de rendição redigido pelo Tabelião da Câmara de Natal. Em um "Protesto de Fidelidade" à Sua Majestade, Rei de Portugal, D. Pedro II, os Governadores e Grandes da nação Jandui das tres 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" [403].

O conhecimento e controle das dispersas nações da região se mantém em 1702:

"Na Aldeia do Goayurû serao athé 250./ Nas Guaraîras não passam de 300./

---

[402] "Carta do P. Francisco de Matos, 1701", *HCJB*, V, 540.
[403] LCPSC, Natal, 1702, Protesto de Fidelidade ao rei D. Pedro II dos chefes tapuias Janduin, Cx. 65, Livro 3, Folha 127 e 127v.

(...)/ Na Lagoa do Podi no Assu passao de 1000./ (...)/ Os do Assû, e os Kiriris do certao da Bahia, e os Payayàs são Tapuyas de Línguas diferentes, e quasi todos são bautizados: os de Geral todos são Christaos" [404].

Também se revela o ambiente de inimizades tribais entre os tapuias das nações Paiacu e Janduin, suas suspeitas e ataques contra todo homem branco, ao mesmo tempo que a tendência dos Janduins em atacar, incitados pelos colonos, os missionários que aldearam e catequizaram os Paiacus, que por sua vez e em um contexto de guerra já não tinham confiança nos Padres:

"Era inconstante a fé dos Paiacus, crendo que estando a viver em Aldeias, seriam enganados pelos Missionários, que os entregariam ao Mestre de Campo dos Portugueses, e seriam levados a duríssimo cativeiro" [405].

Apenas em Antonil encontramos uma 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. 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"*[406].

Esta referência temporal se amplia na carta de 1706 sobre a Aldeia dos Paiacus e Janduins, quando vemos que num espaço de pouco mais de 100 anos entre a morte do Padre José de Anchieta (1599) e esta atualidade já se construíam os

---

[404] "Carta a Junta das Missões, Bahia, 5 de julho de 1702", *Bras.* 10, 23.
[405] Idem.
[406] "Carta Ânua de 1704, Baía, 25 de novembro de 1704, João Antonio Andreoni", *Bras.* 10, 42-43; *HCJB*, V, 543.

discursos hagiográficos: *"Mas pela bondade da Providência de Deus, nenhum dos nossos teve nada que padecer das cobras e onças, que são muitas, o que se atribui ao patrocínio do Venerável P. José de Anchieta"*[407].

Em Andreoni mantém-se a essência da imagem ocidental sobre o índio: *"As Missões dos Tapuias, por excelência bárbaros..."*[408]. Enquanto se estabeleciam na aldeia do Apodi, os Paiacus que voltavam de uma operação de vingança contra a nação Icó desenterraram os corpos de seus parentes e os trouxeram ao missionário. Estes procederam então ao sepultamento dos ossos que haviam sido queimados pelos Icós, feito secretamente pelos Padres e índios católicos para evitar que eles *"os não reduzirem a pó e tomarem nos seus comeres e beberagens, condimentados com mel silvestre, segundo o seu costume gentílico"*[409].

No espaço, que com as vicissitudes da guerra se mostrava árido e inóspito, as missões são defensivas e os discursos de edificação recorrem à 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, aonde a cruz ainda não comparece como o símbolo do cristianismo. Não se tratava agora de culturas fragmentadas pelas guerras internas, ainda que indiretamente provocadas pelos brancos, mas

---

[407] "Carta Ânua de 1706, João Antônio Andreoni", *HCJB*, V, 547. João Antônio Andreoni, foi Padre Provincial entre 1706/1709. Conheceu Antônio Vieira em Roma e embarcou para Brasil em 1681 falecendo em 1716 na Bahia. Foi Visitador local de Pernambuco, enviado pelo P. Antônio Vieira. Entre Andreoni e Vieira existe uma grande tensão, traduzida nas posições que cada um tomou em relação a questão da liberdade dos índios diante do processo colonizador brasileiro. Traduziu, contra os judeus, o livro "Sinagoga desenganada". Como Provincial visitou as Missões Tapuias do Rio Grande e Ceará.
[408] "Carta de João Antonio Andreoni, 1704", *HCJB*, V, 543.
[409] Idem, *HCJB*, V, 544.

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 ocupa um importante lugar para compreender a relação entre a guerra e suas conseqüências morais. Andavam os índios remanescentes das guerras juntos 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, aonde encontraram a mesma hostilidade por parte dos colonos. É uma imagem recorrente esta do êxodo, pois tratava-se 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"[410].

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"*[411]. Os indícios

---

[410] Idem, *HCJB*, V, 546.
[411] Idem.

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"[412]

Também na carta de 1706, uma descrição da aculturação:

"... 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"[413].

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"*[414].

Dois anos depois, uma descrição dos indígenas feita por Andreoni em carta de 1706 nos faz reencontrar a única descrição do seu aspecto étnico no período final das missões jesuítas, sem no entanto se fixar ou se maravilhar pelo

---

[412] Idem, *HCJB*, V, 541.
[413] Idem.
[414] Idem, *HCJB*, V, 542.

inusitado da visão. De maneira distinta do período anterior, observamos que se trata de uma descrição especulativa – 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 beiços, bochechas e orelhas furadas e nestes orifícios uns paus que ao falar se movem, subindo e baixando"[415].

Os oficiais das milícias coloniais estavam autorizados pelo Governador de Pernambuco a para pedir ao Superior Felipe Bourel da Aldeia do *Apodi "todo o gentio de guerra na sua administração para a dita guerra"* e nas demais aldeias que fosse necessário[416]. Em carta de 31 de dezembro 1711 o P. Mateus de Moura[417] informa sobre esta Aldeia. Inicia o informe falando que o trabalho nesta missão demandava paciência. A epidemia de "morbilho" que causava febres e erupções no corpo monopolizava as atividades da aldeia com o cuidados com os doentes e o batismo dos moribundos: foram 150 crianças e mais de 70 adultos. O que mais lhe doía era o retorno às antigas superstições, aos seus costumes étnicos após o batismo*: "...aret post Baptismum ad Ethnicos mores, ritus que supertitiosos iterum fracti"* [418]. A carta conclui com um episódio que

---

[415] Idem, *HCJB*, V, 547.

[416] LCPSC, Recife, 12/03/1709, do Governador Geral de Pernambuco ao Coronel Antonio da Rocha Bezerra, Cx. 75, Livro 5, Folha 72 e 72v.

[417] P. Mateus de Moura, 1709-1713, foi Provincial. Veio para Brasil em 1664. Era Vice-reitor no Rio de Janeiro em 1688 e a 3 Janeiro 1689 ocupou o cargo de Reitor, quando escreveu "Carta do P. Mateus de Moura a El-Rei sobre ter colocado na Aldeia de S. Lourenço os cinco índios motores da Guerra do Rio Grande em Pernambuco, e lá estão com o salário e farda que S. Magestade lhes mandou dar, do Colégio do Rio de Janeiro, 29 de Maio de 1691, *AHU, Rio de Janeiro*, Apensos, 29 V. Visitador de Pernambuco em 1695, faleceu em 1728.

[418] "Carta do P. Mateus de Moura, das Missões no Brasil, Bahia, 31 de dezembro de 1711", *Bras.* 10, 76-80v; *HCJB*, V, 548; *Hist. Soc.* 51, 44: era então responsável pela missão o P. Bonifácio Teixeira de Arrifana, que voltou para o Colégio de Olinda. Retornando em outra

põe em relevo os métodos tradicionais de construção de elementos propagandísticos de conversão, aplicados nesta ocasião à conversão de um morador branco, com tanta necessidade de conversão quanto o índio.

Os moradores de Natal representavam em 1711 ao Bispo e Governador de Pernambuco o conflito com as nações dos Panacu Açu e dos Caboré como algo incontrolável, de tal maneira que mesmo o jesuíta P. João Guedes, que estava muito próximo a esta guerra contra os Tapuias, os abandonara, indo para Recife[419]. No ano seguinte informam sobre a morte de um missionário jesuíta e de um diocesano pelos índios levantados e sobre seus desacatos às imagens sagradas[420]. Observa-se aqui que o P. João Guedes, apesar de já mais dedicado às missões do Ceará, era uma autoridade representativa da Ordem na região, cumprindo o papel de Visistador destas missões.

Uma interessante descrição nos é oferecida pelos oficiais da Câmara em carta ao Arcebispo e Governador Geral do Estado, na qual relatam os avanços e retrocessos das forças em questão - índios, moradores e soldados, os espaços ocupados, caracterizando as estratégias dos índio de maneira que é reafirmada sua imagem "catilinária", de índios sempre predispostos às infâmias e traições[421].

---

ocasião ao Apodi acompanhando uma expedição militar, viveu a derrota da tropa e ali veio a falecer em mãos dos Tapuias em 1712.

[419] LCPSC, Natal, 08/04/1711, dos Oficiais da Câmara ao Bispo e Governador de Pernambuco, Cx. 75; Livro 5; Folha 79, 79v, 80; Natal, 02/12/1712, dos Oficiais ao Governador de Pernambuco, Félix José Machado de Mendonça, Cx. 75, Livro 5, Folha 101, 101v, 102 e 102v.

[420] LCPSC, Natal, 12/09/1712, dos Oficiais ao Governador de Pernambuco, Cx. 75, Livro 5, Folha 119.

[421] LCPSC, Natal, 22/01/1689, dos Oficiais da Câmara ao Bispo e Governandor de Pernambuco, Cx. 65, Livro 2, Folha 117v, 118 e 118v.

Todo o processo de persuasão e pacificação dos conflitos iniciais na Aldeia de Guajiru na passagem do século XVII para o XVIII se deu em torno da cobiça que bandeirantes e moradores mantinham sobre os índios aldeados pelos jesuítas, que por sua vez e certamente apoiados na autoridade real, mantinham uma atitude de enfrentamento. Certo episódio ocorrido em 1705 e relatado pelo P. João Guedes em 1715 nos oferece uma caracterizaçao do homens mestiços, alinhados nas guerras como soldados nas tropas do Terço dos Paulistas e a consciência do missionário sobre ele. Neste episódio os Paulistas tomam atitudes violentas e insolentes com as mulheres da aldeia. O Padre superior, diante da ausência de autoridade do seu comandante e com ajuda dos índios da aldeia coloca no tronco dos castigos aqueles soldados, "rebelados", segundo a defesa do Capitão-mor.

"Isso posto vendo o P. Superior, que os soldados continuavao com as suas insolencias, e os Indios com as suas queixas, mandou pelos Indios cercar a roça e prezos que forao, os meteu no tronco, que servia para o castigo dos Indios, e por lhe parecer que soldados levantados não gozavam da honra, que se devem a outros soldados bem procedidos; e por serem Mamalucos e gente vil, e hum deles (ladino?) não reparou em mandalos açoutar".

Pouco tempo depois, como represália ao missionário esse bando saqueia a Casa da Aldeia e este Padre escapa por pouco da morte, mas é em seguida advertido pelo Superior da Ordem, sendo exilado para o Estado do Maranhão.

Em 1725 esta caracterização é mantida pela Câmara de Natal, informando ao Rei que não há Missão que dome os índios das quatro aldeias da Capitania, pois

vão à missa e continuam usando de seus gentílicos ritos e os oficiais temem "*sua fereza como inimigos da fé e animais silvestres que são*"[422].

Já se aproximando o fim do processo de intervenção dos jesuítas na Capitania, encontramos por parte dos colonos uma exaltação das virtudes dos missionários, no temporal e no espiritual que seriam uns índices da aculturação produzidos até então. Segundo a representação dos Oficiais, nas missões dos jesuítas os índios adquiriam um sentido de propriedade respeitando os limites e posses dos moradores, um sentido ético cristão ao deixar de matar o gado, os moradores e matar-se entre si, e de uma moral privada *"aceitando os sacramentos, cuidando mais das obrigações das suas casas e mostrando-se mais dados à razão"*. No entanto, com o afastamento deste missionário os índios voltavam para os seus costumes antigos[423].

O colono

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

[422] LCPSC, Natal, 23/07/1725, dos Oficiais da Câmara a D. João V, Cx. 83, Livro 7, Folha 143, 143v e 144.
[423] LCPSC, Natal, 15/04/1756, dos Oficiais da Câmara a D. José I, Cx. 66, Livro 13, Folha 2, 2v e 3.

relacionados aos conflitos entre colonos, missionários, indígenas e as milícias especializadas do Terço dos Paulistas.

Uma descrição entre literária e histórica destes soldados, popularizados sob o nome de Paulistas localiza sua origem geográfica entre Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e regiões do sul:

"...um tipo autônomo, aventuroso, rebelde, libérrimo, com a feição perfeita de um dominador da terra, emancipando-se, insurreto, da tutela longínqua, e afastando-se do mar e dos galeões da metrópole, investindo com os sertões desconhecidos, delineando a epopéia inédita das 'Bandeiras'(...)Um povo estranho de mestiços levantadiços, expandindo outras tendências, norteado para outros destinos, pisando, resoluto, em demanda de outros rumos, bulas e alvarás entibiadores. Volvia-se em luta aberta com a corte portuguesa, numa reação tenaz contra os jesuítas" [424].

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.

O recurso mais utilizado para exercer a autoridade concedida pelo governo central era o envio de informes às autoridades com suas solicitações, apesar de que tais queixas acabavam por se perder em um mundo de burocratas e capitães-mores empenhados em defender a causa do colonizador, em um mundo de juristas dedicados a administrar a questão sem considerar a realidade em que os desvios se davam e do alcance limitado de poder efetivo. A questão era apenas

---

[424] CUNHA, E. da (1975), *Os Sertões*, 1ª ed.1902 , SP, Círculo do Livro, p.70 e 72.

qual dos informes seria tomado em conta, dependendo da posição política adotada pela monarquia.

