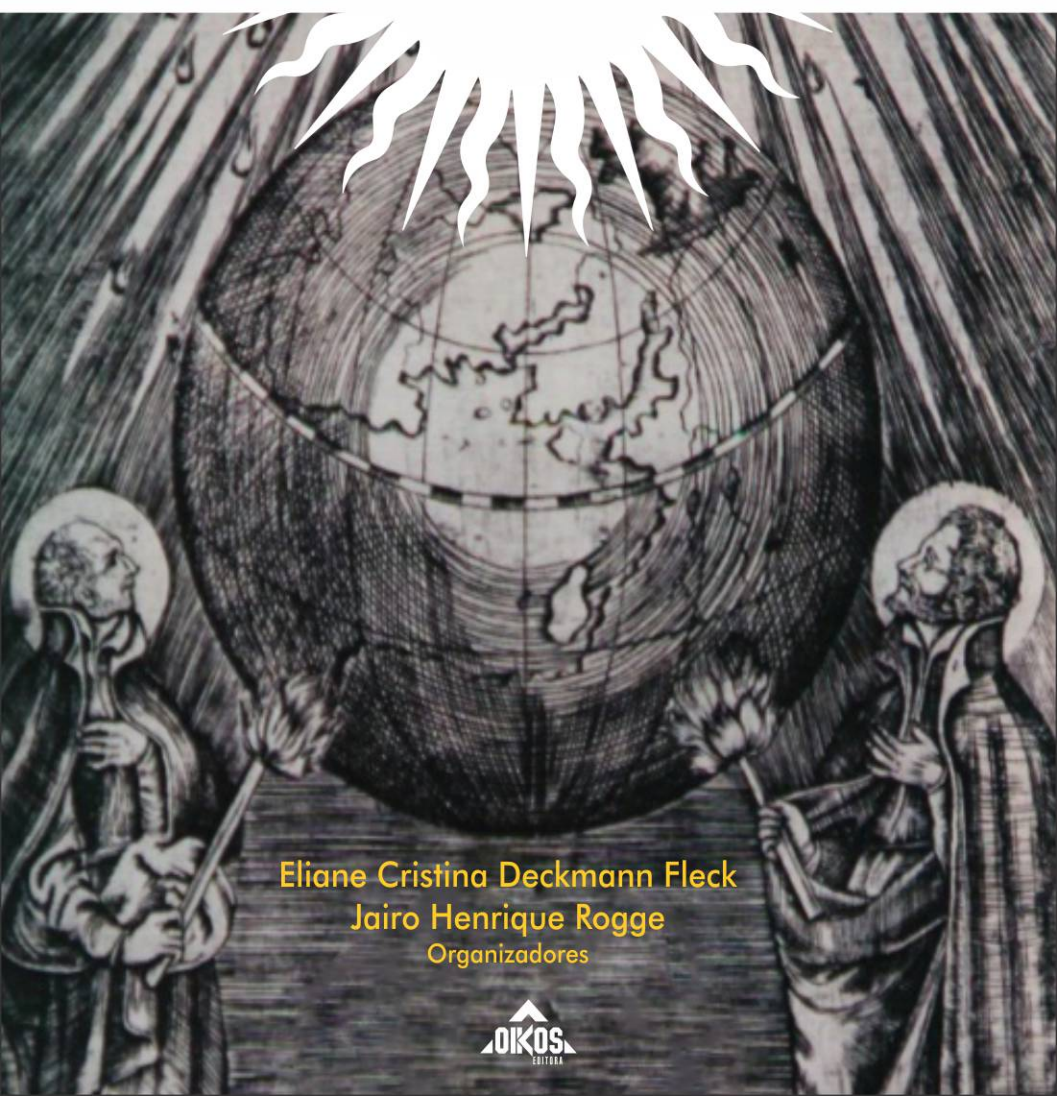




A AÇÃO GLOBAL DA COMPANHIA DE JESUS:

embaixada política e mediação cultural



Eliane Cristina Deckmann Fleck
Jairo Henrique Rogge
Organizadores

Eliane Cristina Deckmann Fleck
Jairo Henrique Rogge
Organizadores

A AÇÃO GLOBAL DA
COMPANHIA DE JESUS:
EMBAIXADA POLÍTICA E
MEDIAÇÃO CULTURAL

E-book



São Leopoldo
2018

© Dos autores – 2018

Editoração: Oikos

Capa: Juliana Nascimento

Revisão: Dos autores

Diagramação: Mariana Schossler

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Conselho Editorial (Editora Oikos)

Antonio Sidekum (Ed.N.H.)

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (Unisinos)

Elcio Cecchetti (UNOCHAPECÓ e GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

João Biehl (Princeton University)

Luís H. Dreher (UFJF)

Luiz Inácio Gaiger (Unisinos)

Marluza M. Harres (Unisinos)

Martin N. Dreher (IHSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Fornet-Betancourt (Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Uninove)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

93120-020 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

A168 A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural [e-book] / Organizadores: Eliane Cristina Deckmann Fleck e Jairo Henrique Rogge – São Leopoldo: Oikos, 2018.

1625 p.; 13,97 x 21,59 cm.

ISBN 978-85-7843-846-3

1. Jesuítas – Ordem religiosa – História – Cultura. 2. Missiona-
ção – Educação. 3. Missões jesuíticas – Patrimônio – Arte. 4. Missões
jesuíticas – Produção intelectual – Memória. I. Fleck, Eliane Cristina
Deckmann. II. Rogge, Jairo Henrique.

CDU 271.5

Catálogo na Publicação:

Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Eliane Cristina Deckmann Fleck e Jairo Enrique Rogge 11

MISSIONAÇÃO E EDUCAÇÃO

O RATIO STUDIORUM E OS COLÉGIOS JESUÍTAS:
AQUISIÇÃO E DISSEMINAÇÃO DO CONHECIMENTO
NO PERÍODO MODERNO (SÉCULOS XVI-XVII)

Marcelo Barge Rodrigues 51

OS FILHOS DA COMPANHIA DE JESUS (1549-1558)

Daniel Ribas Sepúlveda Alves 76

“COMO SE HAM DE AVER OS PAYS COM OS FILHOS
DE MÁ CONDIÇAM”: DISCURSOS SOBRE DIFICULDADES
DE SE EDUCAR UM MENINO CRISTÃO EM UMA OBRA
DO JESUÍTA ALEXANDRE DE GUSMÃO
(AMÉRICA PORTUGUESA, SÉCULO XVII)

Fernando Ripe 106

A CONSTRUÇÃO DE MISSÃO E O OLHAR SOBRE
O OUTRO – NARRATOLOGIA EM CARTAS DE
FRANCISCO XAVIER

João Vitor Santos 130

A PEDAGOGIA DO CONCRETO NOS SERMÕES
DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Andrea Bedin 156

ANTÔNIO DE MONTSERRAT E A EMBAIXADA À CORTE
MOGOL: REDEFININDO A GEOPOLÍTICA DA COMPANHIA
DE JESUS NA ÍNDIA E ÁSIA CENTRAL (SEC. XVI-XVII)

Bruna Soalheiro 176

A COMPANHIA DE JESUS NO JAPÃO: A AÇÃO
EDUCACIONAL DOS JESUÍTAS ENTRE OS JAPONESES
NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI

Marli Delmonico de Araujo Futata e
César de Alencar Arnaut de Toledo 198

AS DIFERENTES ESTRATÉGIAS DE MISSIONAÇÃO
JESUÍTA: O CASO DA MISSÃO JAPONESA

Renata Bernabé 238

PROTAGONISMO EVANGELIZADOR DOS NEÓFITOS NA CONVERSÃO DE INDÍGENAS NAS REDUÇÕES DE MOJOS E CHIQUITOS	
João Ivo Puhl	273
LA MUJER COMO BOTÍN DE GUERRA AL INTERIOR DE LAS REDUCCIONES	
Mercedes Avellaneda	305

ESPAÇO E TERRITÓRIO

MISSÕES JESUITICAS, CIDADES ESPANHOLAS E ALDEIAS INDIGENAS NO GUAIRA (1610-1631), AMERICA DO SUL: TERRITORIOS E ESPAÇOS TRANSFORMADOS	
Claudia Inês Parellada	329
LOS PUEBLOS NATIVOS CHAQUEÑOS: EL DESPLAZAMIENTO FORZADO Y DESPOJO TERRITORIAL	
Angélica Otazú	357
SEMENTES DA DISCÓRDIA: O PLANTIO E COMÉRCIO DE ERVA-MATE NO CONTEXTO MISSIONEIRO E COLONIAL NA AMÉRICA PLATINA	
Evelyn Roberta Nimmo e João Francisco Miró Medeiros	376
A GRANDE ESTÂNCIA DA REDUÇÃO DE YAPEYU – RESULTADOS PRELIMINARES DE UM PROJETO DE PESQUISA	
Pedro Ignacio Schmitz, Jairo Henrique Rogge, Marcus Vinicius Beber, Suliano Ferrasso e José Afonso de Vargas	405
O TRATADO DE SANTO ILDEFONSO E OS ERVAIS DOS POVOS DE ÍNDIOS	
Tau Golin	446
CENÁRIOS DEMOGRÁFICOS NOS SETE POVOS ORIENTAIS DO URUGUAI (1796-1822)	
Leandro Goya Fontella	476
“NÃO TEM UM SÓ ÍNDIO”: DISCURSOS DE ESVAZIAMENTO E PROCESSO DE EXPROPRIAÇÃO DAS TERRAS E BENS DOS INDÍGENAS NAS REGIÕES DAS ANTIGAS MISSÕES (1830-1889)	
Isadora Talita Lunardi Diehl	504

PATRIMÔNIO E ARTE

LAS MISIONES JESUÍTICAS: GLOBALIZACIÓN Y COMUNICACIÓN

Ricardo González 539

NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN DE ACARAGUÁ Y MBORORÉ. UNA ADVOCACIÓN QUE NACIÓ Y PERMANECE EN LA FRONTERA

María Angélica Amable 564

REPRESENTACIÓN DEVOCIONAL DE LA VIDA DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. UN ESTUDIO ICONOGRÁFICO DE LAS SERIES DE CRISTÓBAL DE VILLALPANDO Y MIGUEL CABRERA

Jorgelina Saconi e María Noel Scognamiglio 584

OBJETOS BRASILEIROS NA COLEÇÃO DO COLLEGIUM ROMANUM JESUÍTA, 1678 – INTERSEÇÕES ENTRE AÇÕES MISSIONÁRIAS E PRÁTICAS COLECIONISTAS DA ALTA IDADE MODERNA

Carolina Vaz de Carvalho 628

CHARLES BELLEVILLE, *WEI-KIA-LOU*: UM ARTISTA JESUÍTA ENTRE A FRANÇA, A CHINA E O BRASIL

Renata Maria de Almeida Martins e Luciano Migliaccio 660

ARTE RELIGIOSA NO EXTREMO SUL DO BRASIL ENTRE OS SÉCULOS XVIII E XIX

Larissa Patron Chaves 694

DO GLOBAL AO LOCAL: CIRCULAÇÃO E DIFUSÃO CULTURAL NA DECORAÇÃO DA CAPELA DO ANTIGO ALDEAMENTO DE SÃO MIGUEL ARCANJO (SÃO PAULO SÉCULOS XVII-XVIII)

Thais Cristina Montanari 713

ITANHAÉM-ABAREBEBÊ: PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARQUITETÔNICO NA PAISAGEM CULTURAL DO LITORAL PAULISTA

Regina Helena Vieira Santos 741

MISSÕES JESUÍTICO-GUARANI NO RIO GRANDE DO SUL: AÇÕES INSTITUCIONAIS, RECONHECIMENTOS E INVISIBILIDADES

Ana Lúcia G. Meira e Luisa G. Durán Rocca 786

LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO HISPÁNICO GUARANÍ EN EL CORREDOR DEL RÍO URUGUAY Pablo Cansanello	828
IGREJA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO: A FORMAÇÃO DE UM PATRIMÔNIO CULTURAL Angélica Brito Silva	849
UMA PROTO-HISTÓRIA DO PATRIMÔNIO EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES: A ATIVAÇÃO PATRIMONIAL REGIONAL ANTERIOR AO SPHAN Darlan De Mamann Marchi	873
A ESTÉTICA DA COMPANHIA DE JESUS NA ARQUITETURA RELIGIOSA COLONIAL: CAPELA N. SENHORA DO PILAR, TAUBATÉ – CAMINHO SP-MG Denise Massimino e Haroldo Gallo	906
AS IMAGENS DE SÃO COSME E DAMIÃO NAS MISSÕES: USOS E FUNÇÕES Flávio Antônio Cardoso Gil	947
AGENCIA Y PATRIMONIO JESUÍTICO-GUARANI. UNA BIOGRAFIA DE LA CIRCULACIÓN DE RESTOS MATERIALES EN MUSEOS DE CÓRDOBA Y MISIONES A PARTIR DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX Alejo Ricardo Petrosini	971
80 ANOS DO MUSEU DAS MISSÕES: PRIMEIRA ETAPA DO PROJETO ETNO-HISTÓRIA E ETNO-MUSEOLOGIA NO MUSEU DAS MISSÕES Jean Baptista e Tony Boita	1019
LUCAS MAYERHOFER: A RECONSTITUIÇÃO DO POVO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES Luiz Antônio Bolcato Custódio	1038
MANANCIAL MISSIONEIRO: CONSTRUÇÃO DE UM <i>LUGAR</i> DE MEMÓRIA EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES Vânia Lima Gondim e Mauro Meirelles	1081
O PATRIMÔNIO ENTRE DISCURSOS: A FORMAÇÃO DO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES NA DÉCADA DE 1980 Sandi Mumbach	1121

PRODUÇÃO INTELECTUAL E MEMÓRIA

SOBRE LAS ACUSACIONES CONTRA JOSÉ DE ACOSTA. ALGUNAS DISQUISICIONES Luis Alberto Martín Dávila Murguía	1145
ESTRATÉGIAS PARCIAIS, RESULTADOS GLOBAIS Francisco Soares	1173
SOBRE A PROCEDÊNCIA E A CONTROVERTIDA AUTORIA DE UM MANUSCRITO DE MEDICINA E FARMÁCIA “ESCRITO EN ESTAS DOCTRINAS DE LA COMPAÑIA DE JESUS AÑO DE 1725” Eliane Cristina Deckmann Fleck	1185
<i>MATERIA MEDICA</i> FRACTAL: ANÁLISIS DE REDES Y ENTRELAZAMIENTO DE CONOCIMIENTOS MEDICINALES EN UN TRATADO JESUÍTICO DE FARMACOPEIA DEL SIGLO XVIII Sophia Spielmann	1216
ESCRITA E CONFLITO: PRODUÇÃO DE DOCUMENTOS E CIRCULAÇÃO DE INFORMAÇÕES NAS REDUÇÕES DO PARAGUAI NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII Marina Gris da Silva	1244
ESCRITOS DE FRONTEIRA: AS NARRATIVAS DE JOSÉ QUIROGA E A TERCEIRA PARTIDA DE DEMARCAÇÃO (1752-1754) Maico Biehl	1278
D. DE ALVEAR Y LA RELACIÓN SOBRE LA PROVINCIA DE MISIONES Antonio Ruiz Castellanos	1310
ETERNOS RETORNOS: ESCRITOS DE JOSÉ SÁNCHEZ LABRADOR, LEITURAS E MEDIAÇÕES CULTURAIS, SÉCULOS XVIII E XXI Giovani José da Silva	1336
DIFERENÇAS NARRATIVAS SOBRE OS CORPOS INDÍGENAS NA <i>HISTORIA DE LOS ABIPONES</i> (1783) DO PADRE MARTIN DOBRIZHOFFER S.J. Bruno Rodrigues	1356

O ANTIJESUITISMO COMO PROJETO DE GOVERNO: A CONSTRUÇÃO DO ANTIJESUITISMO NA AMAZÔNIA COLONIAL (SÉCULO XVIII)	
Roberta Lobão Carvalho	1378
A REFORMA DA COMPANHIA DE JESUS DE 1758 E AS TENSÕES E DISPUTAS ENTRE O BISPO DO RIO DE JANEIRO E O PADRE VISITADOR DO COLÉGIO	
Márcia Sueli Amantino	1416
DO FATO JURÍDICO APLICADO NA SUPRESSÃO DA ORDEM JESUÍTICA, A MONARCOMAQUIA: POR UMA DEFINIÇÃO DE DELITOS POLÍTICOS INSTITUCIONAIS PRATICADOS EM PORTUGAL E FRANÇA	
Marcos Aurelio Dusso	1442
MANUEL BELGRANO Y LA POLÍTICA DE LA JUNTA PROVISIONAL PARA LOS NATURALES DE MISIONES: CONCEPTOS JURÍDICOS Y POLÍTICOS EN EL 'REGLAMENTO PARA LOS PUEBLOS DE MISIONES' (1810)	
Alfredo de J. Flores	1461
“INTERPRETAÇÕES NATIVAS”: MODERNIDADE POLÍTICAS E ATORES INDÍGENAS NO ESPAÇO DO RIO DA PRATA” (1810-1821)	
Felipe Schulz Praia	1489
AS PRODUÇÕES DE GUILLERMO FURLONG SJ NOS 150 ANOS DA REVOLUÇÃO DE MAIO ARGENTINA: ANÁLISE DE UMA <i>OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA</i>	
Mariana Schossler	1520
LA ACTUACIÓN DE LOS JESUÍTAS EN EL MARCO DE LA REVOLUCIÓN FILIPINA DE 1896 Y SU RELACIÓN CON EL LÍDER NACIONALISTA JOSÉ RIZAL	
Beatriz Vitar	1565
SOBRE OS AUTORES	1603

APRESENTAÇÃO

O livro *A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural em um cenário mundial* reúne cinquenta e um trabalhos selecionados dentre os que foram divulgados nas diferentes sessões das *XVII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas* que ocorreram de 22 a 25 de outubro de 2018, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), na cidade de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. Nesta edição das Jornadas, as conferências, mesas redondas e os simpósios temáticos contemplaram investigações que se caracterizaram por uma abordagem interdisciplinar, com destaque para os processos sociais políticos, ideológicos, econômicos, religiosos e artístico-culturais relativos à atuação dos jesuítas em uma perspectiva que privilegiou a inserção global da Companhia de Jesus, desde sua criação até a contemporaneidade. Os trabalhos apresentados consideram, ainda, o papel desempenhado por membros da ordem jesuíta na embaixada política e na mediação cultural, bem como nas interações daí decorrentes com as populações nativas e com as distintas esferas de poder das sociedades nas quais desempenharam sua atividade missionária.

Os trabalhos apresentados nas diferentes modalidades foram distribuídos em quatro eixos temáticos, a saber, *Missionação e Educação, Espaço e Território, Patrimônio e Arte e Produção Intelectual e Memória*, que contemplam vários aspectos da ação global da Companhia de Jesus em um cenário mundial – o tema das XVII Jornadas Internacionais sobre Missões Jesuíticas – que

foram abordados por pesquisadores das áreas da História, História da Arte, História da Educação, Lingüística, Literatura, Arquivística, Antropologia, Arqueologia, Etnografia, Teologia, Filosofia, Arquitetura, Etnohistória e da Sociologia.

O primeiro trabalho do eixo – ***Missionação e Educação*** – é o de Marcelo Barge Rodrigues, que se intitula *O Ratio Studiorum e os colégios jesuítas: aquisição e disseminação do conhecimento no período moderno (séculos XVI-XVII)*. Nele, o autor analisa o modo de ensino e aprendizado dos padres da Companhia de Jesus no período moderno, dando ênfase aos estudos sobre gramática e matemática. Busca, também, analisar os métodos de aprendizado utilizados por estes religiosos a fim de compreender as práticas de aquisição e disseminação do conhecimento. Para o autor, os padres inacianos estavam empenhados em missões de catequese ao redor do mundo, e com isso, tiveram acesso a novos conhecimentos obtidos com as populações nativas por eles encontradas. Barge se debruça sobre diversas fontes produzidas por estes religiosos, tais como gramáticas, sermões, cartas e o *Ratio Studiorum*, através da perspectiva teórica das centrais de cálculo, proposta por Bruno Latour (2000). Em razão disso, os colégios jesuítas são percebidos enquanto centros produtores e irradiadores de conhecimento em todo o mundo. De acordo com o autor, o modelo de aprendizado utilizado pelos jesuítas na obtenção de novos conhecimentos se dava de modo padronizado, uma vez que premissas de repetição e exercício, que se encontram no *Ratio Studiorum*, se apresentavam como a base do ensino e estudo realizado nos colégios jesuíticos.

Na sequência, temos o capítulo *Os filhos da Companhia de Jesus (1549-1558)*, de Daniel Ribas Sepúlveda Alves, que analisa a instrumentalização da infância como uma ferramenta utilizada na facilitação do processo de catequese, a partir da análise das cartas

produzidas pelos membros da Ordem de Loyola entre 1538 e 1563. Os missionários inacianos contavam com o auxílio de meninos nas rotinas de evangelização nos Brasis, principalmente entre 1549, ano da chegada dos primeiros jesuítas à América lusitana, e 1558, ano que marca mudanças drásticas nas estratégias utilizadas, sempre respaldadas pelo novo governador geral, Mem de Sá. O autor analisa o recolhimento de órfãos portugueses no reino e seu degredo para a Bahia, destacando seu objetivo que era o de reforçar o contingente que atuava na lida com os nativos americanos, em busca da tão sonhada universalização da fé cristã.

“Como se ham de aver os pays com os filhos de má condiçam”: discursos sobre dificuldades de se educar um menino cristão em uma obra do jesuíta Alexandre de Gusmão (América portuguesa, século XVII) é o título do capítulo escrito por Fernando Ripe. Nele, o autor analisa um conjunto de enunciados que tratam das dificuldades de se educar um menino cristão na obra *Arte de crear bem os Filhos na idade da Puericia*. Trata-se de um livro escrito na América portuguesa pelo padre jesuíta Alexandre de Gusmão (1629-1724), publicado em Lisboa no ano de 1685. O impresso tinha por objetivo divulgar aos cristãos um elenco de normativas que definiam como se deveria formar um “perfeito menino”. A partir de conceitos e esquemas de interpretação advindos de Michel Foucault, identificamos nas prédicas do jesuíta uma incitação discursiva ao mecanismo do poder pastoral que recomendava aos pais certas práticas coercitivas. Tratar-se-iam de disciplinamentos carregados de castigos, açoites, culpabilizações e constantes vigilâncias. Nesses encaminhamentos se destacam o que Alexandre de Gusmão denominou como “mininos de má condiçam”, aquelas crianças que não eram dóceis, por serem de “mal entendimento”, por serem rebeldes ou por se

tratarem de filhos “mentecautos” [defeituosos]. Escritas no contexto luso-brasileiro do século XVII, as instruções de Gusmão podem ser entendidas como determinado modelo pedagógico e assistencial para a infância. Sendo assim, o autor busca privilegiar na análise as definições que o jesuíta atribuía para as crianças de má condição, as práticas que os pais deveriam adotar durante o processo de correção dos filhos e as possíveis consequências e sanções para os meninos “incorrigíveis”. De acordo com Ripe, o tipo de operação punitiva e moralizadora intentada pelo jesuíta pretendia evitar que o menino caísse em pecados e desobediências aos pais. Estas ações eram tidas como legítimas e adequadas na construção de discursos e práticas que desejavam produzir um sujeito infantil obediente, disciplinado, virtuosamente cristão e moralmente guiado pelos bons costumes.

A construção de missão e o olhar sobre o outro - Narratologia em cartas de Francisco Xavier é o título do texto de João Vitor Santos, que se detém na narrativa produzida sobre a primeira expedição de Francisco Xavier, um dos fundadores da Companhia de Jesus, às Índias, que ocorreu entre 1542 e 1544. Para tanto, são analisados os manuscritos originais das cartas escritas por Xavier, cotejados com a versão transcrita e traduzida para o português em publicação de 2006. O autor se vale dos pressupostos teórico-metodológicos da Narratologia para mapear os discursos correntes em meados do século XVI, período de fundação da Companhia de Jesus (1540), para observar como a Companhia vai constituindo sua narrativa de mundo, contaminando e sendo contaminada pelas perspectivas modernas do século XVI.

Andrea Bedin é a autora do texto *A pedagogia do concreto nos sermões do padre Antônio Vieira*. Nele, a autora se detém nos sermões vieirianos, especialmente nos de caráter político, procedendo a uma breve análise de seu conteúdo. Antônio Vieira,

segundo Bedin, produziu sermões para um Portugal que, sob uma razão de estado católica, tinha por tarefa educar os indivíduos, civilizar as maneiras, submetendo-as à autoridade máxima do monarca, visto que o reino estava em ruínas e necessitava do apoio de sua população para reaver a legitimidade de seu rei, eleito por Deus para o cumprimento da missão política e religiosa do reino na terra. Muitos desses sermões se constituíram em ferramentas pedagógicas do cotidiano e foram eficazes na arte da persuasão moral e religiosa, tendo sido amplamente divulgados pela literatura panfletária da época.

Antônio de Montserrat e a embaixada à corte mogol: redefinindo a geopolítica da Companhia de Jesus na Índia e Ásia Central (sec. XVI-XVII) é o título do capítulo escrito por Bruna Soalheiro. Nele, a autora apresenta e discute uma obra produzida no final do século XVI pelo jesuíta catalão Antônio Montserrat, que foi enviado à corte mogol na primeira tentativa da Companhia de Jesus de estabelecer uma missão nessa região. O religioso que, à época, tinha 43 anos, chegou à cidade de Fathepur Sikri em fevereiro de 1580. A obra em questão chama-se *Mongolicae Legationis Commentarius* – comentário da embaixada do Mogol – e foi, em grande parte, escrita durante a prisão do missionário no Iêmen (Didier, 2008). Soalheiro se propõe, a partir de uma metodologia fundamentada na crítica documental e na análise discursiva da escrita dos padres a, demonstrar a relevância deste documento enquanto fonte histórica, levando em consideração não apenas sua importância para uma História da Companhia de Jesus, mas, fundamentalmente, como uma escrita que nos informa sobre a circulação de pessoas, de objetos e de ideias já no início da Época Moderna e que, em última análise, aponta para a redefinição de projetos geopolíticos da Ordem inaciana para a Ásia. Além da fonte destacada, ela faz uso de outros manuscritos

produzidos pelos padres da Companhia contemporâneos e companheiros de Montserrat nesta missão, em especial suas cartas e outros documentos elaborados em Goa no âmbito do conselho que aprovou a partida dos missionários para o norte da Índia.

Marli Delmonico de Araujo Futata e César de Alencar Arnaut de Toledo são os autores de *A Companhia de Jesus no Japão: a ação educacional dos jesuítas entre os japoneses na segunda metade do século XVI*. Neste capítulo, Futata e Toledo analisam a atuação da Companhia de Jesus no Japão, a partir da especificidade que caracterizava japoneses e jesuítas: a cultura letrada. Tal constatação culminou na hipótese de que a singularidade que marcou esse encontro – o letramento dos japoneses e dos jesuítas – influenciou a prática missionária e educativa levada a efeito pela Companhia de Jesus no Japão. Os pesquisadores analisam a obra *Historia de Japam*, do jesuíta Luís Fróis, que viveu no Japão entre os anos 1563 a 1597, inserindo-a no período que compreende desde a chegada dos primeiros missionários jesuítas em Kagoshima, região sul do Japão, chefiados por Francisco Xavier, em 1549, até o primeiro martírio dos cristãos, em Nagasaki, no ano de 1597. Este período praticamente coincide com a Era *Azuchi-Momoyama* (1568-1600), quando ocorreram as últimas décadas da *Sengoku Jidai* (Estados em guerra), o início do processo de unificação do território japonês e o primeiro édito de expulsão dos missionários católicos do Japão, em 1587.

O trabalho de Renata Bernabé intitula-se *As diferentes estratégias de missão jesuíta: o caso da missão japonesa*. Para a autora, a Companhia de Jesus, fundada em um contexto no qual a Europa passava por profundas mudanças, desenvolveu em seu trabalho pastoral uma sensível capacidade adaptativa aos tempos e locais, o que faz com que autores como John O'Malley elejam tal

traço como grande marca distintiva dos jesuítas. No texto, Bernabé se propõe a testar essa hipótese em um determinado espaço de missão: o Japão. Através dos relatos dos jesuítas que trabalharam em solo japonês, a autora percebeu que a Companhia delineou diferentes estratégias missionárias ao longo do breve período (menos de um século) no qual foi possível desenvolver uma atividade missionária no arquipélago japonês. Uma vez que o Japão passava por mudanças políticas, sociais e econômicas significativas naquele momento, as estratégias responderam a esses diferentes contextos, o que faz da missão japonesa, segundo Bernabé, um espaço privilegiado para esse tipo de análise.

O próximo texto é de João Ivo Puhl e tem como título *Protagonismo evangelizador dos neófitos na conversão de indígenas nas reduções de Mojos e Chiquitos*. Em seu texto, Puhl discute a participação de indígenas cristãos na cristianização de gentios e bárbaros que ainda viviam fora das reduções jesuíticas nas terras baixas do atual oriente boliviano. Para tanto, o autor analisa algumas experiências missionárias realizadas nas reduções de Mojos e Chiquitos, das Províncias do Peru e do Paraguai nos séculos XVII e XVIII. Os jesuítas, de acordo com Puhl, utilizaram diferentes estratégias para atrair e trazer novos indígenas à redução, tais como conquistar e domesticar os corpos e almas dos catecúmenos, educar e ensinar na fé cristã católica e nos costumes da civilização e catequizar e batizar índios pagãos e gentios para introduzi-los na cristandade colonial. O autor entende que as fontes jesuíticas não só confirmam que os indígenas eram agentes importantes, como também que sem eles os poucos missionários (dois ou três por redução) não poderiam ter alcançado os resultados que as fontes indicam. Sendo assim, sem o protagonismo dos índios já cristianizados não se pode

explicar, segundo Puhl, a obra reducional em Mojos e Chiquitos, e noutras partes.

Encerrando esse primeiro eixo, temos o capítulo escrito por Mercedes Avellaneda, intitulado *La mujer como botín de guerra al interior de las Reducciones*. De acordo com a autora, as guerras defensivas contra os assim denominados índios bárbaros permitiram a naturalização da captura de cativos e sua redução em povoados mantidos pelos missionários jesuítas. As milícias jesuítas, em suas frequentes incursões na fronteira com o território do Império português, aprisionavam preferencialmente mulheres e crianças dos grupos indígenas circunvizinhos, as quais eram integradas à população desses povoados. A autora chama a atenção para a impactante desigualdade observada nos padrões das reduções, sobretudo, em relação à quantidade de mulheres que aparecem registradas como viúvas em distintos períodos, e se propõe a problematizar as origens dessa desigualdade. Mais do que atestar a prática corrente do cativo realizado pelos exércitos jesuítas, o elevado número de mulheres cativas aponta, segundo a autora, para sua importância econômica para a organização produtiva das reduções e para a manutenção do projeto civilizador e evangelizador. Para fundamentar sua discussão, Avellaneda analisa crônicas jesuíticas da época e os padrões do século XVII e XVIII para comparar e quantificar a população feminina no interior das reduções, assim como para evidenciar a prática de trocas entre povoados.

Missões jesuíticas, cidades espanholas e aldeias indígenas no Guaira (1610-1631), America do sul: territorios e espaços transformados, de Claudia Inês Parellada é o primeiro trabalho do eixo **Espaço e Território**. Nele são analisados documentos textuais e imagéticos dos séculos XVII ao XXI, imagens de satélite e fotografias aéreas, acervos de museus e instituições regionais,

além de novos dados oriundos de pesquisas arqueológicas. As análises foram ampliadas mediante a utilização de inovações tecnológicas, com o planejamento do uso de realidade virtual (VR), aumentada (AR) e mista (MR), inclusive maquetes virtuais 3D. A autora apresenta as continuidades e rupturas nos processos de ocupação do território entre os diversos atores sociais, na distribuição espacial das malhas urbanas de missões e cidades, que possuíam construções, especialmente em taipa de pilão e alvenaria de pedra, com telhas cerâmicas de canal, muitas desenhadas. Além disso, discute as tecnologias construtivas e as manifestações estéticas e artísticas, bem como as estratégias atuais na gestão, conservação e comunicação deste rico patrimônio cultural no estado do Paraná, Brasil.

Já o capítulo de Angélica Otazú, intitulado *Los pueblos nativos chaqueños: el desplazamiento forzado y despojo territorial*, tem como objetivo abordar o processo de desterritorialização dos povos originários do Paraguai, especialmente dos povos da região do Chaco, em decorrência do projeto de evangelização e colonização iniciado no século XVII. A região, segundo a autora, resistiu à evangelização até a segunda metade do século XX, muito provavelmente, devido à sua localização geográfica. Se os intentos de evangelização realizados no século XVII não prosperaram, e, devido aos repetidos fracassos, os missionários jesuítas se retiraram da área, a missão instalada no século XX pelos Missionários Oblatos de Maria (OMI) junto aos Nivaclé perdura até os dias atuais. De acordo com Otazú, na fundação da Missão de Pilcomayo, em 1925, foram empregados os métodos tradicionais de missão, aqueles adotados desde a época colonial, razão pela qual os missionários defenderam que os indígenas deveriam abandonar seus costumes, seu modo de ser e sua visão de mundo para se converter ao cristianismo. A autora ressalta que o contato

com os Nivaclé se intensificou com o avanço da malha ferroviária argentina, que favoreceu não apenas o acesso à região, mas implicou no desmatamento e, posteriormente, após a guerra que se estendeu de 1932 a 1935, no estabelecimento da pecuária intensiva, que intensificou o aproveitamento econômico do território originalmente ocupado pelos nativos.

Evelyn Roberta Nimmo e João Francisco Miró Medeiros Nogueira são os autores de *Sementes da discórdia: o plantio e comércio de erva-mate no contexto missioneiro e colonial na América platina*, texto no qual analisam como a replicação do processo de germinação das sementes de árvores de erva-mate e a consequente organização em plantações e produção concentrada e em larga escala ocorridas nas missões jesuíticas influenciaram a história social e ambiental da região e acentuaram os processos de atrito que culminaram na expulsão da Companhia de Jesus dos territórios das coroas europeias na segunda metade do século XVIII. De acordo com os autores, a disputa pelo comércio de erva-mate somado ao processo de reprodução antrópica desta planta, conduzido pelos padres e pelos guaranis, acentuou divergências ideológicas coloniais na região.

A grande estância da redução de Yapeyu - resultados preliminares de um projeto de pesquisa é o título do trabalho assinado por Pedro Ignacio Schmitz, Jairo Henrique Rogge, Marcus Vinicius Beber, Suliano Ferrasso e José Afonso de Vargas. Neste capítulo, os autores compartilham os primeiros resultados de um projeto que estuda a grande estância da redução de Yapeyu, a missão mais meridional, fundada em 1627, na margem direita do rio Uruguai, e que, devido ao ambiente favorável, a estância dessa redução tornou-se a mais extensa, tendo como limites os rios Ibicui, Uruguai, Queguay e Ibirapuitã. A bibliografia de referência, segundo os autores, fala de três períodos: em 1657,

como estância Santiago no rincão do Ibicui; em 1694, como estância São José no rincão do Quaraí absorvendo a Santiago; em 1731, como São José Novo, espaço reservado dentro da estância São José; em 1740, o surgimento de postos também na margem direita do rio. Se em campo, foram documentados os cascos de Santiago e São José, cada um composto por uma estrutura de manejo de gado e uma estrutura habitacional, os documentos publicados, correspondentes ao período da São José Novo, ajudaram a entender quem eram os moradores da estância, como eram abastecidos e quais os materiais de suas habitações.

Na sequência, temos o trabalho de Tau Golin, intitulado *O Tratado de Santo Ildefonso e os ervais dos povos de índios*. De acordo com Golin, os ervais missioneiros do atual território do Rio Grande do Sul (Brasil) estiveram no centro dos debates dos comissários espanhóis e portugueses durante as demarcações do Tratado de Santo Ildefonso, de 1º de outubro de 1777. Quanto aos trabalhos de campo, estes aconteceram tardiamente, entre 1784 e 1788, sendo que o convênio misturou concepções topográficas e assegurou exclusividades hidrográficas e a manutenção de benfeitorias. Segundo o autor, a transferência de decisões conciliatórias entre comissários resultou em uma demarcação com diversos setores com decisões finais transferidas para as Cortes ibéricas. Uma delas correspondia ao sistema de produção de erva-mate no Alto Jacuí e cabeceiras do rio Pardo e Forqueta-Guaporé (Taquari), sendo que o funcionamento das ervateiras continuou com intensidade mesmo depois da expulsão dos jesuítas, em 1767, pelas comunidades de Guarani e Kaingang. As demarcações revelaram a existência de uma sociedade especializada em um produto inserido em seus hábitos e costumes, convertido em mercadoria para o mercado do Rio da Prata e Europa.

Leandro Goya Fontella é o autor de *Cenários demográficos nos Sete Povos orientais do Uruguai (1796 - 1822)*. Para Fontella, desde meados do século XVIII os Sete Povos da Missões Orientais do rio Uruguai estiveram no centro de uma disputa fronteiriça que envolvia os reinos ibéricos e as pretensões próprias dos guaranis missioneiros na região do rio da Prata. Em 1801, eles passaram a integrar a jurisdição portuguesa e, no decorrer das quatro primeiras décadas do século XIX, suas estruturas políticas, econômicas e demográfica foram abaladas pela endemia bélica que provocou a decadência do complexo guaraníco-missioneiro. Através do tratamento serial dos assentos de batismos da Matriz de São Francisco de Borja e de informações censitárias coevas, o autor analisa como este processo se expressou demograficamente.

Encerrando o eixo, temos o capítulo *“Não tem um só índio”: discursos de esvaziamento e processo de expropriação das terras e bens dos indígenas nas regiões das antigas missões (1830-1889)*, de Isadora Talita Lunardi Diehl, que analisa o processo de expropriação das terras e dos bens dos indígenas nos territórios das antigas missões jesuíticas ou dos posteriores aldeamentos guaranis no sul do Brasil. Para isso, analisa os Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Sul, entre os anos de 1830 e 1889, e os documentos produzidos no âmbito da Diretoria Geral dos Índios durante este período, buscando ressaltar como o discurso do esvaziamento, ou seja, a suposta inexistência de indígenas, legitimou o processo de ocupação dos territórios por particulares com o auxílio do poder provincial. A autora se propõe, ainda, a refletir sobre como as concepções racistas em voga pautaram as ações governamentais, através de discursos sobre a ociosidade e indolência da “raça” indígena, e sobre como

os próprios indígenas se mobilizaram em defesa de seus territórios.

O próximo eixo – **Patrimônio e Arte** – se inicia com o trabalho de Ricardo González, intitulado *Las misiones jesuíticas: globalización y comunicación*. Nele, o autor compartilha suas investigações sobre o repertório ornamental das igrejas jesuíticas do Vice-Reinado do Peru, as quais consideram os objetivos do projeto evangelizador e globalizante da Companhia de Jesus e da Coroa espanhola e, especialmente, a consciência dos missionários em relação à grande diversidade cultural dos diferentes territórios e às dificuldades para a comunicação adequada e eficiente da mensagem cristã, que implicavam no esforço de adaptação às culturais locais. González recorre a obras produzidas por intelectuais jesuítas, como a do padre Athanasius Kircher, consultadas na Biblioteca da Universidade Gregoriana de Roma, acerca da problemática das línguas e do uso das imagens como recurso de evangelização. Utiliza, ainda, o inventário da Biblioteca jesuítica de Juli, realizado por ocasião da expulsão, assim como obras de autores de referência para refletir sobre a multiculturalidade do processo evangelizador na América e na Ásia. Através de um exercício de comparação entre as estratégias adotadas pela Companhia de Jesus na China e no Peru, o autor discute a adoção de uma política comunicacional apoiada “*en imágenes operantes como signos*” que foi “*empleada deliberadamente en la tarea evangelizadora por los jesuitas*”.

María Angélica Amable é a autora do capítulo *Nuestra Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé. Una advocación que nació y permanece en la frontera*. O objetivo da autora foi o de apresentar como se originou “*la advocación mariana de la Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé*” e discutir as razões para a continuidade dessa devoção entre os moradores que vivem

atualmente na região das antigas missões. *“Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé”* é a patrona da cidade de La Cruz, Província de Corrientes, e a única *“advocación mariana surgida en las reducciones que se mantiene hasta el presente”*. De acordo com Amable, a devoção nasceu no ano de 1630, *“en la frontera de lucha contra los bandeirantes, hoy une a pueblos de ambas márgenes del Uruguay, de las fronteras de Brasil y Argentina, que buscan caminos de integración y desarrollo compartido”* e têm se reapropriado do passado reducional. Foi esta constatação que suscitou o questionamento que a autora se propôs a responder: *“Por qué este pueblo mantiene una continuidad con la etapa jesuítico-guaraní, que no se observa en otras ciudades de Corrientes y Misiones que también han tenido su origen en reducciones?”* Para fundamentar a investigação, Amable consultou as Cartas Ânuas, os Manuscritos da Coleção de Angelis, o Arquivo Paroquial de La Cruz e as obras de Montoya, Sepp, Del Techo e Pastells.

O capítulo *Representación devocional de la vida de San Ignacio de Loyola. un estudio iconográfico de las series de Cristóbal de Villalpando y Miguel Cabrera* foi escrito por Jorgelina Saconi e María Noel Scognamiglio. Nele, as autoras analisam a representação devocional da vida de Santo Ignácio de Loyola na pintura latino-americana – nas séries americanas de Cristóbal de Villalpando e de Miguel Cabrera do século XVIII –, a partir da consulta a trabalhos de referência sobre a iconografia europeia e sobre hagiografia, bem como sobre transculturação e simbiose cultural e artística. Para Saconi e Noel Scognamiglio, *“Los artistas americanos no recibieron de forma pasiva el arte europeo, sino que lo acogieron en un proceso complejo en el que el diálogo fue protagonista”*. Ressaltam, ainda, que *“las obras analizadas encuentran un formato propicio en los moldes teatrales barrocos y maneiristas”*, o que aponta para sua finalidade pedagógica.

Carolina Vaz de Carvalho é a autora do capítulo intitulado *Objetos brasileiros na Coleção do Collegium Romanum jesuíta, 1678 – interseções entre ações missionárias e práticas colecionistas da Alta Idade Moderna*. De acordo com a autora, o *Collegium Romanum* da Companhia de Jesus localizava-se em um espaço privilegiado dentro da estrutura institucional jesuíta, sendo um local de formação de missionários e reunião de expoentes acadêmicos da ordem, na cidade – Roma – que era o centro de informações e de tomadas de decisão da Companhia. O *musaeum* do *Collegium Romanum* e seu responsável, Pe. Athanasius Kircher, se configuravam como um importante nóculo em uma rede de circulação de pessoas, informações e objetos que abarcava diversas partes do mundo. Na reunião e disposição de objetos no museu, bem como nas várias formas como eram mobilizados, quer em atividades dentro do *Collegium Romanum*, quer nas menções e descrições que circulavam no meio impresso, narrativas e imagens sobre o mundo e sobre a Companhia da Jesus eram construídas. Vaz Carvalho volta sua atenção para um pequeno número de objetos dentre aqueles presentes no museu – a saber, os objetos descritos como provenientes do Brasil: diversos espécimes de aves, um pedaço de pão “chamado de Mandioca”, cintos dos “Bárbaros, ou Antropófagos do Brasil” e dois trabalhos produzidos no Brasil pelo Pe. Valentin Stansel, SJ. A leitura do catálogo da coleção, publicado em 1678, a identificação e arrolamento dos objetos ditos brasileiros ensejaram algumas reflexões sobre o lugar do Brasil dentro das atividades missionárias jesuítas e das práticas de colecionamento do Pe. Kircher.

O capítulo *Charles Belleville, Wei-kia-lou: um artista jesuíta entre a França, a China e o Brasil* foi escrito por Renata Maria de Almeida Martins e Luciano Migliaccio. Nele, os autores se detêm

na trajetória artística do jesuíta francês Charles Belleville (1657-1730), passando pelos colégios de Perigueux e Poitiers, na França, a corte da dinastia *Qing* em Pequim, e a Bahia, onde resolveu passar os seus últimos anos, trabalhando no seminário de Nossa Senhora de Belém da Cachoeira, no Colégio de Salvador, bem como na arquitetura do novo Noviciado da Jequitaiá. De acordo com Martins e Migliaccio, Belleville formou parte da expedição de artistas e cientistas jesuítas que da França viajou à China a pedido do imperador Kangxi em 1699. Ficou dez anos a serviço daquele soberano adotando o nome chinês de *Wei-kia-Lou*; colaborou com os artistas dos ateliês imperiais e projetou o *Beitang*, a igreja que foi concedida aos jesuítas franceses dentro do próprio recinto da Cidade Proibida. O artista jesuíta colaborou com o pintor de arquitetura italiano Giovanni Gherardini que introduziu na China as técnicas perspectivas da quadratura. No Brasil, é atribuída a Belleville a pintura do teto da sacristia do Seminário de Belém da Cachoeira, uma das mais importantes instituições educativas da Companhia de Jesus no país, fundada pelo padre Alexandre de Gusmão. Com base em documentação de primeira mão, os autores procuraram trazer nova luz sobre este excepcional exemplo de diálogo entre Oriente/Ocidente expresso em espaços religiosos, em grande parte, desaparecidos ou radicalmente alterados na China e no Brasil. A pesquisa se fundamentou nos estudos de Gauvin Alexander Bailey; Sanjay Subrahmanyam; Serge Gruzinski; e Thomas DaCosta Kaufmann, Catherine Dossin e Béatrice Joyeux-Prunel, contemplando a circulação cultural e a História global da Arte.

Arte religiosa no extremo sul do Brasil entre os séculos XVIII e XIX é o título do texto escrito por Larissa Patron Chaves, que compartilha a investigação que realiza sobre a arte religiosa produzida e chegada na cidade de Pelotas, RS, nos séculos XVIII e

XIX, em especial, a estatuária que representa a figura da Virgem, imagem trazida pelos jesuítas e que se mistura e atualiza na América do Sul através do tempo. A autora se propôs a pensar como algumas práticas culturais ibéricas, tais como o culto das imagens católicas, chegaram ao continente americano, se misturaram, recriaram, adaptaram e contribuíram para a ressignificação da sociedade nessa região. O texto em questão apresenta resultados de uma investigação que prevê a catalogação das imagens sacras no extremo sul do Brasil no período do barroco brasileiro, estabelecendo um comparativo no tempo e no espaço de modo a explorar as *connected histories* (Subrahmanyam, 2017). De acordo com Chaves, o estudo, que parte da bandeira da Misericórdia, cuja imagem dialoga com aspectos litúrgicos de uma cronística do século XV, expandiu-se para a estatuária, tendo em vista a profusão de imagens sacras encontradas na região investigada. Como metodologia de trabalho, Chaves recorreu aos pressupostos da História Comparada e da História Cultural, elencando diferentes ligações, semelhanças, diferenças, (re)criações e as práticas sociais, políticas e culturais que podem estar contidas nessas representações e seus usos.

Já Thais Cristina Montanari é a autora do texto *Do global ao local: circulação e difusão cultural na decoração da capela do antigo aldeamento de São Miguel Arcaño (São Paulo séculos XVII-XVIII)*. De acordo com Montanari, a descoberta das pinturas parietais, escondidas por séculos atrás dos retábulos em madeira na Capela de São Miguel Paulista, em 2007, suscitou uma série de hipóteses e questionamentos em relação à sua feitura, estrutura e iconografia. Situada em um antigo aldeamento jesuítico, as expressões artísticas e arquitetônicas presentes neste templo religioso do século XVII giram em torno das relações entre

jesuítas, indígenas e mestiços presentes nesta fundação. Nesse capítulo, a autora discute as formas de transmissão de repertórios simbólicos, modelos, materiais e técnicas por meio das redes de aldeamentos, e circulação de mão-de-obra especializadas, privilegiando a região de São Paulo. Montanari se deteve na análise das trocas culturais ocorridas nas missões jesuíticas em São Paulo, em especial em relação aos elementos decorativos da Capela de São Miguel, à luz das produções da Companhia na Europa e na América Hispânica e do sistema de trabalho nas oficinas jesuíticas.

Regina Helena Vieira Santos nos apresenta o trabalho intitulado *Itanhaém-Abarebebê: Patrimônio histórico e arquitetônico na paisagem cultural do litoral paulista*, no qual busca esclarecer a história das origens de Itanhaém, município do litoral sul do Estado de São Paulo, profundamente ligado à atividade dos primeiros Jesuítas. As informações sobre os princípios do povoado Itanhaense, segundo a autora, são confusas e baseadas, às vezes, apenas em tradições orais. Entretanto, buscando alicerce em documentos, averigua-se que foi possivelmente a terceira povoação fundada pelo Capitão Geral Martim Afonso, depois de São Vicente e Santo André da Borda do Campo, à beira do rio Piratininga. A povoação era localizada em uma pequena elevação entre os rios Peruíbe e Itanhaém, no lugar de uma aldeia de indígenas que foram catequizados por missionários jesuítas. Esta aldeia, extinta em 1805, é conhecida hoje por Aldeia Velha, no atual município de Peruíbe, ali restando as ruínas da igreja e da residência dos catequistas, no sítio arqueológico chamado Abarebebê. À margem esquerda do rio Itanhaém, distando cerca de *duas léguas* da primitiva, surgiu pouco tempo depois o povoado denominado Conceição de Itanhaém, com uma ermida de barro dedicada à Nossa Senhora da

Conceição, no alto do Morro Itaguassú, também base de apoio de missionários jesuítas. Este povoado em 1561 foi elevado à condição de vila, tornando-se sede da Capitania de Itanhaém, no período de 1624 a 1679, com jurisdição sobre uma vasta região. Em 1639, começou a ser edificada na praça a igreja de Sant'Anna elevada a matriz da Paróquia em 1655. No mesmo ano, os franciscanos instalaram-se na antiga ermida, abandonada pelos inacianos, transformando-a em convento a partir de 1699. Vieira Santos de propôs a reconsiderar a história das origens e do desenvolvimento urbano de Itanhaém, e suas relações com a ação da Companhia de Jesus em escala local e global, por meio de fontes primárias, como as crônicas e as cartas dos missionários, os relatórios e os desenhos do engenheiro militar José Custódio de Sá e Faria, realizados em 1776, bem como da análise crítica de obras como as de Benedito Calixto, Serafim Leite, Frei Basílio Rower e Mário de Andrade.

Ana Lúcia G. Meira e Luisa G. Durán Rocca apresentam o texto *Missões jesuítico-guarani no Rio Grande do Sul: ações institucionais, reconhecimentos e invisibilidades*. Para Meira e Durán Rocca, o legado cultural material e imaterial das Missões jesuítico-guarani imprimiu marcas em uma região que se estende nos dias de hoje a dezenas de municípios no Rio Grande do Sul, e onde se agregaram contribuições representativas de vários grupos sociais e épocas. Alguns bens foram preservados como patrimônio para as futuras gerações, como os remanescentes do antigo Povo de São Miguel Arcanjo, valorizados em nível local, regional, nacional e mundial. Em contraponto ao pontual, o entendimento sobre a região deveria se dar como um sistema, permeado pela ideia da construção de uma paisagem cultural ou de itinerários culturais por diversos agentes, além do binômio jesuíta-guarani, desvelando elementos das identidades culturais que ali se

expressam. O trabalho apresentado compartilha um levantamento dos instrumentos de preservação disponíveis nos diversos âmbitos e as suas aplicações na região, apontando, também, para as relevantes ausências que foram verificadas. Segundo as autoras, o desafio que se impõe é dar continuidade aos estudos sobre o legado missioneiro a partir de diversos olhares acadêmicos, institucionais e da população, particularmente desde os âmbitos do planejamento territorial e urbano, buscando formas de preservação que o articulem para além das fronteiras atuais.

