

# Representações do espaço na narrativa Jesuítica na capitania do Rio Grande, séculos XVI-XVIII

Maria Emilia Monteiro Porto<sup>1</sup>

**RESUMO:** O devir histórico da Capitania do Rio Grande se desenvolveu nos episódios de revoltas indígenas, nas missões estratégicas e no 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 nacional ou local desses dados. Na perspectiva da análise discursiva entendemos que a Companhia de Jesus expressa nas cartas e relações sobre a Capitania do Rio Grande uma escritura de si e do espaço em que atuam, uma 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.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espaço, Jesuítas, Capitania do Rio Grande

**ABSTRACT:** The historical devenir of the Captainship of Rio Grande was developed in the episodes of indigenous rebellions, strategic missions and the central project of coast conquest, delineating forms of space's construction and regional identity that could approach us the most possible to a posterior elaboration in the national or local memory of these data. In the discursive analysis perspective we understand that Company of Jesus expresses in their letters and relations about Rio Grande a writing of themselves and of the space where they acting a concentrated look directed for the comparison and classification; a dedicated art to know and to control the cultural diversity and the adversities, and to take care of to the material and spirituals interests of the project.

**KEY-WORDS:** Space, Jesuits, 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. 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. 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 da terra, os meios para reformá-las e adaptando-se aos recursos materiais, marcando assim um primeiro momento do processo de colonização e evangelização. Essa ação inovadora e ativa da Companhia de Jesus, 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. Isto supõe uma teoria e uma 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.

Os missionários jesuítas 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. 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. Pensamos que o discurso relacionado à história local nos aproxima da construção de um lugar procurando cumprir com o critério de originalidade. Um lugar é uma geografia, uma paisagem, suas crônicas, suas memórias e esquecimentos. Trata-se, ao fim, 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.

Ao longo de sua atuação na capitania, a Companhia de Jesus ajustava na correspondência interna as formas de intervenção no novo espaço. As cartas mantêm 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, além de atestar seu valor legal, informando as

ocorrências e atestando a veracidade da narração (CATEDRA, 1996: 33-64), e é sob essa forma instituída que a Companhia de Jesus vai incorporá-las em sua tradição. Querem 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 à ação e mudança empreendida pelo missionário com o fim de incluí-la, como experiência, à cultura do leitor. O sistema discursivo específico estabelecido como parte das estratégias de administração do trabalho missionário pela Ordem, não tolhe a liberdade do discurso, apenas lhe organiza as idéias. 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 simplesmente integradas nas esperanças e desejos dos missionários de modificar a sociedade que descreviam e os que liam estas descrições. 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 representam em suas experiências individuais e coletivas, as conexões entre uma obscura capitania colonial portuguesa e a dinâmica internacional da Idade Moderna em sua complexidade. As memórias afetivas, a literatura, as imagens tangíveis, as representações, enfim, as dimensões simbólicas somam-se aos registros materiais e permitem a construção das histórias do lugar.

No interior das ocorrências que as cartas informam temos uma imagem construída sobre o espaço. A descrição jesuíta nunca é dispersa, não é observação ingênua e contemplativa. A observação operada sobre um determinado espaço tem na figura do evangelizador um novo espírito; é observação concentrada e dirigida à comparação e classificação, é arte dedicada a conhecer e controlar a diversidade cultural e as adversidades, atendendo aos interesses materiais e espirituais do projeto. A compreensão, essa *"habilidade de chegar a assimilar o inesperado e o desconhecido"* (ELLIOTT, 1972: p. 31), processando e integrando as informações ao pensamento tradicional, seria alcançada com a superação das etapas de observação, descrição e propagação das novidades americanas, que haviam oferecido imagens generosas e uma experiência acumulada. Consideremos o espaço como distensão do tempo: entre um passado e um futuro, imagens se criam no presente. Nesse passado de uma ação jesuítica em um lugar distante, até esse presente no qual essa atuação é revisitada, criou-se uma dimensão espacial. Desse modo, o espaço que ora revisitamos - a Capitania do Rio Grande -, é resultado de um tempo processado. Entendemos que a dimensão teórica que a categoria espaço nos abre é justamente a possibilidade de alcançar um melhor nível de compreensão da realidade, ao conjugar as dimensões materiais e simbólicas que ele apresenta.