Começam então diferenças no interior das forças políticas, quando os moradores e as autoridades locais começam uma disputa por poderes com as tropas paulistas. Assim em 1689, quando o mesmo episódio é narrado pelas forças envolvidas. O Paulista Domingos Jorge Velho recrutou os machos destes dois ranchos, - os do Silva e os dos Janduin, para servirem de guias no sertão. Os que não foram com o soldado Paulista ficaram vagando e segundo a lógica dos colonos e da guerra, estabelecendo alianças com os outros índios rebeldes. Com isso, o Capitão-mor resolveu distribuir esses tapuias entre os moradores. Ao se darem conta os moradores, representados no Conselho da Câmara de Natal de que os cobiçados índios Tapuias aldeados haviam sido levados pelos Paulistas, invadem a aldeia e tomaram para seu serviço duzentos índios da aldeia de Guajiru entre mulheres e crianças. Porém, com a ordem do Arcebispo, foram devolvidos à missão. O grande argumento para suas queixas é que viviam naquela Capitania com muita dificuldade e que ali permanecem obrigados, porque o Capitão-mor os impedia de sair, sendo esta a razão dos conflitos[425].

Os oficias da Câmara de Natal, em resposta à queixa feita pelo missionário responsável pela aldeia, explicaram que se tratou de uma atitude intempestiva do Capitão-mor Agostinho César de Andrade que havia degolado alguns índios Janduin que já haviam se rendido, estavam aldeados em um rancho e esperavam ser transferidos para a missão de Guajiru, onde se refugiaram os índios

[425] LCPSC, Natal, 20/11/1689, dos Oficiais da Câmara ao Governandor Geral do Brasil e Arcebispo, Cx. 65, Livro 2, Folha 137v, 138 e 138v e LCPSC, Salvador, 18/01/1690, do overnandor ao Senado da Câmara, Cx. 65, Livro 2, Folha 147 e 147v.

sobreviventes. A Informação de Morais Navarro a El-Rei[426], da Bahia, datada de julho de 1694 retoma este episódio descrevendo que os índios que fugiam da tropa de Domingos Jorge Velho, se acolheram na Aldeia jesuíta de Guajiru e ali os paulistas solicitaram aos padres os índios aldeados, entregando estes apenas os homens.

Este episódio, também relatado pelo P. Pero Dias, vai suscitar imagens bíblicas e trágicas sobre o conflito: *"outra cabeça da serpente infernal"* [427]. Retornam os Paulistas e sabendo das ocorrências, recuperam os índios tomados pelos moradores. Quase no limite de todo acordo, conseguem os Padres contornar a situação, *"...e vinha a ser uma guerra cruel e tão perniciosa que totalmente se perdia toda a Capitania do Rio Grande"*[428]. Como represália às queixas dos jesuítas a El-rei, o Senado da Câmara de Natal insinuou uma ameaça de expulsão dos missionários. Os moradores que permaneceram na Aldeia voltam sua ira contra uns índios Tapuias, já convertidos e aldeados juntos com os outros índios domésticos. Alguns índios são mortos e outros conseguem fugir e alcançar os Tapuias rebeldes, aumentando assim o contingente de índios alevantados.

Cabe notar que D. Pedro II repreendeu formalmente em 1692 o ataque de Domingos Jorge Velho aos índios da Aldeia de Guajiru sob administração jesuíta e anos depois em 1700, vai ordenar a retirada do regimento paulista do Rio Grande, condenando em 1701 ao então líder da tropa Morais Navarro, liberado já em 1703.

---

[426] "Informação de Morais Navarro a El-Rei, de Baía, 26 de julho de 1694", *Revista do Instituto Histórico do Ceará,* 37, 33-34.
[427] "Carta do P. Pero Dias, de Olinda, 30 de Julho de 1689", *Bras.* 9, 353 V.-356; *HCJB*, V, 531.

A concentração destas forças missionárias procurava administrar os intensos conflitos que se apresentaram na região materializados em guerras indígenas e confrontos de interesses e poderes das forças coloniais. A mão de obra indígena, reduzida nas proximidades das guarnições de soldados, foi contentemente cobiçada pelos soldados e colonos, que sabiam a maneira de consegui-la, estimulando guerras entre nações com inimizades históricas e em seguida proclamando necessidade de uma guerra justa contra eles, *"por perturbadores da paz pública, e rebeldes"*[429].

Dois anos depois os Padres recebem notícias sobre estes Tapuias que haviam fugido e de seu desejo de retornarem à aldeia. Restabelecendo o contato, vão ao sertão e trazem para a aldeias não apenas os Tapuias já convertidos, como outros ainda gentios, com a promessa de protege-los. Esse contingente de índios, recrutado como resultado da hábil diplomacia da Ordem, torna a ser disputado pelos moradores e pelo Terço dos Paulistas, sob as mais variadas ameaças. Para os moradores serviriam como escravos e para os Paulistas, além da fonte de lucro com sua venda, seriam os guerreiros especializados nas trilhas da região e nas línguas dos Tapuias.

Os colonos locais se indignavam com a presença dos Paulista em seu território em maior medida do que com os ataques dos indígenas em suas terras, gados e povoações e os Oficias da Câmara de Natal expressavam nos documentos uma clareza quanto às manobras do Mestre de Campo do Terço dos Paulistas, Manuel Álvares de Moares Navarro, de fomentar a guerra justa contra os índios

---

[428] Idem.
[429] Idem.

Janduin[430]. Em 1701 as diferenças se concretizam na pressão do Senado da Câmara de Natal contra a presença dos Paulistas na Capitania com o conflito entre o Capitão-mor Bernardo Vieira de Melo e o Mestre de Campo Morais Navarro[431], provocando o afastamento de Navarro da direção dos Paulistas, que anteriormente havia imposto como condição para reduzir os Bárbaros do Rio Grande o acompanhamento da Companhia de Jesus. Bernardo Vieira de Melo, um desses soldados que fazia a guerra aos índios antes da vinda dos Paulistas e capitão-mor do Rio Grande, se opôs sistematicamente a Navarro, pelo papel de vanguarda que seu regimento representava naquele momento de conflito e pela autoridade que sua eficiência de soldado e sua aliança com os padres da Companhia lhe concedia naquele momento.

As atitudes anti-jesuíticas na Capitania do Rio Grande neste período revelam-se na correspondência entre a Câmara de Natal e o Conselho Ultramarino. Antecedem o período joanino, uma vez que a situação característica do século XVIII em relação ao conflito entre colonos e a Companhia de Jesus revela-se como uma tendência presente na Capitania desde que se reorganizam missões na região por conta do início da Guerra dos Bárbaros em 1680.

Esta documentação é representativa das posturas políticas dos moradores da Capitania e o veículo legal através do qual eles expressavam suas diferenças, refletindo este já recorrente conflito, uma vez que as missões jesuíticas, à frente do processo pacífico de controle das fronteiras, eram o espaço sobre o qual se dirigia a crítica dos colonos. O conjunto destas referências oficiais de autoridades e guerreiros nos fazem notar tempos mais pragmáticos, com uma

---

[430] LCPSC, Natal, 05/05/1700, Representação em nome dos moradores contra o Mestre-de-Campo Manuel Álvares de Moraes Navarro à diversas autoridades coloniais, Caixa 65, Livro 3, Folha 94, 94v, 95, 95v.

[431] "Palavras de D. João de Lencastro à Câmara do Rio Grande, Baía, 1701", *DH*, 39, 136.

intervenção mais eficiente dentro do plano colonizador, *"com a presença necessária dos homens do binômio guerra/comércio como recoletores dos preciosos frutos de una monarquia estendida por toda a terra"* [432].

A caracterização que fazem os Oficiais sobre as atitudes maliciosas e interessadas dos Padres se revelam quando do esclarecimento feito pela Câmara ao Governador-Geral sobre o episódio de distribuição dos Janduins entre os moradores. Os Oficiais estranham que os Padres se houvessem queixado, pois além do fato de que aqueles índios já se encontravam naquele local antes que os Padres ali estabelecessem suas fazendas, diziam que a busca de tapuias na missão havia sido pacífica, tendo inclusive almoçado no refeitório dos Padres[433].

É evidente a presença do que sempre foi a grande crítica aos jesuítas - os imensos recursos econômicos que administravam: *"por se aproveitarem do trabalho dos índios para as fábricas de suas fazendas, currais de gado, milhos..."*. Envolvidos na disputa com os colonos, por conta das taxas sobre alimentos que deveriam ser enviados a Portugal, acusavam os Colégios dos Padres de competir com outros produtores por conta da excelente estrutura organizada para armazenamento do açúcar produzido em suas terras na Bahia. Os colonos apelavam então para o Juiz de fora e para a Corte, dizendo que os Padres excediam as dimensões prescritas em suas licenças. O rei, no entanto, não os apoiou desta vez.

Em outubro de 1681, os agentes do Conselho Ultramarino comunicavam-se com o príncipe regente D. Pedro sobre uma carta recebida da Câmara de Natal, cujos

---

[432] GIRALDO, M. L. (1993), p. 25.

[433] LCPSC, Natal, 20/11/1689, dos Oficiais da Câmara ao Governandor Geral, Cx. 65, Livro 2, Folha 137v, 138 e 138v e LCPSC, Salvador, 18/01/1690, do Governandor Geral ao Senando da Câmara, Cx. 65, Livro 2, Folha 147 e 147v.

moradores se queixavam da repartição desigual de terras e da má administração das aldeias indígenas pelos Padres da Companhia de Jesus. Os moradores expressavam então algumas queixas básicas quanto à administração colonial. Entendiam que haviam prestado serviços a Sua Majestade, derramando seu sangue e lhe pediam que repartisse melhor as terras e os índios da Capitania. Diante de uma repartição de terras que se apresentava desigual – alguns possuíam de duas a três sesmarias que mediam de cinco a seis léguas em quadro e que vendiam ou arrendavam para outros tantos moradores que não possuíam terra nenhuma aonde acomodar suas criações, sugeriam tirar *"dos que tem muytas para se darem a quem não tem nenhuma"*[434].

Representam neste documento a situação dos índios aldeados, queixando-se de que antes, quando as aldeias eram administradas pelos capitães-mores, os Índios eram *"muy domésticos (...), firmes na Fé, com suas Igrejas e confrarias e muy bem doutrinados"; (...) e pelo contrário hoje é porque depois que entrarão os Padres da Companhia custa muito alcançar um Índio ou colomin (menino índio)"* e estão certos que cada vez será pior. Solicitam uma repartição dos Índios e sua administração a cargo dos Capitães-mores, *"como sempre foram naquella Capitania"*. As cartas seguintes apoiam esta idéia, a de que os Padres não se revelavam bons administradores, sugerindo então que mantivessem apenas o governo espiritual das aldeias.

Os conflitos referiam-se diretamente à proteção que os jesuítas deviam manter no cumprimento da legislação diante da pressão dos colonos sobre a mão de obra que se concentrava nas aldeias missionadas e das excursões feitas ao sertão para caçar índios. De modo que já por volta de 1689 o comentário do P. Pero

---

[434] *AHU*, 18, 1681, Outubro, 31, Lisboa, cx.1, Consulta do Conselho Ultramarino ao regente D. Pedro II.

Dias - *"...mas era impossível o castigo por causa da Guerra dos Bárbaros..."* [435] - nos leva a considerar que a circunstância desta guerra levava a um certo ceticismo por parte dos setores empenhados na defesa política da integridade indígena. Nota-se aqui o descrédito quanto aos recursos legais e petições como forma eficiente de intervenção. Apesar da piedade e simpatia de D. Pedro II pela Companhia de Jesus a guerra desordenava e suspendia os direitos.

O século XVIII prossegue com as forças coloniais de acordo quanto à inadequação da Companhia de Jesus para seus projetos de prosperidade na região. Mesmo que em 1711, D. João V tivesse recomendado castigo exemplar para os colonos que agrediram os índios Paiacu, garantindo a liberdade para os índios cativados injustamente e reafirmando as leis que protegiam os direitos indígenas[436], os oficiais da Câmara estarão dois anos depois solicitando ao rei a repartição dos índios aldeados para o serviço dos moradores e a substituição da administração das aldeias indígenas dos religiosos da Companhia de Jesus para os franciscanos [437], queixando-se da falta de controle dos missionários da Aldeia de Guajiru sobre as obrigações dos índios[438].

Também suspeitam que os missionários desta aldeia protegem ilegalmente certos guerreiros tapuias que participaram do Terço do Sargento-mor José de Morais Navarro. Tratava-se aqui de uma disputa - a ser decidida pela Conselho Ultramarino - por uma comunidade de índios em concreto, o Rancho dos Silva, que se haviam rendido e pactado um acordo com os colonos. Segundo este acordo - índios rendidos pelo medo às armas e não derrotados em um conflito -

---

[435] "Carta do P. Pero Dias, de Olinda, 30 de julho de 1689, *HCJB*, V, 529.
[436] LCPSC, Lisboa, 17/07/1711, de João V aos Senados das Câmaras coloniais, Cx. 75, Livro 5, Folha 127v, 128 e 128v.
[437] *AHU*, 73, 1713, Agosto, 07, Natal, cx. 1, (contendo 38 documentos contra e a favor dos jesuítas).

eles deveriam colocar-se sob a administração, neste momento absoluta, das missões da Companhia de Jesus. Para evitar a formalização deste ato civil vinham os moradores perseguindo este grupo e por isso quando o episódio foi divulgado solicitaram ao Conselho que eles não ficassem com os da Companhia porque seus missionários não permitiam que servissem aos moradores[439]. João Maia da Gama, então Governador Geral da Paraíba, determinou que o Padre missionário da aldeia do Apodi, localizada no interior, não negasse os índios para acompanharem os cabos nas guerras[440].