Leonardo Cansanello é o autor de *La protección del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay*. De acordo com Cansanello, sobre ambas as margens do Rio Uruguai podem ser visitados vários conjuntos de edifícios de grandes proporções que apresentam características similares. Para o autor, “Una de ellas es que se tratan de edificaciones muy antiguas que fueron reutilizadas en sucesivas ocupaciones del espacio. Otra característica es que erróneamente datados, permanecieron ocultos hasta el presente porque siempre fueron estudiados en forma aislada y descontextualizada. La tercer similitud es que fueron hechos con técnicas y patrones de asentamiento propios del período de dominación hispánica.” Cansanello reitera a importância da adoção de ações direcionadas à recuperação e à proteção desse patrimônio que se constitui de uma “gran cantidad de vestigios y testimonios dispersos por el territorio en peligro inminente de desaparecer.

Angélica Brito Silva é a autora de *Igreja de Nossa Senhora do Rosário: a formação de um patrimônio cultural*. De acordo com Brito Silva, a antiga igreja de Nossa Senhora do Rosário, localizada na cidade de Embu das Artes, Estado de São Paulo, é um dos mais importantes documentos artísticos e arquitetônicos da atuação da Companhia de Jesus no Brasil colônia. Tombada em 1938, pelo

então recém-criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), foi o primeiro monumento paulista a entrar para a lista de bens relevantes para a preservação da memória nacional. Apesar de sua relevância, ainda são poucos os trabalhos que se dedicaram à compreensão da formação daquele espaço e do acervo da antiga igreja, atualmente exposto no Museu de Arte Sacra dos Jesuítas, instituição criada no local em 1970. Em seu texto, a autora se propõe a traçar, a partir deste acervo, as etapas de constituição daquele patrimônio enquanto espaço de missão, produção artística e trocas culturais. Portanto, com base no acervo, composto por retábulos de modelo português, caixotões com pinturas de brutescos, grotescos e chinoiserie, pretende demonstrar a inserção de Mboy no sistema de aldeamentos da Companhia de Jesus e a circulação de modelos estilísticos e estéticos, elementos indicadores da existência de uma profícua rede de comunicação que possibilitou complexas trocas culturais, materializadas por meio de elementos artísticos observáveis no acervo.

O texto *Uma proto-história do patrimônio em São Miguel das Missões: a ativação patrimonial regional anterior ao SPHAN* é apresentado por Darlan De Mamann Marchi. Nele, o autor ressalta que, no final do século XIX e início do século XX, ocorreu a criação de colônias agrárias na região das antigas missões jesuítico-guaranis no Rio grande do Sul. As colônias, que foram instituídas por companhias particulares, por associações de colonos e também pelo governo estadual, receberam imigrantes e filhos de imigrantes de variadas procedências, provocando mudanças na estrutura social e cultural da região. Marchi procura demonstrar como esse processo foi decisivo para a ativação do patrimônio jesuítico-guarani, destacando que nos anos 1920, o governador republicano-positivista Borges de Medeiros reconheceu São

Miguel das Missões como “lugar histórico”, através do Regulamento de Terras e Colonização. Com isso, foram realizadas obras de recuperação das estruturas das ruínas da igreja de São Miguel entre 1924 e 1927. Nesse contexto, o autor demonstra, através da análise de documentos escritos e imagéticos e de vestígios materiais, como nas primeiras décadas do século XX se estabeleceu uma parceria entre o governo estadual e os jesuítas para a proteção do patrimônio. Entre outras obras no Rio Grande do Sul, os inacianos empenharam-se em auxiliar na fundação da colônia germânico-católica de Serro Azul na região missioneira. Essa ação coordenada envolveu a intervenção nas ruínas e a realização de eventos cívico-religiosos que juntos representaram a primeira iniciativa de instauração de valores sobre o passado missioneiro em nível regional.

A estética da Companhia de Jesus na arquitetura religiosa colonial: Capela N. Senhora do Pilar, Taubaté - Caminho SP-MG é o título do trabalho de Denise Massimino e Haroldo Gallo. Segundo os autores, o estudo sobre patrimônio e o pressuposto do “paradigma de restauro” & técnica construtiva”, estabelecido por Mário de Andrade, Lúcio Costa e Luís Saia, constituem o objeto nos “projetos e obra de restauração (1945-1949) da Capela Nossa Senhora do Pilar”, tombada em 1944 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN. Construída em taipa (1748-1760), a capela é remanescente da arquitetura colonial regional, com obras de artes aplicadas e partido formal aproximados ao barroco mineiro e rococó. No capítulo, os autores se propõem a compreender o processo de restauro; identificar conceitos e método adotados; as questões do artefato como patrimônio, arquitetura, artes visuais e estética; o resgate do significado do monumento pela herança artística e cultural jesuítica. Para tanto, recorrem a material bibliográfico, iconográfico e documental do

IPHAN e ao artefato arquitetônico, e a um referencial teórico-metodológico que deriva dos conceitos de Lúcio Costa e Alexander Bailey. Massimino e Gallo defendem que a Capela se insere no contexto histórico-regional do “quadro cronológico-conceitual-metodológico” de obras restauradas pela regional paulista do IPHAN.

O capítulo intitulado *As imagens de São Cosme e Damião nas Missões: Usos e Funções* é de autoria de Flávio Antônio Cardoso Gil. Nele, o autor apresenta um estudo sobre usos e funções das imagens dos padroeiros do povoado guarani San Cosme y Damián fundado por Jesuítas no século XVII. Segundo Gil, essas esculturas sacras de madeira policromada, cujo grande formato das imagens aponta para sua função retabular, podem ser compreendidas como instrumentos potencializadores da pedagogia civilizatória desenvolvida pela Ordem Jesuíta em atividades devocionais inseridas no cotidiano daquele povoado.

Alejo Ricardo Petrosini é o autor do capítulo intitulado *Agencia y Patrimonio jesuítico-guarani. Una biografía de la circulación de restos materiales en museos de Córdoba y Misiones a partir de la segunda mitad del siglo XX*. Nele, Petrosini recorre aos pressupostos teóricos da arqueologia e da antropologia da arte para abordar a circulação de restos materiais procedentes das reduções após a expulsão da Companhia de Jesus em 1767. Através de um levantamento dos acervos, do aporte de testemunhos e da pesquisa bibliográfica e documental, o investigador se propõe a mostrar as ações de certos agentes humanos na formação do patrimônio missioneiro dos museus da Províncias de Misiones e de Córdoba, localizadas no atual território argentino, conformado a partir do traslado e descontextualização desses fragmentos materiais. O autor reconstitui a trajetória desse conjunto de objetos a partir da

década de 1940, desde sua localização/coleta até seu ingresso (mediante doação, aquisição ou empréstimo) nesses museus, tendo em vista sua guarda, exibição e/ou conservação, buscando identificar as mudanças ocorridas em seus usos e funções.

80 anos do Museu das Missões: primeira etapa do projeto Etno-história e Etno-museologia no Museu das missões é o título do trabalho de Jean Baptista e Tony Boita. De acordo com os autores, com as comemorações dos 80 anos do Museu das Missões acentuou-se a necessidade de uma rediscussão sobre o entendimento de seu acervo, comumente concebido como “acervo jesuítico”, “arte sacra jesuítica” ou “barroco jesuítico”. Baptista e Boita esclarecem que o projeto *Etno-História e Etno-Museologia no Museu das Missões* objetiva, por meio de metodologias próprias da Etno-história e da Etno-museologia, redimensionar aquele acervo enquanto parte dos patrimônios indígenas (Velthen, 2017), estabelecendo relações entre dados históricos, narrativas indígenas, estudos antropológicos e linguísticos que corroborem a análise sobre a forma, o conteúdo e o consumo da imaginária hoje exposta no Pavilhão Lúcio Costa. Neste texto, eles compartilham os resultados da primeira etapa do projeto e apresentam também as próximas etapas do projeto, nas quais estão previstas ações que possam contribuir para a ressignificação do entendimento do lugar que os povos indígenas [e suas percepções] ocupam no Museu.

Já Luiz Antônio Bolcato Custódio nos apresenta o trabalho intitulado *Lucas Mayerhofer: a reconstrução do Povo de São Miguel das Missões*. Nele, o autor discute a expressiva contribuição do arquiteto Lucas Mayerhofer para a historiografia e preservação dos remanescentes missionários da antiga Província Jesuítica do Paraguai, atualmente localizadas em território brasileiro. Mayerhofer foi, segundo Custódio, o responsável por coordenar as

primeiras obras de consolidação realizadas pelo antigo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, logo após sua criação, nas ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo e na construção do Museu das Missões, entre 1938 e 1940. Sua experiência e procedimentos operacionais pioneiros relatados na obra *Reconstituição do Povo de São Miguel das Missões*, publicada em 1947, são, desde então, utilizados como referência em intervenções de restauro de ruínas arqueológicas.

Vânia Lima Gondim e Mauro Meirelles são os autores de *Manancial Missioneiro: construção de um lugar de memória em São Miguel das Missões*. Neste trabalho, eles se propõem a discutir o modo como um espaço museológico em construção – o *Manancial Missioneiro*, idealizado por Valter Braga, descendente de indígenas *Guarani* – se constituiu em *lugar de memória*, de elaboração/reelaboração da tradição e identidade missioneira. De acordo com Gondim e Meirelles, a pesquisa apontou para a existência de uma pluralidade de agenciamentos e fluxos identitários presentes, que ensejam relações e evocação de elementos, a saber: a) prática de purificação na *Opy*, b) catolicismo popular e sua iconografia e c) resgate de uma identidade missioneira com elementos da cultura material e imaterial. A ferramenta metodológica utilizada foi a etnografia documental, observação de campo e entrevista com Valter Braga. Para os autores, é fundamental destacar a existência de uma identidade missioneira que – em permanente processo de construção e desconstrução – se encontra imbricada com a religião e a cultura indígenas.

Encerrando esse eixo temático temos o trabalho intitulado *O patrimônio entre discursos: a formação do município de São Miguel das Missões na década de 1980*, de Sandi Mumbach, que contempla reflexões e análises desenvolvidas em sua

dissertação de mestrado “O processo de emancipação de São Miguel das Missões na década de 1980: o patrimônio em disputa”, defendida em março de 2018 junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFSM. Mumbach se detém na análise dos usos e apropriações empreendidos por grupos políticos regionais em torno do patrimônio histórico edificado de São Miguel das Missões na década de 1980, período de sua emancipação político-administrativa, recorrendo aos periódicos “Tribuna Regional” e “Jornal das Missões”, ambos de Santo Ângelo. A análise realizada evidenciou um intenso processo de *ativação* e negociação, ao longo da década de 1980, por grupos políticos e economicamente dominantes na região, que se utilizaram dos elementos do passado e, do patrimônio histórico edificado, buscando a legitimação de seus discursos

O primeiro trabalho do último eixo do livro – **Produção Intelectual e Memória** – é de Luis Alberto Martín Dávila Murguía e se intitula *Sobre las acusaciones contra José de Acosta. Algunas disquisiciones*. De acordo com o autor, em meio às negociações e disputas entre a Coroa espanhola e padre Claudio Acquaviva, Geral da Companhia de Jesus, que envolviam a convocação da V Congregação Geral da Ordem, que se realizaria em 1593, surgiram uma série de acusações contra o jesuíta José de Acosta, dentre as quais estava a de que era cristão novo. Murguía ressalta que “*Desde ese momento, la historiografía asumió como una verdad estas acusaciones a pesar de que hasta el momento no se hayan presentado ninguna prueba fehaciente.*” Por essa razão, o autor se propõe a ampliar a discussão em torno dessas acusações, debruçando-se “*no sólo sobre la vida personal, sino también sobre su vida familiar, en especial las redes comerciales sobre las cuales la familia Acosta se insería en la ciudad de Medina del Campo.*” Murguía esclarece que não se propôs a responder aos

questionamentos em torno das acusações feitas a Acosta “*de forma afirmativa o negativa*”, mas, sim, a estabelecer “*una problemática que gira alrededor de la construcción de una identidad, personal y familiar, que se construye en estrecha relación a la Compañía de Jesús.*”

Em *Estratégias parciais, resultados globais*, Francisco Soares discute a preparação de um Catecismo para Angola, em 1642, levada a cabo pelo Padre jesuíta António do Couto, filho da terra, e financiado por Isabel Corte-Real, negociante de Luanda, suscita questionamentos quanto às estratégias que se combinaram para tal publicação. A proposta de Soares foi a de compreender o processo conducente à produção escrita em Angola como um todo, envolvendo os interesses dos jesuítas e da Igreja católica, dos negociantes em ambos os lados do Atlântico, da Coroa portuguesa, apontando para uma conciliação de estratégias parcelares (ou seja: das partes) concorrendo para um resultado final e global de múltiplas consequências.

O capítulo *Sobre a procedência e a controvertida autoria de um manuscrito de medicina e farmácia “escrito en estas Doctrinas de la Compañía de Jesus año de 1725”*, é escrito por Eliane Cristina Deckmann Fleck. Nele, a autora compartilha a análise de um manuscrito ainda inédito e anônimo de medicina e farmácia – o *Libro de Cirugía* (1725) –, destacando as evidências da apropriação de autores clássicos e contemporâneos por seu autor-compilador e os efeitos da experiência americana na obra, atestados nas descrições de saberes e práticas curativas nativas. De acordo com Fleck, o manuscrito aponta tanto para a existência de uma rede de circulação de conhecimentos de medicina, cirurgia e botânica entre a América platina e a Europa – fomentada, em grande medida, pela Companhia de Jesus –, quanto a contribuição dos saberes dos grupos indígenas americanos na escrita

de *Historias Naturales* e *Materias Medicas* divulgadas no século XVIII.

Em seu texto, intitulado *Materia Medica fractal: análisis de redes y entrelazamiento de conocimientos medicinales en un tratado jesuítico de farmacopeia del siglo XVIII*, Sophia Spielmann utiliza a análise reticular de receitas medicinais divulgadas em um tratado de *Materia medica* do século XVIII, atribuído ao irmão jesuíta Pedro Montenegro, com o propósito de entender a articulação de saberes medicinais diversos (europeus e indígenas) em um sistema integrador comum. Adotando um referencial teórico-metodológico antropológico-histórico e empregando ferramentas teórico-conceituais do método de Análise de Redes Sociais (ARS), Spielmann “*propone indagar en la absorción y traducción de nuevos conocimientos como ‘acceptables’ dentro del marco de referencia simbólico católico-cristiano, teniendo en cuenta que esta construcción se llevó a cabo simultáneamente a la persecución y erradicación de otras prácticas no ‘acceptadas’ por los jesuitas.*”

O capítulo *Escrita e conflito: produção de documentos e circulação de informações nas reduções do Paraguai na segunda metade do século XVIII*, de Marina Gris da Silva, tem como foco da análise a região da fronteira americana meridional entre os impérios ibéricos e das reduções jesuíticas do Paraguai na segunda metade do século XVIII. Sem ignorar as conexões desse contexto com conjunturas territoriais ou temporais mais amplas, Gris da Silva se detém nas maneiras pelas quais se dava a circulação de informações nesse espaço e a atuação dos diferentes atores envolvidos nesses processos. Trata-se, segundo a autora, de um momento bastante conflagrado, marcado pelo acirramento de animosidades entre jesuítas, portugueses, espanhóis e indígenas das reduções; pelos esforços da coroa hispânica no

sentido de limitar o poder das ordens religiosas; e pelos conflitos desencadeados a partir da demarcação do Tratado de Madri – firmado em 1750 entre Portugal e Espanha. Os enfrentamentos, porém, não foram apenas bélicos, também ocorreram a partir da circulação de versões e interpretações acerca dos acontecimentos e da conjuntura. Diante disso, a ênfase da autora foi a análise das práticas de escrita e da produção e cópia de documentos (cartas, relações, compilações, informes, ordens, etc.), na medida em que essa tecnologia foi amplamente empregada para disseminar argumentos e informações acerca de episódios marcantes. Ademais, Gris da Silva aborda as formas pelas quais os sujeitos atuantes nesses processos – como os autores, copistas, “informantes” ou os tradutores – elaboraram e reelaboraram escritos e influenciaram na configuração dos textos e da “memória escrita” que viria a ser legada.

Escritos de fronteira: as narrativas de José Quiroga e a Terceira Partida de demarcação (1752-1754) é o título do capítulo escrito por Maico Biehl. Segundo o autor, dentre os vários religiosos jesuítas que se dedicaram a atividades científicas, em paralelo com seu labor missionário na América platina, o padre José Quiroga (1707-1784) destacou-se por seus conhecimentos cartográficos. Além de ter explorado a costa patagônica, entre 1745 e 1746, ele atuou como capelão na Terceira Partida de Demarcação decorrente da assinatura do Tratado de Madri, em 1750, experiência da qual resultaram dois relatos diferentes, sendo o primeiro intitulado *Breve Noticia del viaje que hizo el Padre José Quiroga por el Río Paraguay com la Partida que fué á poner el marco en la boca del Jaurú (1753-1754)* e o segundo *Descripción del Río Paraguay, desde la boca del Xauru hasta la Confluencia del Parana*. Nesse texto, o autor apresenta brevemente a trajetória de José Quiroga e analisa

comparativamente os dois escritos, ressaltando, para além das diferenças em suas estruturas e conteúdo, os distintos contextos que moldaram sua produção e os registros de Quiroga a respeito da natureza e dos grupos indígenas que pôde observar.

O capítulo *Diego de Alvear y la Relación sobre la Provincia de Misiones – la cultura guaraní y la Germania de Tácito*, é de autoria de Antonio Ruiz Castellanos. Os objetivos do autor são os de apresentar a trajetória do ilustrado espanhol Diego de Alvear, “*buen conocedor del territorio de las Misiones jesuíticas por su trabajo en la demarcación de Brasil y el Río de la Plata*” e de analisar sua obra *Relación sobre la Provincia de Misiones*, considerando, especialmente, “*la descripción y valoración que hace de la cultura guaraní sirviéndole como referencia la Germania de Tácito.*” De acordo com Castellanos, *Relación* foi editada por Pedro de Angelis, em 1836, e reeditada em 1970, sendo que sua estrutura e conteúdo imitam a obra *Germania*, de Tácito, e recuperam o tópico do bom selvagem da Ilustração.

Eternos retornos: escritos de José Sánchez Labrador, leituras e mediações culturais, séculos XVIII e XXI, é o título do capítulo de Giovani José da Silva. A comunicação resulta de pesquisas sobre parte de uma obra do jesuíta José Sánchez Labrador (1717-1798), intitulada *El Paraguay católico*. Inspirando-se na Antropologia histórica foi possível pensar em análises nas quais a história é ordenada culturalmente e de diversos modos, uma vez que os significados são reavaliados quando postos em prática pelos grupos humanos. A análise da obra engloba a presença jesuítica nas Américas, além dos usos e das intenções dos padres ao elaborarem seus escritos, em modalidade que pode ser denominada como “escrita política”. As narrativas produzidas pelos missionários são permeadas por relatos sobre a exuberância da natureza e longas viagens rumo ao desconhecido,

a serviço de Deus e do Cristianismo, permitindo entrever contatos com distintos universos étnicos e culturais. É preciso, contudo, considerar, de acordo com Silva, que o projeto missionário esteve em contínuo processo de construção e foi se adaptando às realidades locais e às populações indígenas encontradas e descritas, no caso os Mbayá-Guaikuru, ancestrais dos Kadiwéu. O autor compartilha também suas reflexões sobre parte da tradução dos originais em Espanhol/ Kadiwéu (Guaikuru) feita para o Português, a fim de não apenas contribuir para o acesso a fontes documentais de inestimável valor para a História, como também para revelar as apropriações, mediações e ressignificações de textos, elaborados no século XVIII, por indígenas que vivem no século XXI, como os moradores da Reserva Indígena Kadiwéu (Porto Murtinho, Pantanal, Mato Grosso do Sul).

O texto *Diferenças narrativas sobre os corpos indígenas na Historia de los Abipones (1783) do padre Martin Dobrizhoffer S.J.*, é de autoria de Bruno Rodrigues. De acordo com o autor, quando da expulsão dos jesuítas do território americano, em 1759, para a América portuguesa, e, em 1767, para a espanhola, os jesuítas continuaram escrevendo, sobretudo, com o intuito de se manterem no espaço das disputas intelectuais da época. Dentre os jesuítas que escreveram suas obras no exílio, destacamos o padre Martin Dobrizhoffer S.J., que missionou entre os indígenas Abipones em meados do século XVIII, na região do Gran Chaco, Província do Paraguay. O autor se propôs a analisar como os dispositivos de diferenciação são mobilizados em seu discurso, através das descrições e narrativas a respeito dos corpos dos indígenas, identificando os padrões e os desvios destes mecanismos contidos em sua *Historia de los Abipones (1783)*.

O antijesuitismo como projeto de governo: a construção do antijesuitismo na Amazônia colonial (século XVIII) é o título do

capítulo de Roberta Lobão Carvalho. Neste trabalho, a autora objetiva analisar a campanha antijesuítica, ocorrida na primeira metade do século XVIII na Amazônia portuguesa colonial e encabeçada por Paulo da Silva Nunes, compreendendo-a como uma estratégia para a construção e implantação de um projeto de governo em muitos pontos conflitantes com aqueles apresentados pela Coroa portuguesa e pensados pela Companhia de Jesus para a região. Assim, o antijesuitismo desse agente, de acordo com a autora, estava para além das meras questões econômicas locais, na medida em que fazia parte de um projeto político maior, visando a um Estado racional, administrativamente “enxuto” e comercialmente lucrativo. Lobão Carvalho se debruça sobre as fontes referentes ao Maranhão e ao Pará localizadas no Arquivo Histórico Ultramarino – AHU, além de documentos como requerimentos, cartas e solicitações escritas por Paulo da Silva Nunes, encontrados no livro *Chorografia histórica*, tomos II, III e IV, de Alexandre José de Mello Moraes, para discutir a campanha antijesuítica levada a efeito por este agente metropolitano.

Márcia Sueli Amantino é a autora do capítulo *A reforma da Companhia de Jesus de 1758 e as tensões e disputas entre o Bispo do Rio de Janeiro e o Padre visitador do Colégio*. Nele, Amantino apresenta uma análise de dois documentos produzidos durante a reforma religiosa da Companhia de Jesus decretada pelo papa Benedito XIV por meio do breve de 1º. de abril de 1758. Essa reforma, segundo a autora, foi ordenada como consequência das pressões políticas exercidas pelo rei português D. José I sobre o Vaticano e mais ainda, sobre os padres jesuítas, acusados de praticarem comércio e outros abusos e de não mais se interessarem pela cristianização dos povos da conquista. Na capitania do Rio de Janeiro, o responsável pela execução da reforma foi o bispo beneditino D. Antonio do Desterro. O primeiro

dos documentos analisado foi produzido em 4 de fevereiro de 1760 pelo bispo em resposta a uma carta enviada pelo visitador do colégio do Rio, o padre Francisco de Almeida, e mesmo que não se tenha a carta do visitador é possível inferir as questões levantadas por ele por causa da carta-resposta do bispo. Por meio dela, sabe-se que o visitador havia tentado demonstrar que os superiores da ordem, inclusive ele, não teriam como ser responsabilizados pelos “maus comportamentos” dos demais religiosos e se defendia das acusações de que era responsável pelos conflitos decorrentes dos pedidos de relaxamento dos votos feitos por alguns membros para que pudessem abandonar a ordem e não irem para o exílio. O segundo documento analisado por Amantino é a réplica feita pelo visitador, elaborada apenas dois dias depois da resposta do bispo. A partir da análise desses dois documentos, a autora procura entender os dois pontos de vistas antagônicos, que, naquele momento, disputavam o poder na esfera religiosa, social e política, tanto na capitania, quanto no império português. De um lado, o grupo ligado aos interesses da administração pombalina e de outro, os religiosos da Companhia de Jesus tentando demonstrar que as acusações de que eram vítimas não passavam de mentiras e de artimanhas para denegrir a imagem da ordem.

Do fato jurídico aplicado na supressão da Ordem jesuítica, a monarcaquia: por uma definição de delitos políticos institucionais praticados em Portugal e França é o título do capítulo escrito por Marcos Aurelio Dusso, cujo objetivo é o de apresentar o instituto jurídico, a monarcaquia, utilizado como fundamento para a supressão da Ordem jesuíta em Portugal e França, o qual, segundo o autor, fica evidenciado no processo verbal de expulsão dos jesuítas. Utilizando-se do casuísmo e da contextualização proposta pela História dos conceitos, Dusso

conclui que a monarquía foi criada como um instituto jurídico do absolutismo francês e do despotismo português, em função dos fatos envolvendo a Companhia de Jesus no contexto de século XVIII, e que implicou na expulsão e na tomada do patrimônio, configurando-se em um dos primeiros delitos políticos institucionais.

Manuel Belgrano y la política de la Junta Provisional para los naturales de misiones: conceptos jurídicos y políticos en el 'reglamento para los pueblos de misiones' (1810), é o título do capítulo de autoria de Alfredo de J. Flores. Nele, o autor reconstitui o contexto de instalação da Junta Provisional Gubernativa de las Provincias del Río de la Plata, que, em setembro de 1810, nomeou a Manuel Belgrano como general em chefe do Exército do Norte, mobilizado tanto para a defesa dos territórios fronteiriços com os domínios lusitanos, a saber, a Banda Oriental, Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes e o Paraguai, quanto para persuadir “*por la palabra y la fuerza*” a adversários da Junta Provisional, como o Governador de Paraguai, Bernardo de Velazco. Ao chegar ao território de Misiones, em dezembro de 1810, Belgrano dirigiu-se aos “*naturales de los pueblos de Misiones*”, implementando o *Reglamento para los Pueblos de Misiones*, que discriminava “*los derechos de libertad, propiedad y seguridad que se reconocen a los naturales de la provincia*”. Para a análise desse documento, que “*tiene una disposición típica de un texto jurídico y político de esa época*”, Flores consultou as correspondências de Belgrano, as atas de cabildos da região de Misiones e a bibliografia de referência. Seu principal propósito com esse estudo foi o de “*profundizar el sentido de los conceptos utilizados, como por ejemplo el de 'naturales' de los pueblos, y la relación que ha tenido con los indígenas que habían permanecido en la región después de la expulsión de los jesuitas.*”

“Interpretações nativas”: modernidade políticas e atores indígenas no espaço do Rio da Prata” (1810-1821) é o título do capítulo de Felipe Schulz Praia. Nele, o autor procura entender de que maneira as comunidades indígenas, em especial os guaranis, interpretaram os conflitos ocorridos a partir da eclosão de movimentos independentistas no espaço do Rio da Prata, durante os anos de 1810 e 1821 e, da mesma forma, como conceberam os ideais políticos modernos nos quais tais movimentos se baseavam. A partir da análise dos discursos de lideranças guaranis, Schulz Praia constatou o acionamento da condição de “índio” como recurso de mobilização e a utilização de noções como “liberdade” e “autogoverno” relacionadas a experiências coletivas dos guaranis (na qual pesavam, por exemplo, a exploração de sua mão de obra e a constante disputa por suas terras, ações associadas à figura do “homem branco” e do europeu na documentação). Isto, segundo ele, produziu inclusive conflitos em que os indígenas buscaram matar indivíduos não indígenas, o que gerou situações que fugiram ao controle de autoridades dos movimentos de independência. O autor entende que esses aspectos trazem à tona conflitos que não podem ser lidos através do dualismo “americanos versus europeus” como repercutido por uma historiografia tradicional que não levou em consideração a atuação de setores menos privilegiados da sociedade nos movimentos emancipatórios do início do século XIX na região do Rio da Prata.

Mariana Schossler é a autora do capítulo *As produções de Guillermo Furlong SJ nos 150 anos da Revolução de Maio argentina: análise de uma operação historiográfica*. Seu objetivo é o de analisar os textos e livros intitulados *Cornelio de Saavedra* (1960) e *Hombres e ideas en los días de Mayo* (1960), *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (1960) e *Cornelio Saavedra padre de la*

patria argentina (1960, reimpresso em 1979) publicados por Guillermo Furlong SJ (1889-1974) quando das comemorações dos 150 anos da Revolução de Maio. Schossler se propôs a compreender a forma como o historiador jesuíta apresentou a fundamentação político-filosófica da Revolução e como descreveu os personagens que dela participaram. Em seus trabalhos, segundo a autora, Furlong defendeu a tese de que Maio foi um movimento de forte influência hispânica e católica, e que Cornelio Saavedra, de feição moderada, foi o principal líder do movimento. Assim, o historiador jesuíta, a partir de sua filiação institucional, e inserido em um momento de comemoração, colocou em evidência a trajetória de alguns indivíduos e de seus posicionamentos para refutar a hipótese de que o Iluminismo teria influenciado a Revolução, acionando conceitos importantes em um período de grande turbulência política para explicar o fato histórico que estuda.

Encerrando o último eixo do livro ***A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural em um cenário mundial***, temos o capítulo intitulado *La actuación de los jesuitas en el marco de la Revolución Filipina de 1896 y su relación con el líder nacionalista José Rizal*, da pesquisadora Beatriz Vitar. Nele, a autora, compartilha suas reflexões, fundamentadas na consulta a fontes contemporâneas à insurreição – tanto dos setores conservadores, quanto dos nacionalistas – e em bibliografia especializada, acerca das relações que os jesuítas mantiveram com os revolucionários filipinos durante a Revolução de 1896, da qual resultou a Independência em 1898. Os ideólogos da insurreição pertenciam à elite “ilustrada”, integrada principalmente por mestiços formados nas “aulas jesuíticas”, destacando-se entre eles José Rizal, herói da nação filipina. Um dos eixos da luta nacionalista girou em torno da

denúncia da “frailocracia”, devido aos abusos de poder de “*las órdenes regulares, cuyos miembros eran llamados ‘frailes’, a excepción de los jesuítas.*” De acordo com Vitar, “*la ‘singularidad’ de la Compañía, su prestigio en el campo educativo y su ‘cosmopolitismo’ provocaron recelos entre los frailes, en especial los dominicos, a quienes Rizal, por su parte, atacó con dureza en sus escritos, además de reclamar su expulsión de las Islas, como el resto de los nacionalistas.*” Isto promoveu, segundo a autora, severas críticas contra a Companhia, associada à formação de uma consciência separatista e, por extensão, anti-espanhola, e, também, “*acusaciones que ahondaron la enemistad entre frailes y jesuítas.*” A análise das fontes revelou que a posição assumida pelos jesuítas durante o processo revolucionário “*estuvo más cerca de los gobiernos liberales (partidarios de frenar el dominio de los frailes y evitar la ejecución de Rizal, acusado de sedición), que del antiguo régimen defendido por los frailes y los sectores más españolistas.*”

Ao encerramos o texto de Apresentação, gostaríamos de registrar o nosso agradecimento a todos os autores que, com suas reflexões sobre a ação global da Companhia de Jesus, em um período que se estende do século XVI ao XXI, enriqueceram as discussões feitas no âmbito das XVII Jornadas Internacionais sobre Missões Jesuíticas, e que, ao integrarem essa obra são, agora, compartilhadas e disponibilizadas a um público maior.

Uma boa leitura a todos!

Eliane Cristina Deckmann Fleck

Jairo Henrique Rogge

MISSIONAÇÃO E EDUCAÇÃO

O *RATIO STUDIORUM* E OS COLÉGIOS JESUÍTAS: AQUISIÇÃO E DISSEMINAÇÃO DO CONHECIMENTO NO PERÍODO MODERNO (SÉCULOS XVI-XVII)

Marcelo Barge Rodrigues

Tratamos neste artigo sobre o importante papel desempenhado pelos colégios dos padres da Companhia de Jesus. Dentro deles, era possível ter acesso a conhecimentos privilegiados que estavam em desenvolvimento durante os séculos XVI e XVII. Este período é marcante, nele começam as viagens exploratórias de Portugal para o além-mar e com isso iniciam o processo de envio de missões de catequização e colonização por diversas partes do mundo. Nestes séculos de expansão portuguesa pelo Novo Mundo, os jesuítas foram aliados ao projeto colonial da Coroa Portuguesa. Dentro deste contexto, os colégios jesuítas se apresentam enquanto lugares que auxiliam as missões catequéticas em diversos aspectos e funções.

Para analisar o desenvolvimento dos conhecimentos elaborados nos colégios jesuítas, compreendemos aqui a concepção de centrais de cálculo, proposta por Bruno Latour (2000a). Onde entendemos que o conhecimento elaborado pelos padres jesuítas foi processado dentro dos colégios. A rotina de estudos e o registro do conhecimento obtido com as populações nativas, que passavam pelo processo de catequização, são fatores

que demonstram claramente o intuito de produção e disseminação de conhecimento pelo mundo. Mais alguns bons exemplos da acumulação e do processamento de novos saberes que se deu dentro dos colégios da Companhia de Jesus no período moderno são: o acúmulo de informações dos mais variados tipos adquiridos com as missões e a prática de trocas de cartas sobre as experiências obtidas em territórios fora da Europa.

Um dos pontos basilares na teoria das centrais de cálculo é o que Bruno Latour chama de ciclos de acumulação (2000b). A produção das gramáticas de Língua Geral elaboradas pelos missionários jesuítas nos mostra claramente este processo. Onde temos a primeira gramática escrita pelo Padre José de Anchieta, a Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil (1595), e a segunda elaborada por Luís Figueira, Arte de gramática da língua brasílica (1687). O ciclo de acumulação se apresenta nesta questão pois a gramática de Figueira teve como base a primeira de Anchieta. Com isso, temos a clara percepção de que o conhecimento acerca das línguas indígenas passava por um constante processo de acumulação, adaptação e revisão. Ainda sobre os ciclos de acumulação, um outro fator importante no tocante as gramáticas é a compreensão de que é fundamental o ensino e estudo das mesmas. Principalmente, entre os religiosos que possuíam o intuito de catequizar as populações indígenas. Dessa maneira, o conhecimento adquirido pelo domínio da Língua Geral era o principal meio pelo qual os missionários poderiam efetivar a conversão dos nativos.

A Europa de fins do século XIV estava atrás nos quesitos tecnológicos e científicos se comparadas a algumas civilizações da África, América e Ásia. Porém, após o advento do mercantilismo, das navegações e do Regime Absolutista, a imposição da fé cristã como parte fundamental no processo de contato com as

populações do Novo Mundo e o desenvolvimento do sistema colonial de administração, este cenário se altera. Entre os países europeus, podemos fazer um destaque singular sobre a presença de Portugal neste contexto (Jesus, 2016). Os portugueses se destacam por terem sido um dos primeiros povos europeus a conseguir fixar áreas de colonização em outros continentes. O ato pioneiro da Coroa Portuguesa em incentivar as navegações em busca de novas rotas para as Índias foi crucial para o advento do conhecimento acerca destes novos territórios. É importante sempre lembrarmos que a Companhia de Jesus figura enquanto um dos principais aliados da Coroa Portuguesa nestes novos empreendimentos.

A Companhia de Jesus, desde sua fundação em 1540, possuía como uma de suas práticas a atividade de missão catequética, justamente pela imposição da necessidade de propagação da fé cristã por todo o mundo. Sendo assim, em pouco tempo, os jesuítas já se encontravam espalhados por diversos territórios (Santos, 2007) ao redor do planeta, entrando em contato com outras culturas, aprendendo e aprimorando vários conhecimentos. A premissa do empreendimento catequético e da conversão das almas dos novos povos que estavam em processo de colonização propiciou o contato destes religiosos com conhecimento sobre culturas, línguas, territórios, animais e plantas nunca antes vistos pelos europeus.

Desde o século XVI os jesuítas estavam interligados ao mundo através de suas missões de catequização. Com isso, disseminaram o conhecimento elaborado pela ciência europeia, principalmente a matemática e astronomia. Aprenderam também diversos saberes dos povos com os quais entravam em contato. Neste primeiro século de globalização, os jesuítas figuram neste cenário de produção de conhecimento enquanto agentes elaboradores e

irradiadores. Portugal, neste período, era um lugar estratégico. De lá partiam embarcações para a África, América e Ásia. Além, da presença dos colégios da Companhia de Jesus, que foram fundados em Portugal e também nas áreas de colonização. Esses colégios eram referência principalmente no revisionismo da obra de Aristóteles, e também na utilização de novos instrumentos científicos que estavam em desenvolvimento, como por exemplo, o telescópio (Fiolhais e Franco, 2017).

É importante salientarmos que a sociedade ocidental detinha grande parte de seu conhecimento de mundo moldado principalmente pelas concepções religiosas, tendo Deus como centro destas ideias. Porém, o advento da descoberta de novas terras propiciou o contato com uma gama variada de novos saberes. Alguns destes conhecimentos precisaram ser elaborados, ou então codificados, e outros ainda mesmo revisados. Dentro deste contexto, foi necessária a utilização de novas formas de conhecimento, principalmente os relacionados à geografia, cartografia, astronomia, navegação, entre tantos outros (Piero, 2008). Os padres membros da Companhia de Jesus, mesmo seguindo a premissa religiosa como cerne de seus estudos e ações, não deixaram de absorver e estudar outros tipos de conhecimentos que estavam sendo desenvolvidos nos séculos XVI e XVII.

Os jesuítas durante o período moderno sofreram grande influência do pensamento científico desenvolvido nesta época. Teorias de filósofos da chamada Revolução Científica foram amplamente estudados por estes religiosos, como bons exemplos disso, temos a presença da leitura das obras de Newton e Descartes (Souza Junior, 2009). Portanto, não podemos deixar de destacar em nossa análise a presença deste pensamento científico dentro das obras elaboradas pelos missionários jesuítas. Assim

sendo, compreendemos que estes padres estudavam dos mais variados conhecimentos. Justamente pelo fato de que cumpriam funções que exigiam uma gama diversa de conhecimentos necessários para serem acessados. Principalmente no tocante ao contato cultural com os povos nativos das áreas de missão.

Quando falamos das diversas atividades que os missionários jesuítas desempenhavam nas áreas de colonização, podemos perceber que os colégios eram locais privilegiados onde os religiosos podiam exercitar e aprimorar suas habilidades e conhecimentos. Sobre as variadas funções que os jesuítas exerciam, podemos ver:

Na América latina foi o principal assento destes homens fortes. Ahi foram missionarios, colonos, caçadores de escravos, lavradores, artifices, mestres, historiadores, geographos, negociantes, estadistas, e generaes. [...] Cultivavam o cacau no Pará e colhiam o mate no Paraguay. Erguiam templos e edificavam povoações, abriam oficinas, teciam, pintavam, esculpiam. Liam humanidades nas villas dos europeus, e explicavam doutrina, ensinavam as primeiras letras e as artes mechanicas aos indios das aldeias. Biographavam os seus mais illustres, e redigiam as chronicas das missões e do Estado (D'Azevedo, 1901).

O ensino nos colégios jesuítas era gratuito, mesmo com a alocação deles em Portugal e nas áreas de missão fixadas em outros continentes. Há uma clara distinção entre estes colégios, no que se refere ao pagamento ofertado aos professores e atribuições que lhes eram referentes. No colégio de Coimbra os professores deveriam ensinar a todos os alunos que se interessassem e cumprissem com os requisitos para sua admissão. Já no caso dos colégios em área de missão, o dever principal do professor era a missão evangelizadora, devendo assim conseguir efetivar a catequização das populações nativas (Leite, 1949a). Apesar da

similaridade existente entre o que era ensinado nos colégios jesuítas, há de se fazer a distinção entre os colégios da América e da Ásia, principalmente no tocante a reprodução dos ensinamentos às populações nativas. A diferença cultural que era vista pelos religiosos entre os povos nativos destas duas áreas de missão tornava difícil a reprodução do sacerdócio entre os indígenas americanos, visto que eles eram tidos como inferiores culturalmente (Leite, 1949b).

Durante a catequese havia uma troca de experiências e conhecimentos entre missionários e indígenas. Além de prover o ensino das letras elementares e o ensino religioso aos indígenas, os próprios padres estavam em processo de aprendizado. Principalmente no que se refere ao conhecimento das línguas dos índios, como podemos ver:

[...] a Catequese dos Índios, nesta matéria de instrução, não se estende só a do ensino religioso do catecismo, a não ser com os adultos incapazes de mais; com os meninos inclui-se também o de ler, escrever, ou elementos, e se nota quando as funções missionárias se repartem por vários, como no Caramuru, em 1658, onde residiam seis Religiosos da Companhia, e um deles, o Irmão Estudante Manuel de Melo, aprendia a língua brasílica e ao mesmo tempo ensinava os elementos aos filhos dos Índios (*Indorum puerus elementa docet*) [...] (Leite, 1949c).

É importante sabermos que as regras e os métodos de ensino elaborados pelos membros da Companhia de Jesus tinham como o principal de seus intuitos servir a palavra divina e a propagação da fé. Por isso, os estudos não eram voltados unicamente para a formação de religiosos, mas também para outras pessoas. Para Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, a presença divina estaria contida em todas as dimensões da vida humana. Para adquirir maior proximidade com os conhecimentos acerca

de Deus era necessário estudar diversos aspectos da humanidade. Entre eles, a cultura, a ética e outros conhecimentos que seriam obtidos através da educação. Por este motivo, os jesuítas se empenhavam em desenvolver um projeto pedagógico que aliava o ensino não só de religiosos, mas também de todas as pessoas (Kassab, 2010). É neste contexto que podemos analisar a inserção das populações nativas dentro dos colégios jesuítas. Uma das principais estratégias de efetivação da catequese era justamente ensinar a certos indivíduos da população sobre a cristandade, para que eles se tornassem multiplicadores e ensinassem também a seus pares. A utilização de tradutores indígenas durante o ato da confissão, é um claro exemplo desta prática adotada pelos padres da Companhia de Jesus.

O advento das navegações propiciou a criação de uma gama variada de conhecimentos necessários para este empreendimento. Como por exemplo, o domínio sobre a matemática, a astronomia, a cartografia. Esses novos conhecimentos obtidos através destas expedições propiciaram grandes debates dentro da Igreja Católica, justamente pela incapacidade de alguns líderes da Igreja em não concordarem com o conhecimento que estava sendo elaborado, assim podemos ver:

As navegações longínquas foram iniciativas inovadoras das duas mais antigas nações europeias incondicionalmente fiéis a Roma, Portugal e Espanha e o poder supremo da igreja sancionou o tratado da divisão do mundo por descobrir e explorar em benefício exclusivo das nações ibéricas. Mas os líderes religiosos católicos não conseguiam harmonizar os novos dados científicos nem os feitos concretos dos navegadores com o ensino tradicional e, no confronto dos poderes, o mais incipiente perdeu a partida. Na prática, os navegantes alcançavam os seus destinos, em qualquer ponto do globo, apoiados numa ciência proibida pela mesma igreja de Roma que lhes encomendava e

sancionava o esforço de propagação da fé cristã e da civilização ocidental. Sem um conhecimento rigoroso da posição da terra em relação ao sol, aos planetas e às estrelas mais importantes, sem os calendários e as tabelas da declinação dos astros para cada dia do ano, nunca os navegantes alcançariam qualquer destino nas navegações longínquas (Freire, 2007).

A partir desta reflexão podemos compreender que a Igreja Católica mesmo renegando os conhecimentos que eram elaborados fora do ambiente religioso acabava por utilizar, e se beneficiar, destes conhecimentos. Principalmente no tocante ao empreendimento das navegações. Visto que, muitos religiosos acompanhavam as viagens no intuito de propagação da fé cristã por todo o mundo.

Dentro deste contexto de mudanças de paradigmas, os jesuítas desenvolvem um método próprio de estudo e ensino. Para pensarmos a elaboração do *Ratio Studiorum* é importante sabermos da forte influência humanista que os padres jesuítas detinham. Sobre isto, os padres da Companhia de Jesus passaram a estudar as disciplinas relacionadas com as línguas e a literatura clássica grega e latina. Para estes religiosos todo saber humano era relevante para o aprendizado, os diversos campos de conhecimento eram igualmente valorizados, mas principalmente no campo das humanidades, onde a literatura, a filosofia e as artes possuem um lugar de destaque (Storck, 2016). A partir disso temos a clara percepção de que a formação dos jesuítas se voltava principalmente, mas não somente, para o campo das letras. Isto demonstra muito bem o interesse destes religiosos em produzir gramáticas, catecismos e outros instrumentos que facilitassem o aprendizado da língua dos povos a serem catequizados. No caso da Amazônia, a Língua Geral foi o principal instrumento de interlocução entre missionários e indígenas. Era de conhecimento

dos religiosos que sem o domínio mínimo acerca das línguas faladas pelas populações nativas das áreas de colonização seu empreendimento catequético teria diversos entraves para que se efetivasse. Portanto, o hábito de estudos no campo das letras fora um importante diferencial na formação dos religiosos da Companhia de Jesus.

O *Ratio Studiorum* apresenta em suas regras uma grande parte dedicada ao estudo das línguas. A gramática é uma das disciplinas com um maior número de estágios a serem aprendidos. Sendo assim, o exercício de revisão e prática se apresenta como o principal norteador do ensino ali exposto. O texto é muito claro quanto ao que deve ser feito e como deve ser feito, inclusive dizendo como o tempo das aulas deve ser administrado. Nos níveis mais avançados, os alunos a todo momento devem fazer traduções, revisar textos e exercícios realizados. O professor também é outro que está em constante exercício, em vista do grande número de atividades que são realizadas e corrigidas por ele (Farrel, 1970). Desse modo, vemos que os hábitos do estudo, da leitura, do exercício e da prática eram recorrentes entre os membros da Companhia de Jesus. Essa parece ser a principal forma de aprendizado dentro dos colégios jesuítas, o exercício e a repetição, professores e alunos deviam manter seus estudos em constante estado de aperfeiçoamento e revisão de seus conhecimentos.

No campo das humanidades, prioritários nos colégios jesuítas, o latim figurava enquanto uma das disciplinas mais importantes. Pois, a partir do amplo conhecimento da língua latina era possível avançar nos estudos em níveis mais elevados no âmbito das letras. Além do fato de que o latim, sendo uma língua amplamente difundida dentro da Igreja Católica, possibilitava o aprendizado das lições por padres oriundos das

mais diferentes regiões do mundo (Toipa, 2003). Sendo assim, podemos perceber que havia unidade no ensino ofertado nos colégios jesuítas e que os mesmos buscavam desenvolver suas atividades possibilitando o ensino a pessoas de diferentes nacionalidades. Mais uma vez temos um exemplo acerca da acumulação de conhecimento. O uso do latim como língua base, serviria para padronizar os conhecimentos e assim facilitar seu aprimoramento.

Outro ponto que merece destaque quanto à questão do *Ratio Studiorum* é a presença do estudo da matemática dentro dos colégios. Os jesuítas foram responsáveis pela disseminação deste tipo de conhecimento. Os padres que possuíam as práticas dos cientistas da época influenciaram quanto à introdução do ensino de matemática nos colégios. Cabe lembrar que entre as ordens religiosas católicas, os inicianos foram os que mais se empenharam no desenvolvimento científico (Vallina, 2000). Os reis portugueses também apoiaram a inserção do ensino de matemática nos colégios jesuítas, auxiliando na construção do colégio de Santo Antão-o-Novo (Oliveira *et all*, 2017).

Um bom exemplo da importância dos estudos matemáticos para os membros da Companhia de Jesus é a famosa “Aula da Esphera” que era lecionada entre os anos 1590 e 1759 no colégio de Santo Antão em Lisboa. Nesta aula eram ensinados conhecimentos referentes as ciências e a matemática, a ênfase desses estudos era voltada para o campo dos saberes náuticos e cosmográficos (Menezes *et all*, 2014). Eram necessárias uma gama variada de informações que possibilitassem o empreendimento das navegações, fundamentais também para o sucesso das missões. Dominar o conhecimento acerca das rotas náuticas, da astronomia, da cartografia, entre outros, se tornou algo imprescindível. A realização desta aula por um longo período

de tempo é mais uma importante evidência do processo de acumulação do conhecimento que acontecia nos colégios da Companhia de Jesus.

Cabe ressaltar que diversos padres da Companhia de Jesus se destacaram nos estudos sobre a matemática. Elevando os debates e conhecimentos acerca desta ciência. Porém, a popularização do ensino de matemática fora na verdade a maior contribuição deixada pelos colégios jesuítas. O fato de incluir a matemática no currículo inicial dos colégios propiciou a disseminação dos conhecimentos matemáticos a um maior número de indivíduos (Leite, 1949d).

Quanto à importância do ensino dos numerais e da matemática aos povos indígenas da América Portuguesa, vemos que este conhecimento tem relevância, visto que o Padre Luís Figueira dedica uma das partes de sua gramática para explicar quais eram os numerais em Língua Geral. A relação dos números com partes do corpo dos indígenas merece destaque. Eles representam as palavras de tais numerais correlacionando com partes do corpo humano, mais especificamente as mãos e os pés, como podemos ver:

Os numerais do singular são os seguintes: *Oiepé*, hum. *Imocôia*, o segundo. *Imoçapyra*, o terceiro. *Oipéumbé*, um e um. *Oiepé iepé*, cada um por si.

Os numerais do plural são os seguintes: *Mocói*, dois. *Moçapyt*, três. *Monherundyc*, quatro. *Ambós*, cinco: f. uma mão, que tem cinco dedos. *Opacombó*, dez, f. ambas as mãos.

Xepó xepig, meus pés, e mãos: que são vinte. *Amó amó*, alguns. *Cetá, cetá eté*, muitos. *Ceyj*, muitos. *Mobyry*, alguns, ou quantos? *Mobyriõ*, muitos *opá, apebenhé*,

apacatú, todos. *Oiepéguaçú*, todos juntos em um corpo (1687).¹.

Ao vermos que logo no início de sua gramática Luís Figueira dedica uma parte em especial para delimitar as palavras que os indígenas atribuem aos numerais, mesmo eles não os possuindo no parâmetro europeu de medidas. Nos mostra que é uma necessidade crucial o aprendizado de tais questões, novamente temos o conhecimento matemático sendo valorizado pelos missionários jesuítas.

No caso dos colégios brasileiros, os cursos de matemática ensinavam as operações algébricas elementares. Em níveis mais avançados era estudada a geometria elementar. Logo no começo do século XVII haviam colégios jesuítas instalados em Salvador, Bahia, Recife, Pernambuco e Rio de Janeiro, todos eles possuíam a aritmética em seus currículos de ensino (Silva, 2003).

Sobre a questão da circulação e divulgação do conhecimento científico produzido no período moderno pelos jesuítas, as cartas figuram como um veículo ímpar na disseminação das informações sobre experimentos e andamento dos conhecimentos adquiridos. Mesmo que a missão evangelizadora tenha sido a principal norteadora da atividade jesuítica no Brasil, é inegável a participação dos inacianos nos avanços científicos em diversos campos (Bento, 2013a), principalmente acerca dos conhecimentos que eram adquiridos com as populações nativas.

A epistolografia jesuítica é outro ponto crucial neste processo de disseminação do conhecimento. A prática da escrita de cartas aos superiores e também a outros membros da Ordem

¹ Para uma melhor compreensão e leitura das fontes utilizadas neste trabalho fiz a opção por atualizar a grafia no intuito de facilitar o entendimento do leitor.

possibilitou uma grande troca de experiências. As cartas continham valiosas informações sobre o andamento das missões e os empecilhos encontrados em cada região do planeta. A circulação das cartas contribuiu novamente para a acumulação e troca de conhecimentos entre os membros da Companhia de Jesus, como podemos ver:

Ao conteúdo edificante da correspondência, somaram-se notícias sobre as adaptações das regras gerais às condições locais colocadas em prática em face da especificidade da região onde se encontravam esses homens. Para que o centro pudesse estabelecer seu governo, havia a necessidade de conhecer as condições locais, e o formato epistolar permitiu descrições vivas onde se tornou possível vislumbrar as situações as quais os missionários estiveram expostos. Assim, os jesuítas enviavam informações e esperavam de volta instruções para serem ajustadas à situação do local, evidenciando o princípio da adaptabilidade que norteou a ação missionária (Bento, 2015).

Outro ponto relevante quanto à divulgação do conhecimento existente e o que estava sendo produzido no período moderno devemos à circulação dos livros. Os colégios jesuítas se equipavam com bibliotecas que possuíam variados volumes de temas diversos (Bento, 2013b). Livros de autores como Newton, Kircher e Clávio podiam ser encontrados nas bibliotecas dos colégios jesuítas (Leite, 1949e). Era comum a prática da reprodução de livros, mesmo que de forma manuscrita, dentre os membros da Companhia de Jesus.