Os jesuítas entram no Rio Grande vindos do Colégio de Olinda, tendo participado do novo vigor de conquista lançado desde 1580, quando Portugal, então sob a dinastia habsburga, decide conquistar a fronteira que ia da Paraíba à Amazônia, a costa leste-oeste da colônia. Entram apoiados no Alvará de 1596 que permitia apenas a entrada dos jesuítas no sertão e que regulava a exploração do trabalho indígena pelos moradores nas missões que dirigiam. 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 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 referências jesuítas se interrompem desde então, concentrando-se na atuação propagandística e bélica nas fronteiras da capitania de Pernambuco. Retornam em 1678 com a organização ou retomada de novas missões que obedecem já a um plano mais bem desenhado de conquista do interior para a atividade agro-pastoril e salineira e para a economia açucareira do litoral. Dá-se em seguida uma política dura de controle do espaço diante de uma grande resistência indígena conhecida como a Guerra dos Bárbaros que os levam à organizar e dirigir três novas missões significativas na economia e geopolítica local. Atuam até a expulsão da Companhia de Jesus em 1759, de acordo com a tendência dos ideais iluministas sobre o absolutismo esclarecido nas monarquias européias, sendo substituídos por funcionários leigos designados para administrar as missões segundo uma nova “política modernizadora”.

Podemos, com esse quadro geral, estabelecer dois momentos fortes de atuação: na conquista em 1597 e na intervenção na nova fronteira que se constitui com a Guerra dos Bárbaros, de resistência indígena à expansão dos currais de gado em seus territórios a partir de 1680. As análises sobre o espaço concentram-se então, nos dois momentos e procuraremos apresentar os deslocamentos de sentido que aí se operam. Assim, organizamos os discursos sobre o espaço segundo certas perspectivas que para nós são evidentes: uma dimensão territorial e outra sagrada do espaço cujas definições são resultado da relação entre política e cultura.

I

## ESPAÇO TERRITORIAL: POLÍTICA E CULTURA

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 cruces e nomes de santos o ponto de inflexão do litoral brasileiro, adequando a navegação a suas poderosas correntes marítimas e ventos e protegendo a empresa dos naufrágios, tal 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. Do mesmo modo, a passagem de Alonso de Hojeda, navegando com Juan de la Cosa e Américo Vesputio em 1499, aportando a um ponto do litoral que se supõe seja a foz do Rio das Piranhas ou Apodi, ou o Delta do Açú. 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. Estas referências, reunidas, compõem a aparição dessa região como entidade geográfica (BRANCO, 1955: p. 3-56). O que lhe concedeu historicidade foi a divisão do litoral brasileiro em 14 Capitânicas Hereditárias entre 1534 e 1536, que o rei de Portugal, João III (1521-1557) determinou como estratégia de ocupação da terra conquistada. Dessa 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 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. O primeiro capitão-donatário do Rio Grande foi João de Barros, cronista, erudito e historiador das conquistas portuguesas, que não conseguiu efetivar sua conquista. Essas referências sobre a Capitania do Rio Grande evocam imagens poéticas de porto de corsários, naufragos e um potencial épico irrealizado, apresentando-se como metáforas sobre o espaço e uma primeira imagem da fronteira. 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. No entanto, essa conquista não se tornou efetiva até 1597.

As terras na Capitania do Rio Grande de propriedade da Companhia eram administradas pelo Colégio de Pernambuco. Da Relação do Padre Gaspar Samperes de 1607, sabemos que 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”* (LEITE, 1938: I, p. 559). 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 Jundiá. Em 1614, outro Alvará real concedia 185 lotes, sendo as Ánuas seguintes precárias em