Outra queixa diz que os Padres pedem a paga adiantada dos índios e estes encima fogem e retornam para as aldeias, nas quais não são castigados pelos padres, ou senão, por ocasião das pescarias das quais fugiam e os padres não os castigavam *"nem por estes como por outros malefícios que causavam aos moradores"*. Solicitam portanto que seu poder se reduza ao espiritual e que mandem para as aldeias Religiosos mendicantes. No ano seguinte, maio de 1714, o Conselho solicita por escrito o que dizem sobre o tema os padres das Aldeias e o capitão-mor.

Um documento de 1713 revela uma crítica mais concentrada nos aspectos políticos da presença dos missionários na Capitania. Os termos, na maioria dos pareceres enviados ao Conselho giram em torno da autonomia política dos jesuítas por estarem *"tão absolutos"*. No informe do Capitão-mor contra o P. Pedro Taborda de 15 de julho de 1715, esta crítica toma um caráter oficial:

---

[438] LCPSC, Natal, 13/03/1713, dos Oficiais da Câmara ao Desembargador Ouvidor Geral de Pernambuco, Cx. 75, Livro 5, Folha 128v e 129.
[439] LCPSC, Natal, 14/03/1713, dos Oficiais da Câmara ao Governador Geral de Pernambuco, Cx. 75, Livro 5, Folha 130 e 130v.
[440] LCPSC, Paraíba,15/02/1714, do Governandor Geral da Capitania da Paraíba, Cx. 99, Livro 6, Folha 14 e 14v.

"por se fazerem absolutos contra as ordens de V. Mag. Tirando a jurisdição aos capitão-mayores desta Capitania, conduzindo os Indios a que lhes não obedeção, sendo tudo em prejuízo do Real Serviço e contra o ordem que V. Magde foi servido mandar aos officiaes da Camara desta Capitania".

Sua Majestade responde à queixa do Capitão-mor da Capitania, Domingos Amado contra o Padre Taborda, Superior de Guajiru mandando aplicar o que já se havia sobre esses assuntos[441], ou seja, remuneração do serviço dos índios *"tal como condizia a súditos livres de Sua Majestade"* e a instalação de missões nas fronteiras controladas pela Companhia de Jesus. Em 1715 o Conselho Ultramarino repassa a D. João V, junto com carta do padre Pedro Taborda, as queixas de diversos oficiais do Rio Grande contra o capitão dos índios da Aldeia de Guajiru e o missionário da Companhia de Jesus por não terem enviado os índios pedidos para levar cartas ao Ceará [442]. As outras cartas mantém-se neste tom e linha: que os índios fogem do serviço, das expedições, que os Padres não os castigam ou que não possuem autoridade sobre eles, desautorizando com isso os próprios colonos para os que prestam serviços:

"... com os Religiosos da Companhia de Jesus, que se fazem tão absolutos que mandando V. Mag. Que a Camara junto com o Capitao-mor repartam os ditos Indios para o serviço dos moradores não querem os Religiosos consentir. (...) falam com pouco decoro descompondo os pobres moradores de palavras (...) como fizeram a um soldado de V. Mag. Do Terço dos Paulistas, afrontando-o por ir à Aldeia buscar um Tapuya. (...) andando continuamente as tropas atrás

---

[441] LCPSC, Lisboa, 22/12/1715, de D. João V ao Capitão-mor do Rio Grande Domingos Amado, Cx. 99, Livro 6, Folha 53v e 54.
[442] *AHU*, 81, 1715, Novembro, 23, Lisboa, cx. 1, (com tres cartas do capitão-mor, dois do ex-capitão, cartas régias e carta do P. Pedro Taborda).

do Tapuia Bárbaro, não podem conseguir efeito algum por mais diligência que façam, pelos ditos Religiosos os avisarem...".

As queixas mantém-se na mesma linha, ou seja, que os padres não enviam os índios aldeados para se juntarem às "bandeiras" para fazer a guerra ao gentio bravo, como nesta de 23 Abril de 1715:

"Certifico que por ordem do Cap. Mor desta Capitania fui levar umas munições de pólvora e bala ... de fazer guerra ao gentio bárbaro (e) com minha Companhia hião os índios das aldeias dos Padres da Companhia. Em chegando ao sítio de Utinga me desampararão os ditos índios deixando-me com grande perigo sem ter quem me conduzisse as ditas munições e isto costumão fazer estes indios, fugindo das Bandeiras que se botão a fazer guerra ao dito gentio bárbaro, desamparando os cabos nas ocasiões de maior perigo. (vão se) meter nas Aldeias sem que os Reverendos padres lhe dem repreehensões nem castigo, antes os consentem nas Aldeias e que lhe trabalhem nas fábricas que tem nelas".

Por sua vez a linguagem militar dos missionários no contexto das guerras indígenas do período tomam uma posição defensiva em relação aos colonos. A situação se inverte e a diplomacia jesuítica se dirigia agora a pacificar ataques de colonos às missões. Minguam as descrições sobre as formas litúrgicas e os recursos da retórica sagrada tornam-se muito mais imagens bíblicas evocando as vicissitudes daquele momento.

No episódio de 1691, de conflitos entre as tropas dos bandeirantes Paulistas e os colonos de Natal na disputa pelo serviço das mulheres e crianças deixadas na Aldeia, vemos como os moradores, impotentes contra a autoridade e força bélica

dos paulistas, voltam toda sua hostilidade contra os missionários. Para contornar a situação em que se viram, sendo o centro dos confrontos e disputas, resolvem, *"movidos destas e outras razões e sobretudo de caridade"*, empenhar-se em pacificar os ânimos *"de Paulistas e moradores"*[443].

O exercício da persuasão para eludir os conflitos entre índios, colonos e forças militares foi intensamente exercitado e nos momentos mais tensos estas descrições são mais insidiosas. Quando do segundo ataque à aldeia de Guajiru os moradores tinham a intenção de tomar como escravos aqueles índios trazidos pelos Padres para o serviço *"de Deus e da república"*. Em um primeiro momento foram impedidos pela intervenção do Superior com *"razões e inconvenientes com que arrebatou o ímpeto e furor dos moradores, que com armas tinham a povoação em cerco regular..."*[444]. Chega em seguida uma tropa de Paulistas que andava pelos sertões lutando contra os índios rebeldes. Fazem um cerco à aldeia exigindo que os padres lhes entregassem índios para servirem de guias e intérpretes em sua expedição, ameaçando-os com um massacre caso lhes fosse negado. Nesse momento, *"com as armas da paciência vieram a concerto com os ditos Paulistas"*[445]. Os índios seguiram com os Paulistas prometendo estes restituir os Tapuias aos Padres e deixando suas famílias na Aldeia.

Entendiam a conversação como um fator de conversão moral para os colonos, sendo a diplomacia o elemento mediador entre a belicosidade das forças guerreiras coloniais, capitães-mores e soldados paulistas: *"Com as freqüentes*

---

[443] "Relaçao do que se obrou pellos Ppes. Da Companhia de Jesus nas diocesis de Pernambuco desde o anno de 1690 atté o de 1691", *HCJB*, V, 532.
[444] "Carta do P. Pero Dias, 1689", *HCJB*, V, 531.
[445] Idem.

práticas (que) *afeiçoam os soldados portugueses e em particular o seu Mestre de Campo;...*"[446].

O juízo sobre o comportamento dos moradores se apresenta como identificação de um dos principais problemas, na ocasião em que estes destruíam os mantimentos da aldeia e humilhavam os índios: " *homens tão desaforados na consciência, que à vista deles lhes descompunham suas mulheres e filhas*"[447]. A postura de defesa tomada pelos padres provocou a revolta dos moradores que reagiram com insultos e em seguida a fuga do Superior para o Colégio de Olinda:

"... *e chegaram a tão grande desaforo, que em tom de guerra e companhia formada, acometeram a Aldeia para expulsarem os Padres e ameaçaram de morte ao Padre Superior*" [448].

Estes foram episódios recorrentes no cotidiano das aldeias. Eram as mesmas práticas dos soldados relatados em 1700, "... *ávidos da liberdade alheia.*"[449]. Episódio similar repetiu-se em 1707, comentado por João Guedes em 1715 na defesa dos jesuítas diante das acusações dos moradores através da Câmara:

"*Vindo no anno de 1707 do Assu ao Rio Grande o Mestre de Campo dos Paulistas, trouxe consigo grande número de soldados, os quais além de muitas outras insolências (...), também inquietaram notavelmente a Aldeia de Guajiru metendo-se nas ocas dos Indios, e (...) com as suas mulheres e filhas, tanto*

---

[446] "Carta do P. Francisco de Matos, 1701", *HCJB*, V, 542.
[447] "Carta do P. Pero Dias, 1689", *HCJB*, V, 529.
[448] Idem.
[449] Idem.

assim que estas não se atreviao já a sair das suas casas, pelo receio que tinhao dos ditos soldados.

Este seria um dos índices das críticas ao poder absoluto dos padres, reveladas tanto nas atitudes de enfrentamento como na recorrente autoconsciência de superioridade da Ordem. Uma das cartas que compõem o documento de 1715 reproduz a atitude do Padre Taborda, superior da missão do Guajiru. Teria o padre dito que *"naquella aldeia se não faziam diligências sem sua ordem e que eu me fosse embora (...) e mandaria pegar pelos seus indios... sendo a tudo presente por testemunhas..."*.

Esta atitude reafirma o descontentamento com os padres. Temos então a defesa do Padre Taborda feita pelo o missionário alemão João Guedes, ou João Guincel, que se havia deslocado para as missões do Ceará e retornava neste momento ao Rio Grande como Visitador. Na carta, escrita na Aldeia de Guajiru a 22 de outubro de 1715, o que o jesuíta informa às autoridades é a necessidade de controle sobre os colonos e não sobre os indígenas. O P. João Guedes recupera os passos da legislação indigenista fixada até então na qual o serviço dos índios devia ser remunerado, tal como condizia a súditos livres de Sua Majestade, desenvolvendo nesta linha a defesa da Ordem. Parte destas leis estabelecia que os jesuítas eram os missionários designados para controlar as fronteiras e os contatos interculturais por sua especial habilidade para estes temas, retornando aqui a tradicional autoconsciência dos jesuítas em relação às necessidades coloniais e a seus atributos:

"porque como só os Pp. tem verdadeiro conhecimento desta gente, só elles os sabem arrumar, e accomodar conforme ao genio e necessidade de cada hum e conforme aos serviços pera que lhes pedem. E se os officiaes da Camara

procurao fazer esta repartição não he por conveniencia dos Moradores, mas sim delles: porque os repartirão segundo a sua affeição e desafeição, e não conforme a necessidade de cada um".

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:

"E muito menos convém (...) esta repartição feita pelos Capitaes Môres, porque estes levados do interesse não os darão aos que mais necessitarem delles, mas aos que mais lhe derem, como socedeo há poucos annos..."

Além de não possuírem critérios justos para a distribuição dos índios, não cumpriam com o mínimo acordo estabelecido:

"Dizem os officiaes da Camara, que os Pp. são causa de não ganharem os Indios pera se vestirem, e de andarem nus: ao que não proíbem os Pp., que a causa verdadeira e única disso he (...) de ser muy limitado o pagamento delles: o faltarem os Moradores muitas vezes aos Indios com o pagamento dos seus serviços: que hé de que se me queixarão nesta visita os Indios de ambas as Aldeias..."

O parecer de Teodozio da Rocha, Capitão de Infantaria reformado e morador da Capitania, oferece um dos poucos pareceres favoráveis aos Padres e que reafirma suas habilidades:

"exemplares e zelosos no serviço de Deus; pois de índios quase indomáveis, da sua administração tem feito, com as suas actuais doutrinas, muy domésticos e

cristãos (...) com inteira obediência e Leais Vassalos da Real Coroa Portuguesa; com cujo serviço se empregam com todo o zelo, nas entradas que se fazem contra o gentio inimigo (...) e me parece que nesta América não há religião que com melhor fundamento se encarreguem missões de índios do que as desta religião, pelo exercício e antiquíssima experiência que dellas tem: como por eruditos na língoa propria dos índios". (26 dezembro 1715).

Outra carta de João Guedes, titulada *Relação verdadeira do caso que socedeo com o soldado do Terço dos Paulistas*, anexa à sua defesa, demonstra a atitude dos missionários diante da "insolência" dos soldados paulistas e fazendo duras críticas ao comportamento dos soldados. A redação da defesa feita pelo Visitador, o Padre João Guedes contrasta com o do Superior da Aldeia, o P. Pedro Taborda. Sua carta diz simplesmente que não mandou Índios porque não os tinha naquele momento, sem qualquer recurso de estilo ou ordenação lógica de argumentos presentes no mais sofisticado João Guedes.

No entanto a situação continua conflituosa nas missões em 1716 e os padres pedem o auxílio dos soldados. Os Oficias da Câmara escreviam ao Governador de Pernambuco dizendo que os missionários apenas neste momento em que se viam prejudicados com a desobediência de *"seus próprios arrimos"* pediam ajuda *"a quem nunca quiseram reconhecer como autoridade"*. O casuísmo dos jesuítas refletia a falta de consonância entre as vontades dos missionários e dos governantes da capitania, considerando que esta desarmonia era a culpada pela situação a que chegaram[450].