Para além das funções de cunho do ensino, os colégios jesuítas cumpriam também a função de defesa e fixação nos territórios coloniais. Os membros da Companhia de Jesus possuíam alta erudição e foram responsáveis por obras de grande relevância. No caso da colônia brasileira podemos destacar a elaboração dos dicionários de língua tupi-guarani (Mendes *et all*,

2010). Essas obras se tornaram um grande facilitador na questão da conversão das populações indígenas, justamente pelo fato de o conhecimento da língua dos nativos ser fundamental para a real efetivação da catequização dos povos indígenas.

Não podemos esquecer que o período no qual estamos falando é de uma singularidade ímpar, e nisso a educação e o ensino eram centrais no processo chamado de Contra-Reforma. Com o avanço do protestantismo em território europeu, a Igreja Católica expandiu suas áreas de influência, principalmente no chamado Novo Mundo, para com isso converter mais almas. A educação de homens livres e indígenas eram pontos centrais neste processo (Neto e Maciel, 2008a).

Outro ponto relevante sobre o projeto de ensino jesuítico foi a sua união ao projeto colonizador português. Isto se deu, principalmente, com a chegada dos portugueses na América. Um dos papéis dos inicianos dentro da colônia era o de educar os colonos e também os indígenas. O segundo grupo deveria se tornar apto a conviver com os europeus a partir dos moldes de civilidade europeia (Neto e Maciel, 2008b). Sendo assim, percebemos que os jesuítas possuem papel central na configuração das regras sociais constituídas na colônia brasileira. Como podemos ver:

O trabalho de catequização e conversão do gentio ao cristianismo, motivo formal da vinda dos jesuítas para a Colônia brasileira, destinava-se à transformação do indígena em “homem civilizado”, segundo os padrões culturais e sociais dos países europeus do século XVI, e à subsequente formação de uma “nova sociedade”. Essa preocupação com a transformação do indígena em homem civilizado justifica-se pela necessidade em incorporar o índio ao mundo burguês, à “nova relação social” e ao “novo modo de produção”. Desse modo, havia uma preocupação em inculcar no índio o hábito

do trabalho, pelo produtivo, em detrimento ao ócio e ao improdutivo (Neto e Maciel, 2008c).

Após termos visto um panorama geral de como os membros da Companhia de Jesus atuavam quanto à educação e disseminação do conhecimento, veremos através de relatos dos jesuítas José de Anchieta, João Felipe Bettendorff e Antônio Vieira algumas referências sobre os colégios instalados em terras americanas sob domínio português. Estes três religiosos foram, cada qual a seu tempo, grandes expoentes da Companhia de Jesus em solo americano. Os três também deixaram extensas obras acerca da suas atividades e experiências de missão nestas regiões. Por isso, utilizamos fontes de tipos distintos: carta, crônica e sermões. Todas elas elaboradas com intenções semelhantes, que era a de fornecer informações acerca das experiências adquiridas em áreas de colonização na América portuguesa. E também, auxiliar próximos missionários que utilizariam destes conhecimentos obtidos. Partindo deste ponto, vemos que os registros produzidos pelos missionários jesuítas cumpriam múltiplas funções.

Para o trabalho de estudo das fontes aqui utilizadas nos deteremos a concepção de análise do discurso. Onde sabemos que os escritos destes religiosos estão localizados em determinado grupo social que segue uma ideologia própria e que possui suas peculiaridades. Portanto, é fundamental que entendamos qual a destinação destas obras produzidas por estes religiosos, e também, a que pessoas ou grupos elas se remetem (Orlandi, 2008).

No ano de 1584 a capitania do Brasil já contava com colégios jesuítas instalados. Padre José de Anchieta, em uma de suas cartas, demonstra quantos colégios existiam e a quantidade de padres que ali residiam e ou estudavam. Percebemos então, que

os colégios jesuítas são instituições fundamentais no processo de fixação dos domínios portugueses em território colonial, como podemos ver:

Existem nesta província três colégios e outras cinco residências da Companhia, que se sustentam de escolas: contam-se 142 companheiros que habitam, quer os colégios, quer as residências, 70 Sacerdotes, os outros irmãos, dos quais 36 são estudantes, deste número dois voaram este ano para o céu (como piamente se pôde acreditar) em lugar dos quais seis outros foram admitidos entre os nossos (Anchieta, 1900a).

A partir deste trecho podemos perceber que os colégios jesuítas foram construídos a partir de um contexto que buscava sanar diversos problemas. A presença do colégio era um facilitador na reprodução dos conhecimentos adquiridos e um importante instrumento na propagação da fé. Além claro, de representar a Coroa Portuguesa em terras coloniais.

Ainda na mesma carta, o padre José de Anchieta se detém principalmente em narrar quantos são os religiosos que residem no colégio e quais suas funções. Busca também salientar a importante missão que estes religiosos desempenham na função de catequizadores de indígenas e de africanos. Acerca das questões do que era estudado no colégio, Anchieta faz uma breve referência, assim vemos:

Pouco direi dos estudos, visto que é diminuto o número de alunos: discutem-se casos de consciência, ensinam-se os meninos, que observam o excelente costume de fazer a via-sacra na Quaresma, o que perfeitamente se ajusta com os estudantes de preparatórios: frequentemente recorrem ao sacramento da Eucaristia (Anchieta, 1900b).

Neste excerto apreendemos que o ensino religioso era primordial enquanto disciplina, visto que, a catequese das populações indígenas era a meta motivadora e legitimadora da presença destes religiosos em solo americano. O ensino aos meninos é outro ponto relevante, as crianças do sexo masculino eram o principal público ao qual os jesuítas recorriam. Por considerar que o aprendizado e reprodução dos valores e conceitos cristãos se daria de modo mais eficaz através das crianças.

Outro jesuíta, o padre João Felipe Bettendorff, em sua “Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão”, relata sobre a fundação do colégio jesuítico na capitania do Maranhão e Grão-Pará. Com o advento da construção do colégio na capitania do Maranhão, Bettendorff assinala que o trabalho dos missionários jesuítas fora estimulado pela criação do colégio, como podemos ver: “[...] começaram os Padres com muito mais fervor os costumados exercícios da Companhia de Jesus, como são: ensinar a doutrina, confessar e pregar” (1910a). Percebemos que a fundação dos colégios jesuíticos nas áreas de colônia era fundamental enquanto motivadores ao trabalho catequético dos jesuítas. Os colégios figuram enquanto lugares privilegiados de produção e reprodução dos valores e conhecimentos a serem propagados pelos missionários nas áreas de colonização.

Ainda no tocante às diversas atribuições que eram dadas aos religiosos da Companhia de Jesus. Bettendorff relata que ao chegar no colégio do Maranhão conhece ali alguns dos padres que já residem e descreve as atividades que eram exercidas, assim temos:

[...] o Padre Antonio Pereira fazia officio de pregador e confessor, juntamente de mestre de noviços; e como quer que pelo Brasil, onde tinha estudado curso de

teologia, havia também corrido com os enfermos e dando-se por entendido em a matéria de cura-los, era buscado dos doentes, aos quais acudia assim para a saúde do corpo como da alma, com muita caridade (1910b).

Neste sentido, podemos compreender que o número diminuto de religiosos propiciava diversas atribuições aos missionários que residiam nas áreas de colonização. Cabe ressaltar que é recorrente na documentação produzida por estes religiosos neste período os pedidos acerca da necessidade de maior número de missionários que se empenhem no empreendimento de catequese das populações nativas. Há também que se levar em conta a diferença existente dentro da própria Igreja Católica. Os religiosos que se empenhavam em missões catequéticas longínquas e difíceis eram tidos como mais valorosos do que aqueles religiosos que viviam nos centros urbanos europeus, por exemplo.

Os colégios jesuítas eram uma das principais construções que deviam ser erguidas nas colônias. Ainda no relato de João Felipe Bettendorff podemos ver que o colégio jesuítico estava em fase de construção mesmo sem ter uma igreja nova pronta nas proximidades. É interessante, também, a menção que o padre faz à quantidade de escravos que estão à disposição do colégio, como vemos:

Achei o colégio bem regrado e bastante provido de escravos, adquiridos pelo Padre Francisco Velloso, em seu tempo de reitorado. Duas coisas faltavam tocantes ao temporal e eram não estarem acabadas as casas nem salinas; verdade seja que também faltava a igreja nova, mas a muita diligência e grande cuidado do meu antecessor, Francisco Veloso, deixava já toda a madeira puxada para junto do colégio, com grandes rumas de pedra para fábrica dela, conforme lhe ter eu ordenado, sendo Superior da missão (1910c).

Neste trecho podemos perceber a utilização de escravos por parte dos missionários, estes escravos cumpriam diversas funções, dentre elas a de construção da igreja e do colégio. O fato de ter sido privilegiada a construção do colégio em detrimento da igreja, nos demonstra a importância que é dada ao colégio no tocante a estruturação e efetivação do projeto de colonização e catequese das populações nativas. Como já vimos anteriormente, os colégios são lugares de excelência na hora de instruir e formar novos adeptos para auxiliarem os missionários no processo de catequização. Eles são lugares de propagação da mensagem passada pelos jesuítas às novas populações a serem catequizadas. Por isso, entendemos a valorização e importância da presença dos colégios jesuíticos nas áreas de colonização.

Acerca do uso de uma argumentação voltada para o campo das ciências, vemos isso claramente no Sermão do SS. Sacramento, pregado em Santa Engrácia no ano de 1645, pelo padre Antônio Vieira. Nele, Vieira versa sobre as questões da natureza. Ao citar o estranhamento dos filósofos com a questão referente à transubstanciação do vinho e do pão, em sangue e corpo de Cristo. Vieira utiliza uma argumentação baseada na natureza, no corpo humano, para exemplificar e “comprovar” a possibilidade da ocorrência do milagre da transubstanciação:

A primeira dificuldade responde a razão, que não tem a filosofia que se espantar, de lhe dizer a Fé, que substância do pão se converte na substância do Corpo, e a substância do vinho na substância do Sangue de Cristo; porque este milagre vemos sensivelmente cada dia da nutrição natural do corpo humano. Na nutrição natural do corpo humano a substância do pão, e do vinho, não se converte em substância de carne, e sangue? Pois se a Natureza é poderosa para converter pão e vinho, em carne, e sangue, em espaço de oito horas, porque não será poderoso Deus a converter pão, e vinho, em carne, e sangue em menos tempo? Para

confessar este milagre, não é necessário crer, que Deus é mais poderoso que a Natureza: basta conceder que é mais apressado (1679a).

A partir da leitura deste trecho temos a clara evidência de que os conhecimentos que estavam sendo desenvolvidos no campo das ciências eram acessíveis e utilizados pelos missionários jesuítas na hora de construir suas argumentações. Ou seja, o discurso científico não está desvinculado do religioso. Ao utilizar a comparação entre a transubstanciação do pão e vinho em corpo e sangue de Cristo com o metabolismo do corpo humano vemos que a argumentação para embasar o milagre divino está baseada nos conhecimentos científicos que estavam em elaboração nos séculos XVI e XVII. Sendo assim, não é possível dissociar dos membros da Companhia de Jesus os conhecimentos e debates que giravam em torno das experimentações científicas.

Padre Antônio Vieira afirma que Lisboa era o lugar de onde saíam os maiores estudiosos de sua época. Em seu Sermão de Santo Inácio, pregado em Lisboa no Colégio Real de Santo Antão, no ano de 1669. Nele, padre Antônio Vieira detalha a importância do estudo das humanidades na formação dos moços. Levando-nos a reiterar a percepção de valorização dos estudos das letras dentro dos colégios da Companhia de Jesus, como nos é demonstrado nesta passagem:

Do Patriarca Pai de tantos Patriarcas S. Bento, estendendo o Monte Cassino por todo o mundo, tomou S. Inácio as escolas, e a criação dos moços. Para que? Para que na prensa das letras se lhe imprimam os bons costumes, e estudando, as humanas aprendam a ser homens. O Senhor Arcebispo último de Lisboa, tão grande Português como Prelado, e tão grande Prelado como douto, dizia que todos os homens grandes, que teve Portugal século passado, saíram do Pátio de S. Antão (1679b).

Neste sentido, vemos que Lisboa e os colégios jesuítas lá instalados figuravam enquanto centros de referência do ensino jesuítico. Novamente o foco nos estudos das letras ganha destaque nesta citação de Antônio Vieira, é o conhecimento acerca das línguas que irá proporcionar a educação dos indivíduos. Através do estudo das letras será proporcionada a formação do indivíduo, é a partir deste conhecimento que os homens serão formados para viver em sociedade e poderão seguir os parâmetros cristãos de civilidade. A instrução dos religiosos se dava tanto nos estudos religiosos quanto nas humanidades, o bom prelado é também um bom estudioso de outros temas que não apenas os de caráter religioso.

Antônio Vieira no Sermão de Quarta-Feira de Cinza, pregado em Roma na igreja de S. Antônio dos Portugueses, no ano de 1673, reitera a questão referente à disciplina e ao exercício como sendo o cerne da prática de estudos dos jesuítas. Como já vimos no *Ratio Studiorum*, os jesuítas remetem sempre ao fato de que a repetição e a experimentação são as principais formas de aprendizado. Sendo assim, Vieira nos mostra:

Mas a razão desta experiência, e desta desgraça é, porque as artes, ou ciências praticas não se aprendem só especulando, senão exercitando. Como se aprende a escrever? Escrevendo. Como se aprendem a esgrimir? Esgrimindo. Como se aprende a navegar? Navegando (1679c).

Podemos neste trecho ter a clareza de que para os religiosos jesuítas o conhecimento estudado necessita de prática e repetição para que se chegue ao estágio de aperfeiçoamento. Como vimos, os estudos nos colégios jesuítas se davam prioritariamente no campo das humanidades. Como aprender as línguas dos povos indígenas? Pela repetição e pelo exercício, esta é a resposta que se torna mais evidente a partir de tudo o que aqui foi exposto. A

empíria aparece como um dos cerne da prática de estudos dos jesuítas, sem a prática contínua de seus exercícios e estudos, os conhecimentos não seriam aprimorados e difundidos com maestria.

Por fim, podemos compreender que o papel desempenhado pelos padres jesuítas, durante o período moderno, foi de crucial importância para a disseminação e elaboração de novos conhecimentos. Os colégios jesuítas são parte fundamental neste processo, pois eles são os lugares onde este conhecimento é elaborado e difundido. A elaboração de toda uma pedagogia jesuítica visa dar conta da formação destes religiosos para a prática de evangelização e catequização das mais variadas populações encontradas pelos missionários nas áreas de colonização ao redor do mundo. A absorção e o estudo dos conhecimentos científicos que eram elaborados no período moderno é outro ponto que merece destaque. Isto demonstra claramente que os padres jesuítas estavam em consonância com os conhecimentos que eram produzidos, dentro e fora da Igreja Católica. Um último ponto que merece destaque é referente ao método de exercícios praticados pelos jesuítas. A repetição era o cerne do processo de ensino e aprendizado, era necessário sempre revisar os conhecimentos que estavam sendo ensinados e aprendidos.

REFERÊNCIAS

Fontes

ANCHIETA, J. 1900. Breve narração das coisas relativas aos collegios e residencias da Companhia nesta provincia brasilica no ano de 1584. In: Cartas inéditas. São Paulo, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

BETTENDORFF, J. F. 1910 Crônica Dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão [Livro VI, Capítulo 2: Que tal achei o collegio do Maranhão, e o que obrei ali pelos principios de meu reitorado]. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, LXXII(I) Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

FARREL, A. P. S.J. 1970. The Jesuit Ratio Studiorum of 1599. Washington, D.C., Conference of Major Superiors of Jesuits.

FIGUEIRA, L. 1687. Arte de grammatica da língua brasílica. Lisboa, Miguel Deslandes.

VIEIRA, A. 1679. Sermoens do P. Antônio Vieira da Companhia de IESU, Pregador de Sua Alteza. *Primeira Parte*, Lisboa, Oficina de Ioam da Costa.

Bibliografia

BENTO, V. M. C. S. 2015. A escrita jesuítica: ciência e produção de medicamentos através da Coleção de Várias Receitas de 1766. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVIII, Florianópolis – SC, 27 a 31 de julho.

_____. 2013. A Companhia de Jesus e a cultura científica nos tempos da colônia. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVII, Natal-RN, 22 a 26 de julho.

D’AZEVEDO, J. L. 1901. Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Lisboa, Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão.

FIOLHAIS, C.; FRANCO, J. E. 2017. Os jesuítas em Portugal e a ciência: continuidades e rupturas (séculos XVI-XVIII). *Antiguos jesuítas em Iberoamérica*, 5(1), enero-junio.

FREIRE, A. de A. 2007. Os jesuítas e a divulgação científica nos séculos XVI e XVII. Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes, Lisboa.

JESUS, W. F. de. 2016. Os Jesuítas e o financiamento da educação na Colônia: os recursos de muitos para o privilégio de poucos

(Séc. XVI-XVII). In: SOUSA, C. A. de M.; CAVALCANTE, M. J. M. (Orgs.), Brasília, Liber Livro.

KASSAB, Y. 2010 As estratégias lúdicas nas ações jesuíticas, nas terras brasílicas (1549-1597), “para a maior glória de Deus”. 242 f. Tese (Doutorado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

LATOUR, B. 2000. Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. Tradução de Ivone C. Benedetti; Revisão de tradução Jesus de Paula Assis, São Paulo, Editora UNESP.

LEITE, S. 1949. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII (Séculos XVII-XVIII). Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

MENDES, F. I. V.; LACERDA, J. D. de; AGUIAR, R. C. e S.; FILHO, V. G. de S. 2010. Jesuítas no Piauí: negócios e educação. Revista F@pciência, 7(9), p. 89 – 102.

MENEZES, L. S.; RODRIGUES, G.; COSTA, C. J. 2014. A ilustração portuguesa e a missão dos padres matemáticos na América. Revista História e Cultura, 3(2), p. 437-454.

NETO, A. S.; MACIEL, L. S. B. 2008. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. Educar, (31), p. 169-189.

OLIVEIRA, N. C. de; COSTA, C. J.; MENEZES, S. L. 2017. Ciência moderna em Portugal: a “aula da esfera” no colégio de Santo Antão. 39(3), July-Sept.

ORLANDI, E. P. 2008. Terra à vista – discurso do confronto: Velho e Novo Mundo. 2ª ed. Campinas, Editora da UNICAMP.

PIERO, I. A. S. di. 2008. Ratio Studiorum, educação e ciência nos séculos XVI e XVII: matemática nos colégios e na vida. 134 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba.

SANTOS, B. M. dos. 2007. Missões e Colégios: os jesuítas no Brasil no final do século XVI. Sacrilegens, 4(1).

SILVA, C. P. da. 2003. História da Matemática no Brasil: história de seu desenvolvimento. 3ed., São Paulo, Editora Blucher.

SOUZA JUNIOR, J. A. de. 2009. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos – um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política Pombalina*. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.

STORCK, J. B. 2016. *Do Modus Parisienses ao Ratio Studiorum: os jesuítas e a educação humanista no início da idade moderna*. *História da Educação*, 20(48) jan./abril.

TOIPA, H. M. R. C. 2003. *A ratio studiorum do Colégio das Artes, nos primeiros anos em que esteve sob orientação da Companhia de Jesus*. *Revista da Faculdade de Teologia Lisboa, DIDASKALIA*, (XXXIII).

VALLINA, A. U. 2000. *Contribución de los jesuitas a la ciencia em los siglos XVI al XVIII*. *Arbor*, CLXVII(657), Septiembre.

OS FILHOS DA COMPANHIA DE JESUS (1549-1558)

Daniel Ribas Sepúlveda Alves

Em 1549, Manuel da Nóbrega (1517-1570) levava consigo para a América lusitana poucos padres e irmãos, com o primeiro objetivo de iniciar os processos de apaziguamento dos índios mais arredios, ameaça principal ao projeto colonizador. O grupo de missionários deveria também, concomitantemente, dar início à obra de conversão do gentio e de polimento dos portugueses que já habitavam por lá, a começar por aprenderem a arte da tecelagem, a fim de ensinar o ofício aos índios, que precisavam dominar a técnica, para que, o mais rápido possível, pudessem, eles mesmos, cobrir suas vergonhas com o algodão manufaturado. Para esse e tantos outros acometimentos, os jesuítas contavam com o suporte régio, que iria provar-se insuficiente em um futuro breve, mas que era prometido com frequência, em diversas passagens das cartas enviadas pelo rei de Portugal: “nessa Capitania do Brasil andam alguns padres e irmãos da Companhia de Jesus, os quais folgarei, que sejam providos do que lhes for necessário, (...) encomendo-vos, e mando-vos, que lhes façais dar tudo o que para as ditas coisas houverem mister.” (d. João III, carta 19, 1551, In: Leite, 1954, vol. 1).

Os primeiros missionários haviam chegado ao outro lado do Atlântico em uma armada que levava mais de mil indivíduos, no

entanto, apenas seis destes eram religiosos jesuítas. A pequena comitiva de evangelizadores que aportava na Bahia era composta por, além de Nóbrega, mais três padres: Leonardo Nunes (... - 1554), Juan de Azpilcueta Navarro (1521/23-1557) e Antônio Pires (1519-1572). No grupo também estavam Vicente Rodrigues (1528-1600) e Diogo Jácome (... - 1565), irmãos voluntários e em vias de ordenação. As ações de catequese lentamente tomavam a costa, primeiro pelas concentrações portuguesas vizinhas, como Ilhéus e Porto Seguro, para em seguida atingir Espírito Santo e São Vicente. Missionavam sempre oferecendo assistência moral e religiosa aos colonos lusitanos, visitando e aliciando os nativos, reunindo e evangelizando os meninos, e organizando a vida das comunidades como era feito nos moldes do Colégio de Coimbra.

Somando aqueles que já viviam no Brasil e ingressaram na Ordem, e subtraindo os que já não viviam mais, o ano de 1554 terminaria com 26 padres jesuítas distribuídos da seguinte forma: “4 na Bahia, 2 em Porto Seguro, 2 no Espírito Santo, 5 em São Vicente e 13 em Piratininga” (Peixoto, 1931), sendo que no ano seguinte o padre Ambrósio Pires e o irmão Antônio Blasquez seriam remanejados para Porto Seguro. Estas eram as concentrações populacionais que juntas formavam a parte lusitana da América ocupada até então, e em corrente processo de expansão geográfica, organização administrativa e edificação moral. Os meninos órfãos que chegavam de Portugal eram então distribuídos pelos jesuítas e seguiam atuantes por todas essas áreas, conforme as demandas que surgiam.

Buscamos entender aqui a dimensão que tomou a participação dessas crianças nessas dinâmicas de catequese, em campo missionário brasileiro, entre 1549 e 1558. Utilizamos como fonte a *Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)*, que conta com 5 volumes dedicados ao Brasil, dentre os 157 que a

compõe. A seção referente à América portuguesa foi editada por Serafim Leite em 1954, em uma coleção que disponibilizou ao grande público epístolas jesuíticas escritas entre 1538 e 1563. A *monumenta*, através das publicações de Leite, é a base do nosso corpo documental, que se utiliza também de outras publicações de cartas e documentos, inspiradas na mesma iniciativa. Todas essas cartas¹, editadas e disponibilizadas, contribuíram de alguma forma para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Defendemos que a instrumentalização infantil contribuiu para o processo de acomodação dos primeiros jesuítas nos Brasis, sanando diversos percalços, e ajudando a transpor ou até mesmo a derrubar, algumas das barreiras encontradas pela frente. Assim como os aldeamentos, os artifícios da dramaturgia e da música, a ação missionária desses órfãos, em degredo nos trópicos, também deve ser pensada como uma estratégia inciana de evangelização. Muito se debateu sobre os modos lúdicos da catequese, sobre a busca por talento no bilinguismo, sobre o uso de símbolos e imagens e sobre a imposição da doutrina cristã aos mais jovens, no entanto, pouco foi produzido em relação a própria infância como uma estratégia na missão. A utilização das crianças vai

¹ Utilizaremos os vocabulários carta e epístola como sinônimos ao longo de todo o texto, porém há uma sutil diferença entre eles. Entende-se carta como uma escrita mais pessoal, trocada diretamente entre duas pessoas, sem muitas pretensões de consequências futuras. Ao passo que a epístola mira mais amplitude na intenção de atingir todos os cristãos, difundindo a palavra de Jesus, assim como fizeram as epístolas que deram origem ao Novo Testamento. Um texto pode nascer como uma carta e se transformar em uma epístola ao atingir certa notoriedade que não era intenção original de seu autor, ao passo que um texto produzido originalmente como uma epístola pode fracassar em suas pretensões de abrangência, sendo classificado posteriormente como uma carta.

muito além da busca por alianças com as elites locais, através da educação de seus filhos, que poderiam ordenarem-se padres jesuítas. Muitas outras são as circunstâncias que apontam a presença das crianças entre os missionários como fundamental para o desenvolvimento da catequese. Elementos como acesso, carisma, exemplo, contingente, e principalmente comunicação, são aspectos interdependentes que se estudados em conjunto tendem a revelar a considerável dimensão participativa desses pequenos missionários. Na falta de material humano disponível, nos primeiros anos de ocupação, até mesmo crianças de oito anos de idade poderiam se tornar agentes catequéticos indispensáveis na propagação da Fé. Crianças “brancas”, recolhidas nas ruas e campos do reino, e crianças indígenas, recolhidas nas trilhas e aldeias da mata atlântica, teriam seus destinos entrelaçados pelas mãos desses padres inacianos.

Tanto os órfãos portugueses quanto os meninos indígenas eram admirados pelos adultos de ambas as culturas, que sem perceber, afrouxavam seus mecanismos de resistência, permitindo certa flexibilização de suas convicções. Através dos meninos órfãos cativavam-se os meninos índios e através dos meninos índios chegava-se até os adultos. Crianças que pertenciam a realidades tão diferentes, juntas eram capazes de criar uma realidade inédita, aprendiam e ensinavam seus respectivos idiomas, danças e brincadeiras, agregando leveza ao processo de aculturação. Os meninos portugueses, dirigidos pelos jesuítas, contactavam os meninos índios, ensinavam-lhes a doutrina, os usos e costumes e convidavam-nos a se juntarem a eles. Através das crianças, os evangelizadores despertavam o interesse dos autóctones pelos valores ocidentais, pois sem esse auxílio muitas vezes eram recebidos com desconfiança e animosidade nas aldeias que visitavam. O carisma dos órfãos

podia ser capaz de exercer grande influência nas relações entre jesuítas e indígenas, e manter os meninos nas primeiras linhas das comitivas era praticamente uma garantia de ingresso nas aldeias, pois a competência nas suas pregações e a segurança de suas convicções parecem ter feito dessas crianças, um dia desvalidas, verdadeiros membros honorários da Companhia de Jesus.

A entrada de órfãos portugueses no território luso americano aconteceu em cinco momentos distintos, ao longo de praticamente toda a década de cinquenta do século XVI. De acordo com as cartas, sabemos que 1550 foi o único ano em que duas naus desembarcaram meninos degredados sob a custódia jesuítica, e as evidências apontam que as duas travessias aconteceram em janeiro. Antes do grupo de sete meninos, o qual temos relato do embarque, os padres haviam degredado outros dois órfãos no mesmo ano de 1550. No ano seguinte, em 1551, “dos meninos órfãos de Lisboa já tinham sido mandados para o Brasil nove” (Leite, 1954, volume I), quando os padres receberam mais um grupo, ainda não quantificado. Em 1555 ocorreu o desembarque mais robusto, o que praticamente dobraria o contingente missionário. Em carta de 12 de junho de 1561, Nóbrega relata a chegada de aproximadamente 20 órfãos: “sabe-se que na primeira quinzena de maio de 1555 chegou à Baía a nau “esperança” do comando de Cristóvão de Oliveira, que poderia ter trazido os meninos” (Leite, 1954, volume II). Em 1558 temos notícia, pela última vez nas cartas, de outro grupo de órfãos, também de quantidade incerta, fechando assim, o ciclo.

O recurso de fazer uso de órfãos degredados foi utilizado nos primeiros dez anos de missão nos Brasis, quando os governos de Tomé de Souza (1503-1579) e de Duarte da Costa (...-1560) caracterizavam-se por considerável negligência quanto aos costumes tidos como *contra natura*, e quando os jesuítas ainda

acreditavam na estratégia da evangelização pelo amor, nutrida de certa paciência e tolerância dissimuladas. Após a relativa ineficácia das primeiras estratégias, a tática do amor deu lugar a coerção. A partir de 1558, ano da chegada do último grupo de órfãos degredados, é posto em prática um novo “plano civilizador”, engendrado por Nóbrega e respaldado pelo novo Governador Geral Mem de Sá (1557-1572), que empenhou-se em fixar aldeias e combater as práticas do gentio pela força. Assim, com as perseguições bélicas, com a nova estratégia de aldeamentos, e com os castigos impostos sistematicamente, a participação das crianças europeias no processo evangelizador e civilizacional nos Brasis enfraqueceu, quando a figura do órfão perdeu seu protagonismo para o nativo nomeado *meirinho*, responsável por nutrir um sentimento de medo nos catecúmenos, perseguindo e castigando os mais arredios como exemplo aos demais.

Crianças como instrumento de evangelização

A utilização de crianças nos processos de evangelização, foi uma solução comum a praticamente todos os campos missionários. Onde havia missão cristã havia evangelização de crianças e jovens, e também, sua instrumentalização, tomados como ferramenta nos processos de catequese dos adultos. Assim como nos Brasis, nas partes espanholas do continente americano, os missionários também encontraram a barreira do idioma e por isso trabalharam com memorização de mandamentos e orações em castelhano, conteúdo também disseminado por artifícios lúdicos como cantigas e pinturas. O projeto de ensinar as crianças para que estas ensinassem seus pais não era exclusividade dos

jesuítas, em 1524, no México, essa estratégia foi apresentada formalmente aos líderes astecas pelos “doze” franciscanos através dos colóquios de Barnardino de Sahagún: “de fato, em 1558, Pedro de Gante escrevia a Felipe II que estavam procedendo ao ensino da doutrina cristã aos filhos dos mais eminentes chefes locais para que, em seguida, esses filhos ensinassem *a sus padres e madres*” (Prosperi, 2013).

Mesmo nos campos europeus, os italianos majoritariamente, podemos verificar essas dinâmicas que buscavam a disseminação da fé romana, onde a criança (*pueri*) era amiúde utilizada como uma “isca” que fisesse a atenção e o interesse dos adultos e idosos. Nessas comunidades mais isoladas do centro, tentava-se conciliar o ensino dos adultos e dos pequenos, pois, assim como no caso dos indígenas, a capacidade intelectual dos camponeses, tidos como rudes, era comparada a das crianças, logo, todos poderiam interagir nas mesmas atividades lúdicas, como cantigas e quadrinhas, em combate a ignorância que dividiam. Segundo Adriano Prosperi, certas crianças, já institucionalizadas pelos missionários, eram constantemente elogiadas por sua devoção e ajuda constante nas rotinas de catequese.

Em toda seara submetida à cristianização havia esforços em direcionar as crianças e jovens para uma lenta, porém constante, ocidentalização de costumes, pelas mãos dos padres/professores, com a esperança em um futuro livre de paganismos, infidelidades e heresias. Na primeira metade do século XVI, havia a pedagogia do humanista João de Barros (1496-1570), publicada em Lisboa, e também o *Catecismo pequeno* de Alonso de Villegas (1533-1603), sendo o segundo um texto mais popular. De acordo Ângela Barreto Xavier, tais manuais tencionavam promover a unidade dos métodos pedagógicos em vigor, conectando assim, dentro das

possibilidades, os diversos campos missionários, ligando as crianças espalhadas ao redor do jovem Império lusitano.

Como nos outros campos de missão, os evangelizadores em Goa ocupavam-se dos catecúmenos desde de seus primeiros anos de vida, e a tutela desses nativos era responsabilidade também dos franciscanos, que competiam com os jesuítas pelo espaço a ser cristianizado. Guiados por uma ordem ou por outra, o objetivo que buscava-se alcançar com a educação desses meninos era equivalente, qual seja, o de fazê-los úteis à nova sociedade que se formava em território indiano controlado por Portugal (Xavier, 2008). A estratégia era estabelecer o enraizamento dos símbolos cristãos e a construção de uma nova estrutura cognitiva que deveria ser passada, a partir desses catecúmenos, de geração em geração, como buscava-se realizar, onde esses evangelizadores europeus se fizessem presentes. De acordo com as pesquisas de Xavier, havia, em 1527, dois colégios de meninos em Goa, além de diversos outros espalhados por toda a Índia, que poliam e formavam tanto meninos recolhidos de famílias hindus quanto os filhos de portugueses residentes, “com o objetivo de que estes se tornassem os novos *apóstolos*” (Xavier, 2008). Na virada dos anos 1540 para 1550, Goa já contava com mais de dez escolas que ensinavam os rudimentos do cristianismo e a comunicação em português, substituindo assim as assembleias e conselhos hindus. Nas escolas empenhavam-se “os *cem moços da terra e mestiços* que o rei de Portugal aí quisera ver educados, para além de outros 72 que deviam aprender as sete artes liberais e a Teologia” (Xavier, 2008). A diferença entre os órfãos portugueses que chegavam à Índia e aqueles que aportavam nos Brasis estava na função prática que cada um destes grupos iria abraçar. Enquanto que na América os meninos europeus imitavam os padres em praticamente tudo o que faziam, na Índia, apenas os meninos da

terra, tutelados pela Ordem, se davam a certas incumbências, como as pregações aos escravos e as visitas às residências de famílias hindus. Apostava-se que esses meninos nativos se transformariam em exímios missionários bilíngues, mas para isso deveriam ser moldados pelas mãos dos jesuítas.

Os órfãos europeus enviados para Goa e de lá para outros territórios indianos, eram instruídos a permanecerem no interior ou nos arredores das igrejas, “para os quais se reservavam, apenas, funções de apoio à liturgia. Igualmente divididos segundo as suas aptidões, uns faziam parte do coro, outros de prosas, e outros ainda de quaisquer exercícios que pertencerem a Igreja” (Xavier, 2008), começando suas visitas evangelizadoras apenas depois de adultos. Essa condição nos confirma que o órfão europeu era mais importante nos Brasis, principalmente nos primeiros dez anos, quando a estratégia dos aldeamentos ainda não havia sido colocada em prática. Nesse primeiro momento, nas capitanias luso americanas, a instrumentalização dos meninos era uma garantia de ingresso ao mundo dos nativos, o que não verificamos na Índia, posto que acessar às comunidades hindus não era tão difícil quanto chegar até as aldeias nas brenhas da mata Atlântica.

As dependências da Igreja que limitavam o espaço físico dos órfãos portugueses na Índia, não os impedia de misturarem-se de pronto aos meninos da terra. Assim como ocorreu nos Brasis, uma vez recebidos, acomodados e sustentados pela misericórdia goesa, os órfãos que chegavam eram incentivados a interagir com as crianças locais, através de atividades lúdicas, que abrissem o caminho para a aculturação dos pequenos, seduzindo com isso os mais velhos, e facilitando a introdução dos valores cristãos nas comunidades locais. É sabido que a relação dos missionários com as crianças estava geralmente ligada a um projeto de poder

político, onde os jesuítas se ocupavam de tutelar os filhos da elite local, garantindo assim participação ativa nas tomadas de decisão. Contudo, somada à atenção especial dedicada aos filhos dos europeus residentes, constatamos que esses inicianos ocuparam-se também do recolhimento de meninos nativos e do recebimento de órfãos enviados do reino, crianças que poderiam frequentemente auxiliá-los nas dinâmicas de evangelização.

Órfãos portugueses recolhidos

No Portugal dos 1500, buscar sustento fora de casa era uma realidade abrangente, e muitos adultos eram praticamente obrigados a lançarem seus rebentos às vastas possibilidades do mundo exterior. Sem muita atenção e cuidado, e sobrecarregadas de tarefas e responsabilidades, muitas crianças não esperavam serem expulsas de casa, decidindo, por conta própria, vagar pelas ruas, longe de quaisquer olhares controladores. Perambulando sem rumo certo, os pequenos se associavam a grupos de mendigos, aglomeravam-se nas portas das casas e igrejas a esmolar ou pedir restos de comida, muitas vezes incentivadas pelos próprios pais, que poderiam até mesmo estar presentes nas mendicâncias. Seu destino era serem recolhidas sob o status de órfãos perdidos, mesmo tendo pais ainda vivos (Ferreira, 2000).

Tal quadro nos levar a constatar que a palavra *órfão*, utilizada no período que tratamos aqui, tem significado consideravelmente distinto daquele que entendemos nos dias de hoje, a começar que juridicamente bastava ter o pai perdido para ser considerado órfão, pois a mulher não gozava de autonomia, sendo eternamente tutelada por um homem, seja este pai, marido ou até mesmo um irmão mais velho. Em 1567, o bispo d. Jorge Semedo,

ao reinterpretar uma lei já existente, declarou que “ser órfão apenas de pai era condição suficiente para declarar uma criança órfã e separar este ou esta de sua família remanescente, mesmo que a mãe da criança e outros parentes se opusessem” (Coates, 2001). Concluimos então, que os órfãos lusitanos, tomados como objeto de estudo nessa pesquisa, não eram sempre crianças sem pais, mas muitas das vezes crianças abandonadas por pais vivos, por força dos acontecimentos e dos valores morais e culturais vigentes, ou simplesmente desvalidos sequestrados pelo Estado, através de ações da Igreja Católica, respaldada na letra da lei.

Além do abandono informal, que se dava pelo desdém cotidiano, havia a exposição propriamente dita, onde os pais, na maioria das vezes a mãe, abandonavam recém nascidos nas ruas da cidade. Assim resolviam-se os problemas econômicos, eliminando mais uma boca faminta, ou, se fosse o caso, alivia-se o peso da culpa cristã, livrando-se da vergonha e da sobrecarga moral, por serem muitas crianças frutos de amores casuais e condenáveis. A grande quantidade de bebês mortos encontrados pelas ruas, seja em montes de lixos ou devorados por animais, forçou as autoridades a buscarem soluções para o problema. Assim criou-se o advento da roda dos expostos ², que facilitava o processo de entrega da criança para adoção, sem revelar a identidade dos pais que a abandonavam. Sem embargo, mesmo após o recolhimento, as taxas de mortalidade continuavam altíssimas, e grande parte dos bebês não sobreviviam ao primeiro mês de vida.

² “No tabuleiro inferior da parte externa, o expositor colocava a criancinha que enjeitava, girava a roda e puxava um cordão com uma sineta para avisar à vigilante – ou rodeira – que um bebê acabara de ser abandonado, retirando-se furtivamente do local, sem ser reconhecido.” (Marcilio, 2006).

Antes mesmo de qualquer exame de saúde, o órfão recolhido, independentemente de sua idade, era prontamente batizado, pois batizar duas ou três vezes era mais seguro do que correr o risco de tomar um pagão ou um herege no seio da instituição, primeiro garantia-se a salvação da alma, e só depois analisava-se a condição do corpo. Os meninos seriam cuidados quando muito novos, e em retribuição, deveriam tornar-se úteis à sociedade de alguma forma quando mais velhos, seja como aprendizes de marinheiros nas embarcações, como reforço em atividades missionárias ou pastorais, ou estudando para ordenarem-se padres. Ao longo do século XVI, a força da religião alimentava a criação de serviços de assistência, olhava-se para a população desvalida com uma perspectiva inovadora, ao passo que buscava-se medidas de controle da grande massa de súditos do Rei, turba esta que não era vista de modo homogêneo, mas sim como material humano que precisava ser selecionado. Com efeito, o grupo merecedor de assistência, era, obviamente, composto exclusivamente de cristãos velhos, enquanto que o restante da sociedade, sempre muito carente por auxílio, era simplesmente ignorada.

Os colégios surgiram inseridos na nova estratégia evangelizadora da educação, que buscava substituir os violentos conflitos persuasivos por métodos pedagógicos de catequese e conversão, que abrissem mais espaço para penetração e conquista. O Colégio de Jesus dos meninos órfãos, funcionava em Lisboa desde agosto de 1549, quando foi inaugurado sob os auspícios da família real, presente na cerimônia. Entregue à responsabilidade e administração do religioso catalão Pedro Doménech (... - 1560), o dito colégio encaixa-se perfeitamente no grupo de novas agremiações que surgiam nesse período, quando era posta em prática uma política verdadeiramente comprometida

com a regulamentação das reproduções culturais. Domenech recolhia quantos meninos perdidos pudesse, desvalidos conhecidos na época como *patifes*, e os introduzia o mais rápido possível no sistema de formação católica: “porque estes patifes, transformados pela educação cristã, iam desempenhar agora no Brasil uma ação civilizadora” (Leite, 1937).

Ao longo da Era moderna, antes mesmo de desenvolver uma capacidade mínima de automatização verbal, a criança já ouvia falar de Deus e Jesus Cristo, seja testemunhando a conversa dos adultos, seja aprendendo a balbuciar os primeiros nomes sagrados, assim instruídas no seio de suas famílias. Se recolhidas pela caridade cristã, tais direcionamentos seriam certamente exacerbados, para que logo, as próprias crianças pudessem ajudar a conservá-los e propagá-los. Disciplinar era sinônimo de punir, e os castigos, parte integrante das rotinas, em todas as classes sociais. Engano, falta de atenção, decoro displicente, e memória fraca no tocante as lições já ensinadas, sempre encontraram punições severas. A disciplina tinha seus pilares assentados no sentimento do medo, que pertencia ao imaginário coletivo, e servia como um mecanismo de controle, não apenas da criança, mas também do indivíduo adulto, em qualquer classe social (Delumeau, 1993). A violência física era complementada pela violência psicológica, através da invocação de seres ameaçadores, todos implantados na memória infantil pelas histórias aterrorizantes, contadas pelos adultos, e protagonizadas por fantasmas, monstros, bicho papão, e até mesmo pela figura do mouro (!).

A forma como as crianças eram recolhidas e educadas ajuda a explicar a devoção e a resiliência com que os meninos tutelados pela Companhia de Jesus são descritos nas fontes. O espaço que a religião ocupava em suas vidas e a relação que aprendiam a nutrir

com o Espírito Santo, desde a mais tenra idade, os levava a entregarem suas vidas às pretensões da causa romana, seja por devoção, seja por medo, seja pela soma de ambos. A confiança que os missionários depositavam em seus meninos estava assegurada pela formação que esses próprios eclesiásticos ofertavam, e as relações dos jesuítas e de outros europeus adultos com os órfãos portugueses degredados para os Brasis, e também com os meninos indígenas recolhidos na nova terra, refletem as diretrizes construídas e protegidas pela pedagogia cristã então em vigor.

Degredo infantil

Esta foi uma prática muito comum, seja dentro ou fora da Europa. A coroa francesa, no final do século XVII, por exemplo, inseriu nesse sistema meninos e meninas abandonados por seus pais na intenção de garantir presença francesa nas Índias ocidentais e também no vasto território que hoje conhecemos como Canadá (Coates, 2001). Andrea Daher (2014) aponta para essa política sendo utilizada já no século XVI pelos franceses, que acomodavam-se entre os índios nas partes americanas já consideradas portuguesas pelo Pontífice, o que de fato não significava muito para a França. As crianças francesas abandonadas nas comunidades tupinambá aliadas eram chamadas de *truchements*, e sua função principal, assim como dos órfãos portugueses, era a de servirem como intérpretes aos europeus que chegassem depois.

Vale destacar que o caminho contrário também ocorreu, como quando Carlos V decretou o envio de meninos indígenas à Espanha, para que lá vivendo por um tempo pudessem ser preparados e logo em seguida enviados de volta às Índias “como

agentes eficientes da conquista espiritual. No que se refere a essa medida mais radical, foi posta em execução outra no sentido de prover no próprio local a instrução das crianças como agentes ou delegados a serem empregados logo depois” (Prosperi, 2013). Esta foi uma estratégia também considerada por Manuel da Nóbrega, que nunca conseguiu concretizar seu sonho de enviar meninos indígenas à Portugal, para que lá se formassem missionários, e logo em seguida, engrossassem o contingente de pregadores *línguas* nos Brasis. A solução de Nóbrega foi a mesma utilizada nas partes hispânicas, treinar os meninos no próprio território americano, porém, com a auxílio de órfãos vindos do Reino.

A missão dos pequenos evangelizadores não seria apenas tratar dos gentios mas também de infiéis, o que confirma a intenção de utilizar os meninos não apenas na América portuguesa, mas também em outras partes do ultramar, ou mesmo na própria Europa. Nas fontes confirmamos o degredo de crianças órfãs também para Índia:

Irmãos meus, Nosso Senhor Jesus Cristo quis escolher destes órfãos sete para irem pregar o seu santíssimo nome aos **gentios** e **infiéis**, e coube a sorte a quatro deles, que foram dos primeiros que se tiraram da Ribeira que foram os alicerces desta sua santa casa, e quis lhes dar tanta fortaleza que por muitos rogos, admoestações e medos que seus parentes e amigos do mundo lhes pintavam, nunca os puderam tirar do proposito em que estavam (P. Pedro Domenench, carta 11, 1550, In: Leite, 1954, vol. 1).

Uma passagem citada, em nota de rodapé, por Serafim Leite, revela que em 9 de março de 1551, nove meninos órfãos teriam sido enviados à Índia, conforme relato em carta enviada a Loyola. Inclusive, tal trecho dá a entender também, que a dupla de

meninos que inaugurou os degredos para os Brasis, nos primeiros dias de 1550, deveria ter sido, originalmente, enviada para Índia:

trabalhamos de criar outras plantas, e são bem necessárias, porque depois enviei dois ao Brasil, os quais me diziam que, pois o Senhor fora servido que eles não fossem à Índia, que ao menos os enviasse ao Brasil, de onde folgavam mais de ir que à Índia, porque na Índia poderia ser que a cobiça que lá anda os enganasse (P. Pedro Doménech, In: Leite, 1954, vol. 1).

No entanto, o envio de meninos órfãos para estas partes da Índia só adquiriu regularidade nas décadas de 70 e 80 do século XVI. Acreditamos que neste tempo os Brasis já não mais recebiam tais degredos de meninos, posto que esses registros desapareceram das cartas produzidas no período. Dos relatos que chegaram até nós, referentes aos degredos de meninos para os Brasis, destaca-se uma epístola produzida em 27 de janeiro de 1550, onde Pedro Doménech reporta com riqueza de detalhes o embarque de meninos órfãos portugueses, destinados às missões de catequese em terras brasileiras. Segundo Serafim Leite, o galeão utilizado para o envio dos meninos pertencia a Don Simão da Gama, era o galeão São João Baptista, conhecido por Galeão velho (Leite, 1954, vol. 1). Essa já era a segunda leva de meninos degredados aos Brasis, pois como mencionamos anteriormente, tal prática havia sido inaugurada com o envio de uma dupla de órfãos, ainda em janeiro de 1550. O grupo composto por “crianças-anjos”, que partia, aparece no texto de Domenech como um quadro vivo de consolação e de apologia ao cristianismo, materializando mais um triunfo da fé, e tornando-se mais um dos infindáveis registros do tão almejado progresso cristão: “a missão humana referia-se a uma missão *increata* – aquela para qual Cristo tinha sido enviado ao mundo – e à *missio creata* dos anjos

mandados ao mundo para ajudar os indivíduos e toda a igreja” (Prosperi, 2013).

A rotina dos órfãos nos Brasis

O mito de São Tomé, já profundamente analisado por Sergio Buarque de Holanda em sua clássica obra *visão do paraíso*, publicada pela primeira vez em 1959, está sempre muito presente nas cartas produzidas pela primeira geração de jesuítas nos Brasis. Nas linhas de Francisco Pires, as supostas pegadas do Santo, aparecem como um tipo de ponto turístico, destino das crianças, em tempo de “recesso”, chamado “férias grandes: novembro e dezembro” (Leite, 1954, vol. 2). Ao longo desses meses, os pequenos geralmente partiam em longas peregrinações, a visitar searas remotas, com a condição de que lhes fosse garantido acesso a alguma igreja ou ermida. Mesmo nas “férias”, o trabalho de catequese realizado pelos órfãos não tinha qualquer trégua, como reporta Antônio Blasquez:

estiveram os estudantes na hermita dois meses refazendo-se nas forças corporais, porque do continuo trabalho estavam muito debilitados e haviam enfermado alguns. Assim que, como dizem, fizeram de uma via dois mandados, porque indo a cobrar saúde do corpo, davam a outros a saúde d`alma ensinando aos filhos dos gentios a doutrina cristã, tomando-lhes também conta de sua lição. Também tomavam seu trabalho em os ir a buscar, porque o caminho, por onde os vão chamar, é de areais que com a força do sol, estão tão abrasados que lhe convém, aos que vão em sua busca, ir correndo e descansar em alguma sombra para não poder sofrer (IR. António Blazquez, carta 52, 1557, In: Leite, 1954, vol. 2).

Os meninos seriam levados por Francisco Pires por terra, e provavelmente trazidos de volta por Manuel da Nóbrega pelo mar. O provincial já havia visitado o sítio em 1549, no mesmo ano em que chegaram os jesuítas, e era o único que já conhecia o local. Serafim Leite esclarece, que Nóbrega

desta vez deve ter ido por mar sem perder de vista a expedição por terra e aí esperaria os meninos com abastecimento e no navio voltariam todos à Baía, pois só se conta a viagem de ida. Está-se em pleno verão baiano. Excursão de férias, a que Nóbrega quis dar também o carácter pio de peregrinação, e isto era o que interessava dizer ao P. Doménech (Leite, 1954, vol. 1).

De tantos registros que usamos como fonte para entender melhor como se deu a contribuição dos meninos portugueses ao processo de catequese, uma epístola nos é cara em especial, conhecida como *Carta dos meninos órfãos*: “nas cartas coletivas de meninos a benfeitores ou Superiores, o que em geral se pratica é que o redator seja um Mestre” (Leite, 1954, vol. 1). Nesse caso, o mestre seria Francisco Pires, pois conhecia pessoalmente o destinatário da carta, e havia chegado à salvador junto com os órfãos em 1550. De fato, em 05 de agosto de 1552, Pires escrevia para Pedro Doménech, religioso responsável pela administração do colégio de meninos em Lisboa, para prestar contas do aproveitamento desses pequenos, preparados por ambos para a função de “hermanitos” na missão tropical. Através desse documento podemos ter uma visão detalhada da aventura em busca das famosas pegadas de São Tomé:

fomos aquela noite a uma aldeia. Todos diziam que não tinham nada para comer senão alguma farinha que para muitos se juntou. Quis Nosso Senhor que partíssemos aquele dia de casa, que nos deram o que comer aos meninos com aquela farinha. Dali partimos outro dia pela manhã e fomos a outra aldeia, onde encontramos o

que almoçar sem faltar-nos nada do necessário. Na outra que primeiro dormimos tivemos nossos sermões e falas de Nosso Senhor, dizendo-lhes o padre que aquela era a verdadeira santidade, e dizendo aos principais que se vestissem para as coisas de Nosso Senhor em nome do Bispo, que era o verdadeiro “Pagé Gaçu”, que quer dizer “Grande Padre” e vestissem para ser cristãos não como seus antepassados que se haviam feito cristãos por camisas e não pelo amor de Deus e por isso a maioria deles estava morta, fazendo-lhes exemplo para muitos, e seus danos passados, e os trazíamos exemplo de outros que foram bons cristãos, que eram nossos amigos e não morriam, porque acreditavam na verdadeira santidade, que nós levávamos, e cumpriam as coisas de Deus que os ensinávamos, as quais davam vida eterna nos céus, e que os maus que morriam iam ao inferno para arder com os diabos, o que lhes metia grande medo e espanto (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, In: Leite, 1954, vol. 1).