informações deste tipo, retomando-as nos documentos administrativos, já no século XVIII, quando os padres tentam garantir terras para os aldeamentos. A Relação 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, descrevendo o espaço a ser ocupado: *“O Rio Grande está em cinco graus e meio de altura à parte do sul da linha equinocial. (...) A mor parte da capitania (...) é terra plaina e sem montes, toda campinas retalhadas de muitos rios e lagoas..”* (LEITE, 1938: I, p. 557-559). Depois os possíveis engenhos, mapeando os nomes dos lugares e respeitando a toponímia indígena: várzeas ao sul, nos limites com a Paraíba - Camaratiba, onde já existiam engenhos de açúcar encaminhados e que apresentam espaço para outros; Corimataí, também com engenho em construção e espaço para organização de mais oito destes, com terras, águas e lenhas; Iaqui, onde encontrou grandes plantações de milho e outras lavras feitas pelos índios, muita cana de açúcar e espaço para engenhos. Aí também viu as grandes lagoas a que os índios davam nomes associados à abundância de peixes: Guirarira, Upapeva, Upapari; Taraini, com excelentes terras para engenhos e duas Aldeias de índios; Nhundiaí, 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, 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. O mapeamento de Samperes não é apenas cartográfico, mas inserido em um campo de realizações e possibilidades. Sua descrição contrasta com a Relação de 1610 do P. Jácome Monteiro, que usando a relação do P. Luís Figueira, o apresenta *“habitado de gentio fero e bárbaro”* (LEITE, 1938: VIII, p. 405). O espaço estava integrado nesta ordem informativa na Relação de Pero de Castilho de 1614: *“Colégio de Pernambuco, Residência de S. João Batista do Itaimbé, aos 3 de Setembro, dito o Itinerário...”* e também na experiência - pois já caminhavam *“por jornadas acomodadas e sabidas”* (LEITE, 1938: V, p. 510). Na expedição de 1606 contataram com o chefe potiguar Camarão Grande, cuja aldeia se encontrava nas proximidades do Forte dos Reis Magos e que gerou a organização de 16 aldeamentos missionários. A Relação de Pero de Castilho, de 1613 nos remete ao deslocamento de forças e a um espaço percorrido: *“... tomamos a voltar para as mãs, e pelo mesmo caminho por onde fôramos, andando estas 25 léguas por 6 vezes..”* (LEITE, 1938: V, p. 513).

Mas para além dos limites traçados pela divisão em Capitânicas entre a costa e o interior, viviam nações potiguares de língua tupi e tapuias de língua gê. Eram seminômades e com técnicas rudimentares desenvolviam uma agricultura de base e de coleta de alimentos adaptada ao ritmo itinerante de seus deslocamentos,

com territórios móveis e definidos. A territorialidade indígena a partir de então, será sempre problemática, e administramos mal suas consequências até os dias atuais. Existiu o processo natural de fuga das populações indígenas, mas que implicavam neste momento e circunstância a concentração de forças nas fronteiras.

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 (LEITE, 1939: I, p. 558). Parte do acordo inicial com os potiguares os levou a deslocar suas tribos para assegurar os limites da conquista, na vila de Pernambuco, tendo ido a tribo de um irmão do Camarão Grande. Do mesmo modo, a carta Ânua de Luis Figueira, 1602-1603 (*Bras. 8, 40 V.- 41*) nos mostra a situação da região após seu controle inicial, quando entre 1602 e 1604 se rompe a velha aliança entre potiguares e franceses, sendo com isso levados às guerras em Ilhéus e Porto Seguro, na Bahia, de onde foram em seguida desviados para reprimir um quilombo de escravos africanos fugidos das plantações e de onde acabam não retornando. 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)...*”. Dispersão também do trabalho catequético entre o período de 1597 e 1613, pois, “... *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*” (LEITE, 1938: V, p. 511). 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, “*de que não fazemos caso*” e que ficam entregues a seu destino: “*para os quais criou Deus também o Céu e se perdem por falta de guias*” (LEITE, 1938: V, p. 511).

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 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 fossem “... *mandei que fizessem um modo de choupana e ramadas, para ali ir falar com eles*” (LEITE, 1938: I, p.

520). 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”* (LEITE, 1938: V, p. 504). 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.

No segundo momento da atuação missionária na capitania, a tensão cresce, tornando evidente o império da violência e a desterritorialização indígena: a ausência de um discurso que enumere as possibilidades da terra é notável, em contraste com a primeira fase.