---

[450] LCPSC, Guaraíras, 17/08/1716, DO Padre Superior da Aldeia de Guaraíras, José da Silveira ao Juíz Manuel Gonçalves Branco, Cx. 99, Livro 6, Folha 51v e 52. LCPSC, Natal, 01/12/1716, dos Oficias da Câmara ao Governandor de Pernambuco, Cx. 99, Livro 6, Folha 53 e 53v.

Apesar desta queixa, relacionada em última instância ao acúmulo de poder temporal e espiritual concedido aos Padres pelo rei na administração das aldeias, D. João V reitera dois anos depois, junto ao Governador Geral de Pernambuco, D. Lourenço de Almeida, a autoridade irrestrita no temporal e espiritual aos Padres, porque são os tutores e curadores dos índios[451].

Em 1725 chegam novas queixas vindas da Câmara contra os índios das aldeias da Capitania por não cumprirem os acordos de trabalho e usarem armas de fogo, ameaçando os moradores e a segurança da cidade[452]. A representação negativa dos moradores contra os índios torna-se intensa: falam da *"perversidade maliciosa dos Indios daquellas aldeias"*, que *"não entendem as Leis, senão as da sua vontade"*, que vivem *"sem castigo, sem doutrina e menos repreensão; e vivem tão licensiosamente que tememos a sua fereza, como de inimigos da fé e animais silvestres, matão sem receio de pena, nem pecado; roubão sem gravame das suas consciências"*, que *"não há missão (...) que os sogeitem porque ao mesmo tempo que com forças obrigatórias os conduzem a assistir ao santo sacrifício da missa, os achão idolatrando e usando de contínuo seus gentílicos ritos"*.

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. Em uma carta do rei D. João V ao Governador e Capitão-mor de Pernambuco referente ao contexto das desavenças entre índios e moradores, entre o Capitão-mor do Ceará e o Ouvidor e os quatro padres da Companhia, missionários das Aldeias daquele

---

[451] LCPSC, Lisboa, 27/08/1717, de D. João V ao Governador Geral de Pernambuco, Caixa 99, Livro 6, Folha 84v, 85 e 85v.
[452] *AHU*, 103, 1725, Julho, 21, Natal; *AHU*, 104, 1725, Julho, 21, Natal, dos Oficiais a D. João V.

distrito, e devido às cartas enviadas pela Câmara do Ceará e Vila de Aquiraz e pelo Provincial dos Jesuítas, o Rei decidiu reduzir nas aldeias os índios dispersos, esclarecendo que os missionários não deveriam nega-los para o serviço dos moradores.

Lançou, no entanto, uma série de diretrizes para a organização do espaço e da autoridade sobre ele. Quando a população crescesse nas aldeias, deveriam ser solicitadas mais terras de modo que índios e missionários ficassem satisfeitos. Nota-se aqui uma preocupação com os limites geográficos da entidade indígena da Capitania. O Auto da Junta das Missões de 24 de Setembro de 1742, da qual participaram o Capitão-mor do Ceará, os missionários da Companhia de Jesus e o Ouvidor da Capitania do Ceará, decide pela demarcação da terra - uma légua em quadra; o respeito aos limites de propriedade e que os moradores se conformem às disposições da Ordem Real de 23 de Novembro de 1700. Quanto aos índios, que se guardassem os limites de seus direitos e se resguardasse o papel dos missionários para sua garantia. Para isso ordenava que apenas poderiam sair da aldeia para o serviço dos moradores, mantendo-se na aldeia como mínimo sempre a terça parte do que constasse na lista que os missionários deviam fazer, autorizando-os a recolher a qualquer momento as licenças de serviço que já tivessem sido dadas. Diante de diversas queixas sobre a ausência de castigos físicos nos métodos missionários o rei se posiciona garantindo a autonomia neste campo, estabelecendo que quem se incomodasse com os castigos dados pelos missionários que se queixasse à Junta das Missões[453].

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

---

[453] LCPSC, Lisboa, 04/04/1741, de D. João V ao Governandor de Pernambuco, Cx. 71, Livro 8, Folha 144v, 145 e 145v e LCPSC, Recife, 24/04/1742, Auto da Junta das Missões, Cx. 71, Livro 8, Folha 145v, 146 e 146v.

tradicional conflito entre colonos e jesuítas, aqui mais claramente definido como confronto entre Estado português e Jesuítas. A atitude de Pombal contra os jesuítas é freqüentemente atribuída à algumas questões, todas elas relacionadas entre si.

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 [454]; 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.

A maior atenção de Portugal em relação ao Brasil eram as fronteiras da Amazônia e as do Sul do território. Desse modo, as políticas estabelecidas para estas regiões acabaram por se estender ao conjunto do território. O Tratado de Madri marcou o fim da fase de expansão colonial para oeste da linha de Tordesilhas dividindo em áreas de influência o rio da Prata para Espanha e o Amazonas para Portugal. Esta expansão havia ocorrido determinada pela exploração aurífera no interior da colônia. Mas na década de 1750 ocorre justamente o auge e também o declínio da produção aurífera quando o Brasil começava a superar Portugal em termos de economia e demografia.

---

[454] 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.

Também em torno deste Tratado se apresentaram as diferenças entre interesses monárquicos e jesuítas, uma vez os padres não o apoiaram. Tratava-se de uma fixação de limites de norte a sul, que envolvia em cada extremidade as regiões de ponta da atuação jesuítica, ou seja, as terras ao sul aonde se localizavam as missões guaranis e as terras ao norte, na região da Amazônia, na qual se havia iniciado desde 1640 as decisivas e conflituosas missões jesuítas. Teriam os missionários estimulado resistências dos índios dos Sete Povos das Missões no Uruguai a mudarem-se para outras terras, já que sua região deveria ser entregue aos portugueses, o que teria resultado na Guerra dos Guaranis (1754-1756).

O artigo XVI do Tratado orientava a situação das Povoações ou Aldeias, e deixou ampla margem de liberdade para que se escolhesse ficar em um lado ou outro da fronteira. Na Amazônia os jesuítas tiveram uma atitude crítica à criação de uma Companhia de comércio. O Maranhão, de maneira diferente da região da Amazônia, era a economia mais próspera, com grande número de escravos e uma faixa costeira agrícola dedicada ao algodão e um interior dedicado à extração das "drogas do sertão", todas sustentadas ou apoiadas pelo gado do sertão do nordeste, particularmente Piauí e Rio Grande.

A política do Marques de Pombal foi a de apoiar-se nos colonos que exerciam posições dominantes econômica-social, militar e jurídica, com o objetivo de manter uma renda fiscal e o necessário apoio político para as Companhias de comércio. Procedeu a uma reorganização militar, ampliando o sistema de milícias e integrando neste sistema a aristocracia terratenente. Desse modo proporcionou à esta aristocracia um prestígio social e político que excedia a riqueza.

O projeto de legislação indigenista no contexto das reformas pombalinas, quando entre 1757 e 1798 se organizou o Diretório de Índios e a Companhia de Jesus foi expulsa do Brasil, estimulou a secularização das aldeias e sua integração na organização formal das instituições urbanas européias: freguesias e vilas. O Diretório foi um código legislativo que extinguiu o sistema de missões e secularizou a administração dos aldeamentos de índios. As aldeias se tornaram vilas e suas terras foram repartidas. Sua aplicação foi pensada inicialmente para dar conta da influência da Companhia de Jesus na Amazônia mas acabou por se estender para além de suas fronteiras. Desde 1654 se havia iniciado esta tendência na administração urbana, mas em 1750, com o fim da ação missionária oficial na região e com as novas determinações que a estabilização da posse da terra ocasionava, começa com maior determinação a organização de novas cidades.

Tem início então uma política de mestiçagem entre índios e portugueses como forma de aumentar a população das fronteiras. Os índios se converteriam em súditos da Coroa, aculturados, assalariados e aptos para trabalhar ou desempenhar funções militares. Os civis assumiriam a direção das aldeias nas quais se elaborava esta política cultural racial e lingüística, proibindo-se a difusão da língua-geral tupi-guarani e formando escolas para os jovens índios.

Ciro Flammarion[455] observou com o exame da correspondência de Mendonça Furtado, governador da Amazônia e irmão de Pombal, que existia uma consciência anti-jesuítica desde o início do novo regime que estaria ligada à convicção de que o confisco de suas propriedades e o fim de sua administração nas missões permitiriam um maior controle político e econômico da região amazônica.

---

[455] CARDOSO, C. F. S. (1990) en LINHARES, M. Y.,org, pp. 89-110, esp. p. 94-95.

A consciência anti-jesuítica derivava de suas atitudes pragmáticas ou de seu excesso de rigor moral. Os documentos das visitações inquisitoriais do período de 1750 e 1765 que mostram o controle sobre o comportamento moral da colônia, indicam que os jesuítas não se envolveram em conflitos desta natureza. Nas denúncias sobre crimes de solicitação existentes no arquivo da Torre do Tombo estão envolvidos quatro sacerdotes do Rio Grande. O Padre Manuel Cardoso Andrade, Vigário da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação, Matriz de Natal, foi acusado por sete mulheres ao Visitador, o Padre João Alves, Vigário de Boa Vista. Em 1752, o Frei Inácio de Jesus, Carmelita Reformado da província de Pernambuco, residente na Freguesia do Açu e o Padre José Inácio de Oliveira, da Freguesia de S. João Batista do Apodi[456]. As outras denúncias envolvem índios acusados de práticas supersticiosas aonde uma delas envolve indiretamente outro padre secular. Observamos em 1756 os Oficiais matizarem sua opinião em relação aos missionários da Companhia, quando solicitam a El-Rei a volta do Padre Antônio Vaz, que esteve por quatro anos na Missão do Guajiru ou sua substituição por outro tão capaz, exaltando suas virtudes no temporal e no espiritual[457].

Em 1759 começam efetivamente a ser divulgadas as primeiras ordens de D. José I, como reflexos da política pombalina sobre a administração dos padres sobre os índios. Em um Bando do Governador e Capitão-General de Pernambuco se evocam algumas leis indigenistas para efetivar a expulsão. A lei de 06/06/1755, decidiu que os índios tivessem seus próprios bens e pudessem administrá-los e que praticassem o comércio sem a intermediação dos Padres Jesuítas ou de

---

[456] Arquivo da Torre do Tombo - Caderno dos Solicitantes, nº 20, fl. 404 e nº 1221, fl. 162, apud MOTT, Luis (1986) "A Inquisição no Rio Grande do Norte", *Jornal O Poti*, Natal.
[457] LCPSC, Natal, 15/04/1756, dos Oficiais da Câmara ao rei D. José I, Cx. 66, Livro 13, Folha 2, 2v e 3.

qualquer outra ordem. O Alvará em forma de Lei que retirou o poder temporal dos religiosos sobre os índios de 07/06/1755, anulava o "Regimento das Missões". A lei de 08/05/1758 dispunha sobre a libertação dos índios e a secularização das Missões, então transformadas em Vilas. Resgataram outras leis de 1605, 1609, 1647, 1653, que destituía os intermediários em sua administração, sobretudo a de 1653 que destituía os jesuítas e religiosos em geral da administração das aldeias e por fim a lei de 01/04/1680 que estabelecia que no caso de guerra, os índios seriam declarados prisioneiros e não escravos[458].

Os jesuítas foram expulsos formalmente em 1759 no Brasil e em 1767 na América espanhola. Inicialmente foram proibidos de predicar e confessar em Portugal, mas depois do atentado a D. José I, em que alguns membros da Companhia estiveram implicados, foi decretada a expulsão da Ordem a 3 de setembro. Distribuíram-se então cartas pastorais anti-jesuíticas nas quais se trasferia a administração de suas principais igrejas para os bispos que as converteriam em catedrais e seus bens urbanos e rurais, reservas agrícolas e escravos seriam vendidos pela sociedade branca.

Os missionários deixaram a aldeia de Guaraíras em 1758 com 800 índios de língua-geral. Esta aldeia, desde 1680 sob administração jesuíta, se tornou Vila Nova de Arêz em junho de 1760. Tinha 284 casais, 362 rapazes e moças aprendendo a fiar, coser. Não havia escravos. Além da igreja, que existia desde 1703, deixaram a lenda dos Santos Aparecidos, imagens jogadas no rio pelos padres quando da saída das missões e encontrados já no século XX[459]. Os

---

[458] LCPSC, Recife, 18/05/1759, Bando do Governandor de Pernambuco com Ordens de Sua Majestade, Cx. 67, Livro 10, Folha 162v-174.
[459] CASCUDO, L. da C. (1955), *História do Rio Grande do Norte*, RJ, p. 111-112.

funcionários de Pombal ficaram com 106 vacas, 95 bois, 24 éguas, 9 cavalos e potros.

O último a deixar a aldeia de S. Miguel do Guajiru foi o P. Alexandre de Carvalho em junho de 1759. Era uma aldeia composta por 250 índios ao se iniciar o século XVIII. 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 a deixaram com uma Igreja barroca com 16 metros de altura concluída em 1755, lavoura, 1429 habitantes, 319 casais, 147 rapazes estudantes, 63 moças aprendendo a fiar, tecer e coser e 8 moços exercitando-se em vários ofícios e fazendo bailes com tambores e cantos. Os índios estavam distribuídos em sete companhias num total de 350 homens, 15 escravos, pastoreio de gado e cavalos. Em maio de 1760 já poderia ser freguesia pois tinha circunscrição eclesiástica regular podendo aceder à condição civil de vila, tornando-se em 1760 Vila Nova de Extremoz do Norte.