Segundo Francisco Pires, vencer as dificuldades em deslocamentos por territórios tão inóspitos, era sempre uma grande vitória: “Nosso Senhor fez milagre conosco, de tantos como éramos não nos acontecer perigo”. O objetivo era justamente conseguir acolhimento no maior número de aldeias possível, até finalmente atingirem seu destino final. Assim garantiriam descanso e proventos para a jornada, ao passo que levariam os ensinamentos de Cristo sertão a dentro, plantando, com resiliência, a semente da sagrada palavra:

e depois disto, tocávamos e cantávamos, do que alguns tinham medo, porque pensavam que nosso cantar lhes daria a morte, outros, ao contrário, ficavam muito felizes, e vinham ao nosso tocar, cantando e dançando, donde vinham velhos e velhas que era de se espantar, sendo estes por quem são governados. Desta maneira que, atravessando pela terra adentro, encontrávamos diferentes tipos de negros (...) e assim passamos pelas demais aldeias e caminhos, com exceção daquelas que nos era necessário comer e descansar, onde Nosso Senhor queria que não nos faltasse nada do que

precisávamos, com muita alegria e muita vontade. E nestas aldeias, onde encontramos o que precisávamos, que era carne ou peixe, nos diziam que nos outros dias passados não haviam tido coisa alguma senão naquele dia em que chegávamos. E numa aldeia que nós entramos uma tarde, foram adiante a dar as novas de que chegávamos, e vieram logo muitos negros carregados de pescado, de que comemos muito bem e ainda levamos pescado cozido. Quando chegamos à “Aldea del Grillo”, onde havia dias que não morria nada, aquele dia que estivemos, morreu um veado de que comeram as crianças e levaram para o caminho. Em outra nos deram muita farinha, pescado cozido e assado, e muitos camarões de que comeram em abundância e levaram para o caminho, de maneira que, onde quer que fossemos, encontrávamos, mesmo que por um curto período, abastança (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, In: Leite, 1954, vol. 1).

A viagem, em busca das supostas evidências da presença do Santo católico na América, é, sem sombra de dúvidas, a peregrinação, envolvendo os órfãos, que conhecemos mais a fundo. Sabe-se que o momento escolhido para a travessia não foi dos melhores, pois era tempo das cheias, e assim passavam por muitos rios e águas. A dimensão do perigo em enfrentar as correntezas das águas foi mensurado por Juan de Azpicuelta Navarro em carta de 1551: “indo uma vez, eu teria me afogado em um rio, no qual há pouco tempo se afogou um frade de S. Antônio, que ia a esta mesma capitania pregar no sertão. Passei farto perigo, por ser o rio muito corrente e enganoso de passar” (P. João de Azpilcueta, carta 35, 1551, In: Leite, 1954, vol. 1). Semelhante situação enfrentavam os órfãos na busca por celebrar as evidências da passagem de São Tomé pelos trópicos:

quando chegamos às pegadas, por debaixo de grandes árvores, sempre por água, sem acertar o caminho, até que ao final, fomos dar em uma balsa atrás de um rio Mautin, onde afundamos até os joelhos, e por onde quer que andávamos, cheios de ostras que bastava para

cortarmos as pernas, se Deus não fosse por nós. Ali, andamos muito perdidos, porque não sabíamos se íamos pelo mar ou pela terra; mas alguém se lembrou de Santo Antônio, chamou os meninos, e todos declamaram em resposta, e o bem aventurado Santo Antônio nos pôs em caminho” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552 In: Leite, 1954, vol. 1).

Vencidos os desafios, a “romaria das pegadas” repousou na aldeia mais próxima ao seu destino final, “onde recebemos tanta consolação, que foi maior que os trabalhos que passamos.” Mesmo depois de tantos obstáculos ultrapassados no caminho, a pregação não tinha descanso, “e nesta mesma aldeia dançamos e cantamos a seu modo, e os cantares em sua língua, e a mulher do principal se levantou a dançar conosco”. No dia seguinte bem cedo, a mesma mulher “nos foi mostrar um limoeiro, de onde os meninos chuparam limões”, e em seguida partiram em direção ao marco sagrado, “depois de práticas, pregações pelas casas e cantares, em direção às pegadas, com a ladainha nossa companheira, e eles todos com *ora pro nobis*”. E então, finalmente avistaram as famosas “pegadas”:

chegando, era meia maré vazia, e vimos pegadas, que as cobre a maré cheia, que estão em pedra muito rasa, e as pegadas marcadas como de um homem que fugindo resvalava, e a pedra deu lugar a seus pés como se fora barro: assim ele se abaixou e se humilhou. Estando nós ali por um tempo, dando louvores a Nosso Senhor por aquele mistério, porque Nosso Senhor não permite nada em vão, senão para aviso e exemplo deles e nosso, e por sinal do que Nosso Senhor faz pelos seus, depois disso, foram cortar dois paus longos e fizeram uma grande cruz entre muitas pedras na parte inferior (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, In: Leite, 1954, vol. 1).

Submetidos os nativos à sedução das cantorias e danças, “recebemos grandes elogios do Principal que estava presente. Nos disseram que morássemos ali e que nós, que sabíamos, os

ensinaríamos e eles nos fariam uma casa nas pegadas do bem-aventurado Santo”. Para isso, a comitiva deixaria dois dos meninos por lá, tutelados por Vicente Rodrigues, pois “encontramos os negros tão bons que teve que ficar ali um irmão com dois meninos para os ensinar e fazer uma casa nas pegadas onde se recolham crianças e aprendam”. O próprio Francisco Pires, ainda no mesmo ano de 1552, após ter visitado as pegadas com os órfãos, escrevia para Coimbra elogiando os frutos colhidos por Rodrigues dentre aqueles gentios, relatando que seu trabalho era de muito bom resultado, com o auxílio de “dois meninos pregadores que fazem muito fruto; fazem quanto lhe diz.” Ele reporta que Rodrigues encontrava-se, naquele momento, “quatro léguas pela Baía a dentro e tem cuidado de visitar algumas aldeias de gentios, (...) está muito aceito entre eles, e é junto de onde **dizem estar** as pegadas de Santo Tomé”. É interessante notar que o jesuíta, mesmo já tendo visitado o sítio, não afirma com convicção que as pegadas são do Santo, mas sim, declara que isto é o que dizem.

Missão cumprida e visita concluída, já era hora de partir. Sem embargo, precisavam ainda definir os “hermanitos” eleitos para edificação e manutenção do novo colégio, que seria administrado por Vicente Rodrigues, próximo às pegadas de São Tomé. Depois de vários meses, às vezes anos, convivendo dia e noite, separar os meninos quando havia mister era sempre choroso, “e dai nos apartamos dos irmãos, os quais ficaram muito saudosos de nós”. Decidido quem ficaria e quem voltaria à salvador, “fomos pela praia onde encontramos outro limoeiro que deu muito trabalho, principalmente aos meninos pelos muitos mosquitos que nos picavam”. Enfim, quase livres dos insetos, e caminhando algumas léguas mais, “fomos até chegar a uma boca de rio que passamos em uma canoa”, e depois, de volta a Salvador. Chegava ao fim as

supostas “férias escolares”, experimentadas pelos meninos órfãos portugueses, guiados pelos jesuítas, nas brenhas da mata atlântica.

No episódio relatado encontramos todos os elementos que indicam a importância das crianças no desenvolvimento do trabalho dos padres. Elas foram fundamentais no acesso às aldeias, através de seu carisma, e uma vez acolhidas pelos indígenas, foram apresentadas pelos jesuítas como modelo de comportamento infantil. Na hora de partir a comitiva, foram deixados no local, ajudando no reforço ao contingente missionário, e uma vez edificado o colégio auxiliaram os padres com sua qualidade mais admirada, atuando como intérpretes na comunicação com os nativos. São esses cinco elementos que explicam a importância das crianças, lusitanas e ameríndias, nas dinâmicas de evangelização, nas vilas e capitânicas do Brasil quinhentista: acesso, carisma, exemplo, contingente e principalmente, comunicação.

O destino de alguns órfãos

Assim como Serafim Leite, e muitos outros especialistas, Charlotte Castelnau-L'Estoile é uma estudiosa dos catálogos provinciais, onde os padres e irmãos atuantes são listados e classificados. Ao se dedicar a um desses documentos, datado de 1598, a autora nos apresenta, além do perfil dos evangelizadores, o histórico de cada um deles. Os catálogos, tal como a volumosa produção epistolar, tinham o objetivo de permitir maior controle das atividades exercidas em missão. Consta “a existência dos catálogos breves, que precisavam ser preenchidos todos os anos, e dos catálogos completos, que deviam ser enviados a cada três

anos” (Castelnau-L’estoile, 2006). Tais papéis funcionavam como uma espécie de relatório dos recursos humanos disponíveis à missão em determinada província.

Aqueles que tomavam para si a catequese, com o empenho que tal desafio demandava, precisavam de tempo disponível para estudar os costumes indígenas e seu idioma, em detrimento de uma dedicação mais adequada às matérias da teologia, levando esse irmão a uma formação de menor aprofundamento, assimilando apenas o necessário, apenas o conhecimento que garantisse sua ordenação. Segundo Castelnau-L’estoile, os catálogos provinciais nos confirmam que o missionário era o padre que não sabia fazer outra coisa além de evangelizar catecúmenos. A responsabilidade pela conversão teria sido uma lida de especialistas, tarefa sempre delegada a exímios falantes da língua da terra, que não teria utilidade alguma para outros serviços além da conversão dos índios.

A prioridade da grande maioria dos missionários era as terras do oriente, promessa de glórias e heroísmo, o que ofuscava a província do Brasil, destino sem muito prestígio. Tal contratempo aumentava o desejo pela ordenação dos irmãos brasileiros, para assim aliviar o peso da falta de contingente, posto que encontrar eclesiásticos europeus que dominassem o idioma dos nativos era muito difícil. Havia uma larga diferença entre saber a língua e ser dela um estudioso: “os brasileiros são aqueles que a sabem (...) e os europeus são aqueles que a aprendem” (Castelnau-L’estoile, 2006). As capitânias luso-americanas contavam inclusive com aldeias específicas para a imersão no novo idioma, onde os padres recém-chegados passavam longas temporadas em dedicação exclusiva, eram, portanto, além de espaços de conversão para os índios, também espaços de formação para os jovens jesuítas. Porém, apenas os

evangelizadores nascidos no Brasil eram aqueles catalogados como *ele sabe* ou *ele possuiu*, nas partes do catálogo que se referiam ao talento das línguas, com exceção dos nascidos na Europa e enviados à América ainda quando crianças, e são estes que priorizamos observar.

Nos territórios tocados pelas pretensões universalistas romanas, era muito comum a procura por jovens nascidos nos campos de atuação missionária, dispostos a ordenarem-se padres, para que assim pudessem converter seus iguais, fazendo uso de caminhos persuasivos particulares, sempre pregando no idioma local. Sem embargo, a possibilidade de ordenar homens da terra não era vista com os melhores olhos por Roma, que obrigava os noviços lusos a estudarem o tupi mas proibia a convocação de brasileiros, tidos como indivíduos de linhagem debilitada, pois “a gente nascida no Brasil não serve para a Companhia pela natureza e inclinação mala” (Castelnau-L’estoile, 2006).

Na década de noventa do século XVI, a província conhecida como Brasil tinha a seu serviço trinta padres residentes, responsáveis pela evangelização dos nativos, sendo que apenas oito eram nascidos na América portuguesa. Dentre esses missionários pudemos identificar cinco dos meninos órfãos portugueses degredados para Salvador na década de cinquenta: Simão Gonçalvez, Luis Valente, Manuel Viegas, Antônio Pina e João Pereira, agora já velhos, provavelmente cansados, e preocupados em encontrar especialistas na língua da terra, que os pudesse substituir à altura. Todos haviam chegado ao Novo Mundo ainda crianças, onde desenvolveram a fluência comunicativa típica de um nativo, mantendo a “qualidade humana” de um europeu, e apresentando-se assim como a melhor opção disponível, tanto para os jesuítas locais, quanto para os teólogos que enviavam ditames e diretrizes da Península.

Na carta de Antônio Blasquez, de 13 de setembro de 1564, encontramos o nome de três eclesiásticos que vieram degredados ainda meninos, e viveram sob a tutela da Ordem de Loyola, até o momento de ordenarem-se padres. Em Salvador, Simão Gonçalves é citado como “sacerdote, escolar, de 28 anos, há 13 que entrou na Companhia no Brasil. Foi um dos meninos órfãos que aqui foram enviados de Portugal. Estudou pouco latim. Sabe a língua dos índios. É professor de Noviços” (P. Antônio Blasquez, carta 07, 1564, In: Leite, volume IV, 1956). No Rio de Janeiro, aparece Luis Valente, que agora com 30 anos, atuava oficialmente como padre da Companhia desde os 21, também “estudou um pouco de latim. Sabe a língua. Foi dos meninos órfãos” (Leite, 1956, vol. 4). O terceiro missionário mencionado é Manuel Viegas, sacerdote de 28 anos, que atuava em São Paulo de Piratininga, tendo entrado na Companhia como irmão aos 16 anos, e este, “que foi com os órfãos”, também é louvado por ser um missionário língua.

Havia atritos entre os padres inacianos de formação teológica mais aprofundada, e os que optavam pela dedicação exclusiva ao mundo ameríndio com objetivos catequéticos, aqueles mais preocupados com suas carreiras eclesiásticas, e estes obcecados pela salvação de almas perdidas, criando uma verdadeira oposição entre os estudos teológicos e os estudos da língua da terra. No caso de Manuel Viegas esta não foi uma escolha consciente, mas sim um caminho natural, por já fazer ele uso do tupi ainda na infância. Através do catálogo de 1598, conseguimos obter algumas informações a respeito de Viegas, neste ano já coadjutor espiritual formado. Desembarcado em Salvador,

provavelmente no ano de 1555,³ juntamente com outros meninos portugueses, entrou na Companhia pouco tempo depois. Viegas era exímio *língua*, e agora era registrado como missionário especializado, vivendo em Piratininga com outros cinco jesuítas, onde nutria “uma clara consciência de pertencimento a um grupo, os antigos intérpretes (antigos *línguas*), os missionários especializados que se opõem aos outros, grupo composto dos padres de Portugal, dos teólogos, dos jovens, dos ambiciosos que preferem ocupar-se dos brancos a ocupar-se dos índios” (Castelnau-L’estoile, 2006).

Em uma epístola escrita em São Vicente, no ano de 1585, pelo próprio Manuel Viegas, e enviada a Claudio Aquaviva, que nesse momento já havia se tornado superior geral da Ordem de Loyola, notamos a preocupação pela falta de padres europeus *línguas* que pudessem substituir os de sua geração, agora já velhos, o que confirma nossas suspeitas de que o envio de órfãos lusitanos tenha cessado no final da década de cinquenta do século que recortamos:

que todos que são para isso, aprendam e saibam a língua da terra e que nenhum (conforme ao que vossa paternidade lhe mandou) consente que se ordene de ordens sacras, ainda que sejam muito para isso, sem que primeiro saibam e aprendam a língua da terra. O que foi bem ordenado por vossa paternidade, porque saiba V.P. que muito poucos a queriam aprender e saber e dar-se a ela; tudo era darem-se às letras e serem pregadores dos portugueses, e subir ao púlpito a pregar aos brancos e eles não se lembravam desta pobre gente de lhe pregar em sua língua. (...) e muitos padres que vêm de lá teólogos, nos dizem que se pudesse ser, dariam metade

³ Castelnau-L’Estoile aponta 1554 como o ano de chegada de Manuel Viegas e de João Pereira, mas não encontramos nas fontes nenhum indício de um grupo de meninos chegando neste ano, mas sim no ano seguinte, 1555.

de sua teologia pela língua. E digo a vossa paternidade, que não darei minha língua por toda a sua teologia, e folgaria que eles ficassem com sua teologia e soubessem também a língua. Agora todos os que são para isso se dão a saber a língua e, desta maneira, haverá agora muitos *línguas* na terra e os índios não perecerão a mingua de *línguas*, porque nós, os antigos *línguas*, já estamos velhos, e é necessário que venham outros para trocar, e ficar no nosso lugar. A colheita é abundante e os operários pouco numerosos (Castelnau-L'Estoile, 2006).

A já citada carta de Antônio Blasquez, de 1564, tinha como destinatário o padre Diego Mirón (1516-1590), residente em Lisboa, que também esteve envolvido diretamente com o envio dos meninos. O jesuíta reporta que “são estes dos órfãos que vossa reverendíssima mandou a esta terra há 9 ou 10 anos, e saíram, pela bondade do Senhor, idôneos ministros da conversão das gentes.” No documento, Blasquez regozija da atuação de um Diácono e de um Subdiácono, ambos padres da Companhia, frutos colhidos dentre o grupo de jovens que veio de Lisboa, para auxiliarem no processo de catequese dos índios:

chama-se um deles Antônio Pina, e o outro João Pereira. Este tem agora a função de ir pregar na Vila Velha, todos os domingos e festas, aos escravos dos cristãos, e até os confessar quando suas necessidades demandam. O outro reside na povoação de Santiago, encarregado daquela casa. (P. Antônio Blasquez, carta 07, 1564, In: Leite, 1956, vol. 4).

Segundo Timothy Coates, tanto Antônio de Pina quanto João Pereira aparecem em muitas outras cartas como jesuítas ordenados e muito bem sucedidos. João Pereira, que residia no Espírito Santo com outros sete jesuítas, nasceu na diocese de Elvas, ao sul de Portugal. O eclesiástico tinha 12 anos quando foi degredado, acompanhado de outros meninos tutelados, e aos 56 gozava de afamado prestígio nas demais capitânicas. Assim como

Manuel Viegas, Pereira também dedicou toda sua vida à missão, tornando-se superior da paróquia de Vila Velha em 1598, “depois de ter estado à frente da de São Vicente durante cinco anos, depois da de Porto Seguro durante três anos” (Castelnau-L’estoile, 2006), serviços prestados que lhe garantiram o *bastão de Marechal*. João Pereira era um caso extraordinário de missionário especializado na comunicação com os nativos, pois apesar de sua formação teológica debilitada, ainda assim integrou a elite jesuítica local, sendo um de seus raros membros com domínio total do tupi.

Sobre Simão Gonçalves, Luis Valente, Antônio Pina e muitos outros órfãos, que uma vez adultos tornaram-se jesuítas missionários nos Brasis, não encontramos muitas pistas ou informações de relevo. No entanto, segue a busca por fontes capazes de revelar o futuro desses meninos, que um dia desvalidos, foram recolhidos e instruídos pelos padres da Companhia de Jesus em Lisboa, convencidos a entregarem suas vidas à causa romana, e para isso sobreviveram à dificultosa travessia atlântica, tornando-se residentes em estranhas terras distantes, vivendo e morrendo assim, dedicados à catequese dos nativos luso-americanos.

REFERÊNCIAS

CASTELNAU-L’ESTOILE, C. de. 2006. Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580 – 1620. São Paulo, Edusc, 625 p.

COATES, T. J. 2001. Convicts and orphans. Forced and state-sponsored colonizers in the portuguese empire, 1550-1755. California, Stanford University Press, 259 p.

DAHER, A. 2014. Narrativas quinhentistas sobre o Brasil e os brasis. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção:

O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, p. 389 – 433.

DELUMEAU, J. 1993. A história do medo no ocidente (1300-1800). São Paulo, Companhia das Letras, 471p.

FERREIRA, A. G. 2000. Gerar, Criar, Educar – A Criança no Portugal do Antigo Regime. Coimbra, Quarteto, 482 p.

HOLLANDA, S. B. de. 1996. Visão do paraíso. São Paulo, Editora Brasiliense, 365 p.

LEITE, S. 1954. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1538-1553). Volume I. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 575 p.

_____. 1954. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1553-1558). Volume II. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 519 p.

_____. 1954. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1558-1563). Volume III. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 619 p.

_____. 1956. Monumenta Brasiliae. Monumenta Historica Societatis Iesu (1563-1568). Volume IV. Coimbra, 623 p.

MARCILIO, M. L. 2006. História social da criança abandonada. São Paulo, Editora Hucitec, 331 p.

PEIXOTO, A. 1931. Cartas avulsas (1550 – 1568). Rio de Janeiro, Oficina Industrial Graphica, 520 p.

PROSPERI, A. 2013. Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo, Edusp, 679 p.

XAVIER, A. B. 2008. A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa, Instituto de ciências sociais da Universidade de Lisboa, 498 p.

**“COMO SE HAM DE AVER OS PAYS COM OS
FILHOS DE MÁ CONDIÇAM“: DISCURSOS SOBRE
AS DIFICULDADES DE SE EDUCAR UM MENINO
CRISTÃO EM UMA OBRA DO JESUÍTA
ALEXANDRE DE GUSMÃO (AMÉRICA
PORTUGUESA, SÉCULO XVII)**

Fernando Ripe

He de tanta importancia, ó Pays de familias, a boa creaçam dos filhos na idade da puericia [...]. Se vossos filhos forem criados desde sua primeira idade em santos, & honestos costumes, podereis esperar deles boa ventura. Se pelo contrario forem criados em liberdade de vida, & depravados costumes, podereis com fundamento temer a ruina de vossas famílias. [...] Se tendes filhos, ensinaios, & domaios, desde sua puerícia; quebrailhe os brios em quanto sam moços; açoutaios em quanto sam mininos (Gusmão, 1685, p. 1-2).

A responsabilização e culpabilização dos pais, talvez tenha sido o principal imperativo dos aconselhamentos de como se educar um perfeito menino cristão na obra *Arte de crear bem os Filhos na idade da Puericia* do jesuíta português Alexandre de

Gusmão (1629-1724).¹ O impresso, que foi inicialmente publicado em Lisboa no ano de 1685, teve sua escrita na América portuguesa pelo religioso lisboeta Gusmão – um importante literato e ascético de relevantes obras para a literatura e para história educacional da colônia.² Consistia, basicamente, de um

¹ O padre jesuíta Alexandre de Gusmão foi considerado em algumas pesquisas – O’Neill; Domínguez (2001), Arnaut Toledo; Araújo (2008, 2009) e Arnaut Toledo (2015) – como sendo o primeiro pedagogo do Brasil. Esse precedente título de primeiro pedagogo não se refere apenas ao fato de ser o primeiro autor a escrever obras de cunho educativo para crianças, ainda no período colonial, mas por sua atuação no projeto evangelizador instaurado pela Companhia de Jesus por grande parte do território ocupado na principal colônia portuguesa, bem como por ter desempenhado importante papel na fundação do Seminário de Belém da Cachoeira, na Bahia. Este Seminário foi descrito nas palavras de Serafim Leite (2004, p. 241) como sendo uma instituição de características marcadamente popular, pois “nele se criarem os filhos dos moradores, sobretudo dos pobres, que viviam no sertão, e poderem estudar não só os primeiros elementos de ler e escrever, mas também latim e música”. Contando com a contrapartida da Coroa portuguesa e com a colaboração privada, o Seminário de Belém teve importante papel na formação de missionários da Companhia de Jesus e no processo educativo dos sujeitos letrados no Recôncavo Baiano. Considerando este cenário de práticas educativas e de modelos de sujeito cristão, acreditamos que a publicação da obra de Alexandre de Gusmão, em Lisboa no ano de 1685, tem alguns aspectos peculiares para o contexto editorial e social da época, que merecem ser destacados. Primeiro, por se tratar de um tratado católico escrito no território da principal colônia ultramarina de Portugal, portanto distante da sede do Reino, que pode evidenciar além da existência de uma rota comercial de livros e livreiros, também o interesse na leitura de obras que demonstravam o modelo de educação que era implantado na Corte e que vislumbrava sua formação na Colônia; segundo por apresentar um discurso cristão-católico que atendia aos anseios oficiais da Igreja, de difundir a sua fé e a sua moral e aos desejos dos leigos por instrução e elevação espiritual através da leitura de obras religiosas.

² Alexandre de Gusmão escreveu entre textos catequéticos, sermões e tratados para a educação e comportamento moral o total de treze obras: *Escola de Belém, Jesus nascido no Presépio* (Évora, 1678); *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* (Lisboa, 1685); *História do Predestinado Peregrino e seu irmão Precito* (Lisboa, 1682); *Sermão na catedral da Bahia de Todos os Santos* (Lisboa, 1686); *Meditação para todos os dias da semana* (Lisboa, 1689); *Meditationes digestae per annum* e *Menino Cristão* (ambos publicados em 1695); *Rosa de Nasareth, nas*

conjunto de prescrições edificantes e aconselhamentos espirituais que direcionavam como os pais e os mestres, preocupados com a educação de meninos, deveriam guiar a conduta das crianças.

Alexandre de Gusmão³ priorizava fundamentalmente na sua escrita os pecados cometidos pelo homem, por consequência, também atenuava ênfases na prescrição de sanções e suplícios religiosos como forma de remissão. Outro aspecto importante na obra investigada, e que analisaremos na sequência deste texto, foram os enunciados que Gusmão evocou para a educação. Nele, as lições morais e exemplificadoras deram destaque para particularidades acerca da moralidade e da religiosidade no mundo luso-brasileiro do final de século XVII e início do XVIII. Por exemplo, além dos constantes cuidados em agradecer a Deus são regulares as enunciações que indicam práticas gerais de educação de crianças, seja a descrição de normativas relativas à alimentação, ao vestuário, às boas maneiras, aos hábitos cortesês, etc.

A obra *A Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* foi estrategicamente dividida em duas partes: a primeira contém 19 capítulos que orientam os fundamentos teológicos para a “boa educação” dos meninos; a segunda parte, intitulada *Como se hão*

montanhas de Hebron (Lisboa, 1709); *Eleição entre o bem & Mal eterno* (1717); E as publicações póstumas *O corvo e a pomba da Arca de Noé* e *Árvore da vida* (ambos publicados em Lisboa, 1734), *Compendium perfectionis religiosea* (Veneza, 1783) e *Preces recitandae statis temporibus ab alumnis Seminarii Bethlemici* (s.d., possivelmente em 1783).

³ Destaco duas pesquisas acadêmicas que abordaram, a partir de diferentes perspectivas, a biografia do jesuíta português Alexandre de Gusmão. Sugere-se a dissertação de mestrado de Lais Viena da Souza (2008) e a tese de doutoramento de César Augusto Martins Miranda de Freitas (2011).

de haver os pais na criação dos meninos prescrevem, através de 25 capítulos, aconselhamentos práticos e edificantes para que os pais educassem seus filhos. Ao longo de 387 páginas Alexandre de Gusmão desenvolveu ensinamentos que foram retomados várias vezes, seja pela demonstração de modelos exemplares, ou por representações assustadoras, ou mesmo, através da incitação à punição e ao castigo como modo corretivo e disciplinador da boa criação. Assim, ao problematizarmos a produção escrita de Alexandre de Gusmão e a educação na principal colônia ultramarina portuguesa nos finais do século XVII, admitimos, neste texto, determinada acepção de educação alargada, ou seja, compreendemo-la enquanto uma prática social e histórica, constituída por processos institucionais ou não-institucionalizados, direcionada pela família, por mestres, professores domésticos, aias, amas de leite, preceptores, da mesma forma por sistemas de aprendizagens realizados nas oficinas de artistas e artesões, por associações religiosas e leigas, entre outras de modo a ser um mecanismo regulador para a organização coesa de uma dada sociedade por meio do compartilhamento de valores e de normas de condutas e de comportamentos.

Na América portuguesa constata-se o predomínio da Companhia de Jesus na atuação educacional, na prescrição dos modelos pedagógicos e no direcionamento da formação de hábitos e condutas infantis. A condução da educação baseada na prática religiosa, sobretudo, nos escritos bíblicos e nas normas de bons costumes descritos na Constituição da Companhia de Jesus (2004 [1685]), evidenciou um conjunto de mecanismos disciplinadores regidos por prédicas morais cristãs, em que o

castigo e a punição eram percebidos como modo de incutir temor àqueles para quem não bastavam as boas palavras e repreensões (Constituição da Companhia de Jesus, 2004, p. 147).

Em 1875 foi publicado em Paris um exemplar de *Essai sur l'Iconographie de la Compagnie de Jésus* do jesuíta francês Alfred Hamy, em comemoração aos três séculos e meio da Ordem inaciana, descrevendo a vida de quatrocentos reconhecidos jesuítas. Tendo o padre lisboeta Alexandre de Gusmão ocupado lugar dentre estes. Em 1893 o autor francês publicou uma coleção de retratos em *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus : album de 400 portraits choisis parmi les plus beaux, les plus rares ou les plus importants, et reproduits en héliogravure*, onde também consta uma imagem de Alexandre de Gusmão, como podemos verificar na Imagem 1 que ilustra o jesuíta em uma biblioteca ensinando o catolicismo para crianças, uma evidente representação da sua primeira obra *Escola de Belém, Jesus nascido no Presépio* publicação de 1678 em Évora.

Imagem 1: Representação do padre Alexandre de Gusmão educando um grupo de meninos



Fonte: HAMY - Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus [...] (1893).⁴

⁴ Possivelmente esta representação foi realizada no século XIX, tendo sido assinada por Cajtonus Sortini (s.d.). A imagem apresenta o jesuíta Alexandre de Gusmão educando um grupo de crianças através da alegoria do presépio, conforme sua primeira publicação impressa, a obra *Escola de Belém, Jesus nascido no Presépio* (Évora, 1678). Disponível em: http://www.europeana.eu/portal/record/9200134/BibliographicResource_200000014696.html Acessado em: 11 fev. 2016.

Nesse sentido é interessante observar que um conjunto de ditames morais foi utilizado pelo cristianismo como forma de introduzir novas técnicas para impor essa moral. Para Foucault (2010, p. 65) essas técnicas serviram para impor “um conjunto de novos mecanismos de poder para inculcar esses novos imperativos morais”. Esse poder foi denominado como pastorado, a existência dentro da sociedade cristã do “papel de condutores, de pastores em relação a outros indivíduos que são como suas ovelhas ou o seu rebanho” (Foucault, 2010, p. 65).

Em se tratando do contexto de editoração da obra, a expressão arte queria designar “Regra, & methodo, com cuja observação se fazem muitas obras uteis, agradáveis, & necessarias à Republica” (Bluteau, 1728, p. 573). Outro significado dicionarístico para o termo era “Livros que se contém preceitos práticos” (Silva, 1789, p. 199). A partir destas duas acepções identificamos a existência de uma constante produção literária no século XVII, e sobretudo nos séculos subsequentes, que dão regras, métodos e aconselhamentos práticos e espirituais de como educar as crianças. A historiadora Lais Viena de Souza elaborou sua dissertação de mestrado *Educados nas letras e guardados nos bons costumes* (2008) tendo como principal objeto de análise o padre jesuíta Alexandre de Gusmão, especialmente os seus discursos sobre a importância da educação e as recomendações para o “bem criar”. Da mesma forma, a autora confere a análise do projeto pedagógico de Gusmão encerrado no Seminário de Belém

da Cachoeira.⁵ Sobre a tipologia literária que particularizava a atenção e cuidado sobre a criança, a autora entendeu que,

no período moderno, o crescente interesse e a preocupação em dirimir a sociedade, em um amplo projeto de pedagogização. Nesse intuito, foram produzidos os manuais e tratados de essência pedagógica sobre temáticas diversas, que notadamente apresentavam a importância da educação da infância. Daí a importância nesses discursos em caracterizar a criança cada vez mais amidiada como “alunos” e “filhos”, terminologia que engendrou na modernidade dois espaços fundamentais para o desenvolvimento (aqui entendido como crescimento natural e também em seu aspecto de aprendizado) da criança (Souza, 2015, p. 59).

Para o jesuíta Alexandre de Gusmão, herdeiro de uma formação humanista da Companhia de Jesus, a educação era tida como uma missão de “modelar uma nova humanidade” (Fonseca, 2016), através do acolhimento de jovens estudantes, evidentemente que com potenciais para serem candidatos à ordem jesuíta, capazes de evangelizar e construir uma sociedade cristã e civilizada.

Registros escritos por religiosos e obras clericais podem ser percebidos como exemplos de publicações que colocaram luz a

⁵ De acordo com Serafim Leite o Seminário de Belém da Cachoeira, no Recôncavo baiano, nasceu como demonstração prática do que P. Alexandre de Gusmão, seu fundador, explanara antes em duas obras. Sejam *Escola de Belém*, Jesus nascido no Presépio (1678) e, sete anos depois, *Arte de Criar bem os filhos na idade da puerícia*. Dedicado ao Menino de Belém, Jesu Nazareno (1685). “A ideia do Seminário apresentou-se ao começo com caráter popular, para nele se criarem os filhos dos moradores, sobretudo os pobres, que viviam no sertão, e poderem estudar não só os primeiros elementos de ler e escrever, mas também latim e música” (Leite, 1938, p. 167).

uma problemática central: a constituição, manutenção e uso dos bons comportamentos sociais para uma sociedade colonial luso-brasileira cristã e civilizada.⁶ Então, nesse sentido, problematizar a constituição do comportamento infantil no período mencionado, além de ser de profícua relevância enquanto objeto para a investigação no campo da História da Educação,⁷ também nos possibilita conjecturar como o discurso cristão que propagava a exortação do poder pastoral esteve imerso, no período moderno, entre a Igreja Católica, a prática da educação de crianças e a produção de sujeitos infantis.

A análise da obra⁸ de Gusmão indicou a promoção do controle do corpo e da aparência através de práticas disciplinadoras, que se constituem como *dispositivos*⁹ normativos e modeladores dos comportamentos sociais pueris empregados à

⁶ Para Norbert Elias (1994) o conceito de civilização está vinculado às transformações nos padrões sociais de autorregulação, de aquisição de boas maneiras a partir da educação mútua promovida pelos homens.

⁷ No campo da História da Educação verificamos a ocorrência de um similar estudo e com mesma fonte primária. Trata-se do texto da historiadora Lais Viena de Souza (2006), *Má Educação e Maus Exemplos: O Discurso Pedagógico-Moral Do Padre Alexandre de Gusmão S. J. (1629-1724)*. Nele a autora analisou as admoestações e amedrontamentos que o padre Alexandre de Gusmão realizou, na obra em questão, para exemplificar as possíveis penas que os meninos pagavam por seus maus autos, ou antagonicamente “a enlevação e as gratificações dadas aos que tinham comportamento virtuoso” (Souza, 2006).

⁸ A versão aqui utilizada foi digitalizada pela Biblioteca Nacional de Portugal e está disponível online em <http://purl.pt/6369>. No entanto, a mesma edição foi editada no ano 2000 em versão fac-símile pelos historiadores da educação Elomar Tambara e Gomerindo Ghiggi.

⁹ A noção de dispositivo, proposição do pensador francês Michel Foucault, possibilita a compreensão dos processos de normatização postos pelo discurso da modernidade. Foucault (2001) utilizou como ferramenta analítica a noção de dispositivo como sendo um determinado agrupamento de práticas, que constituem o sujeito em meio a uma trama de saberes e poderes.

época e que eram propagados discursivamente através de uma tipologia literária específica. Ao operar com a divulgação dessas práticas disciplinadoras da vigilância e da punição Gusmão sintetizou um modelo prescritivo de sujeito infantil.

O jesuíta português afirmava ser natural que os meninos fossem classificados simbolicamente como eram os metais, uma vez que “huns sam de mais, outros de menos valor; huns mais rijos, outros mais brandos; huns que facilmente se lavram, outros que ham mister mais arte para se lavrarem”. Do mesmo modo, o processo educativo direcionado para estas crianças deveria ser adaptado conforme a condição do infantil, assim como “huns sam melhores que outros, huns mais brandos, & que facilmente se amolgam, outros mais rebeldes, que dificultosamente se disciplinam” (Gusmão, 1685, p. 134).

Persuadido de que as suas instruções eram capazes de educar qualquer tipo de menino, Gusmão afirmava, de forma metafórica, a possibilidade de se constituir, através da educação e da correção, crianças de igual valor:

Porèm assim como nam tenha seu préstimo, & valor; & nam possa por arte ser lavrado, assim nam há condição de minino tam ruim, que nam possa ser domada pela boa creaçam; & pòde muito bem succeder, que assim como nos metaes pòde hũa peça de prata bem lavrada igualar o valor do ouro tosco, porque o artificio lhe deu o valor, que de sy nam tinha, assim o minino de inferior condição bem ensinado pòde igualar ao que tem a condição de ouro (Gusmão, 1685, p. 134).

A partir de uma analítica foucaultiana identificamos que o processo de prescrições discursivas, que organizavam os modos de ser um menino cristão luso-brasileiro no final do seiscentos, a

partir do arranjo interno da Igreja (entenda-se Companhia de Jesus) e mobilizado na narrativa de escritores, incitou um minucioso processo de fabricação individual disciplinar do sujeito infantil. Esse processo de produção de sujeitos torna-se eficiente na medida em que se adotam uma série de regulações dos espaços, cerceamento das práticas e permanente olhar sobre as condutas do sujeito. Segundo Michel Foucault:

Cada indivíduo no seu lugar: em cada lugar, um indivíduo. Evitar as distribuições por grupos, decompor as implantações coletivas; analisar as pluralidades confusas, maciças ou fugidias. O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quanto corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Importa estabelecer as presenças e ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou méritos. Procedimentos, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico (Foucault, 1997, p. 131).

No processo de constituição individual dos sujeitos infantis, destacamos a ideia que Alexandre de Gusmão atribuiu para a natureza destas crianças. Por um lado, o jesuíta alertou existir um modelo perfeito e exemplar de criança cristã, que seria “a condição melhor; & que chamamos índole de ouro, que he branda da vontade, & do juizo dócil (Gusmão, 1685, p. 135). Por outro, indicou que chamaria os “meninos de má condição” àqueles que “nam sam dóceis de natureza para a disciplina, assim como

facilmente tomamos de boa condição áquelles, que facilmente tomam o que lhes ensinam (Gusmão, 1685, p. 135).

Ao configurar o menino de difícil engenho intelectual Gusmão indicou haver três justificativas para fundamentar tal existência, “pòde nascer esta má condição de hum de três princípios”. A primeira classificação revela a presença de crianças de “máo entendimento, posto que sejam de boa vontade’. A segunda são crianças “de vontade rebelde, posto que sam de entendimentos perspicazes”. E, em terceiro, “ou por hũa, & outra cousa, que he a peor condição, q’se pòde considerar (Gusmão, 1685, p. 135).

Sobre a primeira tipologia de comportamento infantil, Gusmão afirmou a existência de meninos com “juízo duro”, visto que estes “nam sam facéis de doutrinar, porque como se nam vencem facilmente com a razam dificultosamente se dirigem”. Neste caso, o jesuíta estava alertando sobre a necessidade de se corrigir certas anomalias em algumas crianças. Retomando o estilo de escrita amedrontadora, Alexandre de Gusmão descreveu algumas alegorias para justificar a necessidade de correção destes meninos de juízo rijos (Gusmão, 1685, p. 135).

Cabe destacar que na obra analisada há certa recorrência de enunciados que indicam o infanticídio, de modo que não podemos afastar a possibilidade de que os textos do jesuíta reforçam a existência, quase que comum, dessa prática. Conforme Gusmão, se referindo aos meninos de “juízo duro”:

Alguns dos antigos Gentios tinham estes por incapazes de doutrina, & por isso os matavão em mininos; donde nascèõ os Escozes antigos castravam os mentecautos, para que nam gerassem filhos, & as mulheres mentecautas desterravam para lugares separados dos homens, & se acaso concebiam, ou pariam, a ella, & a

seus filhos enterravam vivos, porque presumiam q' de pays mentecautos nam podiam nascer filhos de bom juizo, que tinham por incapazes de creaçam, que se requer (Gusmão, 1685, p. 135).

O segundo enquadramento dado aos meninos de má condição, que “sam da vontade dura, & que de ordinário sam os que chamam de má condiçam, nam sam tam difficultosos de domar, se eles tem bom juizo, porque fazendose capazes de razam, se fazem capazes de doutrina” (Gusmão, 1685, p. 136). Neste domínio, o jesuíta está fazendo uma clara referência às crianças indisciplinadas que apresentavam condutas inadequadas e comportamentos incivilizados. Portanto, era preciso promover o disciplinamento dos meninos, excluindo e corrigindo possíveis rebeldias dos infantis. A tonalidade da intimidação e temor, bem como da incitação à prática do infanticídio ganham novamente visibilidade na narrativa de Gusmão. Dizia que

Os Bramenes provavam os mininos logo aos dous mezes depois de nascidos, & se os achavam deste mão natural os matavam, ou os lançavam nos matos. Os Lacedemonios tambem lançavam nos rios os mininos, que lhes pareciam de mão natural, porque nam esperavam, que com a creação melhorassem. Os Athenienses condemnáram á morte a dous mininos, hum porque tirou os olhos a hũa gralha, outro porque esfollou hum cordeiro vivo; parecendo-lhes, que mininos tam duro coração nam podiam ser de utilidade no mundo (Gusmão, 1685, p. 136).

Todavia, ainda faltava classificar os meninos de pior condição, que além de serem de “mão entendimento”, também são de “má, & rebelde vontade”. Estes infantis indóceis estariam “inclinados ao mal, & difficultosos para todo o bem”. Nestes casos, eram necessário, segundo Alexandre de Gusmão, a “disciplina, &

correcçam, em quanto mininos”, pois do contrário, quando se “fazem mancebos incorrigíveis, & vem a ser monstros nos vícios, & escandalo das Cidades” (Gusmão, 1685, p. 136).

Todavia, haveria ainda aqueles meninos que são “demasiadamente bons”. Tratar-se-ia dos meninos corruptíveis, aos quais os pais e mestres deveriam ter cuidado e vigilância especiais, pois por serem “tam docis de juizo, & brandos de vontade com tanta demasia” que igualmente “pendem [mais] para o mal, que para o bem” (Gusmão, 1685, p. 137).

Observa-se que a prática da vigilância em *A Arte de crear bem os filhos na idade da puericia* foi incitada a partir de dois claros objetivos: não afastar as crianças da assistência espiritual cristã e evitar que o menino caísse em desobediência. Nesse sentido, a exortação ao poder pastoral, evidenciada mais especificamente, nos usos dos dispositivos de vigilância e de punição, corroborava para diminuir as possíveis potências dos infantis, ao mesmo tempo em que estabelecia estratégias para a contenção dos sujeitos desviantes, “Posto que de todo o pecado devem os pays afastar os filhos, em quanto sam mininos”. Para Gusmão o exercício da vigilância dos pais também era uma forma de controle para o menino não cair em desonestidade, “vigiando como a Aguia sobre eles, para que nam sejam mordidos nos primeiros anos de tam peçonhenta víbora” (Gusmão, 1685, p. 227). Ainda de acordo com o religioso, “Do qual se colhe a vigilância, que devem ter os pays sobre os filhos de pouca idade, examinando as companhias com que conversam, procurando com todo o cuidado, que de nenhũa sorte acompanhem com moços de máos costumes” (Gusmão, 1685, p. 252).

Acreditando na possibilidade de que todos os “mininos sam disciplináveis, & nenhum minino ha de tão ruim condiçam, que nam possa ser corrigível, & domesticável”, Alexandre de Gusmão reafirmou por diversas vezes ser de responsabilidade dos pais e dos mestres a prática de observar e corrigir as crianças desde a tenra idade, visto que “se no pay ou no mestre ouver vigilancia, & prudencia para crear em quanto he minino” (Gusmão, 1685, p. 137).

Ao ter o domínio das atividades da criança observadas “o pay vigilante, que he pastor de seu rebanho, ou que sabe governar sua família, faz como o experimentado pastor, que larga o gado do curral, nam quando quer, senam quando couvem”. A plena vigilância deve ser constante e sobre todos aqueles que o pastor cuida, pois há aqueles pais “que sem cautela abrem francamente as portas aos filhos, para irem livremente onde querem [...]. Saem de casa seus filhos piqueninos para os jogos, & desenfadados pueris, como os cabritos, ou borregos, quando saem para o pasto do curral” (Gusmão, 1685, p. 220-221). Para Michel Foucault o tema da vigilância recebe grande importância no exercício do poder pastoral, na medida que

Ele faz ressaltar dois aspectos do devotamento do pastor. Em primeiro lugar, ele age, trabalha e contrai despesas para aqueles que ele alimenta e estão dormindo. Em segundo lugar, ele vela por eles. Ele presta atenção em todos, sem perder de vista nenhum deles (Foucault, 2010, p. 360).

Importante destacar que o regime educativo direcionado por Gusmão se assemelha, em grande medida, ao poder exercido pelo pastor na prática de domar, domesticar, docilizar seus animais. Neste caso, não foram raras as alegorias criadas pelo jesuíta que

aproximam o comportamento animalesco com a educação de meninos, por exemplo quando diz que “nenhum animal he tam feroz, que criado em casa de piqueno se nam faça manso” (Gusmão, 1685, p. 137).

Em outra narrativa, Gusmão disse que os egípcios criavam filhotes de leões, ursos, lobos, crocodilos, elefantes e até mesmo venenosas serpentes juntamente com seus filhos meninos para que, com trato e comunicação, se tornassem mansos. Pensava, então, que a selvageria animalesca também poderia ser controlada por uma corajosa criança, pois, conforme “hum touro feroz nam se amança e sugeita ao jugo pela obediência de hum rapaz. Hum cavalo bravo nam se amança pela espora, & nam se deixa governar pela rédea por hum minino?” (Gusmão, 1685, p. 138).

Alexandre de Gusmão ao retomar a responsabilidade dos pais na criação dos filhos, torna imperativo a premissa de que mesmo as crianças com má condição também devessem ser assistidas, principalmente visando a proteção e cuidado para que não caíssem em pecados espirituais.

Pelo qual nam devem os pays desemparar aos filhos, que sentiram de más condiçoens, desconfiando de fazer nelles fruto, porque nenhum pòde ser de tam máo natural, que doutrinado, & domado nam possa ser de proveito por meyo da boa creaçam, assim como a arvore de sua natureza infructifera, se lhe enxertam hum ramo de outra arvore dá fruto bom como as demais. Por isso diz o Espirito Santo por Salamam: ensina o filho, nam desesperes; porque em quanto he minino o filho, sempre pòde aver esperança de ser bom, & o tempo da esperança conforme Sam Paulo he o da puerficia (Gusmão, 1685, p. 139).

Numa clara concepção erasmiana, Alexandre de Gusmão acreditava que a falha na educação era a causa de comportamentos monstruosos.¹⁰ E, “quem ousaria reivindicar para sai paternidade de um monstro?” (Erasmus, 2006, p. 39).

Dizem que os ursos parturem uma massa informe. Depois, à força de lamber, vão moldando e dando a forma final. Nenhum filhote de urso é tão disforme como a opacidade da mente de um recém-nascido. Caso não a modelares, nem dares formato, com bastante carinho, serás pai de um monstro, nunca de um ser humano. Há mais ainda. Suposto venha teu filho a nascer com a cabeça turbinada ou com seis dedos na mão, então quanto desconforto, quanto vexame para indivíduos denominados pais não de ser humano e, sim, de monstro (Erasmus, 2006, p. 39).

Igualmente ao teólogo Erasmo de Roterdã (1466-1536), Gusmão exemplificou a boa criação dos filhos através da metáfora que dispõe sobre postura do selvagem animal urso que, nascendo seu filhote “muito deforme, ele [o urso] com a língua vai concertando, & formando até ficar muy diferente de como nascè; & quando a língua, isto he a palavra. Nam he bastante para corrigir o filho, valhase da mam” (Gusmão, 1685, p. 139). O estímulo à correção dar-se-ia por meio de duas maneiras: pelos bons aconselhamentos dirigidos pelas palavras, ou pelas punições e repreensões aplicados através de surras e açoitamentos.

¹⁰ Importante destacar o trabalho de Ripe e Dillmann (2018) que analisa o processo de constituição de crianças anormais em alguns tratados do período moderno publicados em Portugal. De acordo com os autores, o visível e o dizível sobre os desviantes da norma foram objeto de atração e repulsão social ao longo do período moderno, de modo que os discursos sobre o corpo diferente, ou do “monstruoso”, despertaram desmedido interesse no imaginário de distintas sociedades de Antigo Regime.

As crianças desde “meudas” deveriam ser doutrinadas a temer as devidas punições para seus possíveis pecados ou desobediência, ainda que não houvesse real necessidade para os açoites, pois o castigo também era uma prática preventiva. O açoite, no contexto analisado, foi referido por Raphael Bluteau (1638-1734) como sendo um “Molho de varas, correa, disciplina, ou outra cousa semelhante, com que se castiga” (Bluteau, 1716, p. 105). Todavia essa prática punitiva exortada pelo poder pastoral, e exercido pelo pai, não tinha por intenção o mal para a criança, “sua principal função é fazer o bem em relação àqueles de que cuida” (Foucault, 2002, p. 66).

O exercício da conformação dos infantis através dos constantes açoites e castigo foi metaforicamente simbolizado por Gusmão por meio da exemplificação do temperamento e do modelamento dos metais. Para o jesuíta:

[...] bom será valer-se da metáfora dos metaes, que apõtamos para nam errar; porque assim como os metaes nam se lavram todos da mesma sorte, se nam q´ huns ham mister fogo, outros o ferro, hũs se abrandam na agua, outros endurecem, hũs se derretem no cadinho, outros na forja se lavrão; assim as condiçoens dos filhos, as q´ sam de ouro sam de mister hũa arte, & as que sam de ferro outra, para o qual ser a sciencia, & a experiencia do artificio, consulte outro oficial; isto he consulte os políticos previstos nesta matéria, isto he os escreveram politicas de mininos, ou como experimentados lhe possam dar conselho (Gusmão, 1685, p. 140).

Todavia, no que se refere a impossibilidade da prática educativa dirigida por Alexandre de Gusmão não ter o pleno sucesso esperado, o que o pai deveria fazer? Conforme adiantou Gusmão, os pais poderiam além de procurar outros escritos e

aconselhamentos de autores que escreveram sobre a educação de meninos, também modificarem a forma com que disciplinavam seus filhos. “Neste caso, digo, que quando o pay nam possa alcançar de Deos o mesmo que se faz ao metal, que he fundillo de novo”. Deste modo, caberia, então “mudarlhe a condiçam com o fogo de seu divino amor, ou com o martelo da tribulação”. Sendo assim, teria o pai de agir como o pastor, fazendo o “mesmo que se faz ao poldro quando he tam rebelam, que nam quer dar pelo freio, que he prendelo, ou largalo a campo, ou desamparalo, para que busque sua vida afastando-o da companhia dos mais, para que nam seja de escândalo aos outros” (Gusmão, 1685, p. 141).

Não bastasse os açoites e os castigos dirigidos ao menino de má condição, e, que se enquadrasse na condição de incorrigível, caberia aos pais uma última sanção. Tal ação disciplinadora não intentava a confrontação física, mas a mediação do conflito através da prática do abandono, do exílio ou da deserção. Aconselhava Gusmão que “o filho, que não he filho deixaio na superfície da agua, para que nade”, pois “filho que nam aproveita, nem dá esperanças de emenda com a boa creaçam”, deveriam ser desprezados, “para que busque[m] sua vida, & se se perder, nam perqua consigo os demais” (Gusmão, 1685, p. 141). Alexandre de Gusmão exemplificou a extremidade dessa prática dizendo que bem fez um Gentil, que sendo

hum homem por nome Racones de Naçam Mardo, teve entre outros filhos hum de todos o mais moço de máos, & perversos costumes, & nam podendo, nem com o castigo, nem com a admoestação corregillo, o entregou à justiça, para que executasse nelle o ultimo castigo da morte, foi levado diante do Rey dos Persas Artaxarxes, que admirado, de que hum pay acusasse seu próprio filho, lhe disse: E teràs tu coração para ver matar ao

filho, que geraste? Ao que respondèo Racones: Eu, Senhor, corto da minha horta das alfaces os grelos, que me parece ser necessários, & tão fóra está de se queixar a alface, que antes mostra alegrarse, porque entam floresce, & cresce melhor. Assim eu agora quero cortar de minha família este máo filho, para que ella melhor se conserve, & tam fóra estou de me entristecer por isso, que antes me alegrarei de ver fóra de minha casa este escândalo (Gusmão, 1685, p. 142).

Observa-se que a introjeção da culpa e a incitação ao medo, tanto para os meninos de má educação, como para os pais negligentes no processo de criação dos filhos, foram exemplificados por meio de série de possíveis sanções, correções, amedrontamentos e, como vimos no último caso do pedido de suplício. Destacamos, através de algumas enunciações de exemplos muito práticos, que filhos e pais, estariam sujeitos à responsabilização por suas culpas – fossem elas infrações mundanas ou desobediências aos preceitos cristãos. Tais culpas, geralmente, eram penalizadas através da incitação à mortes repentinas e desastrosas, ao temor da proximidade com o demônio e o inferno enquanto tormento eterno.