No período da guerra dos índios, depois de 1680, nota-se no Rio Grande um impacto da política indigenista levada pelo Padre Antonio Vieira a partir da Amazônia desde 1640. A carta ânuia de 1704, de Antonil, nos oferece uma descrição do sertão com a intensidade das guerras entre índios, curraleiros e soldados: *“Com tal guerra tornava-se estéril o território, fugiam as abelhas do mel, despojavam-se os lagos menores do peixe, e as matas de caça”* (LEITE, 1938: V, p. 543). 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”* (LEITE, 1938: V, p. 545). Em sua visita à Aldeia dos Paiacu e dos Janduin, o Padre Antonil em carta de 1706 descreve o isolamento do trabalho missionário e as condições naturais da região que, com exceção dos missionários e alguns visitantes, 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”* (LEITE, 1938: V, p. 547).

Apesar da precariedade e isolamento (ou justamente por esta circunstância), o que queremos destacar na seguinte passagem são as zonas de liberdade dos índios que sobressaem de uma cena do cotidiano da aldeia - espaços. A carta fala da relativa tranqüilidade que a presença dos missionários e soldados causava, que ele *“era muito amado deles e viviam em comum (...), ainda que saíam alguns meses durante o ano a recolher frutos do mato”* (LEITE, 1938: V, p. 548).

As informações que chegavam do Rio Grande ao Colégio jesuíta da Bahia



eram devolvidas ao conjunto da Ordem em imagens obscuras. Dizia o Padre Francisco de Matos em carta de 1701, de índios bárbaros e desconfiados, vagueando pelos matos; temerosos dos assaltos de janduins ou de soldados: eram “*súbitos clamores, correrias noturnas, e assaltos e mortes dos mais fracos...*” (LEITE, 1938: V, p. 540).

Ao lado de um quadro criado pelo aumento da pressão sobre as forças indígenas em revolta, apresenta outro, que é o da ação político-teológica da Companhia. Aí ele considera que a conquista de terras para os índios foi resultado de os governadores terem compreendido a lógica cínica na qual se movia a guerra entre índios e colonos, os artifícios dos elementos interessados na exploração daqueles conflitos. Mas “... *enfim se alcançou para as Aldeias dos Índios terras suficientes para poderem cultivar sem serem molestados pelo gado dos curraleiros (...) a algumas léguas dos soldadâmbos da Casa Forte, a conveniente distância, para não serem injustamente vexados por eles, ávidos da liberdade alheia*” (LEITE, 1938: V, p. 540).

Cenas do cotidiano mostram o processo de fazer-se território desses espaços contra-conquistados, ainda que no âmbito das atividades na missão: índios construindo casas, aprendendo orações, indo à Igreja e participando dos sacramentos.

Espaço da política ou política do espaço, para realizá-lo, algo que se diferencia da questão territorial e se detém mais nos jogos de representação presentes em suas narrativas. Importante aspecto disso é a intenção propagandística e a criação do sentido e da tradição de História.

Uma primeira imagem do espaço vem definida por esta sua condição de defesa para resistir à invasão dos índios rebelados. A carta do Padre Pero Dias, Reitor do Colégio de Olinda, de 1689, 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. Aí também 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*” (LEITE, 1938: V, p. 529).

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*”.

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*”. Os

indícios desta mudança, que os vinha convertendo em índios sedentários e cristãos é notado: *“pela alacridade com que os Índios constróem as suas casas como que à compita; na facilidade com que aprendem de cor as orações; na pontualidade com que cada dia vêm à Igreja de manhã e de tarde; na alegria que mostram quando levam à fonte do batismo, os seus filhos”*.

Notam também que: *“... 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 flechas, mas com o arco em repouso”* (LEITE, 1938: V, p. 541).

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”* (LEITE, 1938: V, p. 542).

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 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 beijos, bochechas e orelhas furadas e nestes orifícios uns paus que ao falar se movem, subindo e baixando”* (LEITE, 1938: V, p. 547).