Apesar do leve matiz que o documento de 1756 introduz no tema das relações entre jesuítas e colonos, existe, no contexto da pressão internacional contra a Companhia, um juízo geral que demonstra a correlação de forças entre autoridades militares e coloniais. O Paralelo dos Missionários Capuxinhos e Jesuítas de 1761 pode ser tomado como o argumento final contra as atividades missionárias em geral e jesuítas em particular, como parte de uma propaganda secularizante nas estruturas do Estado brasileiro.

Nele se equipara as atitudes dos capuchinhos italianos a dos jesuítas: ambos eram ricos, enquanto os índios eram pobres; monopolizavam a autoridade

espiritual e temporal e cometiam atrocidades impunemente, não permitindo o ingresso da justiça nas missões; imprimiam uma cega obediência aos preceitos durante a catequese, sendo duros, intolerantes e tiranos; capitaneavam os índios nas empresas militares; mantiveram-se afastados da Corte demonstrando abusos de poder contra a monarquia e desacreditando as autoridades; usurpavam as terras dos índios explorando seu trabalho e comerciando a mão de obra indígena e impediam a entrada de portugueses nas Aldeias[460].

A diferença é essencialmente política, resultado de um enfrentamento de maiores dimensões entre grandes instituições e aonde as críticas se concentram em um excesso de zelo e autoridade. A difusão de outras práticas de caráter moral se mantém no âmbito dos seculares, como vemos em outros documentos inquisitoriais relativos à práticas religiosas proibidas. Nelas estiveram envolvidos o índio José Roiz (Rodrigues) em 1760, por portar amuletos com a hóstia e Pedro Álvares Correia, 1765, por portar uma bolsinha no pescoço contendo uma "oração forte" que lhe teria sido dada pelo Padre André Sepúlveda, da Freguesia do Apodi, denunciados pelo Padre José de Freitas Serrão. Neste episódio o Padre Sepúlveda quase se envolveu na demanda por desrespeito à religião - por ter estimulado formas supersticiosas de religiosidade e por crime de simonia, pois trocou esta oração por 7 bois.

A justificativa para o porte destes amuletos pelos dois principais envolvidos nos remete à imagem conflituosa da região. Significava para eles uma forma de protegerem seus corpos do chumbo e do ferro, situação frequente *"nestes sertões*

---

460 "Antônio Guedes de Brito (1675-1678) ao Jesuíta Provincial José de Seixas, Bahia, 6 julho 1676", en ALMEIDA, E. de Castro e (1913), *Inventario dos documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa 1613-1762*, RJ, Officinas Graf. BN, 1, 323; "Mendes da Paz, Parallelos dos missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco, 3 abril 1761", en ALMEIDA, E. de Castro e (1913), 1, 444-454.

nordestinos, aonde qualquer mortal estava sempre sujeito a levar uma bala ou facada, tanta era a impunidade dos crimes"[461].

Em um Bando do Conde de Pavolide, José da Cunha da Athaide, Governador e Capitão General de Pernambuco e Capitanias 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 prometessem 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 pertinentes[462]. Na Capitania do Rio Grande "distribuíram-se gratuitamente (suas terras) entre os habitantes mais destacados, especialmente entre os oficiais da milícia"[463]. Com a confiscação e revenda das propriedades jesuíticas a oligarquia brasileira adquiriu as propriedades melhor administradas de toda a Colônia.

Seis anos depois, em 1773, se retoma o tema da expulsão com um novo Bando do Governador e Capitão General de Pernambuco e Capitanias Anexas que relatava o Breve do Papa Clemente XIV, de 21/ 07/1773. Aí estava a decisão dos reis de França, Espanhas, de Portugal e das Duas Sicílias, exterminando e

---

[461] Arquivo da Torre do Tombo - Caderno do Promotor nº 125, fl. 386, apud MOTT, Luis (1986).

[462] LCPSC, Recife, 01/07/1768, Bando do Governandor Geral de Pernambuco, Cx. 100, Livro 12, Folha 171 a 177.

expulsando de seus reinos, domínios e províncias os religiosos da Companhia de Jesus, por ser este o "último remédio" contra as ações dos padres que com sua permanência poderiam desafiar, provocar e dilacerar os povos cristãos.

Com isso se aboliam os Ofícios, ministérios e administrações, casas, colégios, hospitais, igrejas e qualquer lugar existente em qualquer província, reino ou domínio que, de qualquer maneira, lhes pertencesse. Aboliam seus estatutos, costumes, decretos, constituições; cassaram e extinguiram toda e qualquer autoridade do Propósito Geral, dos Provinciais, dos Visitadores e todos os outros Superiores da Companhia, tanto no espiritual como no temporal; extinguiram todos os privilégios e indultos gerais e especiais, prometendo a excomunhão a quem não observasse o Breve, e pedindo apoio aos principais cristãos para sua observação. Em atenção ao pedido do Papa, o Rei de Portugal, D. José I, expediu uma Carta de Lei, de 09/09/1773, que determinava a prisão de Lisboa a qualquer indivíduo com "Ropeta" ou distintivo do hábito da Ordem que atuasse como tal ou que se insurgisse contra o Breve, guardando segredo sobre os delatores[464].

A finais do século XVIII o Brasil se integraria aos planos do absolutismo português que envolvia a questão diplomática com a Espanha relativa às possessões do sul e uma reorganização administrativa e fiscal. Para Portugal estava colocado o problema geopolítico da manutenção do território colonial que se expressava na necessidade de povoamento mais intenso como forma de defender as fronteiras e a costa brasileiras.

---

[463] SAMORAL, M. L., (1990) *Historia de Iberoamérica*, T. II, Madrid, Cátedra, p. 649.
[464] LCPSC, Recife, 03/12/1773, Bando do Governandor Geral de Pernambuco, Cx. 100, Livro 12, Folha 234v-240.

O governo de Pombal termina em 1776 e durante esse tempo manteve uma política dura contra índios, negros e mestiços, traduzidas em uma estabilização do espaço e da economia sem eliminar as revoltas indígenas que seguiram de forma intermitente no espaço riograndense. As tensões e pressões decorrentes dos conflitos na aldeia do Apodi provocaram, já ao final do processo e já dentro da política pombalina, respostas formais do governo central, estendendo efetivamente estas reformas para as capitanias periféricas. O Alvará de 23 de Novembro de 1799 concedia a posse da terra, a regulamentação interna da administração e a condição civil aos índios aldeados. Em 1798 o Diretório dos Índios foi dissolvido diante das denúncias de corrupção e abusos cometidos pelos administradores e demais autoridades[465]. Na época da abolição do Diretório havia menos de 20.000 índios nas aldeias da bacia amazônica e nos interiores do Brasil.

Foi justamente neste período que ocorreu uma baixa demográfica na vilas e essas terras indígenas coletivas foram espoliadas pelos colonos[466]. Carta de 1804 do capitão-mor do Rio Grande, Lopo Joaquim de Almeida Henriques, ao príncipe regente D. João, informa sobre a inexistência de Corporações Religiosas na Capitania, havendo apenas visitas irregulares de religiosos das corporações da Paraíba e Pernambuco[467]. A Companhia de Jesus é restabelecida em 1814 por Pio VII e regressa ao Brasil em 1842.

---

[465] MONTEIRO, J.M. (1994) , "Diretório dos Indios", en SILVA, M. B. N. da, coord., *Dicionário de história da colonização portuguesa no Brasil*, Lisboa, Verbo, p. 262.

[466] Neste sentido é que se encaminharam as reivindicações democráticas acerca da questão indígena na atualidade: demarcação de suas terras sem a emancipação dos indios em relação ao Estado. O Estado protege os grupos indígenas dos perigos na negociação de suas terras ao colocá-los sob sua tutela.

[467] *AHU*, 566, 1804, Abril, 30, Natal, do Capitão-mor do Rio Grande ao príncipe regente D. João.

Conclusões

O discurso da Companhia de Jesus sobre a conquista e colonização da Capitania do Rio Grande entre finais do século XVI e século XVIII nos oferece uma visão da cultura moderna e ocidental a partir de uma experiência missionária em uma área de conflito. Nos aproximou de sua imagem no passado, reconstruindo a trajetória da representação deste espaço, indicando as diferentes etapas da história local neste processo discursivo e mostrando o campo de experiências e contradições da ordem colonial.

A experiência na Capitania do Rio Grande foi por muito tempo a guerra. Podemos, no entanto, perceber algumas mudanças ao longo desta história. O primeiro momento se inaugura com a conquista do território aos índios potiguares e aos franceses e é marcado por uma escritura e informações que estabelecem uma continuidade com o trabalho jesuíta inaugurado desde 1549 em outras regiões da costa brasileira. Possuíam inicialmente os jesuítas um programa de reforma social bastante relacionado ao contexto utópico das idéias do ocidente sobre América. Pensavam as missões como laboratórios de formação de novas cidades integradas na cultura do Ocidente, colocando-se como os agentes de uma nova conquista segundo os ideais de reforma social [468].

---

[468] GIRALDO, M. L. (1993), desenvolve esta idéia aplicando-a ao contexto das reformas borbônicas no século XVIII. Considera que os jesuítas ofereceram um modelo reformista que em alguma medida inspirou os projetos reformistas monárquicos, sem toma-los exclusivamente como os agentes desta reforma. A determinação de conquista de novos espaços estaria relacionada a uma determinada consciência geográfica territorialista. Esta consciência - por parte da monarquia portuguesa entre 1534 e 1580 e espanhola sob a união ibérica entre 1580 e 1597, época da conquista do Rio Grande - se apresentou mais como necessidade de ocupação física do continente e seu controle estatal direto do que de um programa associado à reformas. No contexto das reformas borbônicas do século XVIII

Segundo a projeção missionária, este controle derivaria na integração das aldeias ao ideal de cidades e ao conjunto dos modelos civilizados já desenvolvidos em outras regiões. Estes modelos, interrompidos no sudeste com o avanço das forças bandeirantes, deslocavam os mesmos ideais para os espaços inconquistados ao norte. Apesar da intervenção escravista do colono manter uma continuidade com todas as práticas anteriores, o apoio institucional foi efetivo e favoreceu as visitas e missões dos padres e isto ao fim atuou como proteção contra o ataque dos colonos. Pudemos notar o ambiente sendo conduzido a uma relativa estabilidade, oferecendo ainda a possibilidade de se perceber nas cartas a projeção das formas tradicionais da cultura européia que os missionários manejavam.

A partir do momento em que a situação se mostrou controlada, com uma organização inicial do espaço que implicou no estabelecimento de limites entre terras de índios missionados e terras livres à economia colonial, os colonos retiram o apoio. A partir de 1617 as cartas revelam a hostilidade entre missionários e colonos e com isso a descrição da cultura local é interrompida, mostrando-se a correspondência árida e informativa, desprovida do vigor descritivo dos primeiros momentos. Não temos a total dimensão da escritura relativa às Capitanias centrais neste período. A maioria das cartas jesuíticas editadas na *Monumenta Brasilia* se concentram entre 1550 e 1580 e editadas estão também boa parte da correspondência relativa ao Maranhão, que contou com a prolixidade de Antônio Vieira e com o grande interesse que despertou entre os intelectuais.

---

projetadas para as colônias tratou-se de uma forma laica e regalista de atuar nas fronteiras com o assentamento permanente de espanhóis e com a vinda de elementos especializados para intervirem no processo que substituiria a tradicional organização missional, escravista e bélica.

A partir de 1633 se dá a ocupação holandesa, que suspende a atuação jesuíta na região. Enquanto no litoral ocorria a ocupação e luta contra holandeses, no sul os bandeirantes faziam entradas pelos sertões. A invasão holandesa instaurou uma nova complexidade para a região e para os que nela intervinham. Durante os 21 anos em que existiu entre Pernambuco e Maranhão se manteve a meias entre ser o enclave bélico na colônia portuguesa e prosseguir colhendo os frutos da economia açucareira, interrompendo o olhar jesuíta sobre a região. Quando se dá a reconquista do Nordeste aos holandeses e se tenta controlar o território riograndense, a Companhia retorna suas tradições e habilidades. Enquanto não retomavam os trabalhos, se encontravam dedicados a outras regiões, com importante presença nas missões do Maranhão e do sul do Brasil.

Apesar destas importantes missões nos extremos norte e sul do país, esta foi uma época em que a Companhia teve seu crescimento interno diminuído. Apenas a finais do século XVII são outra vez convocados para atuar, no momento em que o Rio Grande era o foco de uma das maiores resistências indígenas do Nordeste entre 1680 a 1720. Este foi um momento de grande tensão e a escritura jesuítica o expressa na mudança no estilo descritivo. Não apresentam a imagem idílica ou o índio descrito em termos de suas possibilidades de integração na cultura ocidental, senão a imagem de êxodo e abandono. O discurso edificante em nenhum momento foi abandonado mas se concentrou basicamente sobre a crítica moral ao colonizador. Todo o processo de persuasão e pacificação dos conflitos iniciais se deu em torno da cobiça que bandeirantes e moradores mantinham sobre os índios aldeados pelos jesuítas e o que o jesuíta informa a seu superior é a necessidade de controle sobre os colonos e não sobre os indígenas.

Esta complexidade de relações sociais e políticas vividas se reflete no discurso dos missionários. 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 historia. 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.

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.

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. Quando os conflitos entre índios e colonos aumentam a finais do século XVII a região se reconfigura como fronteira para a qual era necessária uma política definida de controle. 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.