Em últimas análises, acreditamos que Alexandre de Gusmão priorizou fundamentalmente na sua escrita tanto os pecados cometidos pelos pais na má educação que dão para seus filhos, como aqueles praticados pelos pequenos “anjos”, por consequência, também atenuava ênfases na prescrição de sanções e suplícios religiosos que os mesmos deveriam ter como forma de remissão. A ideia do pecado, essa possível desobediência a Deus e à Igreja, parecia regular a vida cotidiana das pessoas, de modo que o discurso partilhado por Gusmão direcionava espiritualmente o exercício do poder pastoral. A partir da incitação ao uso de

específicas técnicas disciplinadoras do corpo pueril, identificamos que esse discurso intensificou a educação sobre as crianças de “má condição”, promovendo lições morais e exemplificadoras que deram real destaque para particularidades acerca da moralidade e da religiosidade, desenvolvendo, assim, uma economia geral da obediência infantil no mundo luso-brasileiro no final do século XVII.

Por fim, podemos afirmar que no desfecho do Seiscentos europeu, a cultura impressa, aqui representada pela obra *Arte de crear bem os filhos na idade da puerícia*, se constituiu como um importante dispositivo para enunciar pedagogicamente os cuidados e assistências para com os infantis. A obra em análise emergiu na sociedade luso-brasileira no mesmo instante em que se destacava a necessidade de regular comportamentos, hábitos e valores em torno da padronização de gestos, modos de falar, de estar e de se apresentar em sociedade. Deste modo, descrever as dificuldades de se educar um menino cristão, no contexto investigado, é uma produção discursiva que intentava garantir a produção de sujeitos e de subjetividades, portanto, de importante compreensão para o processo de constituição dos infantis dóceis, obedientes e disciplinados.

REFERÊNCIAS

Fontes

BLUTEAU, R. 1716. Vocabulário portuguez e latino. Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1716.

GUSMÃO, A. de. 1685. *Arte de crear bem os filhos na idade da puerícia*, Dedicada ao Minino de Belém, JESU Nazareno. Lisboa, Officina de Miguel Deslandes.

SILVA, A. de M. 1789. Dicionario da Lingua Portugueza. Lisboa, Typographia Lacerdina.

Bibliografia

ARNAUT DE TOLEDO, C. de A.; ARAÚJO, V. F. de. 2009. Educação e religião na obra Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia, de Alexandre de Gusmão, de 1685. SEMINÁRIO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS, 8, 2009. Anais ... Campinas, Unicamp.

ARNAUT DE TOLEDO, C. de A.; BARBOZA, M. A. 2015. Fundamentos da educação cristã no Brasil colonial no século 17. In: TOLEDO, C. de A. A. de; RIBAS, M. A. de A. B.; SKALINSKI JUNIOR, O. (Orgs.). Origens da educação escolar no Brasil colonial. Vol. 3. Maringá, UEM, p. 13-40.

CASTRO, E. 2009. Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte, Autêntica.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS e Normas Complementares. 2004. São Paulo, Loyola.

ELIAS, N. 1994. O processo civilizador. Uma história dos costumes. Vol. 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

ERASMO DE ROTTERDAM. 2006. De Pueris (Dos Meninos) e A Civilidade Pueril. São Paulo, Editora Escala.

FONSECA, T. N. de L. e. 2016. Circulação e apropriação de concepções educativas: pensamento ilustrado e manuais pedagógicos no mundo luso americano colonial (séculos XVIII-XIX). Educação em Revista, 32(3), p. 167-185, Set.

FOUCAULT, M. 2010. Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____. 2001. História da Sexualidade: a vontade saber. 14 ed. Rio de Janeiro, Graal.

_____. 1997. Vigiar e punir: a história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes.

FREITAS, C. A. M. M. de. 2011. Alexandre de Gusmão: Da Literatura Jesuíta de Intervenção Social. Tese de Doutorado. Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, Universidade do Porto.

GHIGGI, G.; TAMBARA, E. 2000. Apresentação. In: GUSMÃO, A de. Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia, Dedicada ao Menino de Belém Iesu Nazareno/Séries Clássicos de História e Filosofia da Educação. Pelotas, Seiva Publicações.

LEITE, S. 2004. A história da Companhia de Jesus no Brasil. São Paulo, Loyola.

_____. 1938. História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo I. Lisboa, Portugal/ Civilização Brasileira.

O'NEILL, C. E; DOMÍNGUEZ, J. M. 2001. Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: bibliográfico-temático, v. II. Roma, Institutum Historicum; Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

RIPE, F.; DILLMANN, M. 2018. Os desviantes da norma: enunciações sobre corpos estranhos infantis em tratados do período moderno em Portugal. In: ARAÚJO, M. M. L. de; GARCÍA, A. M. (Orgs.). Os marginais (séculos XVI-XIX). 1ªed. Braga (Portugal), Humus, p. 59-76.

RIPE, F. 2016. "Do amor da castidade, & horror a toda torpeza, com que se deve criar os mininos": análise do imperativo da inocência infantil em uma obra do Padre Alexandre de Gusmão. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, 8, p. 08-31.

SOUZA, L. V. de. 2008. Educados nas letras e guardados nos bons costumes. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (séculos XVII e XVIII). 210f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Salvador, UFBA.

_____. 2006. Má educação e maus exemplos: o discurso pedagógico/ moral do padre Alexandre de Gusmão S. J. (1629-1724). Anais do VIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões.

VENÂNCIO, R. P.; RAMOS, J. M. 2004. Apresentação. In: GUSMÃO, A. de. Arte de Criar bem os filhos na idade da puerícia – Dedicada ao Menino de Belém Iesu Nazareno. VENÂNCIO, R. P.; RAMOS, J. M. (Orgs.). São Paulo, Martins Fontes, p. 9-32.

A CONSTRUÇÃO DE MISSÃO E O OLHAR SOBRE O OUTRO - NARRATOLOGIA EM CARTAS DE FRANCISCO XAVIER

João Vitor Santos

“Es una tierra de grands calmas. La gente desta ynsula son cristianos (...) en los nonbres asi lo muestran: es gente muy ygnorante; no saben leer ni escrevir, ni tienen libros ni escrituras: son honbres de poco saber: honrranse mucho de dezir que son cristianos”.¹

O pequeno trecho destacado revela uma das muitas impressões de Francisco Xavier quando da sua chegada à Índia, mais precisamente a Goa. Nessa perícope, é possível apreender como ele vai solidificando sua visão sobre essa terra nova e as pessoas que lá habitavam. Por óbvio, sua escrita é cheia de intencionalidades – como há de ser qualquer escrita, conforme destaca Michel de Certeau (1982) –, entretanto, é curioso observar como ele vai tecendo sua narrativa, engendrando cada palavra para descrever o que passa diante de si. Muito mais do que uma análise textual de seus escritos, em busca de dados que possam fornecer elementos para que se recontasse essa sua jornada,

¹ Francisco Xavier, 20 setembro de 1542, escrita de Goa aos padres de Roma. Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. T. 1. Sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano, ex India Romam missa. Matriti: typis Augustini Avrial, 1899. (Mon. Xav., I, doc. 12 p.254)

na pesquisa proposta o interesse é em saber como, a partir desses relatos, Xavier vai constituindo o que se pode chamar de conceitos, apreensões que são ressignificadas por ele e posta em circulação através de seus escritos.

Pareando essa perspectiva com a análise a partir da Narratologia (Motta, 2005)², é possível se afirmar, talvez, que Xavier vivencia acontecimentos, os ressignifica através de sua narrativa e os põe em circulação. É com filiação a essa perspectiva que o ponto de partida do experimento trazido aqui é arraigado na possibilidade de que há uma tessitura e construção de mundos que só são possíveis de existirem a partir da experiência agenciadora de sentidos de Xavier sobre os novos acontecimentos que vão lhe conferindo experiências ainda mais novas. O que está por vir no desvelar dessa narrativa que ele constrói? O que há por vir se posto em prática uma espécie de exercício de decomposição da narrativa de Xavier, fazendo o caminho contrário? São questões que movem esse experimento que é tomado como uma etapa da pesquisa, a ser compreendida como uma jornada maior ainda a ser incursionado.

Assim, para olhar à narrativa xaveriana, busca-se compreender de que forma ele vai forjando o conceito de missão e como esse conceito vai se solidificando a partir de seus olhares sobre o outro³. Essa é incursão da pesquisa como um todo, uma

² Aqui, compreende-se Narratologia como a teoria que se detém sobre a narrativa. Mais adiante, o conceito será melhor detalhado, mas, desde já, é importante que se pontue que a narrativa não é compreendida apenas como uma organização cronológica de fatos e acontecimento, mas sim a constituição de cenário, de mundos, através de um texto que não só organiza cronologicamente, mas os inscreve numa cadeia de sentidos.

³ Aqui toma-se “o outro” como aquele diferente de si, uma apropriação a partir do conceito lacaniano. Jacques Lacan (1998; 1985) vai apresentar “O

vez que se supõe ser possível empreender a partir da análise dos seus textos ancorado na Narratologia. Nesse momento, me detenho nesse primeiro experimento afim de testar uma análise muito menor para experimentar – e experimentar – o olhar a partir da Narratologia nos escritos de Xavier. Assim, o texto apresentado aqui consiste num relato de uma primeira análise sobre uma das cartas de Xavier em que, chegando a Moçambique em janeiro de 1542, vai compor o cenário da primeira parte de sua jornada na embarcação que o levará a Oriente.

Essa primeira análise desenvolve-se em cinco momentos. O primeiro, e mais longo, sendo o principal foco de interesse do presente texto, busca justamente a experimentação da Narratologia enquanto instrumental analítico para desvelar o que há – ou o que se consegue apreender – no texto de Xavier. Para tanto, será necessário recuperar, mesmo que brevemente, no que consiste a Teoria da Narrativa, a Narratologia. Posteriormente, o texto de Xavier é fragmentado a partir de indícios que possam revelar o que o autor da carta vivenciava e como narrou essa sua primeira incursão da jornada. Assim, mesmo num primeiro experimento, temos um modo de análise num corpus menor, mas que tende a se repetir na pesquisa como um todo. Em seguida, são apresentadas as questões de horizonte e o problema de pesquisa assim formulado. No quarto movimento, são ensaiadas incursões metodológicas movimentadas pela teoria sobre os observáveis então trazidos e, num quinto movimento, retomando o primeiro,

Outro” [*autre*, em francês, numa conexão direta com o latim *alter*, o que também vai originar o termo “alteridade”) como a alteridade radical, assim o distante e diferente de mim do que me é próximo, do que me é semelhante.

são reveladas as descobertas a partir da análise dos observáveis no presente experimento.

Narratologia

A partir da ideia que algo insurge como acontecimento (Rodrigues, 1999), esse só poderá ser compreendido a partir do momento em que a narrativa o inscrever numa cadeia de sentidos. O exemplo mais clássico é pensar numa tempestade no deserto. Se essa tempestade não atingir ninguém e tão pouco for presenciada por alguém, terá mesmo acontecido? Ou, por outra forma, que sentido teria relatar essa tempestade se não afeta a ninguém? Assim, um acontecimento só vai ser engendrado numa cadeia de sentidos a partir do instante em que for narrativizado. Logo, se é narrativizado é feito por alguém e, assim, assume as nuances da forma como o narrador viu, vivenciou e experienciou o acontecimento. Não é ficção e tão pouco pode ser tomada como “A Verdade” sobre o acontecimento, sendo apenas uma narrativa possível acerca desse acontecimento⁴. Nesse caso em específico da análise sobre as cartas de Xavier, transponho a ideia acerca do

⁴ Essa ideia de realidade possível é uma derivação a partir do conceito de mundo possível, forjado por Leibniz como base para um modelo das modalidades lógicas e trabalhado por Leal e Jácome (2011) para além da lógica, sendo trazido para análise de narrativa. O conceito e seu emprego no campo da comunicacional e análise textual é detalhado na dissertação de mestrado intitulada *O Mundo possível do JN: a narrativa “do que mais importante aconteceu no dia no Brasil e no mundo”*, de minha autoria, mas, de forma resumida, consiste na constituição de uma realidade muito contaminada pela experiência do narrador, entretanto, não pode ser considerada ficção, ao mesmo passo que não se constitui como uma verdade. É como se fosse uma versão da verdade, muito possível de ser realidade, inclusive com elementos que a ancoram na realidade, mas ainda assim fruto da articulação de uma cadeia de sentidos do narrador.

acontecimento para o que chamo de acontecimento histórico, algo que perdura muito mais no tempo e no espaço, lhe elevando o status não só de um simples acontecimento, mas como acontecimento histórico⁵.

Fica evidente a centralidade do narrador (Benjamin, 1987) nessa construção acerca do acontecimento, pois no instante que o vai narrativizar estará impregnado por todas as suas vivências que o acompanham até então. Tomando a Narratologia como a teoria que aporta essa perspectiva (Motta, 2005), compreende-se que seja possível fazer o movimento contrário ao do narrador e com isso ir desvelando valores e perspectivas afim de compreender o mundo, ou a história, que vai compondo em sua narrativa. Trazendo mais próximo ao objeto de pesquisa, numa perspectiva macro, por exemplo, é observar como Francisco Xavier vai construir sua visão sobre o outro a partir não só do que observa empiricamente, mas também tendo como arcabouço toda a sua experiência de vida até então.

Nessa lógica, opta-se por trabalhar com a ideia de discurso (Foucault, 1996), porque tal perspectiva teórica de análise narratológica compreende que uma narrativa engendra inúmeros discursos. São esses discursos que possivelmente podem ser mapeados e, acredita-se que desses mapas seja possível detectar agenciamento e sentidos que vão orientar o olhar sobre o outro

⁵ Trabalho em detalhes essa transposição de conceitos da comunicação e linguística para uma visada historiográfica em *Acontecimento histórico: constructo da narrativa de historiador* (In: COLÓQUIO DISCENTE DE ESTUDOS HISTÓRICOS LATINO-AMERICANOS, 3., 2018, São Leopoldo. Anais eletrônicos... São Leopoldo: Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), 2018. Disponível em: <<https://cehla-unisinos.weebly.com/anais.html>>. Acesso em: 30 jul. 2018).

(Pecheux, 1997; Bardin, 1995)⁶. Afinal, Francisco Xavier, por exemplo, vive o contexto do prenúncio de tempos modernos (Paiva, 1984), com a expansão marítima especialmente portuguesa, que tem como horizonte ampliar o império lusitano, alicerçado nas teias das rotas comerciais, bem como a conquista não só de espaços, mas de almas através da ampliação da cristandade. Afinal, vivia-se também um cenário de combate ao protestantismo, desafio que vai muito além da conversão de cristãos novos ou mesmo de mouros pagãos. Não há como descolar esses – e muitos outros – elementos da figura de Xavier quando aporta por terras desconhecidas e apreende pessoas e formas de vidas completamente distintas da sua e das que lhe são familiar – por exemplo, essa luta contrarreformista é distinta da conversão de judeus que vinha sendo praticada desde os cristãos primitivos.

Portanto, imagina-se que, ao analisar essas narrativas e seus discursos intrínsecos, seja possível realizar uma espécie de movimento de aproximação da composição de uma narrativa historiográfica com inspiração na Escola dos Annales (Le Goff, 1990; Burke, 1991). Afinal, é importante que se reitere, a busca não é por recontar a história biograficamente, a jornada de Francisco Xavier. O objeto deste trabalho, afixado no presente texto, é observar suas ações e experiências como chave para compreender um dos períodos em que mundos passam

⁶ Aqui a referência teórica é necessariamente a escola francesa de Análise do Discurso em sua origem, por compreender que o objeto requer um referencial que tenha um lastro mais crítico e político, centrado no sujeito e nas ações desencadeadas por ele no texto ou no discurso como um todo, distanciando da dureza do materialismo e suas ancoragens em formalismos linguísticos e apreensões de morfologia e gramática.

necessariamente a se cruzarem, quando se tem a troca das realidades medievais por modernas, popularização da escrita, etc.

Narratologia como uma forma ler as cartas

Com intuito de tornar mais clara e palatável a experiência do emprego dessa metodologia na análise dos escritos de Francisco Xavier, tomemos como objeto empírico para o presente experimento a epístola número 11 (Mon. Xav., I, doc. 11 pp.247-249), escrita em 1º de janeiro de 1542 aos companheiros em Roma. Entretanto, antes, é preciso que se destaque a importância das cartas para Companhia de Jesus. Mais do que uma forma de comunicação corrente no século XVI, para essa ordem religiosa, vai ser uma forma primordial de registro. É algo além da função de comunicar, levando em conta também que é através delas que se vai constituindo um repositório de memórias das ações jesuíticas, bem como é delas que se infere a forja de alguns conceitos. É o caso, por exemplo, da ideia de vai formular acerca de missão.

Sob a influência do padre Ignácio a Companhia, desde os primeiros anos, utilizou a escrita como forma Predominante de comunicação, ação e registro. [...] seriam recolhidas e enviadas à Europa constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído. (Londoño, 2002)

Será ao jesuíta Xavier atribuído o título de missionário do Oriente, ou missionário modelar. Somente ele, depois de Paulo de Tarso, passa a ser considerado como o grande evangelizador do Oriente, ou o apóstolo do Oriente como alguns denominam (Paiva, 1984; Leite, 1938). Além disso, as ações que imprime durante sua

jornada serão tomadas como modelo de missão entre os jesuítas. Ou seja, a experiência de Francisco Xavier vai ser lida pela própria Companhia de Jesus como uma experiência modelar de missão (Leite, 1938). E, por óbvio, um dos substratos essenciais para que lhe sejam conferidos esses títulos – e até mais tarde, inclusive, embasar os processos de beatificação e santificação – são as cartas escritas por ele nessa primeira grande jornada de um representante da recém fundada Companhia.

Votando a Carta de Francisco Xavier aos Companheiro em Roma escrita em Moçambique, em 1º de janeiro de 1542 (Mon. Xav., I, doc. 11 pp.247-249). Numa leitura prévia podemos observar que Xavier redige e envia a correspondência ao chegar em Moçambique, costa africana. Foi uma primeira parada que a embarcação faz desde a partida do Porto de Belém, em Portugal, após contornar o Cabo da Boa Esperança – ou Cabo das Tormentas como era denominado até o século XV. O foco de seus relatos foi o período em que esteve navegando entre Lisboa e o sul da África, com grande destaque pela passagem pela costa da Guiné. Portanto, é uma narrativa de memória em que recuperada uma experiência já vivida e a inscreve na sua cadeia de sentidos. Podemos tomar como um acontecimento histórico a saída de Xavier de Portugal, sendo esse sucedido por uma série de outros pequenos acontecimentos que estão no bojo desse acontecimento maior. A experiência da passagem pela costa da Guiné e todas as dificuldades desse primeiro trecho da viagem é um desses pequenos acontecimentos, que é significado a partir da narrativa que Xavier tece na carta⁷.

⁷ A Carta posta em análise, em específico, é a cristalização e afixação através da escrita da narrativa de Xavier sobre essa experiência de cruzar a costa de Guiné.

Entretanto, dentro de uma lógica de analítica a partir da Narratologia propõe-se uma leitura que vá além do que está propriamente escrito, tentando inferir sentidos a partir não só do que é narrado, mas também – e, talvez até essencialmente – como é narrado. Vejamos alguns exemplos contidos na Carta:

- Xavier não era homem do mar, sequer havia navegado ainda. Isso faz com que ele sofra ainda mais com as moléstias que já acometiam usualmente parte das tripulações e passageiros. No parágrafo 1, ele relata: “Anduue or la mar mareado dos meses passados” (Mon. Xav., I, doc. 11 p.247). O enjoo a bordo, o estar mareado era comum e não surpreende. O que chama atenção é como Xavier dá importância para essa sua experiência, pois já nas primeiras linhas da carta relata o mal-estar. Isso pode revelar o quanto essa experiência – que parece não ter sido boa – significou em sua jornada a ponto de estar nas primeiras linhas do relato que faz com mais vagar aos amigos em Roma;

- ainda sobre o mal que o acomete, ele relata, também no primeiro parágrafo, que dos dois meses iniciais da viagem, passou 40 dias muito mal. Isso revela porque dá destaque a esse mal, que vai impactar na sua experiência de tripulante. Ele segue: “Anduue or la mar mareado dos meses passados mucho trauajo quarenta dias em la cuesta de Ginea” (Mon. Xav., I, doc. 11 p.247). Além de evidenciar o tempo que é acometido, também marca espacialmente o que foi o trecho mais adverso até então;

É preciso que se compreenda que esse processo de narrativização não se dá só através da escrita, mas é somente através desse advento de tempos modernos que conseguimos acessar algumas “ideias” que podem dar pistas do que sentidos se constituem a partir de uma experiência narrativizada.

- essa adversidade que vai além do enjoo que o acomete fica mais clara na sequência do que vai descrevendo. “(...) quarenta dias em la cuesta de Ginea, así em grandes calmas como em no ayudarnos el tiempo, quiso Dios nuestro Senor hazernos tan grande merced de trahernos a vna isla, en laqual estamos fasta el dia presente” (Mon. Xav., I, doc. 11 p.247). Ou seja, ficam “presos” por ventos em correntes numa calmaria que, se por um lado atrasa a viagem, por outro, permite que os tripulantes mais mareados se refaçam;

- Xavier também vai revelando que sua narrativa vai se dar num tempo futuro ao acontecimento – e não no calor do instante do acontecimento – quando destaca que já está em Moçambique. Isso denuncia não só um tempo de acurção do processo narrativo, mas também temporalidades que demonstram que vem exercendo suas funções, no caso de religioso, em diferentes tempos, lugares e situações. Ele descreve no parágrafo 5: “Viniendo por el mar predique todo[s] los domingos, y aqui en Moçambique las veces que podia” (Mon. Xav., I, doc. 11 p.249). Lembre-se: Xavier deixa Lisboa em Abril de 1541, chega em Moçambique em agosto do mesmo ano e lá fica até março de 1542. Essa Carta posta em análise, data de janeiro de 1542, – no fechamento da carta, escreve: “De Moçambique el primer dia de Enero de 1542. Francisco” – ou seja, tal narrativa não se dá nem tão logo quando inicia a jornada e tão pouco imediatamente quando seu navio atraca em Moçambique.

É compreensível que o leitor questione-se acerca de tais inferências analíticas, afinal elas também podem partir da própria narrativa do analista sobre a Carta 11. Porém, é importante que se ressalte que análise pragmática narrativa também contém artifícios para tentar minimizar a ação do analista – que também

se prefigura como um narrador – sobre o documento. Uma delas é parear com outros relatos da literatura da época, endossando assim impressões em referenciais teóricos. Afinal, se outros foram capazes de tais apontamentos, há algo de comum que toca essas narrativas historiográficas, afastando cada vez mais a inferência do analista do campo da “invenção”, ou, do agenciamento narrativo.⁸

Assim, na análise de um outro relato de viajante, feito por Lopes e Frutuoso (2003) da mesma época, um franciscano que entra numa embarcação pela primeira vez e segue um roteiro igual ao de Xavier nessa primeira etapa, encontra-se também a descrição acerca do primeiro desafio que os tripulantes enfrentes ao deixar o Porto de Belém: os enjoos.

Após a saída de Lisboa, o primeiro mal que atacava grande parte dos passageiros e tripulantes era o enjoo: "He este mal do enjoo de excessiva molestia e aflição e às vezes com perigo da vida, nem tem outro remedio mais que a paciencia, nem parece que ha outro tam vehemente e que assi proste qualquer robusta conpreiçãõ. [...] Yá aconteceo morrer alguns desta doença somente e a outros durar-lhe toda a viagem até à India (Lobo, 1971)". (Lopes e Frutuoso, 2003)

As calmarias na altura de Guiné também representam mais problemas.

O clima das zonas tropicais, sobretudo quando as calmarias imobilizavam os navios por largos períodos, obrigando passageiros e tripulantes a suportar altas

⁸ Umberto Eco vai demonstrar, em *Seis passeios pelos bosques da ficção* (São Paulo: Companhia das Letras, 1994), que o narrador é sim um personagem ativo numa trama e que pode conduzir o leitor por onde desejar, fazendo o próprio leitor cair em armadilhas interpretativas como uma presa fácil, porque a construção e engendramento que faz é plenamente crível.

temperaturas, acabava por ter consequências pouco agradáveis na higiene dos mesmos. (Lopes e Frutuoso, 2003)

E os efeitos eram implacáveis sobre a tripulação e passageiros.

Quando se atingia a zona da Guiné, era frequente começarem a faltar os alimentos frescos. As refeições à base de alimentos secos e salgados, pobres em vitaminas (nomeadamente a vitamina C) provocavam violentos surtos de escorbuto, ou mal das gengivas, doença [...]. (Lopes e Frutuoso, 2003)

A conformação do observável

Para tanto, é importante que reitere esse como um experimento num corpus muito pequeno do volume de cartas a que devo me deter na análise maior que deve ser realizada na pesquisa⁹. Apenas para fins de ilustração, destaca-se esses cenários, as questões de fundo que devem orientar o olhar analítico sobre esses documentos – e que de certa forma também já aparecem aqui nesse experimento.

O primeiro deles é a própria Companhia de Jesus, uma ordem fundada por um grupo de seis homens que se propõem a peregrinar à Terra Santa, mas que, devido a dificuldades que encontram, voltam a Roma e se põem à serviço do Papa. É nesse arranjo político entre a Igreja e as monarquias católicas ibéricas

⁹ Corpus esse que no atual estágio da pesquisa não se encontra definido, tendo apenas a suposição da sequência de escritos que vão desde a saída de Lisboa até algum tempo depois de tomar contato com o mundo das Índias.

que vai surgir a oportunidade do envio de novos missionários para mundos distantes. Esses mundos inicialmente serão o cobiçado Oriente das narrativas de Marco Polo e, num segundo momento, a América de Vespúcio e Cabral.

O que há de novo no envio de uma ordem religiosa a terras a serem ou recentemente conquistadas? A resposta a tal indagação revela a necessidade de que se vá à figura de Inácio de Loyola, não só o fundador da Companhia, mas o homem que tem uma experiência mística de ação e contemplação, codificada mais tarde nos seus Exercícios Espirituais. É essa experiência que vai impactar diretamente na sua forma de ver, apreender e narrar o mundo. Xavier, como os demais fundadores, vão também vivenciar a mesma experiência mística sob a coordenação de Loyola. Não obstante essa experiência mística, Loyola vai se descolando das místicas medievais e cada vez mais concebendo não só a ordem, mas uma relação da Igreja para com o mundo que agora é atravessada pelo ideário moderno que, entre outras transformações, tem a conformação do Estado, as expansões marítimas e territoriais e as próprias intencionalidades da reforma gestada em Lutero e levada adiante por muitos outros.

Outra questão a ser pontuada, mesmo que agora brevemente, é a própria história de Francisco Xavier, diretamente as suas origens, o contato com Loyola e sua incursão pelo Oriente. Afinal, sua descendência de aristocratas do Reino de Navarra, que tem o castelo invadido e caem em desgraça tem significância na forma como o jovem vai apreendendo o mundo e os conflitos que o cercam. Para evitar que o jovem sirva ao Exército e tão pouco seja educado em colégios dos invasores aragoneses e castelhanos, que tomaram Navarra, a mãe decide enviar o filho a Paris. Mais tarde, na Universidade de Paris, vai se aproximar de Loyola e no

contexto da Reforma Luterana decide se entregar a experiência inaciana de contato com o Cristo, ou seja, os Exercícios Espirituais. Todos esses fatores são significativos para a forja do jesuíta Xavier que, em 1540 se coloca a serviço da corte portuguesa, que vai o enviar às Índias já com a investidura de núncio apostólico do Oriente. Na perspectiva da Narratologia, numa hora ou outra, essas experiências de vida vão influenciar na forma como vai apreender o desconhecido, personificado na figura do “outro”.

Nesse sentido, busca-se não novas revelações acerca de Francisco Xavier e sua experiência enquanto missionário no Oriente. Aqui, o foco de pesquisa é observar que narrativa ele vai tecer acerca que grande experiência – a missão no Oriente – que o acomete como um arrombo. Assim, supõe-se ser possível buscar revelações incrustradas na narrativa que Xavier vai constituir de sua experiência no Oriente. Por isso, a pesquisa em sua perspectiva macro se ancora a grande questão de fundo: *que narrativa Francisco Xavier constitui do Oriente e o que revela essa narrativa?* Porém, essa grande questão tem num horizonte bem próximo outras três indagações que a sustentam. São as perguntas pelas quais, através do emprego da Narratologia enquanto método historiográfico, supõe-se ser materialmente possível chegar a caminhos que indiquem um horizonte possível para a resposta da questão que movimenta a pesquisa. Essas três perguntas, estruturantes, são: 1) *como essa narrativa vai se articular com a ideia de missão para a Companhia de Jesus?*; 2) *como o estrangeiro em missão é capaz de, a partir de sua narrativa, construir a sua realidade e impor ela ao nativo?*; e 3) *como o contato com o nativo impacta o narrador?*

Um roteiro possível

Ainda antes de demonstrar como esse “olhar narratológico” deve incidir sobre os escritos de Xavier, é importante apresentar o chamado mapa metodológico. É com base nessa estruturação que articula teoria com o empírico dos escritos que se pretende embrenhar nos desafios de tentar identificar o que vertebra o texto do missionário. O primeiro ponto desse mapa é propriamente o emprego da Narratologia (Motta, 2005) enquanto um experimento de visada historiográfica, movimento evidenciado até esse ponto do texto.

O segundo ponto desse mapeamento é a tentativa de apreender o que emerge num processo de constituição de uma narrativa sobre determinado acontecimento histórico (Rodrigues, 1999). É, por exemplo, tomar como acontecimento a saída de Xavier do Porto de Belém. Mais do que o que de fato representou essa saída para a corte portuguesa, interessa observar que narrativa o jesuíta vai construir a partir desse momento, assim criando sua significação para tal acontecimento. A viagem, como grande acontecimento, será reverberado em pequenos acontecimentos debaixo do guarda-chuvas desse grande acontecimento, sendo cada um afixado numa cadeia de sentidos a partir do exercício de constituição narrativa que é empreendido por Xavier. Tomemos o exemplo já tratado anteriormente, acerca dos enjoos. Para todo navegador ele tinha uma significância, mas Xavier vai constituir a sua própria, que por hora se conecta com a de outros, mas ao longo de sua viagem assume outras nuances e perspectivas muito particulares.

É nesse sentido também que se chega a esse próximo ponto do mapeamento, no qual há claramente uma inspiração na

experiência da Escola dos Annales (Le Goff, 1990). Supõe-se que inscrevendo a narrativa de Xavier numa perspectiva espacial e temporal seja possível se chegar muito próximo a pensamentos corretos na época e no contexto em que está submerso (Barros, 2012; Burke, 1991). No entanto, só será possível com o apoio de mais um ponto do mapeamento desenvolvido, na verdade um movimento que deve ser feito quase em todas as etapas da análise dos documentos: consiste em mapear os discursos (Foucault, 1996) que circulam em meados do século XVI, pelo instrumental da análise de conteúdo (Bardin, 1995), na tessitura dos textos de Xavier.

Assim, ainda em caráter de suposição, é possível se imaginar que seja possível chegar a compreensão de como a Companhia vai constituindo sua narrativa de mundo, a partir de sua ideia de missão. Observe a importância dessa ideia de missão, esse conceito que vai se constituir a partir de uma leitura da narrativa de Xavier sobre sua experiência enquanto missionário numa terra nova, no contato com o outro e num contexto político, econômico e social que lhe é peculiar. São os registros dessa experiência, a narrativa de Xavier propriamente dita, que mais tarde vai ser lido pela própria Companhia de Jesus e renarrativizado como a experiência de um missionário modelar.

O pequeno corpus e o experimento

Deixemos agora esses sobrevoos teóricos e vamos a um mergulho nessa carta escrita por Xavier aos companheiros de Roma acerca de sua experiência no primeiro trecho da viagem. A intenção, aqui, é materialmente demonstrar como se

operacionaliza a análise e leitura do documento, com vistas a decompor a narrativa em busca de discursos que revelem bem mais do que de literalmente está sendo dito.

Lembremos que Xavier viaja como núncio apostólico e isso vai impactar na composição de seu relato. Afinal, como tal, precisa demarcar como cumpre a tarefa para o qual foi designado. No texto, é possível perceber nuances que demonstram que há esforço em demonstrar que tem funções “espirituais”, na jornada, mas também de mostrar que é mais do que um sacerdote. Observa-se o trecho do parágrafo 2.

[...] luego que llegamos aqui tomamos cargo de los pobres dolientes que venian en el armada; y asi yo me ocupe en confesarlos, comulgarlos y ayudarlos a bien morir, vsando daquellas indulgencias plenarias, que Su Sanctidad me concedio para las partes de aca. (Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. T. 1. Sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano, ex India Romam missa. Matriti : typis Augustini Avrial, 1899. doc. 11. Parágrafo 2, p. 247).

É preciso que se observe a ênfase que é dada na construção “luego que llegamos aqui tomamos cargo de los pobres dolientes que venian en el armada”. Ou seja, esse foi o propósito primeiro de Xavier, não articular com os comandantes e tão pouco ordenar a auxiliares que fossem tomar conta desses pobres e doentes, ele faz questão de pontuar que pessoalmente se alinha junto a esses menores em tarefa de amparo e conforto. Ele vai além, descrevendo como vai amparando esses carentes. Não é um amparo simplesmente assistencial, mas sim embasado nos preceitos da Igreja de Roma. Até então, officios sacramentais bem

possíveis de serem administrados por qualquer sacerdote. Entretanto, Xavier revela sua autoridade clerical quando escreve também que “vsando daquellas indulgencias plenarias, que Su Sanctidad me concedio para las partes de aca”. Assim, podemos apontar pelo menos duas inferências: que 1) o Papa, Sua Santidade, lhe delegou diretamente atribuições e orientações e que 2) há indulgências que lhe foi permitido ministrar dada as circunstâncias da situação a que se encontravam.

No parágrafo seguinte, o terceiro, Xavier parece querer demarcar bem sua postura política na viagem, como que reforçando o que escreve no parágrafo anterior que “luego que llegamos aqui tomamos cargo de los pobres dolientes que venian en el armada”. Ao tomar esse espaço, chama para si as atribuições de um poder espiritual que não está dissociado da força temporal, mas que, ao que parece, em nenhum momento se quer colocar em choque com os interesses de “conquistadores” e tão pouco da monarquia. Observe:

[...] el señor Gobernador y todos los nobles que vienen en esta armada, ser nuestros deseos mucho diferentes de todo fauor humano, sino solo propter Deiim; porque los trabajos eran de tal caUdad, que yo no me atreuiera solo vn dia por todo el mundo. Gracias hazemos a Dios nuestro Sefior grandes por avernòs dado este conocimiento, y avernòs dado fuergas para el complirlo. El señor Gouvernador me tiene dicho que tiene esperan^ a muy grande en Dios nuestro Señor que hadondè nos há de mandar se an de convertir muchos xpianos. (Mon. Xav., I, doc. 11 p.248)

Percebe-se um deferimento aos interesses governamentais e dos homens que os representam na jornada, mas também um interesse em exaltar que tais interesses não podem ser dissociados dos desejos de Deus para com uma típica monarquia

católica europeia em tempo de expansões marítimas e territoriais, num contexto de heresias e guerras que “fariam-se” justas em nome de Deus e pela preservação dos desígnios da Igreja de Roma.

Seguindo na leitura do quarto parágrafo, observa-se que Francisco Xavier reconhece as dificuldades para exercer suas atividades nessa primeira parada, mas também destaca que não se pode desanimar, compreendendo tal incursão como “desafio” de “servir ao Senhor”.

[...] vemos que nos faltan; y siendo asi que lo que hazemos solo es por servir a Dios nuestro Seiior, crescenos siempre esperanga y confianga, que Dios nuestro Senor para su seruicio y gloria nos ha de dar abundantissimamente en su tiempo todo lo necesario. Si alla vbiease algunas personas muy deseosas de seruir a Dios nuestro Senor, mucho fructo se seguiria que mandassedes algunos a Portugal, porque de Portugal, con la armada que de alla viene todos los anos, vernan para la India. (Mon. Xav., I, doc. 11 p.248)

Esse trecho é muito particular, pois é nele que é possível apreender alguns elementos que podem ser interessantes na constituição de um conceito de missão. Quando escreve que “vemos que nos faltan; y siendo asi que lo que hazemos solo es por servir a Dios nuestro Seiior”, reconhece que a missão está próxima de muitas situações adversas. 1) Missão é enfrentar dificuldades. No mesmo trecho e seguindo, escreve “Dios nuestro Senor para su seruicio y gloria nos ha de dar abundantissimamente en su tiempo todo lo necessário”, numa demonstração de que apesar de todas as dificuldades o consolo sempre será encontrado na Glória de Deus. 2) Na missão, apesar de todo o adverso, será possível sempre de encontrar consolo em Deus. E como escreve aos amigos de Roma, não pode representar a missão apenas como dificuldade e procrastinação, pois é preciso animá-los a

empreender nessa jornada também. E diz que “Si alla vbiese algunas personas muy deseosas de servir a Dios nuestro Señor, mucho fructo se seguiria que mandassedes algunos a Portugal, porque de Portugal, con la armada que de alla viene todos los anos, vernan para la India”. 3) A missão requer mais pessoas e, apesar da dificuldade, é preciso animá-los, saírem em missão, pois, inferência minha, seria a maior forma de servir ao Senhor. Mais adiante, essa ideia vai se repetir em outras epístolas, pois Xavier dá elementos à formulação de que é na missão que cresce espiritualmente e também se promove o crescimento dos outros, como que em comunhão.

O horizonte possível

Jurandir Malerba (2016) constata que a historiografia não tem estado muito atenta a indagações acerca da escrita do historiador, ou seja, o seu texto pelo qual reconstitui acontecimentos históricos – logo, a narrativa do historiador. Para ele, essa é uma antiga atribuição da filosofia da história que, abandonada pela História no *afã* da pesquisa empírica, acabou sendo encampada pela Filosofia. Entretanto, para ele, tão importante quanto recompor acontecimentos do passado empiricamente – ou acontecimentos históricos – é refletir acerca de como essa recomposição é feita através do ofício do historiador. Retomando pensadores como Hayden White e Frank Ankersmit, Malerba vai recuperar a ideia de que o passado é constituído pelo historiador através de operações narrativas. Ou seja, sempre se acessa as narrativas acerca do passado e não o passado propriamente dito. É assim que chega ao conceito de

narratio, que para ele é “uma forma definida de modo amplo que contém muitos dos modos específicos de discursos”.

O pensamento do autor é interessante e proporciona uma perspectiva que se associa com a reflexão até agora desenvolvida. Assim, em Malerba há eco na formulação que, por outros caminhos, constituiu-se até aqui com o emprego da Narratologia como método historiográfico. É preciso que se destaque que, aqui, Malerba está preocupado na composição que o historiador faz acerca de acontecimentos passados. Entretanto, não seria possível fazer movimentos similares na leitura de fontes de primeira mão, como as cartas de Xavier? O experimento trazido aqui no presente texto demonstra que há essa possibilidade. Xavier não é um historiador que reconta uma jornada, mas alguém que vai narrar uma experiência – o que discursivamente não o põe assim tão distantes de operações feitas pelo historiador, pois ambos trabalham discursos afim de aferir sentidos a uma experiência. Não é pelas cartas de Xavier que se chega ao passado da experiência primitiva de missão jesuítas, pois esses documentos revelam o que Xavier apreendeu dessa experiência. Logo, é possível ir na mesma direção em que Malerba incita a pensar acerca da problematização ente narrativa e história.

Além disso, ele trabalha três eixos da lógica narrativa, seguindo com Ankersmit, que trata da dualidade entre realidade e a representação da mesma. Trazendo para proposta do estudo posto, vislumbra-se tal operação presente nas cartas de Xavier, que não são a realidade, mas uma representação da mesma.

Os três eixos da lógica narrativa que propõe são (1) que não existem regras de tradução da realidade, (2) que é o todo da *narratio*, mais do que a soma de suas sentenças narrativas, que é a substância narrativa capaz de fornecer a chave para interpretação do passado, e (3)

que existe uma similaridade entre afirmações históricas e metafóricas. Não é o ‘passado’, mas nosso entendimento de substâncias narrativas, que tem uma estrutura narrativa, ainda que o próprio ‘passado’ tivesse uma estrutura narrativa, nós só não poderíamos conhecê-la, porque não existem regras de tradução que nos permitem verificar qualquer correspondência entre o que se passou e as sentenças narrativas propriamente ditas. (Malerba, 2016. p. 21)

Hans Kellner, outro autor trazido por Malerba para pensar sobre as representações narrativas do passado histórico, indica ser possível se ler bem mais do que quer revelar a narrativa histórica de um acontecimento. Assim, um texto pode revelar o que lá atrás pontuei como marcas, discursos que são capazes de indicar visões de mundo e realidades segundo a temporalidade e espacialidade a que está inscrito o seu narrador.

Numa perspectiva geral, Kellner sustenta que, para se conseguir realmente enxergar o texto de história, deve-se ‘desfocar’ a leitura. Uma vez que a ‘ideologia da verdade’ do historiador reza que nós devemos enxergar, através do texto histórico, a realidade histórica que ele pretende apresentar. (Malerba, 2016. p.21)

Pela demonstração feita, penso ser bem possível indexar essa lógica analítica baseada na Narratologia à provocação de Malerba na discussão sobre a narrativa e a escrita da história. Claro que Xavier não escreveu suas cartas pensando que estava fazendo história, pois é muito depois que esses escritos receberão tais atributos por outros narradores que vão o ler e ressignificar. O que não significa acreditar que ele estava desprovido de qualquer intencionalidade no registro que faz do mundo que o cerca – também é importante que se recorde o papel das cartas com fins documentais para a Companhia de Jesus desde os seus primórdios

e só a partir desse indício é possível “pescarmos” uma das muitas intencionalidades possíveis.

Assim, o propósito é demonstrar – com a experiência analítica nesse pequeno corpus e com a associação das reflexões de Malerba – que a perspectiva da Narratologia é sim possível de ser empregada analiticamente com essa visada historiográfico. Além disso, penso que o problema de pesquisa é construído afim de me indicar esse como o caminho possível para buscar as respostas às questões propostas. No entanto, mais uma vez, é fundamental que se pontue essa como uma experiência, um teste, e por isso esse texto deixa muitas lacunas e outras tantas provocações. São espaços para preencher ao longo do percurso da pesquisa, em sua perspectiva macro.

Por fim, destaca-se algumas nuances apreendidas dessa leitura narratológica sobre a Carta 11 (Mon. Xav., I, doc. 11,) em que Xavier escreve aos companheiro em Roma que podem contribuir não para novas descobertas acerca da biografia do “missionário modelar”, mas de como um homem religioso que tem sobre si a incidência das transformações dos tempos medievais para modernos pode apreender as diferenças, materializadas no “outro”, numa experiência que será mais tarde apreendida como uma experiência de missão modelo.

Os enjoos provam o início da penúria a que se é submetido quando se deseja encarar o desafio da missão. Muitas outras virão, mas será essa uma das maiores provas de devoção e de forma de se colocar a serviços e à mercê da providência de Deus. A sequência da carta mostra que é complicado, mas que nem assim é possível abrir mão das obrigações – no seu caso, das orações, da pregação e da administração de sacramentos – e que tudo será válido pela graça de Deus.

Xavier também vai indicar que o missionário não é aquele que busca poder temporal, mas sim está disposto a viver uma experiência mística, mesmo que isso se associe a ideia de conversão e ampliação da cristandade segundo a Igreja de Roma. Tão pouco é necessário entrar em choque com os interesses e desejos temporais, evidenciando muito mais a necessidade de uma profícua associação. Afinal, como o pensamento que é intrínseco nas monarquias católicas europeias, para que o rei há de querer novas terras se não para a Graça de Deus? Além disso, Xavier mais mostrar que o missionário centra o olhar de assistência ao pobre, aos menores naquele contexto em que está, revelando assim por que vias a missão há de ser justificada.

Contudo, seguindo com lógicas da Narratologia, é preciso assumir não que compreendo que isso tudo, a proposta de pesquisa, o experimento, o presente texto, são também operações narrativas. Por isso, observa-se esse não como “O Caminho” definitivo, mas como um caminho possível que, supõe-se, há de levar a elementos que podem indicar respostas às perguntas posta na análise.

REFERÊNCIAS:

- BARDIN, L. 1995. Análise de conteúdo. Lisboa, Edições 70.
- BENJAMIN, W. 1987. Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo, Brasiliense.
- BURKE, P. 1991. A Escola dos Annales: 1929-1989. São Paulo, Edit. Univ. Estadual Paulista.
- DE CERTEAU, M. 1982. A escrita da história. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- ECO, U. 1994. Seis passeios pelos bosques da ficção. São Paulo, Companhia das Letras.

FOUCAULT, M. 1996. A ordem do discurso. São Paulo, Loyola.

LACAN, J. 1998. Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

_____. 1985. O Seminário: livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955). Rio de Janeiro Jorge Zahar.

LE GOFF, J. 1990. História e memória. Campinas, SP, Editora Unicamp.

LEAL, B. S.; JÁCOME, P. P. 2011. Mundos possíveis entre a ficção e não-ficção: aproximações à realidade televisiva. Revista Famecos, 18(3), p. 855-876, set./dez.

LEITE, S. 1938. História da Companhia de Jesus no Brasil. Vol. VII e VIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

LONDOÑO, F. T. 2002. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. Rev. bras. Hist. 22(43). Disponível em < <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882002000100002> > Acesso em: 28 fev. 2019.

LOPES, A.; FRUTUOSO, E. 2003. India Route: A vida a bordo nas naus da Carreira da Índia. World Wide Web. Disponível em < <http://nautarch.tamu.edu/shiplab/>, Nautical Archaeology Program, Texas A&M University>. Acesso em: 28 fev. 2019.

MALERBA, J. 2016. Ciência e arte na escritura da história. In: MALERBA, J. (Org.). História & Narrativa – a ciência e a arte da escrita, Petrópolis, RJ, Vozes.

MONUMENTA Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. T. 1. Sancti Francisci Xaverii epistolae aliaque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano, ex India Romam missa. Matrini : typis Augustini Avrial, 1899. (Mon. Xav., I, doc. 11 pp. 247-479).

MONUMENTA Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. T. 1. Sancti Francisci Xaverii epistolae aliaque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano, ex India Romam missa. Matrini : typis Augustini Avrial, 1899. (Mon. Xav., I, doc. 12 p. 254).

MOTTA, L. G. 2005. A Análise Pragmática da Narrativa Jornalística. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO,

28., 2005. Rio de Janeiro/RJ. Anais...Rio de Janeiro/RJ, Intercom/UERJ.

PAIVA, R. 1984. São Francisco Xavier: um jesuíta nos caminhos do Oriente. São Paulo, Loyola.

PECHEUX, M. 1997. Análise Automática do Discurso. In: GADET, F.; HAK, T. Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pecheux. Campinas, SP, Editora da UNICAMP.

RODRIGUES, A. D. 1999. O Acontecimento. In: TRAQUINA, N. Jornalismo: questões, teorias e estórias. Belo Horizonte, Vega.

SANTOS, J. V. 2013. O mundo possível do JN: a narrativa “do que mais importante aconteceu no dia no Brasil e no mundo”. São Leopoldo, RS. Dissertação de mestrado. Universidade do Vale do Rio do Sinos – Unisinos, 384 p.

SANTOS, J. V. 2018. Acontecimento histórico: constructo da narrativa de historiador. In: COLÓQUIO DISCENTE DE ESTUDOS HISTÓRICOS LATINO-AMERICANOS, 3., 2018, São Leopoldo. Anais eletrônicos... São Leopoldo, Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Disponível em: <<https://cehla-unisinos.weebly.com/anais.html>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

A PEDAGOGIA DO CONCRETO NOS SERMÕES DO PADRE ANTONIO VIEIRA

Andrea Bedin

Introdução

No século XVII, a preocupação com a formação “moral” do indivíduo se revelou algo premente. A atmosfera do barroco, permeada por valores religiosos, imersos num contexto de reformas religiosas particulares ao período, apresentou, sobretudo, uma dimensão educativa. Essa dimensão educativa deveria apontar um caminho a ser seguido, com vistas à arte do bom convívio social. Esperava-se que, uma vez em harmonia com os ensinamentos da fé católica, este caminho se convertesse num modelo de comportamento adequado a ser seguido por aquela sociedade.

Esta não foi uma tarefa nada fácil, na medida em que havia um público diversificado na corte europeia dos setecentos, em função de vários fatores: inicialmente vale lembrar que esse foi um período de largas conquistas empreendidas pelos reinos europeus, notadamente pelos reinos ibéricos; no caso português, após um período de intensas crises que culminaram com a perda de colônias em vários continentes, havia que se fortalecer o domínio nos territórios recém encontrados, dominar e catequizar suas populações, de culturas diametralmente opostas às de seu

colonizador. Somava-se a isso, a presença dos africanos, visto que o tráfico de mão-de-obra negra e exploração de seu trabalho já era desde muito conhecido e utilizado pelos portugueses. Neste contexto a educação se revelou como o único caminho mais seguro a ser seguido, tendo em vista a arregimentação das conquistas portuguesas em solo ameríndio. Havia que se “domesticar” essas novas populações, educando-as sob a égide da doutrina católica.

Para tanto, a ação da igreja se mostrou fundamental e caminhou pari passu com a coroa, com ela mantendo uma aliança necessária, na clara intenção de alcançar seus intuitos missionários e políticos. Essas duas esferas de poder caminharam juntas e as intervenções de uma no universo da outra eram relativamente comuns, seguidas, quase sempre, de atritos entre seus representantes. Segundo Marques (1983),

(...) Na idade moderna, por exemplo, houve, como se sabe, na Europa, intervenções frequentes do clero no domínio político, através do púlpito. Sucediam-se os litígios com o poder civil quer a contestar a própria legitimidade do monarca quer a repudiar imposições arbitrárias ou excessivas, mormente em matéria de tributos.

Em que pesem as divergências entre trono e altar, fato é que as lideranças religiosas e políticas agiam em concordância com a mentalidade secular, sempre tendo em vista o desenvolvimento do reino português. Interesses diversos coexistiam nestas intrincadas relações, e não eram poucos. Prova cabal disso foi o amplo envolvimento do padre Antonio Vieira nas várias esferas do reino. A atuação do jesuíta não deixa dúvidas quanto à força política da igreja católica nas questões do reino.

Os sermões por ele produzidos, mais do que meras pregações, parecem ter assumido um papel de representantes da história portuguesa ao longo do século XVII, uma história que se pretendia genuína e única. Até que ponto assumiram o caráter de produção historiográfica, voltados para a concretude do cotidiano, é o que nos propomos a investigar. Conforme Hartog (1999), os discursos historiográficos são trabalhados pela alteridade, pondo à distância um outro que designam como mito, a fim de se distinguirem dele e fazerem-se, assim, mais críveis. Seria essa a proposta do sermão vieiriano?

O texto histórico é, não resta dúvida, o reflexo da sociedade e das lutas que a animam: quanto a isso, os textos de Vieira abundam em exemplos e situações diversos que permitem ao leitor captar a atmosfera social, política e econômica da época. Para tanto, não faltam recursos aos textos, como alegorias, metáforas, metonímias e tantos outros recursos de linguagem que abundam nas entrelinhas dos sermões vieirianos.

Hartog explicita a presença de “grades” num texto. Seria possível aplicar esse conceito aos sermões da época ou mais precisamente aos sermões vieirianos? O autor aponta que existem muitas grades na história ou nas histórias, e por grade entende-se algo que estrutura a narrativa chamada história e as próprias histórias, isto é, aquilo através do qual o narrador vê e faz o destinatário ver o mundo, os outros etc.

Os sermões, ao modelo das estruturas epistolares, apresentavam um formato adequado, crivado de recursos diversos aos quais recorreu Vieira a fim de se fazer compreender, auxiliando os ouvintes a “enxergarem” através desses recursos ou grades, algo semelhante à moldura de um aquarelista quando reticula seu desenho para quem iria apreciá-lo (exemplo dado por

Hartog). Estariam estas grades supostamente presentes no sermônario vieiriano, uma espécie de filtros necessários à manutenção da ordem social do reino português?