## II

### ESPAÇO SAGRADO

O discurso missionário possui uma perspectiva espiritual. A vida espiritual é algo que se revela no contato com as inquietações existenciais inerentes ao homem: vida, morte, sofrimento, felicidade, e isso está indissoluvelmente unido às vicissitudes históricas. A evangelização foi uma experiência histórica que se apresentou sempre tensa nas instâncias materiais e espirituais da condição humana. Existe uma conexão direta entre experiência interior e individual e a manifestação cultural da espiritualidade, exterior e coletiva. 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. Este é o contexto a partir do qual se desenvolve a narrativa jesuítica sobre o espaço.

Essa sacralidade aparece em seu aspecto físico: um espaço ocupado por imagens. 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 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 (CERVANTES, 1998: 21-34). 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.

Isso é bem visível na carta do Padre Pero Rodrigues, de 1599, quando a pedido do capitão os padres organizaram o cerimonial da Semana Santa. Este episódio, para padres e capitães, significava um importante ato simbólico do cristianismo que efetuou uma relação poderosa com a cultura civilizada, naqueles momentos em que se viam cercados pelos índios hostis e *“em terra onde actualmente se estava comendo carne humana”* (LEITE, 1938: I, p. 517). 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, e 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..”* (LEITE, 1938: V, p. 505).

Outro ponto importante era convencer-lhes a virem para a Igreja: *“... que se viessem pera a Igreja, e outras coisas nesta matéria”* ou, em outro momento *“que viessem para a Igreja e aceitassem as pazes”* (LEITE, 1938: I, p. 516, 520). Inclusive os índios das aldeias missionadas pelos Padres e que participaram nesta conquista, já iam minimamente preparados para ajudá-los na tarefa de convencimento de irem para a Igreja. Esse *“vir para a Igreja”* podia significar uma entrada material em 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 (GEREMEK, 1987: p. 190). 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. Nessa 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. Também se introduzia outro poderoso elemento do imaginário cristão: o inferno, *“ou que, não se fazendo cristãos avião de arder para sempre nos Inferno”* (LEITE, 1938: I, p. 517), que se opunha diretamente a entrar na Igreja. 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 (DUVIOLS; BERTRAND, 1996).

Uma série de cenas edificantes presentes na Relação da Missão do Rio Grande de 1613-1614 de Pero de Castilho 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”* (LEITE, 1938: V, p. 512). Também a carta anual de 14 de Agosto de 1613 do Reitor Domingos Coelho descreve a cena do batismo do Camarão, ou Potiguaçu Primeiro. Os relatos de 1614 dos Padres Pero de Castilho e Gaspar de Samperes quando visitaram a Aldeia do Camarão apresentam uma idéia geral sobre o sertão do Rio Grande e da insistência com que os principais das aldeias solicitavam a presença dos missionários. Para além do efeito que quer provocar no leitor – a de uma cena piedosa, de um interesse natural pela palavra revelada por parte dos índios – podemos conceber como algo possível que os índios tivessem efetivamente um gosto por estar com eles, por seus recursos retóricos, sua estética barroca sedutora e novedosa, ou por pura curiosidade. No entanto, é difícil não associar esse pedido dos índios com a tensão política que o avanço das forças coloniais representava na realidade: nesse contexto, os

missionários lhes pareceriam aliados, ou ao menos haviam estabelecido um claro papel diplomático, aliás muito de acordo com as políticas pactistas adotadas por Portugal e Espanha em relação aos índios americanos.

Enquanto no primeiro momento é evidente nas cartas as cenas de edificação que nos enviam para uma cultura materialmente frequentada pelos sinais cristãos: cruzes, santos, igrejas, o discurso das cartas no segundo momento suprime esses dados. As imagens são bíblicas do Velho Testamento e evocam a radicalidade da situação que viviam, índios e missionários.