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. As relações sócio-politicas desenvolvidas no período colonial se materializaram tanto no Nordeste litorâneo da cultura açucareira como no dos interiores dedicados à pecuária em relações patrimonialistas e clientelistas aparentadas ao feudalismo e portanto relacionadas com uma anterioridade.

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.

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[469].

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.

---

[469] ELLIOTT, J. H. (1972), p. 34.

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 vaivéns 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.

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.

A modernidade foi uma fratura, que no caso brasileiro gerou um amálgama, uma identidade nova. Esta nova identidade foi passada em fins do século XVIII por um processo que implicou em expulsão dos jesuítas, as reformas pombalinas,

fragmentação nas relações sul-norte do país, secas periódicas, um circuito político-administrativo baseado na grande propriedade latifundiária comunicada com a superestrutura do país, recuperação romântica da cultura, manifesto antropofágico ao lado do movimento modernista, movimento armorial e discussão das bases federativas do país.

Entendemos portanto 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. 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. Mas teriam sido eles os responsáveis pelas formas arcaicas que se fixaram na cultura brasileira ou o arcaísmo foi uma projeção posterior? Essa será a história que, em todo caso, se continuaria escrevendo.

Fontes

1) Archivo Romano Societatis Iesu - Roma

Bras. 2

Bras. 3 (1)

Bras. 4

Bras. 5

Bras. 5 (2)

Bras. 8

Bras. 9

Bras. 10

Bras. 15

Bras. 15-II

2) Biblioteca Vittorino Emmanuelle, Roma

Gesuitici, 1255, 10-14

3) Documentos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte

Coleção de Livros de Cartas de Provisões do Senado da Câmara de Natal

LCPSC Cx. 65; Livro 2 e 3.
LCPSC Cx. 75; Livro 5.
LCPSC Cx. 66; Livro 13.
LCPSC Cx. 67; Livro 10.
LCPSC Cx. 71; Livro 8.
LCPSC Cx. 83; Livro 7.
LCPSC Cx. 99; Livro 6.
LCPSC Cx. 100; Livro 12.

Termos de Vereação

LTV Cx. 117; Livro 1.

4) Archivo Historico Ultramarino, Lisboa

AHU 18, 1681, Outubro, 31, Lisboa, cx.1.

AHU 73, 1713, Agosto, 07, Natal, cx. 1.

AHU 78, 1714, Agosto, 25, Lisboa, cx. 1.

AHU 81, 1715, Novembro, 23, Lisboa, cx. 1.

AHU 103, 1725, Julho, 21, Natal, cx. 2;

AHU 104, 1725, Julho, 21, Natal, cx. 2.

AHU 116, Anterior 1725, Dezembro, 22, Natal, cx.2.

AHU 144, Anterior 1730, Janeiro, 07, Natal, cx.2.

AHU 153, 1731, Junho, 05, Lisboa, cx. 2, doc. 5 e 33.

AHU 159, 1732, Março, 15, Natal, cx. 3.

AHU 182, 1733, Junho, 01, Natal, cx. 3.

AHU 204, Anterior 1735, Maio, 23, Natal, cx. 3.

AHU 566, 1804, Abril, 30, Natal, cx. 9.

AHU, Rio de Janeiro, Apensos, 29 V.

5) Biblioteca Nacional de Madrid:

Códice 3.015: Descrição da India Oriental, Rio Grande do Norte e cidade de Natal.

6) Arquivo de Simancas – Valladolid

Secretarias Provinciales, sección 24ª. Legajo 2696/2761- Registro de Mercedes y despachos entre los cuales hay para las Indias y Brasil. Corresp. de 1585 a 1668.

Códice 1468: fls. 526/528 V. Livros de consultas de 1626. Certidões de serviços prestados em Pernambuco, na armada de socorro à Paraiba e jornada do Rio Grande.

BIBLIOGRAFIA

ABBEVILLE, Claude d' (1975), *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*, tradução de Sérgio Milliet, SP/BH, Edusp/Itatiaia.

ABREU, Capistrano de (1954) *Capítulos de história colonial (1500-1800),* RJ, Pub. da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet.

ACOSTA, José de, S.J.(1979) Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables... 1590, México, FCE.

AICARDO, José Maria (1930) Comentário a las Constituciones de la Compañía de Jesús, Madrid, pp. 950-1025.

ALBÓ, Xavier S.J. (1966) "Jesuítas e culturas indígenas", *América Indígena,* 1ªparte, América Latina II. La época colonial, n.3, pp.249-308; 2ª parte, XXVI, n.4, pp.395-445.

ALDEN, Dauril (1969) "Black Robes versus White Settlers: the struggle for 'Freedom of the Indians' in Colonial Brazil", en *Attitudes of Colonial Powers toward the American Indians,* ed. Howard Peckam, Charles Gibson, Salt Lake City, University of Utah Press, pp.19-46.

ALDEN, Dauril (1992) "Changing Jesuit Perceptions of the Brasis During the Sixteenth Century", *Journal of World History* 3, nº.2, pp.205-18.

ALDEN, Dauril (1996) The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750, CA., Stanford University Press.

ALMEIDA, Eduardo de Castro e (1913) Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa 1613-1762, 3 vol. RJ, Officinas Graf. BN.

ÁLVAREZ, José Luis Bouza (1990) *Religiosidad Contrarreformista y Cultura Simbólica del Barroco,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ANCHIETA, José de (1992) *Doutrina Cristã.* Tomo 2: *Doutrina Autógrafa e Confessionário*, c. 1590, SP, Loyola.

ANDRADE E SILVA, José Justino de (1859) *Colleção chronológica da legislação portuguesa,* 10 vols., Lisboa.

ANDRADE, Oswald de (1978) *Obras Completas, VI. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias. Manifestos*, teses de concurso e ensaios. 2ªed. RJ, Civilização Brasileira.

ANÔNIMO JESUÍTA (1873) "Sumário das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do Rio Paraíba, 1587 ", *RIHGB* 36 pt 1, 5-89.

ANTONIL, André João (1982) *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas, 1711*, SP, Itatiaia/Edusp.

ARMOGATHE, Jean-Robert (1996) "Théologie pour un monde noveau", en *Actes du colloque international Enfers et Damnnations,* Paris, PUF, pp.195-197.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral (1990) *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos,* RJ, Nova Fronteira.

AZEVEDO, João Lucio (1918) *História de Antonio Vieira com fatos em documentos novos,* Lisboa, A. M. Teixeira.

AZEVEDO, João Lucio (1925-1928) *Cartas de Antonio Vieira*, Coimbra, Imprensa da Universidade.

AZEVEDO, João Lucio (1930) Os Jesuítas no Grão-Pará nas missões e a colonização, Coimbra, Imprensa da Universidade.

AZOULAI, Martine (1993) Les péchés du nouveau monde: les manuels pour la confession des Indiens XVI-XVII siècle, Paris, Bibliothèque Albin Michel.

BARO, Roulox (1979) Relação da viagem ao país dos Tapuias, 1647, SP/BH, USP/Itatiaia.

BAROJA, Julio Caro (1985) Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII), Madrid, SARPE.

BARRETO, Luís Felipe (1987) *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber. Uma análise sociocultural*, Lisboa, Gradiva.

BARTHES, Roland (1979) *Sade, Fourier, Loiola*, Lisboa, Ed.70.

BATTAILLON, Marcel (1974) *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Portugues.

BATTISTINI, Andrea (1993) "Del caos al cosmos: el saber enciclopédico de los jesuítas en P. Alvarez Miranda et all", *De las Academias a la Enciclopedia*, Valencia, Ediciones Alfonso el Magnifico, pp. 303-324.

BAYLE, Constantino (1940) "Las misiones, defensa de las fronteras", Madrid, CSIC, *Missionalia Hispánica*, nº24.

BENASSAR, Bartolomé (1987) *La América española y la América portuguesa. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Akal.

BENCI, Jorge (1977) *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, c. 1700, SP, Grijalbo.

BETTENDORF, João Felipe (1905-1910) "Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão, ca. 1699", *RIHGB*, I, 72.

BIERSACK, Aletta (1992) "Saber local, história local: Geertz e além", en HUNT, Lynn, *A nova história cultural*, SP, Martins Fontes, pp. 97-130.

BITTERLI, U. (1982) Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar, México, FCE.

BOSI, Alfredo (1992) Dialética da colonização, SP, Companhia das Letras.

BOXER, Charles (1952) *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686*, London, Athlone Press.

BOXER, Charles (1973) *The Dutch in Brazil*. 1624-1654, Connecticut, Archon Books.

BOXER, Charles (1981) *A Igreja e a expansäo ibérica*, Lisboa, Ed. 70.

BRANDÃO, Ambrosio Fernandes (1977) *Diálogos das grandezas do Brasil*, c.1618, SP, Melhoramentos.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine (1993) "O discurso dos missionários jesuítas", en *América Latina, palavra, literatura e cultura*, vol.1, SP, Unicamp, pp.195-206.

BRUNO, Ernani Silva (1967) *História do Brasil geral e regional*. 2. Nordeste, SP, Cultrix.

BUEY, Francisco Fernández (1995) *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona, Destino.

CAÑO, Francisco T. del (1960) "De la pronunciación o acción", F.G.Olmedo, ed., *Instrucción de predicador*, Madrid, Espasa Calpe.

CARDIM, P. Fernão (1980) *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, SP/BH, Edusp/Itatiaia Nacional.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana (1990) "A crise do colonialismo luso na América Portuguesa", en LINHARES, Maria Yeda, *História Geral do Brasil*, RJ, Ed. Campus, pp. 89-110.

CARDOSO, José Maria (1996) *A empresa inaciana e a edificação da Brasilíndia*, Porto, Universidade do Porto, Tese mestrado.

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", Coimbra, *Revista Portuguesa de História*, Fac. de Letras, 24, 121-163.

CASCUDO, Luís da Câmara (1940) "Os jesuítas no Rio Grande do Norte", SP, *Estudos Brasileiros*, vol. VI, 201.

CASCUDO, Luis da Câmara (1955) *História do Rio Grande do Norte*, RJ.

CASTELLO BRANCO, José Moreira Brandão (1955) "O Rio Grande do Norte na cartografia", *RIHGB*, 226, pp.3-56.

CASTELO BRANCO, José Moreira Brandão (1949) "O Rio Grande do Norte e o roteiro de Gabriel Soares", *RIHGB*, 202, pp. 133-138.

CASTILHO, Pero de (1937), "Nomes das partes do corpo humano pella lingua do Brasil", 1613, Pub. por Plínio Ayrosa. Texto tupi-português e português-tupi. Vol. XIV da *Colecção do Departamento de Cultura*, SP, 1937.

CASTILLO, Guillermo Céspedes del (1998) "Filipe II y América", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 568, pp. 9-19.

CASTRO e ALMEIDA, E. de (1914), "Memórias do Maranhão", *Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, 3 vols., Bahia/RJ, 2, 173/174.

CATEDRA, Pedro M. (1996) "En los orígenes de las Epístolas de Relación", Actas del 1° Coloquio Internacional, Alcalá de Henares, *Las Relaciones de Sucesos en España (1500-1750),* Sorbonne/Alcalá de Henares, pp. 33-64.

CAVIGNAC, Julie (1995) "A índia roubada: Estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte", *Caderno de História/* UFRN 2, n.2, jul/dez, Natal, Ed. Univers., pp.83-92.

CERTEAU, Michel de (1982) *A Escrita da História,* RJ, Forense Universitária.

CERVANTES, F. (1994) *El diablo en el nuevo mundo. El impacto del diabolismo a traves de la colonizacion de Hispanoamerica*, Barcelona, Herder.

CERVANTES, Fernando (1998) "¿Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la 'conquista espiritual' en la América española", en PRIEN, H.-J., ed., *Religiosidad e Historiografia,* Colonia, Vervuert, pp.21-34.

CICERÓN, Marco Tulio (1994), *Catilinarias y Filípicas*, ed. Pere J. Quetglas, Barcelona, Planeta.

COHEN, Thomas (1997) "Who is My Neighbor?. The Missionary Ideals of Manuel da Nóbrega", *Jesuit Encounters in the New World: jesuit chronicles, 1549-1767,* Roma, IHSI, pp.209-228.

COHEN, Thomas (1998), *The Fire of Tongues. Antonio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, CA., Stanford University Press.

CORREIA, Celestino (1991) "As ordens religiosas, o clero secular e os leigos na evangelização do Brasil no século XVI", Braga, *Theologica*, 2ª série, 24-26, p. 275-286.

COULTER, Antonia Fernandes de Almeida (1957), "A ação dos bandeirantes paulistas no Nordeste. Algumas achegas para o seu estudo", *Revista de História*, SP, 14 (30), pp. 313-337.

COUTO, Jorge (1992) As Estratégias de Implantação da Companhia de Jesus no Brasil, SP, IEA-USP, Col. Documentos, n.2.

CUNHA, Amadeu (1945) Sertões e fronteiras do Brasil. Notícia da época colonial, Lisboa, Ag. Geral das colônias.

CUNHA, Amadeu (1949) "Idéias modernas do Padre Nóbrega", Lisboa, Bol. G.C., 25 (293), pp. 51-55.

D'ARAUJO, Antonio, S.J.(1618), Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a svmma da Doctrina Christa. Com tudo o que pertence aos Mysterios de noffa fancta Fè & bós cuftumes, Lisboa, Pedro Crasbeeck.

DAUS, Ronald (1982) O ciclo épico dos cangaceiros na poesia popular do Nordeste, RJ, Fundação Casa de Rui Barbosa.