Os caminhos percorridos pela escrita vieiriana objetivavam levar o ouvinte a crer no conteúdo ministrado. Fazer crer, sem questionamentos e interpelações acerca do caráter dos sermões, ao que tudo indica, parece ter sido o objetivo de Vieira. Segundo Octavio Paz (1999), Sor Juana¹, contemporânea do jesuíta, deu início a uma grande polêmica por meio de sua carta atenagórica, por meio da qual questionou o método e a forma de Vieira desenvolver a discussão acerca das finezas de Cristo, através do sermão do Mandato Novo, argumentando enfaticamente acerca de sua posição como sendo contrária à de Vieira, não quanto ao conteúdo do sermão em si, mas quanto à forma de abordá-lo. Para a freira, Vieira partia de uma construção prévia de argumentos retóricos, o que permitia que se chegasse aos objetivos pretendidos, sem maiores questionamentos. Muito embora Sor

¹Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana Gonzáles y España, conhecida como Sórora Juana Inés de la Cruz, ou simplesmente Sórora Juana, foi uma religiosa católica, poeta e dramaturga novo-espanhola. Nasceu em 12 de novembro de 1651, no México, e faleceu em 17 de abril de 1695. Pela importância de sua obra, recebeu os apelidos de A Fênix Mexicana e a Décima Musa. Entre suas obras estão diversos poemas galantes, poemas de ocasião para presentes ou aniversários de seus amigos, poemas de vestibulo sobre pés ou consonâncias sugeridos por outros, letras para serem cantadas em diversas celebrações religiosas, e duas comédias chamadas "Amor es más laberinto" e "Los empeños de una casa". Sórora Juana aparece nas cédulas mexicanas de alta denominação. É a única artista que aparece nas cédulas, além de Nezahualcóyotl, também poeta. Inicialmente apareceu nas cédulas de mil pesos, que com a inflação terminaram virando moedas. Depois da eliminação dos três zeros no peso, Sórora Juana saiu de circulação brevemente para reaparecer nas cédulas de duzentos. Sórora Juana foi uma menina precoce. Aos três anos aprendeu a ler junto com seu avô materno, Pedro Ramírez. Retirado de <https://seuhistory.com/hoje-na-historia/morre-soror-juana-ines-de-la-cruz>, em 25.03.2019.

Juana não tenha tentado entrar numa polêmica teológica, o fato é que terminou por esbarrar nela.

Disso, podemos concluir que, em alguma medida, os sermões de Vieira de fato pareciam vir tecidos por uma trama muito específica, repleta de teias, grades e desvios de narrativa que se destinavam a reafirmar a estrutura social da época e representar a missão histórica do reino português na Terra. Além disso, o caráter enfático das discussões propostas pelo jesuíta em seus sermões sugeria um clamor de angústia dirigido à sociedade portuguesa face à crise social, política e econômica de um reino que, mesmo debaixo da promessa divina, dava claros sinais de falência de sua identidade reinol.

A pedagogia do concreto nos sermões vieirianos

No século XVII europeu os sermões estiveram na ordem do dia. Mais do que meras pregações para o cotidiano, os sermões serviram como direcionais da vida na colônia. Por meio da literatura sermonística a sociedade caminhou sustentada por uma moral intrínseca ao setecentos, imerso num contexto de crise moral, política e econômica, cuja sociedade buscava respostas para as angústias do mundo barroco.

Esse contexto conturbado foi largamente relatado em muitos dos sermões vieirianos, particularmente alusivos à sociedade portuguesa, palco de conflitos com diversos reinos europeus. Havia que se imprimir nesta nova sociedade, por conta das crises internas existentes e das conquistas do ultramar, uma nova forma de pensar e ver o mundo, e, sobretudo, uma nova forma de educar os sentidos, com vistas ao bem comum. A partir desse conjunto

inicial de informações o artigo pretende trazer luz aos sermões vieirianos, e com isso contribuir para elucidação de fatos políticos importantes da história de Portugal.

Como explicitado no resumo que abre o presente artigo, um estudo preliminar de muitos desses sermões, aponta para uma função essencial dessa literatura nos setecentos, enquanto ferramentas pedagógicas do cotidiano, partícipes da vida dos indivíduos, posto que dotados com de poder persuasivo. Da enorme massa documental produzida no período, constam os sermões, em volume expressivo. Segundo João Francisco Marques (1983),

Os pregadores da Restauração referem com frequência em seus sermões a intensa circulação de notícias feita através do comércio epistolar. [...] O país, o império e a Europa viram-se assim inundados por uma literatura panfletária de teor apologético e polêmico. Os inventários de Martinho da Fonseca, Francisco Inocêncio da Silva, Brito Aranha e Castão Melo de Matos, o Catálogo da Exposição Bibliográfica da Restauração e o catálogo da livraria do Visconde da Trindade que se completam com outros elencos, permitem-nos avaliar o volume quantitativo e qualitativo desta massa documental, escrita em vários idiomas, onde os sermões do nosso “corpus” logicamente se inserem.

Parece evidente o quanto a literatura sermonística integrou o farto material panfletário da época e registrou com notória precisão a atualidade portuguesa. O padre Antonio Vieira produziu sermões para um Portugal sob uma razão de estado católica. Essa razão de Estado, em princípio definida como sendo um conceito de fundamental importância para se compreender o **Estado** moderno, que permite ao governante o imperativo de uso da força estatal e dos demais meios que se revelarem necessários para a manutenção do poder, se constituiu alicerce

das relações sociais na sociedade barroca setecentista. Nos reinos ibéricos, onde a força da contrarreforma católica foi mais vigorosa, a razão de Estado católica se fez sentir na aliança expressa entre o rei e a igreja. Sobre a razão de Estado católica, Pécora (2014) afirma que,

Vieira não se detém no corpo místico e visível da Igreja, mas avança até o corpo moral e político do Estado. Aqui, o Estado legítimo é um domínio da realidade inteiramente próprio à manifestação da vontade transcendente, considerada tanto enquanto comunicação de uma política cristã, no presente, quanto a de um futuro já sacramentado, à espera apenas de seu desempenho na história. [...] Radicalizada pelo conceito de mistério, essa interação assenta-se agora sobre a convicção de uma presença real da divindade no cerne do mundo político, o que significa que passa a haver, de fato, uma fortíssima sobrenaturalização do Estado. Este, cristianíssimo, não é jamais objeto autônomo de política ou, se se quiser, de uma política do Céu, na expressão utilizada por Vieira[...]

Nesse modelo de sociedade assinalado pela “raison d’état”, importava “educar” os indivíduos, civilizar suas maneiras, submetendo-os à autoridade máxima do monarca. Por efeito de um cenário de crise externa e interna, o reino português que caminhava a passos lentos. Essa situação era extensiva ao campo político, social, econômico e moral: no campo religioso, por meio dos embates entre protestantes e católicos, contra o gigante holandês; no campo político e moral, pela reconquista da autonomia portuguesa frente à Espanha; econômica, pelo avanço das conquistas do ultramar em contrapartida à crise portuguesa nas colônias do oriente. Segundo Vieira (2014), num trecho do sermão do bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda,

Vossa mão foi a que venceu, e sujeitou tantas nações bárbaras, belicosas e indômitas, e as despojou do domínio de suas próprias terras, para nelas os plantar, como plantou com tão bem fundadas raízes; e para nelas os dilatar, como dilatou, e estendeu em todas as partes do mundo, na África, na Ásia, na América”. *Nec enim in gladio suo possederunt terram, et brachium eorum non salvavit eos, sed dextera tua, et brachium tuum, et illuminatio vultus tui; quoniam complacuisti in eis [...]*. “Porque não foi a força do seu braço, nem a da sua espada a que lhes sujeitou as terras, que possuíram, e as gentes, e Reis, que avassalaram; senão a virtude de Vossa dextra onipotente, e a luz, e o império supremo de Vosso beneplácito, com que neles Vos agradastes, e deles Vos servistes.(...)”

Este momento exigiu, por parte de suas principais lideranças, e especialmente, por parte de seu monarca², a prudência necessária para a tomada de decisões que trouxessem perspectivas efetivas de mudança para a situação do reino. Para tanto, o soberano necessitava do apoio de sua população para reaver a legitimidade de seu reino e, sobretudo de sua eleição, com vistas ao cumprimento de sua missão política e religiosa na terra.

Segundo Marques (1983), os sermões agiam enquanto ferramentas reguladoras da ordem social. No contexto português “[...] os sermões polarizavam os sentimentos de regozijo coletivo, compendiam as ações da nobreza, sublinhava o aplauso unânime das populações, apelava para união e defesa do reino.” Os temas mais tratados nas pregações dos sermões versavam

² Aqui refiro-me especificamente ao rei D. João IV e ao momento da restauração portuguesa (1640). D. João, nas palavras de Vieira, o “encoberto”, fora o soberano escolhido por Deus para o cumprimento da promessa do Quinto Império, sob a liderança portuguesa.

sobre os acontecimentos ocorridos na metrópole e na colônia, os medos e os desânimos, bem como as inquietações e incertezas.

É compreensível que houvesse notória preocupação com a atualidade do tema abordado, devendo ser o mais possível ligado à realidade do cotidiano vivenciado. Uma vez portadores de conteúdo ideológico, os sermões deveriam registrar ligação com o cotidiano das populações, da nação e da própria igreja. A literatura sermônica deveria propor uma coerência entre a fé e as obras na vida diária.

O tema das guerras também foi muito frequente nos sermões, dado o fato de que os conflitos se constituíam como parte integrante do cotidiano lusitano em função da complicada teia de relações conflituosas extra reino. Deste modo, os sermões de príncipes e bom sucesso das armas são numerosos no período, certamente pelo fato de Portugal encontrar-se significativamente envolvido no xadrez da conturbada política europeia de conquistas, além da crise interna que se abatia sobre o reino, forçando-o a reafirmar sua legitimidade como reino escolhido. A seguir, leia-se um trecho do Sermão dos bons anos sobre a guerra contra a Holanda, por ocasião da restauração da autonomia portuguesa, após anos do domínio espanhol (Vieira,2014),

[...] E como a guerra, e a felicidade são dois acidentes tão vários; como a fortuna, e Marte são dois árbitros do Mundo tão inconstantes; como poderei eu seguramente prometer bons anos a Portugal, em tempo em que vejo por uma parte com as armas nas mãos, por outra com as mãos cheias de felicidades? Se apelo para o Evangelho, também parece que promete ameaças, mais que esperanças; porque nos aparece nele um Cometa abrasado, e sanguinolento, ut circumcideretur puer, e os Cometas desta cor sempre foram fatais aos Reinos, e formidáveis às Monarquias.

Os sermões buscavam, sobretudo, comunicar algo de importante ao seu público ouvinte, o que incluía, desde mensagens de alerta, como a descrita na citação acima, envolvidas por uma atmosfera mística, de caráter quase que apocalíptico, até situações bem concretas do cotidiano português, tais como as disputas do ultramar com outros reinos europeus, o processo de colonização dos povos ameríndios, a dura batalha contra Castela, com vistas à reconquista da autonomia do reino, dentre outros. Em geral, se revelaram portadores de uma moral que deveria conduzir a um determinado ensinamento.

Em certa medida, alguns valores inerentes à sociedade portuguesa também podem ser detectados no conteúdo dos sermões escritos e pregados. Muitos destes, de autoria do jesuíta Antonio Vieira, eram portadores de conceitos e costumes caros ao povo português, no referido período. Se tomarmos como referência a importância do tema “escravidão africana” para o reino português, certamente compreenderemos a pregação de Vieira no sermão do Rosário em defesa da manutenção deste trabalho nas fazendas da Companhia.

Em contrapartida, Vieira assegurou, em nome da Companhia de Jesus, ampla defesa aos índios, visto como mais frágeis e incapazes para a realização de trabalhos mais pesados. Essa contradição e as causas da necessidade do reino, aparecem de maneira explícita no sermão. Segundo Magno Villela (1997),

[...] a escravização de indígenas concorria com a venda de negros e restringia seu mercado, o que fez com que os traficantes de africanos apoiassem as orientações dos jesuítas. Estes recomendaram de modo explícito a introdução de africanos como forma de evitar a escravização dos índios, além do que a Companhia de Jesus encheu de escravos negros seus próprios estabelecimentos econômicos. Do ponto de vista estatal,

convinha à Coroa a preservação da massa indígena como forma de manter seu domínio e defender-se contra a cobiça de outras nações, no entanto, oscilou em meio a esta disputa, cedendo ora aos colonos escravizadores de índios e ocupantes de suas terras, ora aos jesuítas e traficantes de africanos. A própria Coroa tinha grande interesse na receita que a importação de negros lhe propiciava, através da prática direta do tráfico ou pela cobrança de impostos. Esse comportamento da Coroa portuguesa em relação à escravização de nativos africanos resultou numa sociedade escravista. Mesmo sendo a escravidão legalmente regulamentada, as leis não eram iguais para os índios e negros. Havia uma espécie de consenso de que a escravidão negra era natural. Encontravam razões até mesmo na Bíblia, como a maldição de Noé contra seu filho Caim, condenando seus descendentes a serem “os escravos dos escravos”(Gênesis IX, 25), maldição supostamente estendida aos negros da África, e até na aversão pela cor negra da pele dos africanos.

Dos sermões dirigidos à Senhora do Rosário, três dedicam exclusividade ao tema da escravidão negra: o 14^o, o 20^o. e o 27^o. Mencionaremos, a seguir, um trecho do sermão 14^o, parte II, de 1633, no qual o autor introduz a presença dos escravos devotos do Rosário, colocando-os como filhos privilegiados de Maria, nivelando-os aos brancos (tal atitude na escrita representou uma ousadia para o período). Uma vez vistos como mercadoria, por meio do sermão se tornavam reavivados por um padre que, assentindo na filiação dos mesmos a Cristo, contraditoriamente os incitava a suportar a escravidão, posto que era considerada benéfica na medida em que por ela se tornava possível aos negros deixarem sua condição de pagãos (Vieira, 1959),

Começando pois pelas obrigações que nascem do vosso novo e tão alto nascimento, a primeira e maior de todas é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios; e

vos ter trazido a esta, onde, instruídas na fé, vivais como cristãos e vos salveis.

Pelas palavras de Vieira, a escravidão, ao contrário do que poderia parecer, era uma bênção e não uma maldição. Na medida em que os escravos chegavam a tão longe terra para serem considerados filhos de Deus, o ser escravo convertia-se em bênção, pois mais valor tinha o conhecimento da graça divina do que a liberdade em si. No sermão, a escravidão é equiparada à Paixão de Cristo e os engenhos, ao inferno. Pelo sermão,

Diante da necessidade premente do trabalho escravo no cotidiano das fazendas reais e da Companhia, em tempos de Contrarreforma católica, importava veicular, através dos sermões, uma mensagem que se tornasse crível, e se possível, de aplicação imediata, de acordo com as necessidades que o momento impunha. Nas palavras de Salete (1999),

Sem os trabalhos forçados dos escravos não haveria Brasil, pois eles eram “os pés e as mãos” dos senhores de engenho. Mesmo condenados pela lógica escravista, a viver e morrer numa condição injusta, os escravos deviam pelo menos ser tratados com “humanidade” por seus senhores. Segundo Vieira, os corpos dos escravos um dia também ressuscitariam para o segundo e novo nascimento na eternidade celestial. Enquanto o dia da libertação pela morte não chegava, os negros deveriam “sofrer com muita paciência”. O que não se podia tolerar era a rebeldia, pois o surgimento de outros Palmares significaria “a total destruição do Brasil”.

Em linhas gerais, dentre os principais assuntos “tratados” pelos sermões, destacavam-se: justificação da eleição do duque de Bragança e sua aclamação a partir de um direito natural; apelo à população para obter um esforço conjunto de guerra; lançamento de tributos e medidas moralizantes; reconquista e conservação

das possessões coloniais; intrigas palacianas; necessidade de apoios externos, dentre outros.

Os sermões deveriam ser, sobretudo, persuasivos. Para tanto, recorrer à pedagogia do concreto, se tornava inevitável. Partir da realidade como ponto de partida ou chegada, garantiria ao pregador uma percepção clara do tipo de auditório presente, bem como das problemáticas centrais inerentes a cada um. Isto colaboraria sobremaneira para a elaboração do decoro apropriado, por parte do pregador, a cada público. Deste modo, pregar sobre determinados problemas do cotidiano exigia do pregador formas de abordagens variadas, na clara intenção de alcançar seus ouvintes.

Por fim, vale reforçar que nesta época os sermões praticamente substituíam os meios de difusão de ideias em vários níveis, servindo como ferramentas de propagação do pensamento cultural e ideológico; neste sentido, assumiram grande relevância para o período, na medida em que se transformaram em verdadeiros comícios públicos. Os sermões eram o único meio de publicidade da época, portadores de resultados seguros para a defesa das posições políticas, para a propaganda das ideias, para o ataque aos adversários violadores da liberdade e dos direitos do homem.” Conforme Marques (1983), os pregadores descreviam uma “parenética da conjuntura” do período, envolvendo, desde situações internas do reino, até questões de ordem externas, como guerras, tratados, acordos de paz etc. Muitas destas situações eram referidas e comentadas no púlpito em ocasiões variadas, e muitas vezes buscavam alertar, encorajar e até mesmo aconselhar seus ouvintes.

Os sermões e as mentalidades

O estudo dos sermões também pode servir de poderoso estímulo à história das mentalidades, na medida em que suas letras representavam o arcabouço mental da sociedade setecentista. O modo como foi pensada e concebida esta sociedade dita barroca, o modo como se pensava a história neste período, enfim, “a mentalidade do tempo”, são elementos que figuram de maneira clara nos sermões.

Enquanto ferramentas eficazes de registro do cotidiano e da conjuntura oratória religiosa, os sermões serviram de potencial fonte para o historiador, posto que revestidos de inegável valor consuetudinário de uma época. Entretanto, importa esclarecer que não há indícios de que por parte dos autores dos sermões houvesse intencionalidade quanto à natureza escrita destes ser histórica; porém, sendo documentos de época, foram representantes de uma certa mentalidade reinante, e deste modo, terminavam por constituírem-se em registro histórico dos fatos. Além disso, possuíam um caráter prático, de ação imediata na vida regular de seus ouvintes. Uma vez que versavam sobre assuntos do dia-a-dia, sua leitura ou pregação visavam persuadir o ânimo alheio pela força do dizer.

Um pouco sobre o universo dos sermões no mundo Barroco das representações

O Barroco é, por excelência, o mundo das representações, a sociedade do símbolo. Nesta nova sociedade, cada indivíduo tinha uma representação própria e deveria viver de acordo com esta

representação. Sendo uma sociedade de ordens, corporativista, o decoro se constituía elemento fundamental para o bom andamento do corpo. Segundo esta característica, cada ambiente, pedia um discurso adequado, ou seja, era necessária uma concordância harmônica das partes do discurso ou da obra em função do seu conjunto ou unidade.

Assim, se tomarmos como exemplo os discursos reproduzidos no interior das igrejas, veremos que estes vinham carregados de decoro, na medida em que se adequavam às necessidades e interesses específicos trazidos ou trabalhados no interior daquele ambiente. A pregação dos sermões seguia esta orientação: o decoro, palavra que significa “conveniência”, deveria ser aplicado de acordo com o ambiente, com as pessoas e a relevância dos assuntos a serem tratados. Daí o termo “sermões de ocasião”.

Na linguagem do barroco, o decoro também deveria observar a conveniência entre o ornato e a matéria. Lembremos que aquela era uma sociedade de corte, na qual cada parte deveria agir dentro de sua função. O modelo social correto, também aplicado às colônias, apresentava, na cabeça desta estrutura social, o rei (monarca), e abaixo dele, os demais estamentos. As igrejas barrocas foram, por excelência, o espaço destas representações (e reproduções) sociais que, por sua vez, eram reflexos da imitação de um universo maior: o divino. Na medida em que Deus se constituía na causa de toda existência (pois Orientou a criação), se constituía como a lei eterna (perfeita e imutável).

Portanto, a inteligência do homem deveria ser treinada para aquilo que, no tempo, buscasse realizar a vontade de Deus. Assim, as Instituições que existiam, existiam para manter esta verdade e formar o modelo do homem virtuoso. Deste modo, as

representações barrocas definiam espaços de ação, moldados a partir de preceitos católicos que poderiam ser bem observados no interior das igrejas barrocas, por meio dos sermões pregados e da distribuição espacial dos indivíduos no interior do templo.

O espaço da Igreja, além de ser um espaço social, era o espaço do Divino, ou da representação do Divino, por excelência: neste espaço, anjos e santos confluíam de todas as direções ao ritmo de uma melodia barroca contínua com o genuíno intuito de abençoar o fiel. Não é à toa que as igrejas barrocas chocam o visual de quem as aprecia, pela carga de detalhes, assim como os sermões, carregados de forças de expressão diversas, além da carga gestual utilizada pelos pregadores.

Considerações finais

Analisar a obra de Antonio Vieira, tarefa fácil não é. Porém, tem se revelado mais necessária a cada dia, dada à atualidade e relevância de suas questões. No tocante aos sermões, a relevância dos temas é flagrante: Vieira discute, desde questões de ordem política e religiosa, até questões de ordem ética e moral.

Dentro da proposta vieiriana, o apelo ao religioso é questão indiscutível, o que não poderia deixar de ser, tendo em vista a formação de seu autor, impregnada por ensinamentos da obra inaciana. Porém, este fato em nada prejudicou a qualidade da obra vieiriana; antes, completou e trouxe sentido ao pensamento de Vieira, baseado na teologia retórica política do corpo de Estado. Assim, Vieira propõe que se faça uma leitura da sociedade a partir daquilo que é a base de todo seu pensamento: a Providência Divina.

Por essa razão é que as teorias da razão de Estado encontram em Vieira um acolhimento indiscutível. Um dos alicerces que constituem essa teoria reside no fato das relações externas de determinado reino deverem ser conduzidas à luz de sua política interna.

Vieira, em todo seu rico conjunto vocabular, se revelou um notório escritor da razão de Estado e, neste sentido, suas obras refletiam, e ainda refletem, uma tensão permanente entre os princípios cristãos e as necessidades da sobrevivência dos Estados, o que não significa que o cumprimento de um dos aspectos eliminasse o outro. Ao contrário, esta dualidade nos leva a refletir acerca das duas facetas da personalidade Vieiriana, de alcance imediato em suas obras.

Mas o que salta aos olhos em todo este rico conjunto de elementos e efeitos da obra de vieiriana é, sem sombra de dúvidas, a conexão exata que o jesuíta estabelecia com a realidade dos fatos, sobre o que era ou não possível de ser feito ou realizado. Neste sentido, mostrava-se ciente de todo o jogo político da época, envolvendo Portugal e os demais reinos europeus, bem como da realidade portuguesa que padecia de uma crise aguda em todas as áreas. Para Antonio Pedro, em sua introdução à obra completa de Vieira, obra Varia (Vieira, 2014),

O império destes pareceres ou alvitre políticos não é o Quinto Império sebastianista e milenarista, não é o profético destino glorioso dos portugueses, mas o império do possível, da contabilidade do número e da sua comparação com a Holanda e a Espanha: medir e comparar soldados, fortalezas, navios, dinheiros, porque, como era o lema da razão de Estado, “o dinheiro é o nervo da República”. E a política assenta no conhecimento comparado dos meios de construção dos Estados.

Vieira, como bom jesuíta que foi, herdou da formação inaciana o princípio da operacionalidade. Segundo este princípio, os jesuítas, diferentemente de algumas ordens que também estiveram presentes em solo colonial, tiveram contato frequente com a realidade da colônia e da metrópole: não isolavam-se para fazer a obra, tampouco estiveram alienados dos problemas sociais, políticos e econômicos que envolviam Portugal e o Brasil, além de outras localidades onde a companhia marcou presença. Basta observarmos a atuação de Vieira como personagem plural do reino, atuando no campo missionário, diplomático e econômico. As Constituições³ da Companhia de Jesus, consideradas a cartilha da ordem, com frequência mencionavam a necessidade de um trabalho missionário que viesse condicionado à realidade de cada local. Ou seja, esse caráter prático, hodierno, fez e ainda faz parte da filosofia inaciana.

Aliás, o envolvimento do jesuíta com diversas e complicadas questões de ordem não-religiosa, lhe rendeu fortes dores de cabeça. Perseguido pelo Santo Ofício, Vieira foi julgado e acusado de manifestar tendências judaizantes. Certamente os inquisidores não foram capazes de “enxergar” além daquilo que pareciam ser as evidências da culpa atribuída a Vieira, preocupado que estava com a situação econômica do reino que se depauperava dia a dia.

Como sempre, Vieira atentou para as questões práticas do reino. E todas essas questões, ficaram evidentes na maioria de seus sermões.

Por essa razão é que atribuímos o termo “pedagogia do concreto” aos sermões vieirianos, posto que, no contexto político

³ Ver mais detalhes em Bedin, A. O Espírito barroco na arte e educação jesuíticas. São Paulo: Recriar, 2018, p.44.

do barroco, a larga produção sermônística não deixa dúvidas quanto ao seu objetivo: educar os indivíduos, formando-os para o convívio social exigido e pertinente para a época, mas, sobretudo, despertá-los para conteúdos relevantes para a sociedade.

Portugal vivia um momento de extrema angústia: às turras com a Espanha, na luta pela reconquista de sua coroa, os portugueses amargavam um período de crise econômica, assinalado pela perda de colônias no além-mar, além do enfrentamento com os holandeses, o que vinha rendendo problemas a Portugal. Via-se, também, na responsabilidade de administrar a nova colônia na América. Para tanto, necessitava conhecer a realidade dos povos recém encontrados e buscar, na medida do possível, moldar-se a ela.

Vieira pretendia que seus sermões alcançassem e, se possível, despertassem a consciência portuguesa. Para ele, o sermão agia como uma espécie de mão invisível que penetrava as consciências e fazia enxergar aquilo que a consciência desperta, mantinha em oculto.

REFERÊNCIAS

BEDIN, A. 2018. O Espírito barroco na arte e educação jesuíticas. São Paulo, Recriar, 302 p.

CHAUNU, P. 1976. A história como ciência social. São Paulo, Zahar, 123 p.

COUTO, C. 2009. A questão da escravatura nos sermões do padre Antônio Vieira. In: DUARTE, L.; ALVES, M. (Orgs.), Padre Antonio Vieira: 400 anos depois. Belo Horizonte, Puc Minas, p. 99-106.

HARTOG, F. 1999. O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte, UFMG, 481 p.

MARQUES, J. 1983. Parenética da Restauração. Porto, 627 p.

PAZ, O. 1999. Sor Juana Ines de La Cruz o Las Trampas de la Fe. México, Fundo de cultura econômica, 673 p.

SALETE, M. 1999. A Escravidão nos Sermões de Antonio Vieira: uma análise argumentativa. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 137 p.

VIEIRA, A. 2014. Obra completa. Tomo IV, Varia, Vol. I. São Paulo, Loyola, 318 p.

_____. 2014. Obra completa. Tomo II, Vol. XIII. Lisboa, Círculo de leitores, 366 p.

_____. 2014. Sermões. Tomo II. São Paulo, Hedra, 603 p.

VILLELA, M. 1997. Uma questão de igualdade - Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do Século XVII. Rio de Janeiro, Relume Dumarã.

ANTÔNIO DE MONTSSERRAT E A EMBAIXADA À CORTE MOGOL: REDEFININDO A GEOPOLÍTICA DA COMPANHIA DE JESUS NA ÍNDIA E ÁSIA CENTRAL (SEC. XVI-XVII)

Bruna Soalheiro

Introdução

A Companhia de Jesus vem ocupando um crescente espaço na produção historiográfica recente, seja no Brasil, na América Latina, nos Estados Unidos ou na Europa. É inegável sua importância no processo de colonização das Américas, na (re)integração do espaço dito oriental na geografia eurocentrada e na construção daquilo que chamamos de “modernidade” europeia. Soma-se a isso a escrita disciplinada e a zelosa conservação de seus acervos, que são fatores que incorrerem para o incremento na quantidade e qualidade de investigações que tomam a Ordem de Inácio como objeto ou que utilizam como fonte os escritos deixados pelos padres.

No entanto, em que pese a existência de um amplo e já rico debate historiográfico, faz-se necessário lançar luz a aspectos da presença jesuíta que complementam a atividade evangelizadora e catequética, a saber, o papel dos missionários enquanto embaixadores, mediadores culturais e tradutores, papéis esses

diretamente envolvidos com os desenhos e redefinições que distintos projetos geopolíticos ganham da modernidade. Ressalte-se que atividades de aprendizagem de idiomas locais e a tradução - seja de textos sagrado, seja de documentos diplomáticos - reforçam o aspecto multifacetado da empresa jesuítica, uma vez que sua atuação permitiu não só que se criassem pontes e diálogos culturais, como também tornou possível a construção de alianças políticas e mediações em circunstâncias de conflito.

É oportuno, desta forma, apresentar os relatos do missionário Antônio de Montserrat levando em conta não apenas seus traços proselitistas e seu discurso evangelizador, mas principalmente suas implicações no processo de (re)definição dos planos e projetos políticos da Companhia de Jesus e da Coroa Ibérica no início da Idade Moderna.

Apresentando a fonte

O “Comentário da embaixada do Mogol” possui uma história curiosa: tudo indica que Antônio de Montserrat tenha começado a escrever suas primeiras linhas entre o fim de 1579 e o início de 1580, isto é, durante sua viagem de Damão a Fatehpur Sikri, àquela altura corte do imperador Akbar. Em 1582, Montserrat deixou Fatehpur Sikri e retornou à Goa. No entanto, em 1588, ele foi enviado à Abissínia, levando consigo as anotações, ainda não finalizadas, do período em que permanecera no norte da Índia. Em sua viagem para a nova missão, o padre foi preso em Dhafar e depois transferido para a cidade de Sanaa (no atual Iêmen), em dezembro de 1590. Libertado em 1596, ele retornou a Goa, portando ainda o manuscrito que o acompanhou por todo esse

tempo. O jesuíta, contudo, morreu em Salsete, em 1600, sem publicar sua obra. De fato, não temos indícios de que seu manuscrito sequer fora enviado a Roma ou a Lisboa. Nem se sabe dizer por que o manuscrito teria sido “desviado” as coleções da própria Companhia de Jesus, indo ser descoberto em uma biblioteca em Calcutá, muito longe de Goa. Ao que tudo indica, permaneceria esquecido na Índia até ser encontrado, séculos depois. Algumas hipóteses sobre isso são levantadas por Hosten, além de uma minuciosa apresentação do manuscrito.

O manuscrito foi publicado, em latim, num periódico da Sociedade Asiática de Bengala, por H. Hosten, responsável pela publicação de vários outros documentos sobre a Companhia de Jesus na Ásia. Com o passar do tempo, foi traduzido para inglês, e publicado por J. S. Hoyland e S. N. Banerjee, em 1922. No século XXI, foi traduzido para o catalão e espanhol, publicado por Josep Alay. A publicação catalã parece não ter respeitado o formato original do texto, inserindo em seu corpo subtítulos e até mesmo comentários do editor, os quais deveriam ter sido acrescentados em notas de rodapé. Além disso, se Alay se permite “enriquecer” com seus comentários o texto de Montserrat, ele nos priva de maiores detalhes sobre as fontes originais e informações por ele utilizadas e citadas. Supomos que à época de sua primeira publicação, o manuscrito continuava sob a guarda da Biblioteca da Catedral de São Paulo, em Calcutá. No entanto, segundo Alay, atualmente não há informações sobre a sua localização.

Em sua obra, o jesuíta descreve rios, cidades, países, e também os hábitos, templos e costumes religiosos dos habitantes das terras que visitou. Além disso, o missionário anexa um pequeno mapa da Ásia ao manuscrito. Não obstante, uma vez na corte de Akbar, Montserrat passa a descrever também o próprio

governante, compondo um texto chamado de “Relação de Akbar”, o qual tem várias versões manuscritas, em diversos idiomas, como latim, italiano e português. No “Comentário”, Montserrat compõe uma narrativa detalhada do que nós identificamos como estratégias de conversão, e que, para o padre, seria a relação construída entre o soberano e os religiosos da Companhia de Jesus.

Desta forma, podemos afirmar que o “Comentário”, ao lado da correspondência dos missionários que estavam no norte da Índia, é uma fonte de significativa importância não apenas para que possamos conhecer mais sobre a missão na corte de Akbar, mas principalmente para analisar os projetos que a Companhia de Jesus tinha, àquela altura, para a região do norte da Índia, Ásia Central e parte do Oriente Médio, inserindo tais iniciativas da Ordem inaciana no cenário mais amplos de circulações – políticas, econômicas, comerciais e culturais – do alvorecer do Período Moderno.

A obra é apresentada pelo próprio autor da seguinte forma:

He dividido mi obra en dos libros, de los cuales este primero es un relato de la primera misión a la corte del ré de los mongoles (sic), mientras que el segundo es un apéndice y comentario do primero, donde he recogido hechos relacionados con la geografia y la historia natural de la Índia del interior del Ganges, de las costumbres de sus antepasados y de sus habitantes actuales.

En otros dos libros que he añadido a los dos mencionados anteriormente, he descrito de una manera similar mi viaje a Etiopia, así como un relato sobre la geografia y la historia natural de Arabia (Montserrat, 2006 [c1600]: 58).

A partir da própria descrição do autor, podemos notar que o *Comentário* nos informa simultaneamente da missão dos padres da Companhia; do poder político instituído àquela altura no norte da Índia, isto é, do soberano Akbar e sua corte; da Geografia e História natural daquela parte do subcontinente indiano e de uma descrição “proto-sociológica” (dos costumes) daquela sociedade. Nota-se assim que a relevância desta fonte transcende o esperado de um mero relato proselitista e evangelizador, alcançando, assim como outros manuscritos da Companhia também o fizeram – importância para o estudo das estratégias, iniciativas e projetos geopolíticos da virada do século XVI para o século XVII.

Vale destacar ainda o destaque que Montserrat dá aos encontros entre os religiosos jesuítas e o governante muçulmano, em especial quando ocorrem as disputas ou debates entre representantes de diferentes “leis” ou “religiões”. A participação nestes diálogos parece ter sido a principal, mas não a única, estratégia utilizada pelos padres em seus esforços de converter Akbar. Através do seu convencimento e da “desautorização” dos demais representantes de outras religiões que também viviam na corte, principalmente os muçulmanos, os missionários buscavam o batismo do soberano. Além disso, identificamos neste relato outras estratégias, como o aprendizado da língua persa - para melhor “disputar” com os “mulas” e traduzir textos bíblicos; as reiteradas negativas às ofertas de dinheiro feitas por Akbar - para ganhar sua simpatia e confiança; e o aceite do cargo de instrutor do filho do meio de Akbar que, ao lado de outros poucos jovens nobres, recebia aulas de português e catequese do próprio padre Montserrat.

No que diz respeito às disputas, podemos identificar os seguintes temas abordados: a exatidão, autoridade de valor das “sagradas escrituras” e do Corão; o mistério da Santíssima

Trindade; a chamada “Glória Celestial”, ou o conceito de céu ou paraíso; a questão do “Filho de Deus”, seu modo e propósito da sua geração Divina, isto é, a problemática da encarnação; o nascimento, a paixão e morte de Cristo; sua natureza divina; e ainda as contradições do Corão sobre sua morte.

Gostaríamos de enfatizar ainda outro importante aspecto do relato: em um período frequentemente descrito pela historiografia como tendo sido marcado pela rivalidade extrema entre cristãos e infiéis – isto é, muçulmanos – encontramos uma obra em que toda uma relação estabelecida entre religiosos cristãos e um soberano muçulmano – em sua faceta religiosa, mas também política – é descrita em pormenores. Isso indica que, para além das simplificações que em geral tendem a ser feitas no que diz respeito à história da presença portuguesa, ou cristã, no Oriente durante a Idade Moderna, faz-se ainda necessária uma leitura mais atenta e minuciosa das fontes do período para que consigamos trazer à luz a complexidade das relações Ocidente/Oriente, cristãos/infiéis, missionários/catequizandos no subcontinente indiano, em especial quando estas relações se estabeleceram fora dos limites do Estado da Índia.

Nesse sentido, a missão do Mogol, conforme apresentada nesta fonte, parece-nos ser mais uma peça no quebra-cabeça da atuação da Companhia de Jesus na Ásia, tendo um papel de modelo para outras missões, como a missão do Tibete (séc. XVII), por exemplo.

Os antecedentes da missão do Mogol

A embaixada dos missionários da Companhia de Jesus à corte da Akbar é resultado de um pedido do próprio governante mogol,

conforme documentos encontrados no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa:

Em nome de Deus,

Formão do Zeladin Machamede Achebar, Rei posto por Deus.

Principais padres da Ordem de São Paulo,

Saibam que sou grande amigo. Em mando lá a Abadolá, meu embaixador, e Domingos Pires para vos pedir que me mandem por eles dois padres letrados, e tragam os livros da Lei mais principais, e Evangelhos, para saber a lei, e perfeição dela, porque desejo muito saber em meu coração. E peço que não faltem de vir com os mesmos embaixadores tanto que lá chegarem, e juntamente tragam os livros da lei. E saibam que os padres que vierem receberei com todas as honras possíveis, e receberei com muito gosto com a sua vinda. E tanto que eu for informado da lei, e da perfeição dela como desejo, eles se poderem ir cada vez que quiserem, e eu os mandarei com muitas honras e mercês, e não tenham receio de vir, porque eu os tomo à minha conta.

Feita em dezembro de 78 (ANTT, Armário Jesuítico, n. 28, fl. 88v).

Nestas fontes figura o pedido por dois padres da Companhia de Jesus – identificados como padres da Ordem de São Paulo em função do Colégio de São Paulo, em Goa. Além disso, repete-se nas duas versões a demanda para que se leve a Akbar “os livros da Lei mais principais, e Evangelhos”. Fica manifesto, em ambos os textos, o desejo do imperador mogol de conhecer o cristianismo, ainda que este nome não esteja presente em qualquer um dos dois documentos. Para isso, os missionários enviados deveriam ser instruídos o suficiente para que tivessem a capacidade de expor com clareza a lei cristã. Akbar insistia ainda que os padres não deveriam ter receio de aceitar o convite, já que iria recebê-los com

todas as honras possíveis e colocá-los sob sua proteção. Uma vez satisfeito com as informações fornecidas, o mogol permitiria o retorno dos padres, quando e quantas vezes desejassem. O corpo principal da mensagem aos padres está em consonância com o contexto indiano de abertura a diversas “leis” ou “religiões”. No entanto, o salto entre a suposta “curiosidade” de Akbar e a possibilidade de missão é materializado de forma explícita na palavra “salvação”, presente apenas nas linhas de Montserrat. O soberano, segundo o jesuíta, desejava não só conhecer o cristianismo, mas saber da “salvação que ele oferecia”, como pode-se ler:

Por ordem de Zeladin, o Grande, Rei por graça de Deus. Desejo fazer saber, autoridades dos Padres da Ordem de S. Paulo, que os tenho em grande apreço. Os mando Ebadulla, meu embaixador, e a Domingos Peres¹ para solicitar que nos envieis a dois de vossos sacerdotes mais eruditos. Nos agradaria que nos trouxessem os livros supremos da Lei e o Evangelho, porque assim poderíamos aprender a Lei, seu significado completo, assim como as verdades perfeitas que nela se encontram contidas. Não permitirás que duvidem à hora de empreender a viagem junto a nossos embaixadores, quando esses abandonarem Goa em seu caminho de regresso; e permiti-lhes que tragam consigo os livros da Lei. Faça entender aos sacerdotes que os receberemos com amabilidade e com as honras correspondentes. Sua visita nos dará muito prazer e, assim que tivermos aprendido aquilo que tanto almejamos saber sobre a Lei, sua perfeição e salvação que nos oferece, serão autorizados a empreender o

¹ Domingos Peres, Domingos Pires, Dominicus Peres ou Dominique Briz foi um cristão armênio, que se casou em 1582 com uma indiana. Ela auxiliava os jesuítas nas disputas, como intérprete. Em uma carta de Francisco Henriques para o Padre Lourenço Pires, publicada por Wicki, podemos ler: “Domingo Pirez, que é língua d’el Rei, que veio conosco da Índia e é armênio de nação.” Carta de Francisco Henriques para o Padre Lourenço Pires, Documenta Indica, vol XII, Doc 3, p. 14.

caminho de retorno quando assim desejarem. Não os deixaremos partir sem render-lhes todas as honras e entregar-lhes muitos presentes. Não permitais que tenham temor de vir. Estarão sob nossa própria proteção e custódia. Que gozes de boa saúde. (Montserrat, 2006: 60).

Reiteramos, portanto, que há uma distinção entre os projetos da Companhia de Jesus – os quais ainda estavam por construir – e a literalidade do pedido. Os jesuítas (nomeados como “sacerdotes” mas também “embaixadores”) eram convidados a fazer parte de um movimento ideológico-cultural em curso na corte do Hindustão, sintetizado por Ganeri na expressão *cosmopolitismo religioso*, isto é “a belief that there is a common spiritual heritage to all humanity. This is a manifestation of the Sufi doctrine of *whadat al-wujud* (‘Unity of Being’), which, as Muzaffar Alam has shown, contributed to the shape of Hindu-muslim relations in northern India throughout the sixteenth and seventeenth centuries” (Ganeri, 2011).

O conteúdo do convite presente na versão do documento do Arquivo Nacional da Torre do Tombo pode ter sofrido inúmeros ruídos, mas é verossímil do ponto de vista mogol. A perspectiva de conversão, trazida de forma evidente pela palavra salvação, destoa (e em certo sentido, contradiz) da intenção de se informar sobre as leis ou religiões daqueles que habitavam as terras do Império Mogol. Acharmos pertinente insistir no papel que a escrita jesuíta tem de construir a missão num momento em que ela ainda não existe, materializá-la linguisticamente na inserção de uma palavra cujo conteúdo interfere na mensagem geral do texto.

Recebido, assim, o convite, a ideia foi debatida em Goa por um conselho composto pelos arcebispos e demais bispos das Índias. No âmbito dessa assembleia, a argumentação desenvolve-

se de maneira a demonstrar os aspectos positivos mesmo naqueles que poderiam ser entendidos como os piores cenários: para o caso da morte dos missionários, deveria se ter em mente que o martírio significava uma “mercê particular de Deus”, já que era um valor não só crer em Deus “mas padecer por ele”. Dito isso, o risco de morte dos jesuítas enviados não bastava como justificativa contra a sua partida.

Percebe-se o duplo sentido da missão/embaixada: “a conversão de um rei tão poderoso que é se fizer cristão e receber a nossa lei.” Ou seja, a morte não servia como argumento, já que o martírio poderia ser uma honra. Não ir era impossível, porque pareceriam covardes e incrédulos aos olhos dos muçulmanos. Era preciso confiar, já que, justamente pela Glória de Deus, partiam os religiosos. Ao final, existia ainda a possibilidade de conversão de um imperador oriental poderoso, que poderia vir a ser um novo Constantino para cristandade nas Índias, “como teve ao princípio em Europa para o desterro da idolatria e aumento da religião cristã” (ANTT, Armário Jesuítico, fl: 89v).

Os argumentos a favor do envio dos padres não se concentram apenas no trecho destacado acima. A deliberação do conselho continua e a argumentação vai ganhando cores políticas. Para o caso de os missionários ficarem reféns no Hindustão, isso é, caso seja “artifício e malícia” a garantia do “formão e salvo conduto” de que o imperador “os deixará retornar livremente para nós em paz”, o Estado ficaria livre para “poder perseguir este rei, castigando-o como rebelde ao Evangelho, mal tratador de seus ministros e quebrantador [sic] de sua palavra e direito das gentes”. Por conseguinte, poderia o Estado de Índia, nesse caso, “conquistar-lhe justamente seus portos, terras e embarcações.” (ANTT, Armário Jesuítico, fl: 90).

A recomendação do conselho não foi nem inocente, nem superficial. Ela levou em conta as ameaças e perigos envolvidos e indicou vantagens tendo em vista dois aspectos – o espiritual e o temporal. Apresentou o sofrimento – e até a eventual morte dos missionários – como um valor positivo. Indicou a possibilidade do surgimento de um novo Constantino na Ásia. Abriu espaço para uma guerra justa, no caso de o imperador estar mentindo e não deixar os padres voltarem. Fica explícita assim a importância geopolítica da missão, para além obviamente, de sua relevância evangelizadora.

A partida para a corte de Akbar e a importância do relato

Dada e justificada a decisão do conselho, partiram três jesuítas para o Hindustão: Rodolfo Acquaviva, sobrinho do Geral Claudio Acquaviva, Francisco Henriques e Antônio de Montserrat. O primeiro, foi designado como superior. O segundo teria a função de língua. Nascido em Ormuz, Henriques era um *murtadd*, um apóstata, isto é, um muçulmano convertido. O último, Montserrat, recebera do provincial da Índia, o padre Rui Vicente, a tarefa de tomar nota de tudo que se passasse, para além da já tradicional orientação de manter uma correspondência frequente com seus superiores. Assim, o padre dedicou-se a escrever uma obra na qual relataria, quase como um diário, o passo a passo dessa primeira experiência da Ordem na corte do imperador mogol Akbar. Essa obra viria a ser intitulada *Mongolicae Legationis Commentarius*.

Ao chegarem à corte de Fatehpur Sikri, os missionários foram recebidos por Akbar e aproveitaram a ocasião para entregar-lhe

um presente – um atlas – enviado pelo arcebispo de Goa. Segundo Montserrat, os padres foram bem recebidos e interpretaram a amabilidade de Akbar como indício de uma “rápida conversão do monarca à religião de Cristo”. Este não seria o único presente dado ao soberano:

No dia três de março levaram à sala de audiências uma cópia da Sagrada Bíblia, escrita em quatro línguas e encadernada em sete volumes², que deram de presente ao rei. Diante de seus nobres e doutores religiosos, Zelaldin [Akbar], de uma maneira muito devota, não só beijou a Bíblia como também a pôs sobre a cabeça. Em seguida, perguntou em que volume se encontrava o Evangelho e quando se indicou a ele, mostrou ainda mais veneração por este livro. Pediu aos sacerdotes que levassem a Bíblia a seus aposentos privados, onde mais uma vez abriu os volumes com grande devoção e gozo. Voltou a fechá-los com muito cuidado, e os colocou numa bela estante digna dos volumes sagrados que tinha no mesmo aposento privado no qual o rei passava boa parte do seu tempo de ócio (Montserrat, 2006: 90).

Em 1582, o padre superior da missão, Rodolfo Acquaviva, escreve para o Geral da Companhia de Jesus, Claudio Acquaviva, uma carta na qual trata fundamentalmente das justificativas para a manutenção da missão. O padre provincial já havia escrito, naquele ano, informando que caso os missionários não tivessem esperança na missão, poderiam retornar à Goa. Em resposta, Rodolfo indica cinco justificativas para que a Companhia não desista do Mogol.

² Essa Bíblia, segundo nos informa Didier, fora preparada por Benito Arias Montano e publicada entre os anos de 1568 e 1572. Cf: DIDIER, H. 2008. *Muslim heterodoxy, Persian murtaddun and jesuit missionaries at the court of king Akbar (1580-1605)*. *The Heythrop Journal*, p. 900. Importante destacar que o próprio Akbar pedira por uma Bíblia em seu formão: “e tragam os livros da Lei mais principais, e Evangelhos”.

Em primeiro lugar, o jesuíta insiste que Akbar voltou a dar sinais de simpatia ao cristianismo e que, além disso, trata os padres com muito amor e familiaridade.

O segundo motivo apontado pelo superior no Mogol é a expectativa de que frutifiquem as lições que o segundo filho do soberano mogol (Pahari) estava recebendo de Montserrat. Em outras palavras, os jesuítas investem na possibilidade de terem um príncipe convertido ao cristianismo no Mogol. Outro possível converso seria o pai de Abul Fazl, um homem de idade avançada que “parece apto e disposto a receber o lume da fé, é muito nosso amigo e quer ouvir a nossa lei.”³ Fazl tinha uma relação próxima com os missionários, que haviam até mesmo concordado com ouvir suas opiniões sobre os temas a serem abordados ou evitados nos debates (Montserrat, 2006: 106).

Mais um motivo para a manutenção da missão seria a descoberta de uma “gentilidade chamada Bottan, a qual é gente muito bem inclinada e dadas a obras piedosas”.⁴ Acquaviva, a essa altura, ainda não sabe, mas tais “gentios brancos” receberão uma missão da Companhia de Jesus dentro de aproximadamente 40 anos. Enquanto permaneceram no Mogol, os missionários buscaram se informar sobre os limites do Indostão. Como sabemos, esta pesquisa foi importante e teve efeitos: quando surgiu uma possibilidade o jesuíta português Antônio de Andrade foi conferir a veracidade das informações colhidas na corte de

³ “Pare atto et disposto per ricevere il lume della fede: è molto nostro amico et vole udire la nostra lege” CARTA de Rodolfo Acquaviva para Claudio Acquaviva, Praep. Gen. S.I., Fatepur, 25 de abril de 1582. Documenta Indica, vol. XII (1580-1583), doc 106, p. 584. ARSI Jap-sin 37, ff: 109r-111v.

⁴ “gentilità chiamata Bottant, (...) la quale è gente molto bem inclinata et dedita alle opere piè. Sono homini bianqui ...”. Ibidem, loc. cit.

Akbar. Andrade chegou ao Tibete em 1624 e lá estabeleceu uma missão em 1626.

Porém, a mais importante razão para que se continuasse no Mogol, segundo Acquaviva, era que

Esta parte onde estamos é a própria Índia, e este reino é como escada para toda a Índia e como refúgio para onde concorrem de todas as partes da Índia e de muitas partes da Ásia. E já que a Companhia tem aqui posto um pé com tanta benevolência de um grande rei e de seu filho, não parece que seja conveniente deixar esta ocasião antes de tentar todos os meios que possamos para darmos início à conversão em terra firme na Índia, que a que agora é feita se dá apenas na costa do mar.⁵

Esse extrato talvez encerre em si toda a radicalidade e ousadia do projeto da Companhia de Jesus na Índia mogol. O que Rodolfo Acquaviva propõe nessas linhas não é a mera insistência na conversão de um soberano infiel, nem a simples perseverança em uma missão já aberta. Acquaviva propõe um novo projeto geopolítico para a Companhia de Jesus no Oriente. Ele apresenta um plano de interiorização da presença missionária na Ásia, em dissonância com a prática da Ordem naquele momento. Acompanhados pelo braço secular coercivo do Império Português, os jesuítas beliscavam as beiradas do subcontinente indiano. Na visão do missionário italiano, isso era o mesmo que não se dar

⁵ “Queste parti onde stiamo è la própria India, et è questo regno como scala di tutta l’India et como asilo d’onde concorren de tutte le parti d’India et de moltas (sic) d’Asia. Et ja que la Compagnia tiene cqui (sic) posto il piè con tanta benevolentia d’hun re sì grande et de suoi figli, non pare que è conveniente lasciare questa occasione prima di provare tutti li mezi que possiamo per commenzare conversione nella terra ferma dell’India, que quella que fin ora si è fatta è solamente nella costa del maré.” CARTA de Rodolfo Acquaviva, Fatepur, 25 de abril de 1582. Documenta Indica, vol. XII, doc 106, p. 584.

conta de que o Indostão era “a própria Índia”. Esta radicalidade, assim exposta por Acquaviva, não pode ser lida sem levar em consideração a atividade de escrita – descritiva e analítica – do Comentário de Montserrat, bem como seus efeitos.

Conclusão

Os portugueses chegaram na Índia em 1510. “Viram-se instalados, nos séculos XVI e XVII, num mundo cujo equilíbrio de forças geopolíticas, sociais e econômicas estava em permanente mutação” (Subrahmanyam, 1993: 40). Neste contexto, é preciso manter em mente certa dimensão geopolítica dos encontros envolvendo portugueses (ou cristãos) e muçulmanos mogóis nesse período, ainda que, a princípio, tais eventos pareçam fortuitos. Assim, como já muito bem demonstrado por Jorge Flores em sua tese, era importante para o soberano mogol ter europeus em sua corte, através dos quais ele poderia ter notícia das intenções e movimentos dos representantes do Estado da Índia (Flores, s.d.).