Estudos que se colocam na perspectiva da análise discursiva dos cronistas do encontro entre Europa e América encontram nessas narrativas elementos de exploração e peregrinação, algo que se confirma nas cartas do Rio Grande. O peregrino dirige-se a um espaço estabelecido, um santuário cuja frequência criou tradição – Lourdes, Fátima, Compostela, Aparecida, por exemplo. Na perspectiva espiritual dos missionários, gente que se envolvia em um projeto cujo destino ainda desconheciam, tratava-se de criar novos espaços sagrados, e as biografias de missionários informavam esse processo. Invocavam, em suas peripécias e vicissitudes no mundo americano, a heróis modernos, e já não apenas santos antigos, de tradição medieval. Assim, num espaço de pouco mais de 100 anos entre a morte do Padre José de Anchieta, 1599 e o ano de 1706, a carta de João Antônio Andreoni procura sacralizar o espaço: *“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”* (LEITE, 1938: V, p. 547).

A retórica de Andreoni criou também imagens fortes para evocar esse momento de tensão nos limites entre Paraíba e Rio Grande: *“Chegou finalmente ao novo sítio (de Urutagui) o P. Vicente Vieira, surgindo como outro Moisés do deserto, depois de ter passado no percurso muitos e duros trabalhos”* (LEITE, 1938: V, p. 546).

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. Imagens bíblicas se apresentaram no início da missão do Apodi, que com sua aldeia isolada e assediada pelos janduins, provocaram ao P. Felipe Bourel a representação deste espaço como um exílio, dedicando sua missão às almas do Purgatório.

Em 1702 foram os P. Manuel Dinis e o P. Vicente Vieira se somar a essa missão que aldeava os índios Paiacu. As circunstâncias da vinda de Vicente Vieira nos oferecem outra 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 (LEITE, 1938: V, p. 542, n.2). Isto se deu com o noviço Alexandre

Nunes, que era um dos poucos voluntários deste trabalho nas fronteiras e que acompanhou Felipe Bourel na missão do Apodi, enquanto convalescia de melancolia. Assim, a região se apresentou como espaço de fuga para espíritos melancólicos, onde 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 (LEITE, 1938: V, p. 542).

Outra visão desta época sobre a Aldeia de Guajiru se apresenta em João Maia da Gama, Governador do Maranhão no seu “Diário de Viagem” de 1729, de quando esteve na capitania. Em meio às solicitações de instalações públicas, de educadores e missionários feitas pelo Vigário e Oficiais 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...”* (GALVÃO, 1979: p. 282).

### III ESPAÇOS EM CONSTRUÇÃO

Entradas e bandeiras, centro e periferia, margem e fronteira, são respectivamente movimentos, localizações e projetos; são conquistas e contra-conquistas, espaços em construção. 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-políticas 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 tentativa 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 (ELLIOTT, 1972: p. 34). Nesse 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. Essa experiência se deu com o frágil equilíbrio entre doutrinas modernas de aculturação que por sua vez se baseavam em técnicas de conversão que mesclavam o tradicional e o novo. A resistência irracional do colonizador desprovida de qualquer projeto e com formas de intervenção no espaço avessa a qualquer diálogo, impôs, - por conta dos vaivens da política monárquica e da desobediência civil -, uma dinâmica à colonização que colocava a Capitania cada vez mais na fronteira do sistema econômico, político e cultural.

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. Essas 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. Essa 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.

## NOTAS

<sup>1</sup> Professora Associada I do Departamento de História da UFRN. Doutora em História (Universidade de Salamanca)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANCO, José Moreira Brandão Castello. "O Rio Grande do Norte na cartografia". *RHGB*, 226, 1955, p. 3-56.

*BRAS* In Archivo Romano Societatis Iesu (ARS): Roma

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

CERVANTES, Fernando. "¿Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la 'conquista espiritual' en la América española". In H.-J Prien (ed.). *Religiosidad e Historiografía* Colonia: Vervuert, 1998, p. 21-34.

DUVIOLS, Jean-Paul; MOLINIÉ-BERTRAND, Annie (org.). *Enfers et Damnations* Actas, Paris,



:PUF, 1996.

ELLIOTT, John H. *El viejo mundo y el nuevo*, 1492-1650. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

GALVÃO, Hélio. *História da Fortaleza da Barra do Rio Grande*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1979.

GEREMEK, Bronislaw. "Igreja". In *Enciclopédia Einaudi. Mythos/logos. Sagrado/profano*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casada Moeda, 1987.

LEITE, S.J., Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols. Lisboa-Rio de Janeiro, 1938-50.