DELUMEAU, Jean (1981) Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation, Paris, Fayard.

DENIS, Ferdinand (1850) *Une fête brésilienne à Rouen en 1550*, Paris, J. Techener.

DIAS, Sebastião da Silva (1973) Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI, Coimbra, Universidade de Coimbra.

DOMINGUEZ, Angela (1988) Formas de intervenção no espaço amazônico em finais do século XVIII: política, ciência e aventura, Dissertação de Mestrado apresentado na FCSH - Universidade Nacional de Lisboa.

DUSSEL, Enrique (1998) "Historia del fenómeno religioso en América Latina", PRIEN, Hans-Jürgen ed., *Religiosidad e Historiografia,*, Colonia, Vervuert, pp. 71-81.

DUSSEL, Enrique, org. (1977) *História geral da Igreja na América Latina,* t. II, Petrópolis, Vozes.

DUVIOLS, Jean-Paul; MOLINIÉ-BERTRAND, Annie, org. (1996), *Enfers et Damnations*, Actas, Paris, PUF.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1998), "La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina", ed. Petra Schumm, *Barrocos y Modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco Iberoamericano*, Verveut, pp.49-65.

ELIAS, Norbert (1990) *O processo civilizador. Uma história dos costumes*, RJ, Zahar.

ELLIOTT, John H. (1972) *El viejo mundo y el nuevo*, 1492-1650, Madrid, Alianza Ed.

EVREUX, Yves d' (1929) *Viagem ao Nordeste do Brasil,* tradução de César Augusto Marques, RJ, Livraria Leite Ribeiro.

FAJARDO, José del Rey (1974) *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela,* vol. II, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

FALBEL, Nachman (1995) *Os espirituais franciscanos*, SP, Perspectiva.

FAVRE, Henri (1998) *El indigenismo*, México, FCE.

FERLOSIO, Rafael Sánchez (1994) *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*, Barcelona, Destino.

FERNANDES, Antônio Paulo Ciríaco S.J. (1941) *Missionários jesuítas no tempo de Pombal*, P. Alegre, Globo.

FERNÁNDEZ, Isacio Pérez, O. P. (1995), *Fray Bartolome de Las Casas, O. P. De defensor de los indios a defensor de los negros*, Salamanca, Ed. San Esteban.

FERREIRA, Waldemar (1966) "A política de proteção e elevação das raças exóticas do Brasil nos século XVI a XVIII", Coimbra, *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros,* Actas, vol.3, pp.29-62.

FERRO, João Pedro (1993) "A epistolografia no quotidiano dos missionários Jesuítas nos século XVI e XVII", Lisboa, Separata da *Lusitania Sacra*, 5.

FIGUEIREDO, Luciano (1993) *O avesso da memória*, Brasília/RJ, EdUNB/José Olympio.

FOUCAULT, Michel (1987) *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.

FREYRE, Gilberto (1987) *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal,* RJ, José Olympio.

GADAMER, Hans Georg (1993), *Verdad y metodo*, 2 vol., Salamanca, Ed. Sígueme.

GALVÃO, Hélio (1979) *História da Fortaleza da Barra do Rio Grande*, RJ, Conselho Federal de Cultura.

GAMBINI, Roberto (1988) *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena,* RJ, Espaço e Tempo.

GARRO, Lopo Curado (1929), "Breve, verdadeira autêntica Relação das últimas tiranias e crueldades que os pérfidos Holandeses usaram com os moradores do Rio Grande, 23 Outubro 1645", *Publicações do Arquivo Nacional*, RJ.

GEERTZ, Clifford (1989) *A interpretação das culturas*, RJ, Ed. Guanabara.

GEREMEK, Bronislaw (1987), "Igreja", en *Enciclopédia Einaudi. Mythos/logos. Sagrado/profano*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

GIRALDO, Manuel Lucena (1993) *Laboratorio Tropical*, Caracas, Monte Ávila Ed. Latinoamericana/CSIC.

GIRALDO, Manuel Lucena (no prelo) "La construcción del exotismo americano de Cristóbal Colón a Hernán Cortes".

GÓMEZ, Luís Palacin, S.J. (1997) "The Jesuits and the Struggle for the Freedom of the Indians in Brazil", *Jesuit encounters in the New World: jesuit chroniclers, ... 1549-1767*, Roma, IHSI, pp. 229-257.

GONZÁLEZ, Francisco Javier Díaz, "Las bases jurídicas de la expansión holandesa en América y Asia: Hugo Grocio y su *Mare liberum*", *Estudios de Historia Social e Económica de América*, 13, Madrid, 1996, pp. 243-251.

GOULART, José Alípio (1962) "A formação da zona pecuária nordestina", RJ, *RIHGB*, 259: pp.16-26.

GREENBLATT, Stephen (1991) *Marvelous possessions: The wonder of the New World*, Chicago, University of Chicago Press.

GREENBLATT, Stephen, org., (1993) *New World Encounters*, Los Angeles, University of California Press.

GRUZINSKI, Serge (1991) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. s.XVI-XVIII*, México, FCE.

GUIBERT, Jean de (1952) *La Spiritualité de la Compagnie. Esquisse historique*, Roma.

GUILLAUME-ALONSO, Araceli (1996) "Enfer et damnation dans la pastorale jésuite au XVIe siècle", *Actes du colloque international Enfers et Damnations*, Paris, PUF, pp.247-261.

GUZMÁN, Luis de (1601), *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Jesús, para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japón.* Alcalá de Henares, Viuda de Juan Gracián, 2 tomos.

HANKE, Lewis (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 Ginés Sepúlveda)*, México, FCE.

HEMMING, John (1984) "Indians and the Frontier in Colonial Brazil", en Leslie Bethell, ed., *The Cambridge History of Latin America*, vol.2, *Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 501-45.

HEMMING, John (1995) *Red gold: the conquest of the Brazilian Indians*, London, Papermac.

HERNÁNDEZ, F.M.; ORTEGA, A.; MARTÍN, R. H. (1989) *Humanismo Cristiano,* Salamanca, Caja de Ahorros.

HERRERO, Fuertes (1992) "Saberes, fortuna y predestinación en torno del descubrimiento de América", *Arbor*, 143, 561, pp. 133-160.

HERRERO, Fuertes (1995) "Unificación y fragmentación de los saberes en el Renacimiento", *Analogía Filosófica*, IX, 1, pp. 3-29.

HOLANDA, Sérgio Buarque (1981) *Raízes do Brasil*, RJ, Livraria José Olympio.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (1989) *História geral da civilização brasileira,* 2 vol., RJ, Bertrand Russel.

HOLANDA, Sério Buarque de, (1995) *Caminhos e Fronteiras*, SP, Cia das Letras.

HOONAERT, Eduardo et alii (1982) *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Paulinas/Vozes.

JAMES, William (1986) *La variedad de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ed. Península.

JANOTTI, Aldo (1975) "Historiografia brasileira e teoria da fronteira natural", SP, *Revista de História,* 51, pp.239-263.

KERN, Arno Álvarez (1982) *Missões: Uma Utopia Política*, Porto Alegre, Mercado Aberto.

KNIVET, Anthony (1947) *Varia Fortuna e Estranhos Fados*, SP, Ed. Brasiliense.

KNOX, Dilwyn (1990), "Late medieval and renaissance ideas on gesture", en V. KAPP, ed., *Die Sprache der Zeichen und Bilder: Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Nanzeit*, Marburg, pp. 11-39.

LABORIE, Jean Claude (1998) "La lettre jésuite ou l'ecriture de soi", en MATTOSO, Kátia de Queiroz, org., *Naissance du Brésil moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 177-192.

LACOUTURE, Jean (1993) *Jesuítas. I. Los conquistadores*, Barcelona, Paidós.

LAS CASAS, Bartolome de (1961) *Historia de las Indias*, 96, Madrid, BAE.

LATOUR, Bruno (1998) "Visualización y cognición: pensando con los ojos y con las manos", Madrid, *La balsa de la Medusa*, 45-46, pp.77-128.

LE GOFF, Jacques (1983) *A civilização do Ocidente medieval,* vol. I, Lisboa, Ed. Estampa.

LEITE, S.J., Serafim (1938-50). *História da Companhia de Jesus no Brasil,* 10 vols., Lisboa-RJ.

LEITE, Serafim (1956-1960) *Monumenta Brasiliae*, 4 vol., Roma.

LEITE, Serafim (1964) "As Raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos século XVI a XVIII", Lisboa, *Revista Scientia Iuridica* (separata), XIII, 70.

LEITE, Serafim, S.J. (1962) "Nóbrega o 'Doutíssimo' ou a entrada da literatura jurídica no Brasil", en *Novas Páginas de História do Brasil*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, vol.7, pp. 215-223.

LEMOS, Vicente (1912) *Capitães-mores e governadores do Rio Grande do Norte*, RJ, Jornal do Comércio, v.1.

LEONARD, Irving A. (1996) *Los libros del Conquistador*, México, FCE.

LESTRINGANT, Frank (1997) "L'effacement du Brésil français: les Lettres jésuites portugaises en France (1580-1590)", en *Naissance du Brésil moderne*, org. Kátia de Queiroz Mattoso, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp.143-158.

LIMA, Lana Lage da Gama (1990) *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*, Tese de doutorado, SP, USP.

LOCKHART, John; SCHWARTZ, Stuart (1992) *América Latina en la Edad Moderna. Una historia de la América española y el Brasil coloniales*, Madrid, Akal.

LOPES, Fátima Martins (1994) "Presença Missionária na Capitania do Rio Grande do Norte", en *Caderno de História*/UFRN, vol.1, n.1, pp.23-28.

LYRA, A. Tavares de (1950) *Sinopse Histórica da Capitania do Rio Grande do Norte (1500-1800)*, RJ, Departamento de Imprensa Nacional.

MAGALHÃES, Basílio de (1978) *Expansão geográfica do Brasil colonial*, SP, Companhia Editora Nacional.

MALHEIRO, Perdigão (1976) A *escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*, Petrópolis, Vozes.

MAMIANI, Pe. Luis Vicencio (1698), *Catecismo Kiriri*, fac.simil Imp. Nacional, RJ, 1942 e (1877), *Arte da gramática da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri*, Lisboa, Miguel Deslandes, seg. ed. pub. a expensas da Biblioteca Nacional, typ. Central de Brown e Evaristo.

MARAVALL, José Antonio (1986) *Antiguos y modernos*, Madrid, Alianza Editorial.

MARIZ, Marlene da Silva (1994) "Rio Grande do Norte Colonial- 1598/1633", *Caderno de História*/ UFRN, vol.1, n.1, pp.17-22.

MATEOS, Francisco S.J. (1944) "Antecedentes de la entrada de los jesuítas españoles en las misiones de América (1538-1565)" Madrid, CSIC, *Missionalia Hispánica*, ano 1, nº. 1 e 2, pp.109-166.

MEDEIROS, Olavo (1993) "'A morte do padre Filipe Bourel'. Descoberta a primeira pintura do Rio Grande do Norte", *Tribuna do Norte*, RN.

MEDEIROS, Tarcísio (1988) "O negro escravo: da etnia à abolição e os remanescentes de sua aculturação no Rio Grande do Norte", Natal, *Revista História UFRN*, ano II, n. 2, pp. 45-60.

MERQUIOR, José Guilherme (1979) *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira-1*, RJ, José Olympio.

MESSMACHER, Miguel (1997) *La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuíta de la Baja California,* México, FCE.

MÉTRAUX, Alfred (1943) "Le caractére de la conquête jésuitique", México, *Acta Americana* 1 nº1.

MEYER, Marlise (1993) *Caminhos do Imaginário no Brasil*, SP, EDUSP.

MONTEIRO, John M. (1994), "Diretório dos Indios", en SILVA, M. B. Nizza da, org., *Dicionário de história da colonização portuguesa no Brasil*, Lisboa, Verbo.

MORENO, Diogo de Campos (1955) *Livro que dá razão do estado do Brasil*, 1612, ed. VIANNA, Hélio, Recife.

MORSE, Richard (1988) *O Espelho de Próspero. Cultura e idéias nas Américas,* SP, Companhia das Letras.

MUCHEMBLED, Robert (1987) "Pour une histoire des gestes (XVe-XVIIIe siécle), Paris, *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 34, pp.87-101.

MULLET, Michael (1985) *A Contra-Reforma*, Lisboa, Gradiva.

NEMÉSIO, Vitorino (1954) *O Campo de São Paulo. A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil (1528-1563),* Lisboa, Comissão do IV Centenário da Fundação de SP, pp. 167-178.

NEVES, Luís Filipe Baeta (1978) *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. Colonialismo e repressão cultural*, Rio, Forense Universitária.

NÓBREGA, Manuel da, S.J. (1931) *Cartas do Brasil*, 1549-1560, II, RJ, Publicações ABL.

ORTIZ, Antonio Domínguez (1996) "Le discours du missionaire", *Actas du Colloque Enfers et Damnation,* Paris, PUF, pp. 199-211.

PELOSO, Silvano (1984) *Il Medioevo nel Sertão: Tradizione medievale europea e archetipi della letteratura popolare nel Nordeste del Brasile*, Nápoles, Liguori.

PEREIRA, Nilo (1972) "O Espírito Religioso do Nordeste", *Ensaios de História Regional*, Recife, Ed. Universitária, pp.265-297.

PERNETTA, Julio (1909) *Missões jesuítas no Brasil*, Curitiba, Tip. Livraria Econômica.

PIRES, Maria Idalina da Cruz (1990) *Guerra dos Bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*, Recife, Fundarpe.