Além disso, em consonância com aquilo proposto por Sanjay Subrahmanyam, acreditamos que dois elementos do contexto político mogol nomeados pelo autor possibilitaram a missão jesuíta: a interação entre (a) as mudanças na ideologia e na política interna; e, (b) o contexto mais amplo de alianças internacionais, no qual portugueses e mogóis inseriam-se, ora em conflito, ora buscando alguma coligação. Esse cenário internacional concernia, ainda, otomanos e safávidas (Subrahmanyam, 2005: 67).

Desta forma, gostaríamos de concluir nosso artigo comunicação com as seguintes considerações:

Os jesuítas sustentaram em seus escritos – cartas, relações e demais obras aqui apontadas – a viabilidade e a potencialidade da missão do Mogol. Mesmo em momentos de dúvida, a proposta dos padres não foi o abandono da missão, mas a troca de estratégia, ou melhor, a diversificação das estratégias. Para tanto, foi necessário observar de muito próximo o soberano mogol, descrevê-lo, estudá-lo, retratá-lo com as “cores” adequadas, categorizá-lo com as falas prudentes. Os diálogos, a nosso ver, apareceram simultaneamente como uma estratégia de conversão e como uma forma de ratificar, exemplificar e confirmar a descrição de Akbar como um soberano amigo da razão, prudente, amável com os padres e, portanto, aliado da cristandade na Índia.

Em segundo lugar, propomos que os missionários no Mogol testaram um modelo de missão na corte de Akbar. Diríamos que Fatehpur foi como um laboratório, caso pudéssemos cometer o anacronismo de imputarmos aos padres um perfil “científico”. É interessante notar que, mesmo com a interrupção da primeira missão no Mogol, os jesuítas não abandonaram definitivamente nem o Hindustão, nem o diálogo como estratégia. Tanto que, na missão seguinte, o jesuíta Jerônimo Xavier escreveria a obra *Fonte de Vida*, apresentada em forma de diálogo entre um padre, um filósofo e um mulá (Xavier, 2007).

Por último, gostaríamos de frisar que o modelo proposto por Rodolfo Acquaviva vingou, ainda que a Companhia de Jesus tenha tido que enfrentar inúmeros obstáculos no interior da Ásia no século XVII. As missões da Ordem no Tibete se constituíram enquanto uma experimentação da proposta geopolítica de Acquaviva e também como se revelaram enquanto um local de

teorização e aplicação do método dialógico como estratégia de conversão.

Além do diálogo e das disputas, a partir da mesma documentação, é possível perceber que os missionários também lançaram mão de outras iniciativas caras à Ordem. Podemos citar, por exemplo, a educação de jovens. O jesuíta Antônio de Montserrat foi instrutor do filho do meio de Akbar, que, ao lado de outros poucos nobres, recebia aulas de português e catecismo. A utilização de relíquias e imagens sacras como forma de buscar a conversão dos infiéis e gentios também é citada nas fontes relativas às missões do Mogol e Tibete. Uma bibliografia expressiva sobre a pintura nos tempos de Akbar e sua relação com a presença dos jesuítas naquela corte pode ser encontrada sem dificuldade (Bailey, 1998). Além disso, podemos mencionar, como exemplo pontual, a construção de presépios durante o período do Natal, que eram visitados por membros da corte em ocasiões solenes.

As reiteradas negativas às ofertas de dinheiro feitas por Akbar também parecem ter constituído uma espécie de estratégia para ganhar a simpatia e confiança do imperador. A negociação da sobrevivência material das missões junto ao poder temporal local, abrindo mão de determinadas esmolas sem prescindir totalmente do apoio financeiro desses régulos, pode ser considerada como um expediente que tinha como finalidade viabilizar a empresa missionária e cativar os soberanos. Podemos dizer, inclusive, que tal expediente pode ser analisado simultaneamente às disputas, já que compartilham muitas vezes do mesmo aspecto *performático*.

Akbar surge como um prudente e heterodoxo muçulmano, soberano poderoso no coração da verdadeira Índia, amigo da razão e dos padres da Companhia. Para a *audiência virtual*⁶ dessas disputas, tratar-se-ia de um novo Constantino, protetor da fé católica no Oriente, e o Indostão se converteria em um porto seguro para a cristandade na Ásia. A missão, desta forma, constitui-se duplamente: como iniciativa evangelizadora e como embaixada, cujas diretrizes geopolíticas sustentam tanto os planos de governo da Ordem Inaciana como abastecem de informações a administração do Estado da Índia.

Além disso, observamos que a missão no Mogol ganhou, progressivamente, outras funções na geopolítica da Companhia de Jesus, tornando-se uma espécie de porta para todo o continente. Ela passa a não ter apenas um fim em si mesma, sendo entendida como uma etapa de um caminho que se abre para a Ásia Central. Não é mais tão restritivo o apoio nas “bordas” do continente: a Ordem pode (e deve) interiorizar sua presença missionária na Ásia.

Toda essa possibilidade de análise sustenta-se, principalmente, numa determinada leitura do Comentário de Monsterrat, que forçosamente leva em conta o aspecto “diplomático” (de “embaixada”, denunciado pelo termo “legatio” do título da fonte) da iniciativa inaciana, e as possibilidades de interpretação suscitadas pela comparação deste texto com a correspondência da missão. Explicita-se que a relevância deste documento enquanto fonte histórica se dá na medida em que ele

⁶ Como a imagem de uma lente ou de um espelho, a *audiência* pode ser *real* ou *virtual*: a primeira é a que estava presente no momento em que se deu o debate; a segunda, somente teve acesso ao debate mediatamente, a partir da leitura da obra que o relata.

nos informa do trânsito de pessoas e de ideias, dos projetos geopolíticos de europeus e indianos no subcontinente indiano e na Ásia Central, apontando para aquilo que marca o início da época moderna entre Europa e Ásia: a ideia de movimento, de ir e vir de povos, culturas e formas de pensar. Mais do que isso, é lá que se manifesta, na atividade retórica e descritiva da pena de Montserrat, o momento de virada da atuação da Companhia de Jesus na região, sua interiorização e sua recolocação geopolítica na Ásia Central.

REFERÊNCIAS

Fontes

CARTA de Franciso Henriques para o Padre Lourenço Pires, Documenta Indica, vol XII, Doc 3.

CARTA de Gileanes Pereira [sic], de Fatepur, 5 de junho de 1579. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Armario Jesuitico, n. 28, fl: 86-87.

CARTA do Padre Rodolfo Aquaviva ao Padre Mercuriano, de Fatehepur [Sikri], 18 de julho de 1580. Jap-sin. 37, fl. 100r-02v. Documenta Indica, v. XII (1580-1583), doc. 06, p. 44-52.

CARTA dos padres Rodolfo Aquaviva, Antônio de Montserrat e Francisco Henriques ao padre Provincial Roderico Vicente. Agra, 13 de julho de 1580. Documenta Indica, v. XII (1580-1583), doc. 05, p. 35-6. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Armário Jesuítica n. 28, fl.109r-12v.

CARTA de Rodolfo Acquaviva para Claudio Acquaviva, Praep. Gen. S.I., Fatepur, 25 de abril de 1582. Documenta Indica, vol. XII (1580-1583), doc 106, p. 584. ARSI Jap-sin 37, ff: 109r-111v.

CARTA dos padres Rodolfo Aquaviva, Antônio de Montserrat e Francisco Henriques ao padre Provincial Roderico Vicente. Agra, 13 de julho de 1580. In: Documenta Indica, v. XII (1580-1583), doc. 05, p. 34-44. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Armário Jesuítico n^o28, fl.109r-12v.

CARTA de Rodolfo Acquaviva, Fatepur, 25 de abril de 1582. *Documenta Indica*, vol. XII, doc 106, p.62- 91.

CONSELHO do Arcebispo de Goa e mais bispos da Índia sobre o que se faria acerca da embaixada do Grão Mogor. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Armário Jesuítico, fl: 89v-90.

HOYLAND, J. S.; BANERJEE, S. N. 1922. The commentary of father Montserrat on his journey to court of Akbar. Mahindra College, Patiala. Londres, Humphrey Milford, Oxford University Press.

MONTSERRAT, A. 1914. *Mongolicae Lagationis Comentarius*. Texto original em latim, publicado por H. Hosten. *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, III(9), p. 518-704.

_____. 2002. *Ambaixador a la cort del Gran Mogol: Viatges d'um Jesuïta Català Del segle XVI a l'Índia, Pakistan, Afganistan, Himalaia*. Edição e Tradução Josep Lluís Alay. Lleida, Pagès.

_____. *Relação de Akbar, rei dos mogóis*. In: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Armário Jesuítico, livro 28, fl. 84v-85; *Documenta Indica*, v. XII (1580-1583), doc. 114, p. 645-662. (manuscrito).

XAVIER, J. 2007. *Fuente de Vida: Tratado apologético dirigido al Rey Mogol de la Índia en 1600*. San Sebastián, Universidad de Deusto.

WESSELS, C. 2008. *Early Jesuit travellers in Central Asia, 1603-1721*. Delhi, Low Price Publications.

Bibliografia

BAILEY, G.A. 1998. The Indian Conquest of Catholic Art: The Mughals, the Jesuits, and Imperial Mural Painting. *Art Journal*, 57(1), p. 24-30. Publicado por College Art Association. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/777989>>.

BUCKLER F. W. 1924. A New Interpretation of Akbar's 'Infallibility' Decree of 1579. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (4), p. 591-608, 1 out.

GANERI, J. 2011. *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*. EUA, Oxford University Press.

DIDIER, H. 2008. Muslim heterodoxy, Persian murtaddun and jesuit missionaries at the court of king Akbar (1580-1605). The Heythrop Journal.

FLORES, J. S/d. 'Firangistan' e 'Hindustan'. O Estado da Índia e os confins meridionais do Império Mogol (1572-1636). Tese (Doutorado em História). Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, [s.d.] (inédita).

ISHTIAQ H. Q. 2002 [1973]. Administration of the Mughal Empire. Deli, Low Price Publications.

KOCH, E. 2009. Jahangir as Francis Bacon's Ideal of the King as an Observer and Investigator of Nature. Journal of the Royal Asiatic Society, 19(3), p. 297. Disponível em: <http://journals.cambridge.org/abstract_S1356186309009699>.

_____. 2012. The Symbolic Possession of the World: European Cartography in Mughal Allegory and History Painting. Journal of the Economic and Social History of the Orient.

LEFEVRE, C. 2012. The Majālis-i Jahāngīrī (1608-11): Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court. Journal of the Economic and Social History of the Orient, 55(2-3), p. 255-286, 1 jan.

MACLAGAN, Sir. E. 1946. Os Jesuítas e o Grão Mogol. Porto, Civilização.

REZAVI, S. A. N. 2008. Religious Disputation and Imperial Ideology: The Purpose and Location of Akbar's Ibadatkhana. Studies in History, XXIV(2), p. 195-210.

SEN, A. 2005. The argumentative Indian. Londres, Penguin.

SMITH, V. A. 1917. Akbar, the great Mogul, 1542-1605. Oxford, Clarendon Press.

SUBRAHMANYAM, S. 2005. Explorations in connected history: Mughals and Franks. Nova Deli, Oxford University Press.

_____. 1993. O Império político português 1500-1700 - Uma História Política e Económica. Lisboa, Difel.

_____. 1944. Comércio e conflito: a presença portuguesa no Golfo de Bengala, 1500-1700. Lisboa, Edições 70.

TRUSCHKE, A. 2016. *Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court*. Nova Iorque, Columbia University Press.

_____. 2008. *Religious disputations and Imperial Ideology: The purpose and Location of Akbar's Ibadatkhana*. *Studies in History*, 24(2).

A COMPANHIA DE JESUS NO JAPÃO: A AÇÃO EDUCACIONAL DOS JESUÍTAS ENTRE OS JAPONÊSES NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI

*Marli Delmonico de Araujo Futata
César de Alencar Arnaut de Toledo*

Introdução

Olhai bem que não mandeis nenhum Padre, que não seja letrado, para o Japão nem para China!

Francisco Xavier, 21 de julho de 1552.

A presença da Companhia de Jesus no Japão, na segunda metade do século XVI, e o desenvolvimento do trabalho missionário e educativo na campanha pela conversão dos japoneses ao catolicismo, foram marcados por uma singularidade entre as duas culturas: o domínio da leitura e da escrita. As estratégias utilizadas pelos missionários da Companhia de Jesus para a campanha de conversão dos japoneses ao catolicismo foram planejadas e desenvolvidas a partir da constatação de que os japoneses possuíam uma cultura letrada e tinham acesso ao conhecimento sobre suas crenças religiosas por meio dos livros sagrados e do trabalho do clero japonês, sobretudo, os *bonzos*

(*盆子*, sacerdotes budistas) que recebiam formação em instituições especializadas.

Os japoneses eram, na grande maioria, alfabetizados, inclusive as mulheres conforme declarou padre Luís Fróis: "Entre nós não é muito corrente saberem as mulheres escrever; nas [mulheres] honradas de Japão se tem por abatimento as que o não sabem fazer" (Fróis, 2001, p. 77). Quando os missionários jesuítas chegaram ao Japão, na segunda metade do Quinhentos, estima-se que vinte por cento da população japonesa dominava a arte de ler e escrever. Estimativa superior aos dados "[...] obtidos pela maioria de países europeus, incluindo Portugal, para os mesmos períodos" (Santos, 2007, p. 128).

Essa condição apresentada pela população japonesa, num primeiro momento, foi tomada com satisfação por padre Francisco Xavier, líder do pequeno grupo de jesuítas que pisou em território japonês pela primeira vez em 1549. Entretanto, o nível cultural demonstrado pelos japoneses, em especial pelos *bonzos* foi aos poucos se mostrando um desafio à conquista espiritual em prol da Igreja de Roma e da expansão do império português. Com esse contexto, a Companhia de Jesus, uma jovem ordem religiosa em fase de estruturação, desenvolveu durante aproximadamente três décadas (1549-1579), um trabalho missionário que envolveu intérpretes e muito esforço pessoal para conquistar a confiança dos japoneses. Nessa empreitada inicial, o comércio figurou como grande aliado. Contudo, a partir da década de 1580, a missão inaugurou uma nova fase de caráter experimentalista e ousado, a saber: a implantação de instituições educacionais de nível médio e superior, para reforçar a condição intelectual dos padres e irmãos jesuítas e formar religiosos católicos entre os próprios japoneses. A estrutura da Companhia de Jesus, no Japão, passou a contar, a

partir de então, com residências para os padres, igrejas, noviciado, seminários e colégio e, inclusive, a introdução da máquina de imprimir de tipos móveis, em 1590.

Tratando as religiosidades japonesas como coisa do demônio, mas ao mesmo tempo apropriando-se instrumental e pragmaticamente de alguns de seus elementos, o projeto empreendido pelos jesuítas objetivava tornar o Deus dos cristãos conhecido e adorado pelos habitantes da Terra do Sol Nascente, objetivo esse que fazia parte do grande projeto de universalização da cultura ocidental, sobretudo, da cultura cristã católica. Esse projeto demandou complexos processos de mediação cultural, detratção e destruição de outras culturas.

Aprender a língua vernácula, traduzir o Catecismo, porções da Bíblia, as orações, compor textos religiosos específicos, entre outras estratégias¹, não foram ações exclusivas para o Japão, tampouco todas as outras atitudes e práticas adotadas pelos jesuítas, nas searas pelo mundo afora. O acúmulo de conhecimentos, durante esses primeiros anos, embasou posteriormente, a sistematização das práticas missionárias em praticamente todas as regiões em que a Companhia de Jesus atuou.

¹ No Brasil os muitos e diversos resultados advindos dessas estratégias catequéticas, também utilizadas em outros lugares, foram analisados acuradamente por Ronaldo Vainfas (Vainfas, 1995), Cristina Pompa (Pompa, 2003), John Manuel Monteiro (Monteiro, 2000) e outros. Serge Gruzinski fez o mesmo para a América espanhola (Gruzinski, 2001).

Francisco Xavier e as origens da Missão no Japão

Sob o comando de Francisco Xavier (1506-1552), os missionários jesuítas partiram do porto de Malaca (atual Malásia) e desembarcaram no porto de Kagoshima, na província de Satsuma, no Sul de Kyushu, a mais meridional das grandes ilhas do arquipélago japonês, em 15 de agosto de 1549. Companheiro de Inácio de Loyola, e um dos fundadores da Companhia de Jesus, padre Francisco Xavier encontrava-se no Oriente, na região da Índia, desde o ano de 1542. O trabalho de Francisco Xavier no Oriente se sobressaiu por três atividades principais: uma grande quantidade de batismos (cerca de trinta mil pessoas), a organização administrativa da Companhia de Jesus e a introdução do catolicismo no Japão.

Padre Xavier partiu de Portugal, juntamente com Martim Afonso de Souza (1490-1564), o novo governador do Estado da Índia, em 7 de abril de 1541, rumo a Goa, capital do império português no Oriente, onde desembarcou em 6 de maio de 1542. Seu trabalho na Ásia durou uma década, de 1542 a 1552, quando faleceu próximo ao território chinês, onde intencionava iniciar o trabalho missionário. No Japão trabalhou durante dois anos, de 1549 a 1551. Quando padre Francisco desembarcou no Japão, estavam com ele Padre Cosme de Torres (1510-1570), o irmão João Fernandes e Paulo de Santa Fé, cujo nome antes do batismo católico era Anjirô. Paulo de Santa Fé foi o primeiro cristão japonês, fora monge budista e havia fugido do Japão por acusação de homicídio. Havia sido apresentado a padre Francisco em

Malaca, por Fernão Mendes Pinto². Falava um pouco de português que aprendera quando esteve em Goa. Paulo de Santa Fé juntamente com Bernardo, um jovem japonês batizado em Kagoshima, foram os primeiros guias, intérpretes e tradutores responsáveis pela mediação nos primeiros contatos dos jesuítas com os japoneses.

A população encontrada no Japão impressionou os missionários jesuítas em virtude das características apresentadas. Padre Xavier, na primeira carta sobre o Japão, em 5 de novembro de 1549, assim os descreveu: “[...] a gente que até agora temos conversado, é a melhor que até agora está descoberta: parece-me que, entre gente infiel, não se encontrará outra que ganhe aos japoneses. É gente de muito bom trato e, geralmente, boa e não maliciosa. Gente de honra muito de maravilhar” (Xavier, 2006, p. 509).

Quando em território japonês, padre Francisco Xavier e os demais, foram abrigados por um ano pela família de Paulo de Santa Fé. Foi também ele que ajudou padre Xavier “[...] a compreender, fundamente, a alma tão rica da Terra dos Crisântemos, onde também desabrochava a flor sangrenta do haraquiri” (Martins, 2006, p. 34). O *hara-kiri*³ foi, das práticas culturais, a que mais chocou os jesuítas. Também conhecida como *seppuku* (切腹), tratava-se do suicídio do samurai ou de um nobre

² Fernão Mendes Pinto, português (1509?-1583), foi um viajante que descreveu sua viagens ao Oriente em sua obra *Peregrinação*, iniciada em 1536 porém publicada 31 anos após seu falecimento. Uma obra tida como romanesca e autobiográfica.

³ 腹切り, *hara-kiri*, literalmente incisão na barriga. Ritual de suicídio em nome da honra.

condenado, para limpar sua honra. Apesar das questões ligadas à espiritualidade serem inerentes à vida dos japoneses, aceitar que o suicídio estava ligado a algo divino, enquanto limpeza da alma, era perturbador para os portugueses, pois tratava-se de pecado grave para os princípios cristãos. Contudo, com a inserção na cultura e a constatação do valor da honra para os japoneses, essa prática passou a ser compreendida.

O apreço pela honra, pela cortesia, pela hierarquia e pelo saber demonstrado pelos japoneses despertou em padre Francisco Xavier a perspectiva de um futuro promissor para o trabalho de evangelização no arquipélago. Somado a isso, o domínio da leitura e da escrita, era visto como um facilitador para a conversão, conforme afirmou padre Francisco: "Grande parte da gente sabe ler e escrever, o que é um grande meio para, com brevidade, aprenderem as orações e as coisas de Deus [...] Esta ilha do Japão está muito disposta para nela se acrescentar muito a nossa fé" (Xavier, 2006, p. 510). Essa primeira dedução se apresentou, porém, com o decorrer do tempo, como um grande desafio, pois convencer os catecúmenos japoneses não era tarefa fácil, pois enfrentavam a oposição dos "padres da terra", como se referiam ao clero local.

Os japoneses não eram monoteístas e não possuíam vinculação a uma religião única. Xavier menciona que havia "[...] nove maneiras de *lendas*, diferentes umas das outras. Assim, homens e mulheres, cada um segundo a sua vontade, escolhe a lenda que quer" (Xavier, 2006, p. 554). Essas *lendas* a que se refere Xavier eram desdobramentos do budismo, uma das religiões mais expressivas do Japão na segunda metade do século XVI, juntamente com o xintoísmo. Todas mantinham cinco mandamentos fundamentais: "[...] não matar e nem comer coisa que padeça morte; não furtar; não fornicar; não mentir e não

beber vinho" (Xavier, 2006, p. 555). Contudo nenhuma delas tratava da criação do mundo nem das almas, afirmou padre Francisco. Diferentemente da tradição cristã, para a qual Jesus Cristo é o único mediador entre Deus e os homens, os japoneses creditavam suas crenças em divindades específicas, dependendo da necessidade. "Nós pedimos a um só Deus todo poderoso os bens desta vida e da outra; os japões pedem aos *camis* [espíritos xintoístas] os bens temporais e aos *fotoques* [avatares de Buda] a salvação somente" (Fróis, 2001, p. 94).

Os japoneses não se convenciam facilmente e essas questões obrigavam os missionários a argumentar de maneira muito astuta e convincente, levando Padre Francisco Xavier a declarar que: "[...] são os japoneses mais sujeitos à razão que jamais vi gente infiel. São tão curiosos e importunos em perguntar, tão desejosos de saber, que nunca acabam de perguntar e de falar a outros as coisas que respondemos às suas perguntas" (Xavier, 2006, p. 563). Todavia, em algumas regiões, os argumentos não eram suficientes para a conversão e os batismos não se efetivavam. Padre Xavier percebeu que era preciso empreender uma nova forma de abordagem com os japoneses.

No início da missão no Japão, as práticas utilizadas eram semelhantes às das ordens mendicantes, ressaltando as virtudes da pobreza, caridade, humildade e a assistência aos pobres e aos doentes, inclusive chegando a fundar um hospital e um leprosário. Tais práticas, no entanto, chocavam-se com as crenças xintoístas, que apresentavam restrições ao convívio com pobres e doentes, pois acreditavam que isso os tornaria impuros. Essas práticas também não seduziam as elites governantes, como desejavam os missionários, pois os rituais japoneses se valiam de pompa, ritos de etiqueta e muito refinamento. Assim, as primeiras estratégias

foram a substituição do modo de se vestir e a incorporação do costume de presentear os *daimyō*⁴. A partir dessa nova forma de abordagem, a missão começou a apresentar os primeiros quantitativos favoráveis, pois, ao conquistar a aprovação dos *daimyō* os camponeses ora passaram a confiar nos pregadores cristãos, ora passaram a ser coagidos pelos *daimyō* a receberem o batismo. No entanto, a maior adversidade encontrada para a evangelização foi a comunicação. Afinal, os jesuítas se depararam com uma tradição escrita complexa e em caracteres não latinos, conforme declararam:

A lingoa he a mais grave, e copiosa que creio ha, porque em muitas cousas excede a grega, e latina, tem infinidade de vocabulos, e modos pera declarar a mesma cousa, e tem tanto que fazer em se aprender [...] A letra he cousa infinita, nem se acha pessoa que a saiba toda, porque tem duas maneiras de A b c, e cada hum de mais de corenta letras, e cada letra tem muitas figuras: e alem disto tem letra de figuras como os Chins, que he cousa que nunca se acaba de aprender (Garcia, 1997, p. 123).

Não foi essa, porém, a primeira impressão que Francisco Xavier teve. Ao saber que iria para o Japão e que em todo território japonês era falada a mesma língua, declarou: "Em toda a terra não há mais que uma língua, e esta não é muito difícil de tomar" (Xavier, 2006, p. 552). Essa falsa impressão se mostrou

⁴大名, lê-se *daimyou*, e significa "[...] literalmente 'grande nome', em referência àqueles que detinham poder e influência sobre parte do território japonês. Por vezes, os *daimyō* eram *samurai*, soldados de elite. A historiografia portuguesa tende a usar, referindo-se aos *daimyō*, o termo 'senhor feudal' ou, simplesmente 'senhor', uma vez que a organização política e econômica do Japão desde o primeiro *Bakufu* assemelhava-se ao feudalismo europeu em alguns aspectos. Consideramos, entretanto, que o uso do termo ocidental mencionado pode comprometer o significado do termo japonês, surgido e desenvolvido em época e contexto diferentes" (Hichmeh, 2014, p. 13).

nas primeiras atividades desenvolvidas. O livro que Padre Xavier utilizou para as primeiras pregações foi elaborado a partir da tradução feita por Paulo de Santa Fé e o irmão Bernardo. Para isso utilizaram trechos dos *Dez Mandamentos*, do *Catecismo* e da *Vida de Cristo*. Todavia, padre Xavier encontrava dificuldade em expressar a essência da religião cristã e utilizava termos da religião budista para tentar fazê-lo, o que provocou equívocos no processo de conversão. Esses equívocos fizeram com que os japoneses, num primeiro momento, entendessem o cristianismo como uma nova linha do budismo, como é possível verificar no documento expedido pelo *daimyō* de Yamaguchi, Otomo Yoshishigue, onde lia-se: “Este documento prova que dei licença aos padres vindos a este país das regiões do Ocidente, em acordo com o seu pedido e desejo, para encontrarem ou construírem um mosteiro e casa a fim de espalharem a lei do Buda” (Janeira, 1988, p. 49).

O não domínio da língua japonesa estava na base de outros conflitos como o que houve na região de Kagoshima, Província de Satsuma, em 1551. Francisco Xavier foi autorizado pelo *daimyō* Shimazu Takahisa a pregar nessa região e, entre esses, alcançou cerca de mil conversões (Yamashiro, 1989). Entretanto, um ano depois os padres da terra, como se referiam os jesuítas aos *bonzos*, convenceram Shimazu Takahisa que a doutrina pregada pelos jesuítas era contrária aos princípios religiosos do Japão e se eles continuassem pregando causariam prejuízos materiais e induziriam a população a entrar em desacordo com a tradição dos antepassados. Além disso, convenceram o *daimyō* que os jesuítas atacavam os budistas por eles demonstrarem suas mentiras e Shimazu não apoiava os ataques sofridos pelo clero budista (Yamashiro, 1989). Um dos argumentos era o nome *Deus*, à

portuguesa, era pronunciado pelos japoneses *deusu*, que soava como *Dai* (grande) *uso* (mentira) (Xavier, 2006). Essa confusão foi utilizada pelos *bonzos* para difamar a pregação dos jesuítas e como uma defesa frente ao ataque que faziam ao budismo.

Os *bonzos* utilizavam as escrituras trazidas da China, nas quais eram reverenciados Xaca e Ameda⁵, homens que teriam feito grandes penitências, de mil, dois mil, três mil anos (Xavier, 2006). Francisco Xavier relata que, ao procurar a origem desses homens, constatou que eram "[...] puras invenções dos demônios" (Xavier, 2006, p. 567), pois de acordo com o livro estudado haviam nascido oito mil vezes. Nas pregações, Xavier demonstrava o quão, para ele, tinha de absurdo nessa condição. Diante de tal impossibilidade, os japoneses de Yamaguchi começavam a desacreditar na existência desses seres e nas verdades disseminadas pelos *bonzos*, conforme afirmou Francisco Xavier: "[...] roguem a Deus nos dê vitória contra estes dois demônios, Xaca e Ameda, e todos os demais, porque pela bondade de Deus já vão perdendo na cidade de Amanguche [Yamaguchi] o crédito que costumavam ter [...]" (Xavier, 2006, p. 567).

Entretanto, nessa região, os religiosos japoneses saíram vencedores. O conflito entre jesuítas e *bonzos*, obrigou o *daimyō* a expulsar os missionários jesuítas da Província de Satsuma. Shimazu Takahisa proibiu, sob pena de morte, a continuação do

⁵ Xaca: trata-se de Sakyamuni, ou seja Buda, fundador do budismo. Ameda, trata-se de "[...] Amida (Amitabha), Buda supremo do paraíso da terra pura de Ocidente. Não é pessoa histórica, mas uma abstração filosófica: Buda sem princípio, do qual nasceram todos os Budas. Este é o Buda que veneram no Japão principalmente os da seita Jôdo: deus pessoal, único salvador, centro do seu culto" (Xavier, 2006, p. 553).

proselitismo cristão e a conversão de qualquer japonês no território sob seu poder.

Ao perceber a autoridade dos *daimyō* e a influência que os religiosos locais tinham sobre eles, Francisco Xavier se propôs alcançar Kyoto, a capital naquele momento, com o objetivo de conquistar a confiança do imperador e o apoio para persuadir os *daimyō*. Antes de alcançar a capital, porém, permaneceram nas regiões de Hirado e Yamaguchi. Em Hirado, noroeste da ilha Kyushu, padre Francisco realizou por volta de cem batismos, utilizando na conversão a leitura do livro que havia elaborado enquanto estava em Kagoshima. João Fernandes, o irmão que o acompanhava, nesse tempo, já havia aprendido falar a língua da terra, o *nihongo* e, desse modo, a comunicação começara se dar de maneira mais efetiva.

Padre Xavier, afirma que o interesse pelo que tinham a dizer era grande e o número de conversões poderia ser maior se não fosse a interferência dos monges budistas. "Poucos se faziam cristãos. Visto o pouco fruto que se fazia, determinamos ir a uma cidade, a mais principal de todo o Japão, a qual por nome se chama Miaco" (Xavier, 2006, p. 559). Na capital as expectativas acerca da conquista do apoio do imperador não lograram êxito, pois além de estar destruída pela guerra civil Xavier constatou que o imperador não tinha o poder que imaginava. "É gente que tem um só rei; porém há mais de cento e cinquenta anos que lhe não obedecem; por esta causa continuam as guerras entre eles" (Xavier, 2006, p. 552). Com efeito, ao constatar a impossibilidade do trabalho em Kyoto, Xavier e os demais, retornaram para as regiões de Hirado e Yamaguchi.

A recepção e o apoio disponibilizado aos missionários católicos foram utilizados por alguns líderes japoneses como

estratégia para conquistar a simpatia dos comerciantes portugueses. Mostraram-se favoráveis à presença dos jesuítas e alguns, inclusive, aceitavam se batizar. Outro objetivo desses senhores era enfraquecer a influência que o clero local exercia nas relações entre o governo e a população. Apoiar os cristãos significava somar forças para atingir alguns desses propósitos.

Contudo, padre Xavier chegou à conclusão de que, para conquistar o apoio necessário das classes dirigentes seriam necessárias mudanças na forma de abordagem dos japoneses e a aproximação à cultura local, era questão *sine qua non* para se atingir os objetivos. As características culturais, vistas como condições favoráveis, num primeiro momento, mostraram-se, aos poucos, como adversidades e desafios ao sucesso da missão no arquipélago. O processo de aproximação cultural, "[...] não significou, ao menos inicialmente, uma ampla compreensão das diferenças do outro, mas sim uma tática de identificação para facilitar o processo de conversão" (Tavares, 2002, p. 90).

As condições que se mostraram, foram, portanto, distintas das expectativas expressadas por padre Francisco Xavier, quando ainda se encontrava em Malaca traçando os planos para o trabalho no Japão. Em carta de 22 de junho de 1549, afirmou: "Dizem que há grandes Estudos perto de onde o Rei está [...] não receamos de nos vermos com os letrados daquelas partes, porque quem não conhece a Deus nem a Jesus Cristo, que pode saber?" (Xavier, 2006, p. 485).

Francisco Xavier constatou que além de incorporar alguns costumes japoneses, três ações eram incontornáveis: a aprendizagem da língua, a conquista da adesão dos homens de poder (e por meio deles atingir grandes quantidades de conversos) e o envio ao território japonês de missionários bem

formados e bem treinados. Concluiu, também, que a obra missionária entre os japoneses era mais difícil do que entre os indianos, chegando a afirmar que na Índia se pescava de rede, mas que no Japão seria necessário aprender a pescar de vara. Aos poucos, a admiração pelo modo de ser dos japoneses arrefecia, e em carta de 24 de abril de 1552, alertou: "Não é terra para homens velhos [...] Nem para muito moços, se não forem de grandes experiências [...] É terra muito aparelhada para toda a espécie de pecados (Xavier, 2006, p. 581).

Xavier constatou ainda que, em virtude do relacionamento cultural estreito entre japoneses e chineses, uma bem-sucedida missão entre os chineses poderia facilitar a tarefa junto aos japoneses. Os japoneses confiavam que os chineses possuíam muita sabedoria "[...] nas coisas do outro mundo e na governação da república" (Xavier, 2006, p. 562). O confucionismo, uma das crenças presentes no Japão, havia sido trazido da China, bem como a língua e o sistema de governo. De tal forma, com a chegada de outros missionários ao Japão, em 1552, padre Xavier retornou à Índia, com o objetivo de viajar à China, fundar uma missão e fortalecer o cristianismo entre os japoneses.

A Igreja Católica dos tempos modernos deve a Francisco Xavier "[...] a redefinição do modelo missionário, pois foi a partir de seu trabalho que as autoridades eclesiásticas reconheceram a necessidade de enviar clérigos devidamente treinados a todas as partes do mundo" (Costa, 1999, p. 29). A partir desse jesuíta, o otimismo ingênuo de que por meio do simples contato dos cristãos com o gentio estes seriam levados à conversão ao cristianismo, não se sustentava mais. Nesse sentido, foi a partir do trabalho de Francisco Xavier que surgiu um novo modelo de missionação (Boxer, 2007; Costa, 1999). Todavia, esse novo

modelo de atuação missionária foi produzido pelas condições com as quais se depararam os missionários jesuítas, no Japão. Foi o que demonstrou ser possível mediante as condições postas naquele contexto social.

Contexto educacional japonês na segunda metade do século XVI

Ao chegar no Japão, no início da segunda metade do século XVI, os jesuítas se depararam com um contexto educacional que contemplava "[...] um conjunto de escolas [que] assegurava um elevado grau de literacia entre a população e possibilitava a aquisição de conhecimentos especializados em certas artes e ciências" (Santos, 2007, p. 125). Esse conjunto de escolas ofertava instrução, tanto elementar quanto especializada.

Na sociedade japonesa, do século XVI, a hierarquia social era determinada pelo nascimento, porém, destacados soldados poderiam se tornar samurais e ascender socialmente. (Foi o que aconteceu com Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, dois dos responsáveis pelo processo de reunificação do Japão). Intelectuais, religiosos e curandeiros, provinham, em sua maior parte, de famílias de samurais e pertenciam à classe equivalente a dos guerreiros. Havia também as chamadas subclasses, compostas pelos que desenvolviam as atividades consideradas "[...] impuras', 'suspeitas' ou desprezadas, como seja o abate de animais, os enterros, a venda ambulante e até o teatro" (Henshall, 2014, p. 81). Muitos tinham acesso ao conhecimento, porém, não com as mesmas condições. Existiam diferenças quanto a gênero e classe

social, como é possível constatar na afirmação que Francisco Xavier registrou em carta de 29 de janeiro de 1552:

Existe no Japão duas formas de escrever: uma usada pelos homens e outra usada pelas mulheres. Grande parte da população sabe ler e escrever, tanto homens como mulheres, principalmente os membros da aristocracia e mercadores. As sacerdotisas budistas mulheres recebem as meninas para o ensino da leitura e escrita, enquanto os sacerdotes homens, ensinam aos meninos, em mosteiros separados. Já os que pertencem aos elevados estratos sociais, recebem mestres para ensinar seus filhos, em suas próprias casas (Ruiz-de-Medina, 1990, p. 312 - Tradução nossa).

Os mestres que atendiam individualmente as crianças e os jovens dos elevados estratos sociais, ensinavam, além da leitura e da escrita, clássicos chineses e artes marciais aos meninos, e letras femininas, artes e etiqueta, às meninas. Já os filhos dos samurais e as demais crianças, frequentavam, de 6 a 14 anos, as *terakoya* (寺子屋), escolas de nível elementar⁶. As *terakoya* eram as escolas anexas a templos budistas. O monge responsável pelo templo, recebia uma *gessha* (月謝), pequeno estipêndio, para o ensino da leitura e da escrita, normalmente às crianças de 6 a 14 anos, "[...] embora haja notícia de alunos que teriam cerca de 20 anos" (Santos, 2007, p. 126). Guardadas as proporções, essa organização educacional, apresentava semelhanças, quanto à natureza e função, com as escolas católicas europeias onde, "[...] o clero adstrito a certa área, de modo particular e independente, ministrava instrução básica aos filhos dos seus paroquianos mais

⁶ "A origem das *terakoya* perdem-se nas brumas da história japonesa, sendo possível que as primeiras tenham surgido já na época Heian 784-1185" (Santos, 2007, p. 127).

abastados e mais conscientes da importância da alfabetização” (Santos, 2007, p. 127). A metodologia utilizada pelos *bonzos*, para o ensino, também era algo semelhante às práticas ocidentais, como por exemplo o ensino mútuo, pois, ensinava-se os alunos mais adiantados e esses serviam de tutores aos iniciantes. Essa metodologia, porém, vinha da tradição japonesa, onde era valorizado,

[...] o vínculo *senpai-kohai* (先輩後輩), ou ‘colega mais velho e avançado que orienta’ e ‘colega mais novo e menos avançado que é orientado’, que quase sempre se mantinha durante a vida de ambos e que dava, e continua a dar, uma coesão extremamente forte à sociedade japonesa, e que tão mais forte é quanto mais pequena é a comunidade em que os dois se inserem (Santos, 2007, p. 126).

Contudo, uma diferença fundamental deve ser destacada: o caráter hereditário das *terakoya*. Nas escolas budistas, geralmente, o filho do *bonzo* o sucedia tanto nas funções pedagógicas como nas clericais. As tradições culturais eram transmitidas, desde a infância, simultaneamente à aprendizagem da leitura e da escrita e dos demais conteúdos escolares. Para isso, os textos utilizados eram de natureza religiosa, contendo princípios budistas e do Confucionismo, que teve entre os monges Zen seus maiores divulgadores, no Japão dos séculos XV e XVI. Esses monges tiveram também, participação importante na alfabetização da população japonesa, pois o budismo Zen foi o que mais contribuiu para a disseminação das *terakoya*, durante o período Muromachi (1333-1568). E, [...] embora seja frequente encontrar na literatura dos séculos XV e XVI comédias a parodiar a estupidez e o analfabetismo dos monges das províncias, não há dúvida que era especialmente graças a eles que o Japão possuía um elevado grau de alfabetização (Santos, 2007, p. 127).

Entretanto, as *terakoya* estavam em decadência, em meados do século XVI, em virtude da instabilidade política, econômica e social que vivia a sociedade japonesa. A atuação dos jesuítas, nesse cenário, contribuiu, de certa forma, para essa decadência, pois, conforme os missionários católicos convertiam os japoneses detratavam as práticas educativas budistas, o que desencadeava a evasão em tais escolas, e muitas vezes, sua destruição pelos líderes locais.

Com o processo de unificação, a partir do final do século XVI e início do século XVII, e a expulsão dos missionários cristãos, as *terakoya* voltaram a se expandir. Com a expansão dessas escolas, membros de outras classes passaram a atuar como professores, dentre eles: "[...] samurais, médicos, *kannushi* (神主, membros do clero xintoísta), e mesmo simples homens do povo, embora o grande número continuasse a ser proveniente do clero das várias seitas budistas" (Santos, 2007, p. 127). Além das *terakoya*, que ofereciam educação elementar, outras instituições desenvolviam a educação em nível superior, ou educação especializada. Essas instituições eram os mosteiros:

[...] de Kōyasan 高野山 fundado por Kūkai 空海 (774-835), de Negoro 根来 fundado por Kakuhan (1095-1144), de Hieizan 比叡山 fundado por Saichō 最澄 (767-822), de Ōmi 近江 pertencente à seita Jōdo Shinshū, e de Bandō 坂東, escola de tendência confucionista [...] (Santos, 2007, p. 135).

Os jovens japoneses que pretendessem continuar os estudos, após dominar a leitura e a escrita, tinham duas opções: seguir a carreira monástica ou se tornarem escolares independentes. Para isso deveriam estudar nessas instituições. As de maior destaque eram a de Ashikaga, orientada pelos monges do budismo Zen e

sob a proteção do clã Uesugi; e as dos Cinco Mosteiros da região de Kyoto. "Nestas escolas o ensino baseava-se em dois métodos: *kunkogaku* (訓誥学), ou exegese de textos clássicos chineses, e *bunsō* (文藻), retórica literária. "[...] Embora o ensino ministrado nessas universidades fosse sem dúvida o de mais alto nível que se podia obter no Japão em teologia budista e filosofia confucionista, em forma e em conteúdo era muito diferente do ensino numa universidade europeia (Santos, 2007, p. 128).

Em 29 de janeiro de 1552, Francisco Xavier escreveu uma extensa carta ao padre Inácio, enquanto estava em Cochim alertando as condições de trabalho no Japão e solicitando missionários aptos a estudar nessas universidades, para aprender a língua e as seitas do Japão, com o objetivo de servirem como intérpretes e promover uma comunicação fiel. Além de possuírem muita experiência era importante que fossem [...] bem provados [...] porque não-de ser muito grandemente perseguidos pelos bonzos [...] ajudar-lhes-á muito serem ao menos bem exercitados em artes (filosofia) e sofisticada filosófica (dialética), para nas disputas saberem confundir os bonzos que mantêm as universidades e apanhá-los em contradição (Xavier, 2006, p. 586-587).

A questão vai além de uma redefinição de estratégias missionárias. Os portugueses se depararam com uma organização social onde havia acesso ao conhecimento escrito, o que promovia o nível cultural dos nativos. Tratava-se de "[...] gente muito avisada e discreta, achegada à razão e desejosa de saber" (Xavier, 2006, p. 485), conforme registrado na epistolografia jesuítica. Dessa maneira, a implantação de uma nova educação religiosa não seria facilitada sem uma forte comprovação das verdades. Padre Luís Fróis, porém, considerou que essas instituições eram

inferiores se comparadas com as universidades da Europa. Em sua avaliação, chegou a detratá-las, argumentando que:

Quando se fala nas cartas ou se aponta as universidades do Japão, não se deve formar conceito que representam, as do Japão, a autoridade, nobreza, ciências, renda e grau, que tem as da Europa; porque, pela maior parte, os estudantes do Japão ou são bonzos, ou estudam para o ser; e a coisa em que mais se dedicam e em que põem maior cuidado é em aprenderem os caracteres da China e Japão, que são quase infinitos em número e um tem às vezes quinze e vinte significações distintas uma da outra [...] não há em todo Japão, que uma só Universidade e escolas públicas nas partes de Bando no reino de Ximoçunque, em um lugar por nome Axicanga; e o que se aprende nos outros reinos, nos mosteiros dos bonzos, é coisa particular e privada, sem quase nenhuma ostentação nem aparato (Fróis, 1976, p. 9 - tradução nossa).

Padre Fróis faz referência aos estudantes dessas universidades, tratando-os de maneira desdenhosa por serem vinculados ao corpo religioso japonês. Entretanto, Padre Francisco Xavier, nos primeiros anos da missão, registrou em suas cartas que se tratava de tarefa complexa as disputas com os *bonzos* quando afirmou: "[...] para responder suas perguntas são necessárias letras, principalmente bons artistas: os que forem sofistas [bons de retórica] apanhá-los-ão logo em contradição manifesta" (Xavier, 2006, p. 581). O próprio padre Fróis, constatou que o trabalho de argumentação junto ao clero japonês tratava-se de tarefa difícil, quando solicitou novos missionários para o Japão: "Os que vierem, hão de ter ciência para responder às perguntas, às vezes muito altas e muito dificultosas, que fazem desde a manhã até a noite". (Fróis, 1983, p. 17 - tradução nossa). De modo que, atribuir juízo de valor negativo às universidades japonesas pelo fato de seus alunos serem membros de grupos

religiosos, expressa uma avaliação realizada a partir da autorreferenciação como modelo superior.

Padre Luís Fróis continua o texto afirmando que na universidade dos japoneses, era consumido muito tempo para o aprendizado da escrita, todavia, na sequência declara que o sistema gráfico que os japoneses utilizavam era quase infinito em número e que possui diversas significações. De tal forma, o próprio padre Fróis reconheceu a complexidade do estudo da língua e do tempo necessário ao seu aprendizado, assim como outros missionários também o fizeram. Para além dessa discussão, padre Luís Fróis revelou outros conteúdos dessas universidades: teologia japonesa, costumes morais, astrologia, medicina e ainda, o estudo de homens espirituais e filósofos clássicos chineses.

Para além das *terakoya* e das universidades, outra modalidade de ensino existente entre os japoneses, eram as *iemoto seido* (家元制), escolas familiares, o que equivale dizer, ensino profissionalizante. Eram destinadas a quem pretendesse se tornar um profissional liberal seguindo carreira "[...] na astronomia, na caligrafia, na medicina, no aconselhamento ou ensino Confucionista, na pintura, em *onmyo* (陰陽), ou arte do augúrio, ou na arte do chá, entre outras" (Santos, 2007, p. 130). O jovem deveria ser aceito como aprendiz para se familiarizar com a profissão a ser aprendida. Num primeiro momento, cabia a ele tarefas menores e se demonstrasse habilidade para a aprendizagem, o mestre o iniciava na aprendizagem. Todo o conhecimento era por meio do ver e do tentar fazer, aulas explicativas eram quase inexistentes. Quando o mestre o considerava apto para exercer a profissão como autônomo, emitia uma licença reconhecendo que o jovem possuía competência para

realizar seu trabalho com o aval da família na qual adquirira a sua formação. Assim, poderia tornar-se "[...] um médico da tradição da família Mukai, ou *Mukai-ryu* 向井流, ou um pintor da tradição da família Kanō, ou *Kanō-ryu* 狩野流, ou um mestre de *ikebana* da tradição da família Sōgetsu, ou *Sōgetsu-ryu* 草月流, [...]" (Santos, 2007, p. 130).

Nessas escolas, a posição de mestre era hereditária. A preferência para a sucessão do mestre era dos filhos naturais, salvo exceções em que o discípulo conquistava grande destaque e confiança do mestre. A hereditariedade era a garantia do monopólio do conhecimento de determinada arte pela família que a desenvolvia tradicionalmente. Com efeito, o ensino era dividido em dois níveis: um mais básico, transmitido a todos os jovens que haviam sido aceitos pelo mestre e outro nível, restrito àquele que sucederiam o mestre. Essa relação mestre-discípulo, nas escolas japonesas, mantinha uma especial tradição, mas, ocorria de maneira muito importante nas *iemoto seido* (家元制), escolas familiares pois,

[...] embora o letrado ou erudito nunca tenha atingido no Japão a posição de relevo que tinha na China ou Coreia, o professor sempre foi muito estimado e honrado pela sociedade japonesa, mas sempre mais como pedagogo do que como depósito de conhecimento ou erudito. Como transmissor de conhecimento era frequente ser equiparado a um pai e receber as honras atribuídas aos progenitores (Santos, 2007, p. 132).

Os missionários jesuítas, de maneira geral, concluíram que os japoneses eram receptivos ao conhecimento e ao ensino formal, pois eram desejosos de saber. Ainda que muitos relatos descrevam os japoneses como desconfiados, orgulhosos e dissimulados, ao satisfazer a avidez por conhecimentos desenvolvia crédito e

respeito dos japoneses aos lusitanos. Com efeito, os missionários jesuítas estavam convencidos de que o nível intelectual e civilizacional dos japoneses eram condições favoráveis ao ensino e à evangelização, de modo que se fazia necessário grande empenho em prol da missão no Japão e, assim, declarou:

Essas constatações sobre o contexto educacional do Japão e das condições culturais e civilizacionais dos japoneses já haviam sido apontadas por padre Francisco Xavier, nos primeiros anos do contato com os japoneses. Assim, nas cartas que enviou à Europa, sempre constavam apelos para que os missionários que viessem ao Japão possuíssem aptidões elevadas, sendo pessoal erudito, bem preparado na arte da retórica, da filosofia e da teologia. Além disso, solicitava o envio de bons livros de filosofia e de teologia, pois, eram necessários para formar, atualizar ou dar suporte às disputas filosóficas e teológicas que Padre Xavier supunha, assim como nas universidades europeias, fazerem parte da tradição pedagógica das universidades japonesas. Seus projetos contemplavam, ainda, o estabelecimento de uma escola na qual os missionários pudessem aprender a língua e, depois criar um colégio de nível universitário. Todavia, os planos da implantação de educação de nível superior somente foram concretizados cerca de trinta anos depois com a chegada de padre Alessandro Valignano, visitador da Missão no Japão (Santos, 2007).

Estabelecimento de instituições educacionais cristãs no Japão no século XVI

Com a partida de padre Xavier, padre Cosme de Torres assumiu a missão. Padre Cosme de Torres foi o primeiro superior

da missão jesuítica no Japão e quem mais tempo permaneceu nesse cargo, no período de 1551 a 1570. Para além do trabalho missionário, sua atuação foi importante para a fundação da cidade e do porto de Nagasaki, pois empenhava esforços na aproximação cultural luso-japonesa, promovendo adaptações na maneira de conduzir a missão, assim como fizera padre Francisco Xavier. Padre Cosme de Torres trabalhou muito tempo sozinho entre os japoneses e, quando pôde receber auxílio, nunca dispôs mais do que treze membros em seu grupo de trabalho. Ainda assim, destes, somente sete eram padres (Alden, 1996). Padre Francisco Xavier, em carta enviada a Portugal, em 24 de abril em 1552, solicitava: "[...] caso venham do Reino alguns Padres, [...] lembro-vos de trabalhar muito para que, [...] algum Padre vá para o Japão a ter companhia do Padre Cosme de Torres [...] indo com ele algum irmão, guardando alguma esmola para lá comerem, porque a terra do Japão é muito pobre [...] Eu desejo muito que, para o ano, vá para lá algum Padre a ter companhia do Padre Cosme de Torres, que está só (Xavier, 2006, p. 698).

Assim como Francisco Xavier havia registrado na primeira carta sobre o Japão que os japoneses eram de bom trato, sem malícia, muito honrados e "[...] a melhor gente que havia sido descoberta, até então" (Xavier, 2006, p. 509), Padre Cosme de Torres também fez semelhante avaliação. O parecer emitido por ele, em carta de 29 de setembro de 1551, afirmava que os japoneses possuíam as melhores condições para receber a fé católica. Tratava-se de gente discreta que se guiava pela razão (tanto ou mais que os espanhóis), eram curiosos e gostavam de aprender sobre como salvar as próprias almas. Afirmava ainda que os japoneses falavam muito bem, não tinham inveja e não julgavam uns aos outros (Ruiz-de-Medina, 1990).

Entretanto, se as primeiras impressões que chegaram à Europa sobre os japoneses eram bastante animadoras, as conversões, porém, não foram tão numerosas nos primeiros anos da missão. A tarefa dos missionários era complexa, pois consistia de uma campanha interna e externa. Era necessário um intenso trabalho para atingir grande quantidade de batismos, o que era contabilizado como conversões, e de outro lado, uma intensa publicidade por meio das correspondências para que fossem enviados mais missionários e mais investimentos à missão.

O desenvolvimento das atividades educacionais foram, gradativamente, aumentando as expectativas de sucesso da ocupação missionária. A instrução elementar, iniciada com padre Xavier, em 1552, continuaram sendo realizadas por padre Cosme de Torres. Devido aos poucos recursos demandados concentraram esforços nesse nível de instrução, pois era necessário impedir que os filhos dos japoneses recém-convertidos continuassem frequentando as *terakoya*, sob a influência dos bonzos. Com o objetivo de civilizar e converter os nativos aos moldes europeus, a atividade primordial dos missionários era ensinar a língua latina e os costumes cristãos. Essa tarefa era fundamental ao trabalho desenvolvido pelos missionários em todas as regiões onde se fizeram presentes. Na epistolografia jesuítica, esses registros são muito enfatizados. Em carta de 20 de outubro de 1560, padre Cosme de Torres afirmava que os cristãos recém-convertidos iam à missa todos os domingos bem como frequentavam todas as festas do Evangelho (Ruiz-de-Medina, 1990). Em 24 de outubro de 1566, padre Cosme de Torres descreveu os japoneses como constantes na fé, ainda quando sob perseguição. Arriscavam a vida para não irem contra a lei de Deus (Garcia, 1997). Muitos se transformavam em mestres

das crianças e tradutores de livros "[...] ficou alli por mestre dos meninos, que se ensinavão em caza, por ser elle grande escrivão nas letras de Japão. Tresladou muitas couzas de nossa santa fé em sua lingua [...]" (Fróis, 1976, p. 208).