POLGAR, Lazló (1990*) Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus: 1901-1980*, 3 vols., Roma, Institutum Historicum S.I.

PORTO ALEGRE, Maria Silvia et all, orgs. (1994) *Documentos para a história indígena do Nordeste. Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*, SP, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo-USP/ FAPESP.

PRADO, João Fernando de Almeida (1935) *Pernambuco e as Capitanias do Norte do Brasil (1530-1630),* RJ, Companhia Editora Nacional.

PRIEN, Hans-Jürgen, ed. (1998) *Religiosidad e Historiografia. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Colonia, Vervuert.

PROSPERI, Adriano (1996) *Tribunali della coscienza. Inquisitore, confessori, missionari*, Torine, Einaudi.

QUINTILIANO, M. Fabio (1942) *Instituciones oratorias*, ed. J. Rodriguez, Madrid, Hernando.

R. de la FLOR, Fernando (1989) *De las Batuecas a las Hurdes. Fragmentos para una historia mítica de Extremadura,* Mérida, Ed. Regional de Extremadura.

R. de la FLOR, Fernando (1995) "La oratoria sagrada del Siglo de Oro y el dominio corporal", en *Culturas en la Edad de Oro*, ed. José Maria Díez Borque, Madrid, Complutense, p. 123-147.

RABASA, José (1993) *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism,* Oklahoma, Univ. Oklahoma Press.

RAMA, Angel (1984) *La Ciudad Letrada*, U.S.A, Ediciones del Norte.

RAMINELLI, Ronaldo (1996) *Imagens da Colonização- O Índio de Caminha à Vieira*, SP/RJ, Edusp/Zahar.

RÊGO, Yvone Cunha (1981) *Feiticeiros, profetas e visionários. Textos antigos portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

RELA, Walter (1988) *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina, Siglos XVI-XVIII*, Montevideo, Universidad Católica del Uruguay.

RODRIGUES, Francisco S.J. (1942) *A Companhia de Jesus e a restauração de Portugal*. 1640, Lisboa, Academia Portuguesa da história, Anais 6.

RODRIGUES, José Honório (1979) *História da história do Brasil*, SP, Companhia Editora Nacional.

RODRÍGUEZ, Marciano Sánchez (1994) "Coimbra y Salamanca. Transferencia de pautas universitárias", en TORRES, Ana María Carábias, ed., *Las Relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*, Salamanca, Ed. Universidad Salamanca.

RUBERT, Arlindo (1992) *Historia de la Iglesia en Brasil*, Madrid, MAPFRE.

SALVADOR, frei Vicente do (1982) *História do Brasil, 1500-1627*, SP, Melhoramentos.

SAMORAL, Manuel Lucena, org. (1990) *Historia de Iberoamérica*, T. II, Madrid, Cátedra.

SÁNCHEZ, Carlos J. Hernándo (1996), *Las Indias en la monarquia católica. Imágenes e ideas políticas*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio científico.

SANTOS, Lavínia Cavalcanti M. T. dos (1997) *Guerreros Antropófagos. La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuíta José de Anchieta (1534-1597),* La Laguna-Tenerife, Instituto de Estudios Canarios.

SCHMITT, Jean Claude (1990) *La Raison des Gestes dans l'Occident médieval*, Paris, Gallimard.

SCHWARTZ, Stuart B. (1985) *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835,*Cambrige, Cambridge University Press.

SERNA, J. A. R. de la (1995) *Arcádia: tradição e mudança*, SP, Edusp.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da, org. (1994) *Dicionário de história da colonização portuguesa no Brasil*, Lisboa, Verbo.

SOARES, José Carlos de Macedo (1939) *Fronteiras do Brasil no regime colonial,* RJ, José Olympio.

SOARES, José Carlos de Macedo (1947), *Livro Primeiro do Governo do Brasil (1607-1633),* RJ, Ministério das Relações Exteriores.

SORRE, Max (1948) *Les Fondements de la Géographie Humaine*, Paris, Librairie Armand Colin.

SOUSA, Gabriel Soares de (1987) *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, SP, Companhia Editora Nacional.

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, SP, Cia das Letras, pp. 41-81.

SUBIRATS, Eduardo (1994) *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Madrid, Anaya&Mario Muchnik.

TAMBS, Lewis (1966) "Brazils expanding frontiers", *The Americas*, vol. XXII, nº2, Washington, Academy of American Franciscan History.

TAUNAY, Afonso de Escragnole (1936) "A Guerra dos Bárbaros", separata *Revista do Arquivo Municipal*, 22, SP.

THOMAS, George (1982) *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil*, 1500-1640, SP, Loyola.

TORRES, Ana María Carábias ed. (1994) *Las Relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*, Ed. Universidad Salamanca.

VALENTE, Jose Angel (1991) *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Barcelona. Ed.Tusquets.

VILLALTA, Luis Carlos (1997) "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura, en SOUSA, L. de M. e, org., *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa,* vol.1, SP, Companhia das Letras, pp. 332-384.

WECKMANN, Luis (1993) *La herencia medieval del Brasil*, México, FCE.

WEHLING, Arno (1994) *A invenção da história. Estudos sobre o historicismo*, RJ, Eds. Gama Filho/UFF.

WEHLING, Arno (1996) "A propósito do "encontro de culturas": princípios e fundamentos jurídicos em confronto na América quinhentista", Lisboa, *Actas do IV Congresso das Academias da História Ibero-americanas,* pp.81-94.

ZAMORA, Margarita (1993) *Reading Columbus*, Berkeley, University of California Press.

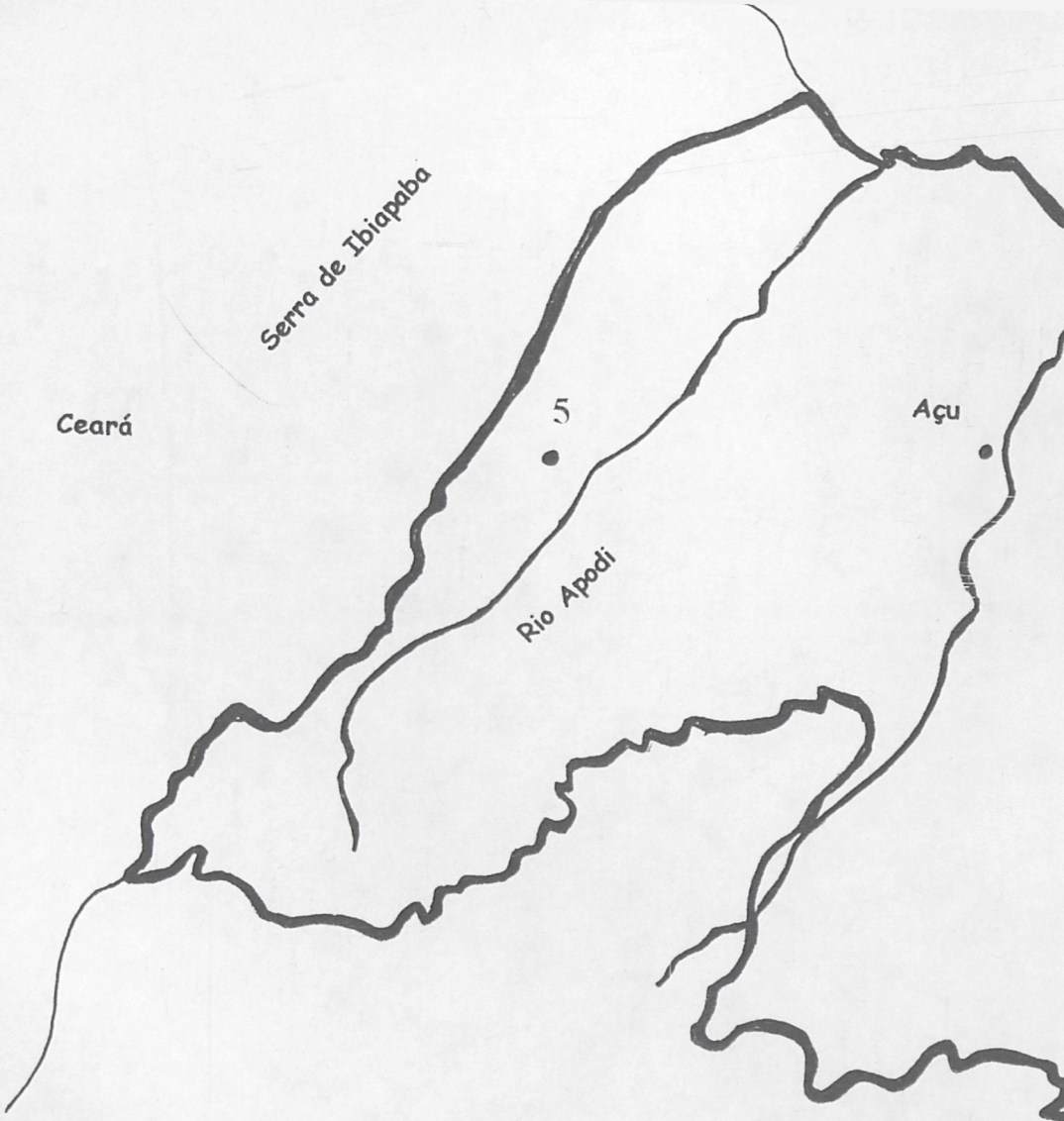
Ilustrações

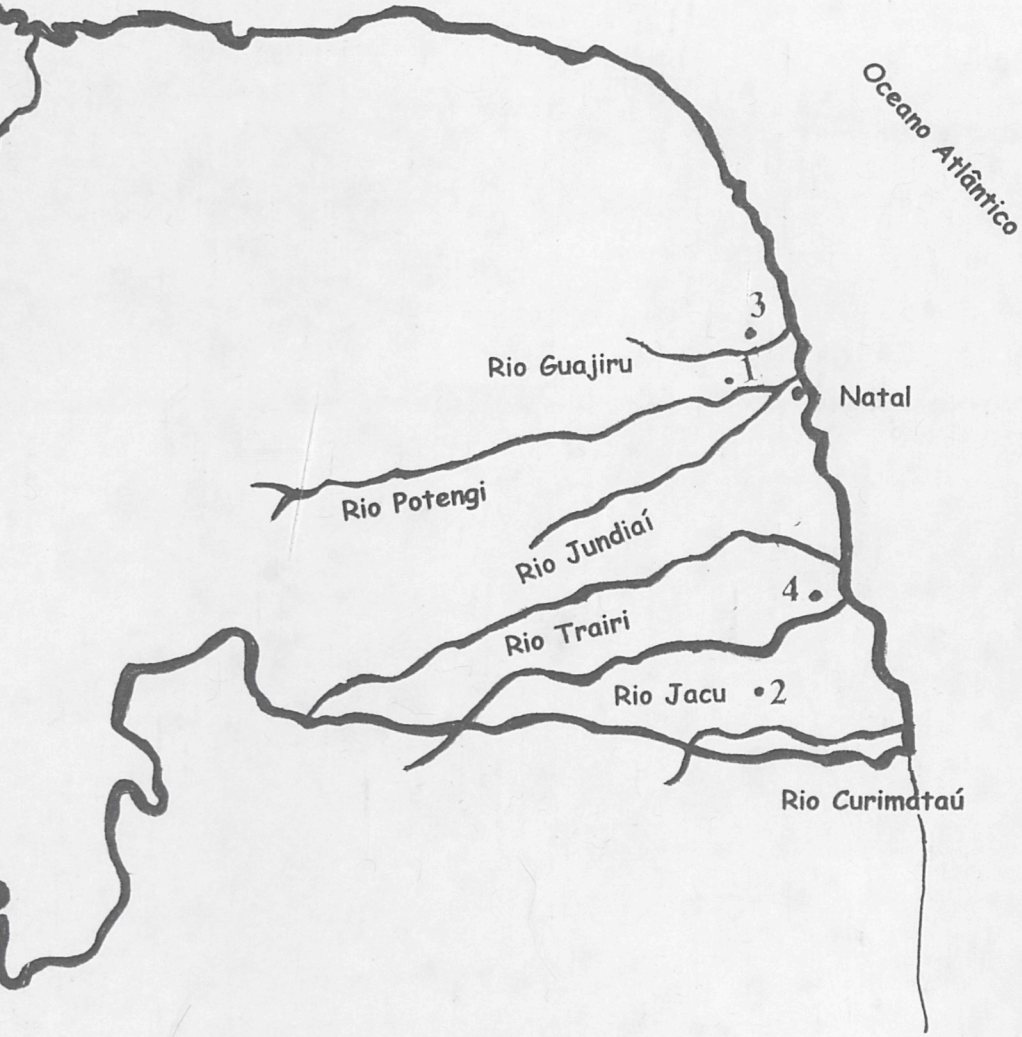
1. Mapa de Diogo de Campos Moreno, *Livro que dá Razão do Estado do Brasil*, 1626

2. "Morte do Padre Filipe Bourel" (74x62)
   Autor desconhecido da Escola Portuguesa do século XVIII
   Museu Nacional de Belas Artes - RJ

3. Missões jesuítas na Capitania do Rio Grande

PRANTA DO FORTE
QVE DEFENDE A BARRA
DO RIO GRANDE
OCEANO MERIDIONAL



1. Aldeia do Camarão - 1579-1614
2. Aldeia de Antonia - 1579-1614
3. Aldeia de Guajiru - 1679
4. Aldeia das Guaraíras - 1681
5. Aldeia do Apodi - 1700

JESUÍTAS NO RIO GRANDE DO NORTE