O atendimento às crianças era uma estratégia valiosa, em todas as regiões nas quais os jesuítas se fizeram presentes. Educar as crianças para que crescessem firmes na fé e colaborassem com a manutenção da conversão dos pais. A catequese e a instrução mantinham os mesmos objetivos. No Japão, "A primeira escola elementar de que se tem evidência documental estava já a funcionar em 1561. Estima-se que vinte anos depois, em 1581, [...] já seriam 200, por todo o país" (Santos, 2007, p. 140). Esses números foram diminuindo no final do século XVI, em virtude da conjuntura política e social que vivia a sociedade japonesa. Nessas escolas, os professores eram, em grande parte, japoneses convertidos que ensinavam, além de ler e escrever em língua japonesa, "[...] aritmética, boas maneiras ou etiqueta, e catecismo. Nalgumas poucas escolas, concentradas em Nagasaki e Omura, ensinava-se também português, latim, música e pintura" (Santos, 2007, p. 141). De modo geral, o trabalho dos missionários estava ligado à educação básica, às campanhas pelo batismo, às pregações nas comunidades ligadas à Igreja local. Em 1570, por ocasião de sua morte, padre Cosme de Torres foi substituído por padre Francisco Cabral que chefiou a missão japonesa, como segundo Superior, até 1580, quando a missão tomou novos rumos devido à chegada de padre Alessandro Valignano, ao Japão.

Em 25 de julho de 1579, padre Alessandro Valignano (1539-1606) Visitador Geral da Companhia de Jesus no Oriente, chegou em Kyushu para a primeira visita à missão (1579-1582) das três que fez ao território japonês. Ao constatar, além de outros

problemas, a ausência de níveis de ensino mais elevados, convocou os padres do Japão para uma Consulta (realizada em 1580-1581), para deliberarem a respeito das propostas que tinha para os rumos da missão:

O Visitador compreendeu que se a mensagem universal da fé cristã queria ser aceite pelos chineses e japoneses, aspectos exteriores secundários que a religião tinha adquirido durante o seu longo período de desenvolvimento no Ocidente tinham de ser abandonados ou modificados, por forma a adaptar-se ao temperamento e tradições de povos que até então tinham vivido completamente isolados das correntes de pensamento europeu (Cooper, 1994, p. 54).

Para o padre visitador conquistar autoridade com a aristocracia seria a forma de se chegar à população. Dessa maneira, mediante o cenário que se apresentava, adaptar-se à cultura local seria a melhor maneira de utilizá-la em favor da missão. Uma das propostas de padre Alessandro Valignano era abandonar a exaltação do desapego da vida material, pois, como já havia observado padre Francisco Xavier, essas práticas eram desprezadas pelos japoneses. Padre Valignano inaugurava uma nova fase na missão. Suas estratégias contemplavam a criação de colégios para os filhos da elite já convertidos - a fim de que não estivessem aos cuidados dos *bonzos*- a aprendizagem da língua, a participação dos missionários nos eventos para aprender os rituais e as regras de etiqueta, como por exemplo as Cerimônias do Chá e, a polémica celebração das missas no estilo *Zen*, fazendo uso das práticas de meditação.

Com efeito, o processo de aproximação à cultura local, outrora iniciado pelo padre Francisco Xavier e praticado por Cosme de Torres, pelo padre Gaspar Vilela, em Kyoto, e pelo padre Luís Fróis, em Bungo, era apresentado pelo padre Alessandro

Valignano como método oficial a ser desenvolvido em todas as regiões do Japão. Dessa forma, padre Valignano assumiu como prioridade “[...] a questão educacional enquanto projeto doutrinário e [...] oficializou a postura de adaptação dos missionários à cultura local enquanto modelo a ser largamente seguido” (Boscariol, 2014, p. 29).

Entretanto, o objetivo principal do Visitador era a formação de um clero nativo, especialmente, a formação de jesuítas japoneses (Cooper, 1994). Essa proposta de padre Alessandro Valignano partia da ideia de que “[...] por ser la gente tal y tambien inclinada y sujeta a la razón y tener todos uma misma lengua, son después de hechos cristianos mas faciles de cultivar que todas las otras naciones” (Valignano, 1954, p. 207).

Para além das considerações de padre Luís Fróis, a formação do clero nativo advinha da “[...] constatação de que os japoneses, enquanto 'povo orgulhoso e beligerante', não tolerariam ser controlados por estrangeiros” (Carneiro, 2011, p.8). Convencidos, então, de que essas seriam ações incontornáveis para a conversão dos japoneses e a manutenção da cristandade em construção, decidiram fundar três tipos de instituições educativas: noviciados, seminários e colégios. O objetivo era ministrar “[...] educação cristã para os filhos de boas famílias que para ali os quisessem enviar” (Cooper, 1994, p. 64). Estes poderiam ser futuros mestres do cristianismo, sendo leigos ou não, e,

[...] possivelmente seriam ótimos companheiros se instruídos e vinculados à Ordem propriamente enquanto membros, desenvolvendo esses trabalhos não mais somente como suporte aos religiosos europeus. Diante dessa constatação, uma das grandes apostas de Alessandro Valignano veio a ser a formação de um clero nativo, que já dominaria a língua e a cultura local, tornando apenas necessária sua formação religiosa e

educacional – medida que foi rechaçada por muitos (Boscariol, 2014, p. 33).

Padre Alessandro Valignano afirmou que todos concordaram com sua proposta e registrou em seu *Sumario*: "Acerca de lo cual, aunque en una vez concluyeron todos que este era único y verdadero remedio para la conversión y conservación de Japón" (Valignano, 1954, p. 172). Entretanto, nem todos concordaram com as medidas propostas pelo visitador. Entre alguns membros da Companhia não houve consenso sobre o método a ser empregado entre os japoneses. Essa questão foi motivo de embates no interior da missão. O segundo superior da missão no Japão, padre Francisco Cabral (1528-1609), defendia que o trabalho dos missionários seguisse os princípios originais, ou seja, era contrário a mudanças na forma de agir. Um exemplo era a questão de deixar regiões cristianizadas sem a liderança de um missionário para ir pregar em regiões novas. Para ele, se não houvesse missionários suficientes para a expansão da missão, então era preferível que se prezasse pela manutenção dos grupos já cristianizados. Dessa maneira estariam seguindo "[...] o critério bem inaciano de ganhar pouco a pouco, fortificando o que se ganhou" (Londoño, 2002, p. 28).

Em virtude da oposição que fez, padre Francisco Cabral foi apontado como alguém que "[...] desprezava a cultura japonesa, era contrário à criação de um clero nativo, [...] e temia que a doutrina religiosa acabasse ocasionando a divisão do catolicismo japonês em várias seitas hereges" (Boxer, 1993, p. 86). Os argumentos de padre Cabral se mostravam conservadores, pois defendia que o trabalho dos missionários seguisse os princípios inacianos, ou seja, era contrário às mudanças na forma de agir. A oposição de padre Francisco Cabral ocasionou sua substituição,

em 1581, por Gaspar Coelho, que se tornou Superior da Missão, e, na sequência, o primeiro Vice-Provincial da missão no Japão.

Durante o superiorado de Gaspar Coelho, padre Valignano iniciou a implantação de seus projetos. Sua primeira atividade foi visitar o reino de Bungo, onde padre Francisco Cabral havia conquistado o apoio da família Otomo. O clã dos Otomo, apoiadores dos cristãos, estava instalado em Usuki, após terem fugido de Funai (atual Oita) em virtude dos conflitos bélicos. Destes, padre Francisco Cabral, havia recebido terras, e padre Valignano recebeu, por ocasião de sua visita, autorização para instalar um noviciado em Usuki e um colégio em Funai (Oita).

Em sua primeira visita ao Japão, Valignano lançou a primeira pedra da igreja levantada por Otomo ao lado do noviciado e escreveu *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues do Japão (1583)*. Nessa obra, o padre visitador Alessandro Valignano, escrevia, entre outros elogios aos japoneses, que,

[...] entre todas estas gentes de Oriente, hasta ahora, vemos que solamente los japones se mueven a hacerse cristianos de su libre voluntad, convencidos de la razón y con deseo de su salvación”, que são “gente tal y tan bien inclinada y sujeta a la razón”, e que los japones no sólo son capaces de recibir nuestra santa ley mas también de recibir fácilmente nuestras ciencias (Valignano, 1946, p. 171).

Padre Valignano se mostrou muito confiante no sucesso da cristianização dos japoneses. Alguns elementos foram decisivos para esse otimismo. Nessa primeira visita, na década de 1580, somavam mais de trinta anos que os jesuítas estavam empreendendo esforços para conquistar a confiança da população japonesa e, em especial, da aristocracia. Outra questão favorável ao visitador foi o fato de ter acesso a todo *know how* produzido

pelos que o antecederam e começar a implantação de suas propostas no reino de Bungo, que se mostrou interessado nos lusitanos desde os tempos de padre Francisco Xavier.

Alguns *daimyō* objetivavam enfraquecer a influência que os monges budistas exerciam nas relações despóticas à qual os camponeses eram submetidos. Esses episódios eram bem servidos à ação educativa jesuíta, pois ajudavam a passar uma imagem de que as crenças budistas eram falsas e equivocadas. Além disso, os *daimyō* desejavam conquistar a simpatia dos comerciantes portugueses para o sucesso das relações comerciais. Apoiar os cristãos significava, então, somar forças para atingir esses propósitos. De modo que se mostravam favoráveis à presença dos jesuítas e ao batismo. Dessa maneira, muitas vezes, exigiam dos camponeses a adesão à nova religião e ao batismo cristão. Com efeito, os elevados números de conversões contabilizados pelos jesuítas, nem sempre significavam novos fiéis do catolicismo, mas uma falta de opção dos camponeses japoneses. Por outro lado, evidenciava aos missionários que ao se aliar aos grupos de poder, eram produzidos aparelhos favoráveis à empreitada missionária.

A partir desse contexto favorável padre Valignano considerou que as estratégias utilizadas na missão com os japoneses eram inadequadas e insuficientes para a pretendida conquista do território. Como bom estrategista, intentou utilizar a própria cultura local a favor do projeto missionário, pois, se a colonização se mostrava inviável, a dominação cultural já não se apresentava impossível, uma vez que os japoneses eram receptivos ao conhecimento, como afirmou o visitador, que os japoneses eram receptivos não só à Lei, mas também às ciências. Esse contexto de conquistas materiais associado com detentores de conhecimentos

diversos contribuiu para uma visão de superioridade religiosa e, em decorrência, intelectual. Com efeito, a partir do apoio do reino de Bungo, foi possível iniciar a implantação das instituições educacionais de nível mais elevado, iniciando pelo noviciado de Usuki, pelos seminários e seguido pelo colégio de Funai, futuro colégio de Nagasaki.

Quanto ao Geral da Ordem, Padre Cláudio Acquaviva (1543-1615), quando recebeu as notícias dessas práticas ficou escandalizado e, num primeiro momento chegou a cogitar que seria melhor recolher os “heróis da fé” a vê-los se adaptar “ao outro”. Para defender sua proposta educacional, padre Valignano se defendia valendo-se da proposta de S. Paulo na I *Carta aos Coríntios*, quando este afirma que é preciso se adaptar “[...] a seus interlocutores para levá-los a Cristo” (Cf: Prosperi, 1995, p. 151-152). De tal forma, a proposta de aproximação cultural como método para conduzir infieis a Cristo, não era original no interior da Igreja. A novidade estaria nas técnicas de sistematização e no rigor empregados pelos jesuítas. Enfim, o método *accommodatio* (acomodação) foi aprovado em 1592. O fato dos japoneses apresentarem-se dispostos e em condições de integrar a expansão do corpo de cristãos, foi um forte argumento para os investimentos na aplicação do método. Diante disso,

[...] pode-se dizer que foi o encontro com a complexa cultura e sociedade japonesa que provocou uma importante alteração das estratégias missionárias. O método denominado por *accommodatio* foi concebido, exatamente, para a missiões no Japão, tendo sido depois levado para a China por Matteo Ricci e, dali, para a missão indiana de Roberto Nobili, em Madurai. Esse método assentava no conhecimento da estrutura espiritual das culturas que havia na Ásia consideradas 'pagãs', mas também sociedades complexas e 'civilizadas', tendo em vista introduzir o Cristianismo

através de uma substituição ou redefinição dos costumes 'sociais' existentes. A conversão baseou-se nas ideias de Inácio de Loyola [...] expressas nos Exercícios Espirituais, ou seja, uma ação 'interior' e 'pessoal' concretizada por 'meios persuasivos e não coercivos' (Seabra; Manso, 2012, p. 115).

Assim, iniciado por padre Francisco Xavier, desenvolvido informalmente pelos missionários durante as três primeiras décadas de atuação entre os japoneses, sistematizada e oficializada pelo Visitador e aprovada pelos líderes da missão japonesa, o *accommodatio*, ou acomodação cultural, se transformou em metodologia a ser seguida e aprofundou o caráter educacional do trabalho jesuíta (Boscariol, 2014). O processo de aproximação cultural, também denominado aculturação pode ser definido como o contato direto entre duas culturas, no qual sejam produzidas mudanças sociais podendo resultar na aceitação, adaptação ou reação de um dos grupos. O conceito de aculturação compreende que o encontro entre duas culturas promove uma interpenetração, isto é, um entrecruzamento de ambas promovendo modificações mútuas (Bastide, 1979). De tal forma, o aculturação é visto como o conceito mais adequado para referenciar o esforço de aproximação cultural desenvolvido pelos jesuítas no Japão, diferentemente de outro conceito mais antigo, surgido no século XIX, de transculturação. De acordo com Cuche (1999) o termo transculturação admite a transferência unilateral de uma cultura para outra e até mesmo a erradicação dos elementos culturais dos grupos dominados usando a violência quando necessário. E,

[...] mesmo que não se negue a utilização de métodos violentos na conversão por parte dos jesuítas, [...] os inicianos tinham por princípio antes buscar fórmulas de entendimento com as culturas locais, o que dificulta

o uso do conceito de transculturação para a análise de sua atuação evangelizadora (Tavares, 2002, p. 91).

Além da fundação dos seminários, noviciado e do colégio (locais para efetivar o *accommodatio*), outras ações lideradas por padre Valignano foram destaque, a saber: a decisão de não interferir na política interna japonesa, a instalação da imprensa e a publicação de obras históricas, o envio de uma embaixada japonesa para a Europa e a conquista para a Companhia de Jesus, atuar com exclusividade na evangelização do Japão. Situação que mudou, no final do século XVI, devido à União Ibérica, quando os franciscanos foram liberados para também trabalhar com os japoneses.

A partir de então, a proposta de catequizar e ocidentalizar os japoneses passou a contar com método definido. Às instituições educacionais fundadas pelos jesuítas foram meios para atingir os objetivos dessa grande empreitada.

Conclusão

A ação missionária e educacional desenvolvida pelos jesuítas, na defesa da Igreja Católica, nos dá a medida da importância da Companhia de Jesus no início dos Tempos Modernos. Criada antes do início do Concílio de Trento, mas adequada ao espírito das reformas tridentinas a Companhia de Jesus, representou a principal força da Igreja católica contra o protestantismo. Assim, a exaltação da fé e os missionários foram incorporados ao projeto civilizador e expansionista da nação portuguesa.

A partir da utilização de uma forma de administração notável e inovadora, por meio da correspondência, a Companhia de Jesus

protagonizou a integração do mundo nas dimensões cultural e religiosa. Apesar do caráter etnocêntrico e eurocêntrico dos religiosos da Companhia de Jesus, utilizando métodos de aproximação cultural como estratégia de conversão, transformaram-se em mediadores culturais ao conectar mundos, povos e culturas.

Os representantes da Igreja de Roma tiveram notícias sobre o território japonês quando estavam na região da Índia. Essas primeiras informações vieram de viajantes e, em especial, de Anjirô, um japonês que estava fugindo do Japão por acusação de homicídio e recém batizado por padre Francisco Xavier se esforçava para manter um comportamento cristianizado. De acordo com as informações do recém convertido, os japoneses, seus conterrâneos, possuíam um conhecimento equivocado e viviam na completa erraticidade, pois tratavam os elementos da natureza como divindades, indo na contramão das afirmações dos missionários cristãos.

Padre Francisco Xavier, tendo como projeto de vida a universalização da doutrina cristã católica, sentiu-se motivado a alcançar a terra natal do mensageiro dessas notícias e iniciou os planos de uma missão para levar a salvação e uma reeducação espiritual dos japoneses.

Por outro lado, os habitantes do sul do território japonês conheciam os ocidentais por meio do comércio e da atrativa inovação trazida por eles: a arma de fogo. A espingarda e o mosquete foram guardados as devidas proporções, os elementos de poder que puseram fim a um século de guerras civis entre as casas senhoriais japonesas, estabelecendo a unificação e o absolutismo no Japão, mas também, uma condição de ambiente pacífico. Assim, o contexto social, político, militar e econômico do

limiar da segunda metade do século XVI, foi como um portal mágico para a inserção dos pregadores jesuítas e para a campanha educativa religiosa.

Ao chegar ao arquipélago, deparam-se com uma cultura muito distinta dos padrões ocidentais e, em especial, dos padrões cristãos. Uma sociedade composta por letrados e guerreiros, aberta a influências estrangeiras, porém não dogmática. Inseridos no projeto de expansão do império português, os jesuítas, logo nos primeiros anos da presença no arquipélago perceberam que teriam que trabalhar para, talvez, uma ocupação missionária e não na conquista do território. Se o trabalho com os cristãos reformados era, na Europa, trabalho árduo, a conquista espiritual dos japoneses se mostrou tarefa muito delicada e que exigia grande diplomacia, pois, sem uma força administrativa local como suporte e proteção, não podiam forçar a população a acreditar e aceitar uma proposta de salvação estranha para eles. Mais ainda, era inimaginável a instalação de um Tribunal da Santa Inquisição, como padre Francisco Xavier solicitara para o Estado da Índia.

Diante disso, como os japoneses se mostraram interessados em se apropriar dos conhecimentos trazidos pelos missionários jesuítas, isso se transformava em estratégia para ser usada na campanha em prol da conversão ao catolicismo. Os jesuítas atribuíam a Deus a superioridade intelectual que demonstravam possuir - o fato de conhecer, por exemplo, os fenômenos da natureza, a configuração do planeta, dos continentes, dos oceanos - assim, seria superior, também, a religião que propagavam. Logo, para além do processo educativo informal, instituições educacionais deveriam ser fundadas para atuar nesses propósitos: manter atualizados os jesuítas, instruir os japoneses recém-convertidos para que eles se mantivessem afastados das

escolas budistas, formar jovens japoneses para atuar como padres ou auxiliares dos cristãos, estudar rigorosamente a língua para entender as crenças dos japoneses e contradizê-las.

Em virtude da conjuntura a qual estavam submetidos, conseguiram fundar um noviciado, dois seminários e apenas um colégio de nível superior. Os jesuítas se transformaram em fonte de conhecimentos acerca dos lugares não conhecidos pelos japoneses. Contudo, mostrar interesse nos conhecimentos dos lusitanos, foi interpretado pelos missionários com certa ingenuidade, pois, apropriar-se dos conhecimentos dos ocidentais não foi algo realizado de maneira desinteressada e nem novidade num território com tradição de absorver e transformar práticas culturais externas.

O fato de os japoneses serem vinculados a grupos religiosos que possuíam líderes intelectuais, formados também, em escolas especializadas, foi desafiante para o trabalho de convencimento, pois faziam muitas perguntas e queriam respostas à luz da razão. Apesar de os jesuítas serem treinados para as disputas filosóficas e teológicas, estas eram fundamentadas na escolástica, para a qual seguia-se a máxima *Roma locuta est, Causa finita est (Roma falou, a causa está encerrada)*, ou seja, quando as dúvidas extrapolavam o campo da fé e se aproximavam da heresia, as verdades da Igreja punham fim às disputas. Dessa forma, como muitas verdades pairavam no campo da fé, não seria possível provar da maneira como os intelectuais japoneses desejavam. A ausência de provas, abalou, em alguns casos, o processo de conversão dos japoneses. Ainda que as crenças budistas também possuísem relatos dificilmente comprováveis concretamente, não cabia a eles o ônus das provas, pois não estavam em campanha pelo budismo.

Os sucessos da missão eram contabilizados pelo número de batismos, mas isso nem sempre significava aceitação ou conversão, pois, muitos camponeses eram coagidos pelos seus senhores a aderir à nova religião, e, muitas vezes, acreditavam que se tratava de um novo direcionamento do budismo. Em outros casos, os senhores de terras objetivavam o contrário, isto é, enfraquecer a influência que os monges budistas exerciam nas relações entre governo e a população. Assim, apoiar os cristãos significava somar forças para atingir esse propósito. Das oito Províncias do Japão, foi em Bungo, que os jesuítas conseguiram implantar o único noviciado e o único colégio de ensino superior (colégio que depois foi transferido para Nagasaki), durante toda a missão no arquipélago. Paradoxalmente, foi o contexto de território pacificado, que tornou os missionários *personae non gratae* pelas autoridades japonesas, pois o cristianismo e a demanda por exclusividade e monopólio do Deus cristão, batia de frente com a hierarquia do *xogunato* e com as tradições religiosas japonesas. A disputa pela hegemonia criou a necessidade de unificar o território, o poder e a cultura. Nessa luta era preciso chamar de volta, ao Japão, as tradições dos antepassados, desde "o caráter do samurai" - a coragem e a honra, com sua *katana* (espada), e a rejeição pela arma de fogo, impedindo, assim, o armamento dos grupos de oposição ao *xogunato* de Tokugawa Ieyasu. O apelo à tradição se transformou, desta forma, em discurso de dominação, isto é, a domesticação do samurai. O impacto da atuação dos jesuítas, nos primeiros cinquenta anos, isto é, na segunda metade do século XVI, foi marcado pelo esforço de aproximação cultural para a conquista da conversão dos japoneses ao cristianismo o que obrigou os próprios missionários jesuítas a reformular alguns paradigmas de seu sistema de autorreferenciação.

REFERÊNCIAS

Fontes

FRÓIS, L. 1976. História de Japam. Vol. I, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, [Manuscrito de 1597], 443 p.

_____. 1983. História de Japam. Vol. IV, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, [Manuscrito de 1597], 564 p.

_____. 1993. Europa Japão: um diálogo civilizacional no século XVI: tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 180 p.

_____. 2001. Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão. Edição de Rui Manuel Loureiro. Lisboa, Instituto Português do Oriente, 163 p.

GARCÍA-VILLOSLADA, R. 1991. Santo Inácio de Loyola, uma nova biografia. São Paulo, Loyola, 1991, 1015 p.

GARCIA, J. M. (Ed). 1997. Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Japão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o anno de 1580. 2 volumes, Maia, Cotovia, 976 p.

RUIZ-DE-MEDINA, J. S. J. (Ed). 1990. Documentos del Japon, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 70 p.

VALIGNANO, A. 1946. Advertimentos e Avisos dos Costumes e Catangues do Japão. In: SCHÜTTE S.J. G. F. II Cerimoniale per i missionari Del Giaponne. Roma, Instituto Grafico Tiberino. [Manuscrito de 1583].

_____. 1954. Sumário de las Cosas de Japón. In: TALADRIZ, J. C. A. Monumenta Nipponica Monographs, Vol. 9, Tóquio, Sophia University, [Manuscrito de 1597].

Bibliografia

ALDEN, D. 1979. The Making of an Enterprise - The society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750. Stanford, Stanford University Press, 748 p.

BASTIDE, R. 1979. *Antropologia aplicada*. São Paulo, Perspectiva, 196 p.

BOSCARIOL, M. A. 2014. Os missionários jesuítas e o idioma japonês (1549-1620). In: OLIVEIRA, A. J. M. de; MARTINS, W. de S. *Dimensões do catolicismo no império português (séculos XVI – XIX)*. Rio de Janeiro, Gramond, p. 15-44.

BOXER, C. R. 1993. *The Christian Century in Japan*. Manchester, Inglaterra, Carcanet Press Limited, 552 p.

_____. 2007. *A igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo, Companhia das Letras, 183 p.

CARNEIRO, M. S. 2011. A adaptação jesuítica no Japão no final do século XVI. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, ANPUH, XXVI, São Paulo, 2011. *Anais...* São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 1-11.

COOPER, M. S. J. 1994. *Rodrigues: O intérprete. Um jesuíta no Japão e na China do Século XVI*, Lisboa, Quetzal Editores, 413 p.

COSTA, J. P. de O. e. 1999. *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 340 p.

CUCHE, D. 1999. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, EDUSC, 255 p.

GRUZINSKI, S. 2001. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras. 398 p.

HENSHALL, K. 2014. *História do Japão*. Lisboa, Edições 70, 303 p.

HICHMEH, Y. S. S. 2014. *O cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à construção ideológica da perseguição (1549-1640)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná, 144 p.

JANEIRA, A. M. 1988. *O impacto português sobre a civilização japonesa*. Coleção Anais. N. 10. Lisboa, Publicações D. Quixote, 229 p.

LONDOÑO, F. T. 2002. *Escrevendo cartas jesuítas, escrita e missão no século XVI*. *Revista Brasileira de História*, 22(43), p. 11-32.

MARTINS, M. 2006. *Introdução*. In: XAVIER, F. *Obras Completas*. Braga, Loyola, p.17-35.

- MONTEIRO, J. M. 2000. Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa. In: JOAQUIM, Paes de Brito. Os índios, nós. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, p. 36-43.
- POMPA, C. 2003. Religião como Tradução. Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. Bauru, EDUSC, 444 p.
- PROSPERI, A. 1995. O missionário. In: VILARI, Rosário. *O homem barroco*. Lisboa: Presença, p. 151-152.
- SANTOS, J. M. P. dos. 2007. A contribuição do cristianismo no ensino no Japão – Séc. XVI-XXI. In: Colóquio Cristianismo no Japão: universalismo cristão e cultura nipônica. Fátima, 2007. *Anais...*, Fátima, Congregação do Verbo Divino, p. 125-154.
- SEABRA, L. D. de; MANSO, M. de D. B. 2012. Ensino e Missão Jesuíta no Oriente. Universidade de Évora, p. 83-129.
- SOUSA, F. de (Pe.). 1978. Oriente conquistado a Jesus Cristo. Intr. e rev. M. Lopes de Almeida. Porto, Lello & Irmão Editores, 1351 p.
- TAVARES, C. R. 2002. A Críandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682). Rio de Janeiro. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 319 p.
- VAINFAS, R. 1995. A heresia dos índios: catecismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia da Letras, 275 p.
- XAVIER, F. 2006. Obras Completas. São Paulo, Loyola, 820 p.
- YAMASHIRO, J. 1989. Choque Luso no Japão dos séculos XVI e XVII. São Paulo, IBRASA, 164 p.

AS DIFERENTES ESTRATÉGIAS DE MISSIONAÇÃO JESUÍTA: O CASO DA MISSÃO JAPONESA

Renata Bernabé

Introdução

Em 1993, o historiador, professor de teologia e padre jesuíta John William O'Malley, lançava seu livro *Os Primeiros Jesuítas*, o qual alcançou considerável notoriedade em meios acadêmicos e ganhou uma edição em português, pela tradução de Domingos Armando Donida, em 2004 (O'Malley, 2004). Seu objetivo primordial com esse livro era, segundo ele mesmo descreve, “compreender os primeiros jesuítas conforme a compreensão que tinham sobre si mesmos” (O'Malley, 2004: 19). Isso porque, no decorrer dos séculos de história da Companhia de Jesus, os jesuítas foram tanto vilipendiados como demônios e reverenciados como santos. Para dar sentido a todo esse processo, O'Malley buscava, portanto, descobrir as origens da autocompreensão dos jesuítas, levando “em consideração os contextos nos quais eles se inserem” (O'Malley, 2004: 19).

A inserção no contexto é, por sua vez, essencial para compreensão dos obreiros da Companhia de Jesus. Isso porque a ordem, desde sua fundação em 1540, tinha como mote a “defesa e propagação da fé” nos diferentes recantos do mundo, o que os

colocava em contextos políticos e sociais mais diversos possíveis. Se, como bem coloca O'Malley, a história da ordem é inseparável da chamada contrarreforma, não seria exagero acrescentar a essa fórmula a prática missionária. Nos vários espaços de missão criados pela atividade expansionista e colonizadora dos reinos ibéricos, os jesuítas tiveram um papel essencial. Sua atuação, contudo, não foi programática no sentido de se repetir de uma mesma maneira em diferentes locais e tempos. Como O'Malley afirma, a dimensão retórica de adaptação aos tempos, circunstâncias e pessoas era a grande marca dos ministérios jesuítas e de seu estilo pastoral (O'Malley, 2004). Pedro de Ribadeneira, companheiro do fundador da ordem, Inácio de Loyola, no prólogo das Constituições da Companhia de Jesus, escrito em 1559, descreveu a dificuldade que Loyola tivera para redigir tais normas, dada a diversidade dos costumes das diversas regiões já que “nem tudo seria conveniente para todos” (Loyola, 1997). Ou seja, o comportamento de um jesuíta não era definido a priori, mas sempre de acordo com o contexto.

O resultado dessa orientação (ou marca, como nomeia O'Malley) é uma política missionária que se ajustou aos tempos e locais e, conseqüentemente, se modificou significativamente segundo essas variáveis. Feita essa breve introdução, o que proponho analisar neste artigo é justamente a mudança da política missionária jesuíta no decorrer das décadas, dentro de um espaço de missão determinado, a saber, o Japão. Minha intenção é demonstrar, através da exposição da breve história da missão japonesa durante a modernidade, como os jesuítas foram capazes de adaptar sua forma de ação aos diferentes contextos que se apresentaram ao longo deste período que ficou conhecido na historiografia ocidental como “século cristão no Japão”. Este

termo, inicialmente cunhado por Charles Boxer em sua monumental obra sobre o Japão (Boxer, 1967) vem, há algumas décadas, sofrendo críticas por parte de diversos historiadores, uma vez que os acontecimentos que tiveram lugar no Japão neste período têm, em grande parte, pouco a ver com o cristianismo. Ainda assim, creio que seja um conceito que carregue uma função instrumental e didática, já que faz um recorte temporal e temático na história do Japão.

A missão cristã e o contexto político japonês

A missão japonesa (e conseqüentemente o chamado “século cristão”) teve início em 1549, com a chegada do companheiro de Loyola, Francisco Xavier, e de outros dois jesuítas espanhóis, Cosme de Torres e Juan Fernandez, à Kagoshima. Pelas quatro décadas seguintes ela esteve sob o monopólio da Companhia de Jesus, cujos obreiros acompanhavam os comerciantes portugueses que desenvolviam suas atividades na Ásia oriental. Em 1593, franciscanos vindos das Filipinas passaram a integrar a missão, a despeito das reclamações jesuítas, e na primeira década do século XVII, dominicanos e agostinianos, também provindos das Filipinas, se juntaram aos companheiros mendicantes no Japão, ainda que em número bastante reduzido. A missão japonesa, contudo, teve vida curta. Em 1614, o recém-formado governo militar, conhecido como xogunato (ou bakufu, em japonês), comandado pelo clã Tokugawa, promulgou uma lei de proibição do cristianismo. A severa perseguição aos cristãos que se seguiu culminou com a decisão dos governantes japoneses em encerrar o comércio com os portugueses, em 1639, por serem eles os responsáveis pela introdução clandestina de missionários no

arquipélago, o que forçou o fim da missão católica em solo japonês.

Desde que Xavier chegou ao arquipélago até o encerramento da missão, a política missionária da Companhia de Jesus no Japão mudou consideravelmente. Isso porque o Japão passava por um período de profundas mudanças políticas, econômicas e sociais, às quais os jesuítas fizeram questão de se adaptar, o que muitas vezes resultou em contendas com os franciscanos espanhóis, o que não será discutido no presente artigo, pois já o foi extensamente em trabalhos anteriores (Bernabé, 2018).

Quando Xavier e seus companheiros chegaram ao Japão, a desestruturação do poder central era evidente. Desde a guerra civil de Onin, iniciada em 1467 e finalizada somente em 1477, o já frágil xogunato Ashikaga¹ perdera ainda mais seu poder. As famílias de shûgo (governadores das províncias) desapareceram e o Japão acabou por se desmembrar em diversos territórios. Estes eram controlados por senhores (os chamados daimyô, ou mais especificamente sengoku daimyô) que fossem capazes de se impor militarmente, mas que constantemente se digladiavam para assegurarem o poder em suas terras. O período que compreende desde a guerra de Onin até o fim do xogunato Ashikaga, em 1573, é conhecido na historiografia como Período Sengoku, a Era do Reino em Guerra.

Em meados do século XVI, quase um século depois da guerra de Onin, o Japão encontrava-se completamente arruinado, já que

¹ O clã Ashikaga foi quem assumiu o posto de xogum durante todo o governo militar denominado na historiografia japonesa como Muromachi Bakufu (1336-1573). Ainda assim, esse governo jamais conseguiu se impor por todo o território japonês.

os daimyô eram obrigados a investir todos seus recursos financeiros e humanos em exércitos particulares para autodefesa e eventuais ataques. O antigo sistema senhorial de direitos sobre a terra (shôen) estava em colapso em meio ao caos de incessantes guerras. Como afirma Herman Ooms, a paz não era nada além de uma calmaria entre campanhas militares (Ooms, 1989).

Nesse período, tanto a corte imperial quanto o clã Ashikaga começaram a formar alianças com poderosos daimyô que pudessem iniciar um processo de unificação e pacificar o arquipélago. Após algumas tentativas falhas, o imperador Ôgimachi conseguiu firmar um acordo com Oda Nobunaga (1534-1582), daimyô de Owari, em 1562 (Medina, 1995). Este foi o general que de fato iniciou o processo de unificação do Japão, o qual os missionários testemunharam por completo.

Em 1565, após o assassinato do xogum Ashikaga Yoshiteru, Nobunaga se aliou a um dos potenciais sucessores, Ashikaga Yoshiaki, enquanto Yoshishide, primo de Yoshiteru, assumiu oficialmente o posto de xogum. A liga de Nobunaga venceu e, em 1568, seus exércitos entraram na capital, tendo então o imperador Ôgimachi nomeado Yoshiaki xogum. As alianças, no entanto, raramente perduram em tempos de guerra e já em 1570 Yoshiaki e Nobunaga passaram a ser rivais, dando início a uma guerra de três anos entre os aliados de ambos pelo controle da capital e da incipiente unificação. Foi o antigo daimyô de Owari quem saiu vitorioso. Ele então expulsou o último dos xoguns Ashikaga de Miyako, colocando fim ao chamado período Muromachi.

Mesmo após subjugar a capital e arredores e eliminar o clã que comandava o governo militar, Nobunaga não tinha como se assegurar no poder por outra via que não a continuidade das

guerras. Seus inimigos ainda eram numerosos e poderosos e as campanhas militares continuaram até o trágico fim da sua vida, em 1582, assassinado pela traição de um de seus generais, Akechi Mitsuhide. Quem deu continuidade ao seu projeto foi outro general, Toyotomi Hideyoshi (1537-1598), que rapidamente soube impor sua hegemonia sobre os aliados de Nobunaga e finalizou o processo de pacificação e unificação do Japão em 1591 (Hall, 1981).

A periodização do século cristão e sua primeira fase

Historiadores japoneses especialistas na história do cristianismo no Japão pré-moderno, como Masaharu Anesaki e Shinzo Kawamura, propõem uma divisão em seis períodos (Kawamura, 1999) desde a chegada de Xavier até a Era Meiji². Essa periodização nos é particularmente interessante pois a mudança na política missionária dos jesuítas no Japão pode ser analisada segundo a mesma. A saber:

1. De 1549 a 1569: Período inicial
2. De 1570 a 1587: Período de prosperidade
3. De 1587 a 1600: Após a expulsão por Hideyoshi
4. De 1601 a 1613: Período de restauração e progresso
5. De 1614 a 1638: Período de proscricção e perseguição pelo governo Tokugawa,

² Período que sucedeu a era Edo (1603-1868) e vai de 1868 a 1912. O nome é referência ao imperador japonês que deu fim ao sistema de xogunato no Japão (governo militar), que existia desde 1185.

6. Após 1639: Período de ocultação

O período inicial corresponde, portanto, aos vinte anos iniciais da missão e compreende o intervalo que vai desde a chegada de Francisco de Xavier ao arquipélago até o fim do superiorato de Cosme de Torres (1510-1570), que durou até 1570. Trata-se de um momento em que os *daimyô* contavam então somente com seu poderio militar para proteger seus domínios e se manterem no poder. Em Kyushu, ilha ao sudoeste do arquipélago, na qual os portugueses exerciam suas atividades comerciais com os senhorios locais e onde Xavier desembarcou em 1549³, quatro poderosos clãs – Ryûzoji, Shimazu, Ôtomo e Matsura – disputavam cada pedaço de terra.

Ao contar sobre sua estadia no Japão, Xavier descrevera, em 1552, a situação política militar do arquipélago da seguinte maneira: “(...) São muito belicosos e vivem sempre em guerras, e quem mais pode hé maior senhor. Hé gente que tem hum só rei, porem há mais de cento e cimquenta anos que lhe nom obedecem, e por esta causa continuão as guerras amtre eles” (Carta de Francisco Xavier aos jesuítas da Europa. 29 de janeiro de 1552. In: Medina, 1990: 292-293). A descrição é realmente precisa daquele momento político. Os missionários passaram grandes perigos fugindo de um senhorio a outro por causa das guerras e sublevações, sempre tendo que negociar com os *daimyô* locais para que pudessem pregar em seus territórios. Xavier chegou a ir à capital, Miyako, na tentativa de falar com o imperador, mas como ele mesmo escreveu em sua missiva: “Nom pudemos falar com ele, e depois que tivemos emfformação que

³ Mais especificamente no porto de Kagoshima.

nom hé obedecido dos seus, deixamos de imssistir em pedir-lhe licença pera pregar em seu regno” (Carta de Francisco Xavier aos jesuítas da Europa. 29 de janeiro de 1552. In: Medina, 1990: 300).

A principal característica da estratégia de evangelização dos jesuítas nesta primeira fase, e que a diferencia da seguinte, é a ênfase dada aos trabalhos filantrópicos por parte dos missionários. Por se tratar justamente dos primeiros anos de missão no arquipélago, o número de missionários, assim como o de cristãos, era reduzido. Contudo, desde a chegada dos três primeiros pregadores – Xavier, Torres e do irmão Juan Fernandez – acompanhados do primeiro japonês converso, Anjirô (cujo nome de batismo era Paulo de Santa Fé), a animação e esperança na missão foram grandes, como se pode ver do trecho da carta que Torres enviou aos jesuítas em Goa:

Estes japões são mais aparelhados pera que em elles se plante nossa santa fé que todas as gentes do mundo. São discretos quanto se pode cuidar. Governão-sse pola razão tanto ou mais que os espanhoes. São curiosos de saber mais que quantas gentes eu tenho conhecido, e de praticar de que maneira salvarão suas almas e servirão a quem os criou. Em todo o descoberto não há homens de sua maneira. (Carta de Cosme de Torres aos jesuítas de Goa. 29 de setembro de 1551. In: Medina, 1990: 212).

Os jesuítas conseguiram fazer logo de início um número considerável de conversões, graças principalmente aos trabalhos de caridade em que se engajaram, como construção de hospitais, dispensários, orfanatos e distribuição de comida (Kawamura, 1999). Somente em Bungo, região da ilha de Kyushu considerada centro da missão nesse período inicial, os jesuítas construíram um

dispensário, em 1554, o qual no ano seguinte, graças ao dinheiro doado por Luís de Almeida⁴, foi transformado em um hospital com uma ala exclusiva para leprosos, e ainda um orfanato. O resultado foi uma numerosa adesão de japoneses, mas sendo todos os conversos pobres, doentes ou marginalizados.

Isso provocou o afastamento da elite japonesa que, acostumada a carregar privilégios, via o cristianismo como uma religião dirigida a párias. Cientes de tal situação, os jesuítas decidiram mudar sua estratégia. O superior Francisco Cabral (1533-1609), sucessor de Torres, escreveu uma carta na qual relatou as razões pelas quais escolheram tal mudança. Em suas palavras:

(...) no princípio, quando se começou a fazer a Chistandade em Funay, foi por gente baixa e doente de doenças contagiosas, porque tínhamos um hospital aonde se curavão todos os enfermos que vinhão, polo que se faziam Chistãos e assi ficou sempre em Funay tão mal acreditada a lei de Deos, visto como não havia homem honrado (...) que a quisesse tomar por se não misturar com tal gente como esta, e posto que com esta obra de misericórdia, de que os padres usavam, se edificassem muito, e juntamente com sua vida, todavia para o acrescentamento da Chistandade era muito estorvo, e assi vinte annos que aqui residimos em Funay hum só homem fidalgo se fez Chistão, e este depois de o curarmos em casa. (Carta de Francisco Cabral aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal. 09 de setembro de 1576. In: GARCIA, 1997: 357)

Portanto, em busca de uma melhor reputação do cristianismo dentro da sociedade japonesa, os jesuítas mudaram sua estratégia

⁴ Luis de Almeida (1525-1583) foi um comerciante português de ascendência judaica que entrou para a Companhia de Jesus nesse período e doou toda sua fortuna para a missão nipônica.

e passaram a se dedicar menos aos trabalhos filantrópicos e mais à pregação aos membros da elite.

Segunda fase da missão japonesa

Seguindo a cronologia proposta por Kawamura e Anesaki, a segunda fase seria o período de prosperidade da missão, que foi vivenciado já por uma segunda geração de missionários e teve início com o superiorato do português Francisco Cabral (s. 1579-1581). Ainda que os jesuítas, desde a chegada de Xavier ao arquipélago, estivessem conseguindo fazer um considerável número de batismos, mesmo atuando em um ambiente à margem do império português e sem poderem contar com o apoio de qualquer força coercitiva, o desdém que recebiam por parte das elites japonesas fez com que optassem por mudar a política, o que deu resultados bastante expressivos.

O primeiro daimyô a se converter foi Ômura Sumitada, senhor do domínio de Ômura em Kyûshû, em 1563, batizado Bartolomeu. Ainda que seu batismo tenha se dado durante a chamada primeira fase, sua família apenas se converteu em 1570. Após a conversão de dom Bartolomeu, uma série de outros daimyô foram batizados – Takayama Ukon, Arima Yoshisada, Amakusa Hisatane, Otomo Yoshishige, entre outros – e estes se tornaram, em certa medida, patronos e defensores da cristandade japonesa.

A aproximação com os senhores proprietários de terras possibilitou a implementação das conversões em massa que ocorreram nas terras de Ômura, Arima, Amakusa, Takatsuki e Otomo. Tanto o superior Cabral quanto o Visitador das Índias

Orientais, Alessandro Valignano (1539-1606), eram a favor da priorização da elite, assim como de tais conversões verticais, como se pode depreender dos trechos abaixo. A começar por Valignano: “(...) principalmente ham de trabalhar pera fazer familiares e bons Christãos as cabeças e pessoas principaes, porque, como estes forem amorosos e bons, o serão facilmente todos os outros” (Valignano, 1581 In: Schütte, 1946: 168). E Cabral:

Quanto ao proceder da Christandade destas partes como ja tenho escrito a Vossa Reverencia os millores apóstolos que qua há são os Senhores e tonos⁵ porque como commumente vivão das terras e rendas que lhes elles dão e todos sejam tão pobres que não tem mais que ho que a terra lhes da com se cultivar dependem tanto dos senhores que não conhecem outro deus e por isso se lhes dizem que sejam de huma lei ho são facilmente e deixão commumente há que tinham e se ho senhor não lhes da licença para tomarem outra por muito que o desejassem não a tomão. (Carta de Francisco Cabral ao Geral da Companhia. 05 de setembro de 1571. In: Correia, 2007: 69).

Os dois jesuítas, por sua vez, seguiam uma orientação da ordem como um todo. Nas *Constituições*, a ideia de converter as cabeças para um maior aproveitamento na missão já existia, como se depreende do trecho a seguir:

(...) sendo o bem tanto mais divino quanto mais universal, devem-se preferir as pessoas e os lugares cujo aproveitamento possa ser causa de que o bem se estenda a muitos outros sob a sua influência ou

⁵ Referência aos senhores de terra, também chamados de daimyô. No “*Vocabulario da Lingoa de Iapam com a declaração em Portugues, feito por alguns padres e irmãos da Companhia de Iesu*” (1603) a definição de *tono* é dada como: “Senhor de alguma terra, ou que tem criados ou renda”.

autoridade. Por este mesmo motivo do bem universal, deve-se ter como mais importante o auxílio espiritual aos homens de influência, ou que exercem funções públicas (quer sejam leigos, como os príncipes, senhores, magistrados, e juizes, quer ser sejam eclesiásticos, como os prelados), bem como as pessoas eminentes pelo saber e autoridade. (Loyola, 1997).

Tais conversões aumentaram o número de cristãos japoneses vertiginosamente. Em 1582, os jesuítas contabilizavam cerca de 150 mil conversos e duzentas igrejas (Kawamura, 1999) espalhadas pelas três principais regiões da missão: Bungo e Shimo, na ilha de Kyushu, e a capital Miyako, na ilha principal de Honshu. Essas conversões, no entanto, só foram possíveis enquanto o movimento de reunificação não havia chegado até aquela ilha e seus *daimyô* podiam fazer negociações com os missionários e comerciantes portugueses independentes de um poder central. Quando Hideyoshi terminou a pacificação da ilha, em 1587, as conversões em massa foram proibidas pelo líder.

Essa segunda fase contou também com a primeira visita de Valignano ao arquipélago, ocorrida entre os anos de 1579 e 1582. O visitador das Índias Orientais sistematizou pela primeira vez um método a ser seguido por todos os missionários no trabalho de conversão dos japoneses. A missão até então carecia de tal orientação, ao menos nos moldes detalhados e sistemáticos que Valignano foi capaz de fazer após realizar três consultas gerais (nas três regiões em que a missão se dividia) com todos os missionários que trabalhavam no arquipélago. Em 1581, ele escreveu um guia cerimonial para os missionários que denominou “Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues do Jappão” (In: Schütte, 1946). Nesta obra, estabeleceu como os obreiros da Companhia deveriam se adaptar à vida social

japonesa, adotando e respeitando seus costumes, cortesias, cerimônias, comida e aprendendo a língua local.

O método de Valignano é conhecido pelos historiadores das missões asiáticas como “acomodação”. Sua descrição pormenorizada não será feita aqui, mas é importante enfatizar dois pontos considerados centrais para sua compreensão. Primeiramente, a sua inovação. Tal estratégia fez com que pela primeira vez os europeus fossem obrigados a ver o cristianismo como algo que poderia se dissociar da cultura e civilização europeias. Ao se deparar com culturas antigas e formas de governo complexamente organizadas, os missionários não puderam se utilizar do argumento civilizacional para impor sua cultura a uma sociedade alheia, como o fizeram na América, África e até em alguns lugares da Ásia. Além disso, o fato de os portugueses no Japão não passarem de meros comerciantes forasteiros, sem qualquer poder coercitivo, fazia com que os jesuítas não tivessem outra forma de evangelizar os nativos que não fosse pelo convencimento. E para convencer era necessário, antes, ganhar um lugar na sociedade, ser aceito. Para isso, Valignano entendeu que não seria possível obrigar os japoneses a romperem com seu mundo social e operou uma separação entre aquilo que deveria ser considerado civil, pertencente ao direito positivo, e aquilo que deveria ser considerado religioso.

A ideia proposta por Valignano, de uma separação entre o civil e o religioso, era uma ideia bastante inovadora para aquele período e muitos dos seus colegas, até mesmo superiores, não foram capazes de compreendê-la. Daí chegamos ao segundo ponto que é importante enfatizar sobre tal método: ele nunca chegou a ser um consenso, nem mesmo dentro da Companhia de Jesus. O

historiador português João Paulo de Oliveira Costa chega até mesmo a afirmar que:

Ao saírem do modelo tradicional de atuação do clero (...), os partidários da acomodação criaram uma forma de evangelização típica da Companhia de Jesus, mas que nunca foi consensual, mesmo no seio da própria instituição. Tanto quanto me é dado perceber pela documentação, estou firmemente persuadido que o célebre modelo da acomodação cultural foi defendido apenas por uma minoria dos jesuítas, mas que nalgumas missões contou com o apoio dos seus principais responsáveis. (Costa In: Correia, 2008: 12).

A acomodação não representa, portanto, um modelo que tenha sido predominante quantitativamente dentro da Companhia, mas sua política prevaleceu, em diversos momentos e em diferentes missões, e o Japão foi, com toda certeza, um exemplo da sua aplicação. Valignano era o jesuíta com o posto mais alto na hierarquia da ordem nas Índias Orientais e somente o Geral – que se encontrava a milhares de quilômetros, em Roma – poderia contrariar suas ordens oficialmente. O visitador possuiu opositores dentro da ordem, sendo os principais Francisco Cabral, entre seus contemporâneos, e Francisco Vieira⁶, entre seus sucessores. Contudo, enquanto permaneceu no cargo, até o fim da sua vida, em 1606, a política de acomodação foi implementada no arquipélago, ainda que por vezes tivesse que recuar em alguns aspectos para respeitar as ordens vindas de Roma.

⁶ Francisco Vieira sucedeu a Francisco Pasio (que por sua vez sucedera a Valignano) no cargo de Visitador da Província de Japão e China. Português, nascido em 1553 em Mosteiro de Vieira, foi provincial de Goa de 1609 a 1615, ano em que foi nomeado Visitador da Província de Japão e China. Foi ao Japão em agosto de 1618 e voltou a Macau em novembro de 1619, onde morreu no mês seguinte.

Terceira fase: o início da clandestinidade

A segunda fase se encerrou em 1587, com o decreto de expulsão dos missionários assinado por Toyotomi Hideyoshi. Neste ano, o general finalizara as campanhas em Kyushu, submetendo todos os *daimyô* da ilha à sua autoridade e confiscando da Companhia de Jesus o porto de Nagasaki, que lhes fora doado por dom Bartolomeu (Ômura Sumitada), em 1580.

Hideyoshi, assim que conseguiu se firmar como sucessor de Oda Nobunaga, em 1582, mantivera o bom relacionamento que este estabelecera com os missionários cristãos. Preocupado com a oposição que poderosos monastérios budistas lhe faziam, o primeiro dos unificadores buscara minar o poder político e econômico destes favorecendo os missionários e até lhes doando um terreno às margens da sua recém-construída fortaleza, em Azuchi-yama, o qual foi usado para construção de um seminário. Contudo, com a submissão dos principais templos budistas a seu poder e eliminação das ligas religiosas, Hideyoshi não compartilhou da mesma hostilidade ao budismo que seu antecessor.

Terminada a conquista de Kyushu em 24 de julho de 1587, Hideyoshi baixou um decreto de expulsão dos missionários, alegando que o Japão era o país dos kami⁷ e que a difusão do cristianismo lá era perniciososa. O líder dava, então, vinte dias para

⁷ Divindades japonesas que incluem os ancestrais tanto da nação quanto da população em geral. No dicionário dos jesuítas é definido como: “Cami: Cami que veneran los gentiles de Japón”. In: *Vocabulario de Japon declarado primero en portugues por los padres de la Compañia de Jesus de aquel reyno, y agora en castellano en el Colegio de Santo Thomas de Manila*, Manila, 1630.

que os padres deixassem o arquipélago, mas também colocava expressamente que todos aqueles que não desejassem ir contra os preceitos budistas eram bem-vindos, mesmo sendo procedentes de reinos cristãos.⁸ Esse primeiro edito anticristão não foi, portanto, dirigido aos cristãos como um todo, mas então somente aos missionários. Os japoneses continuavam livres para escolher sua religião.

Ainda que os jesuítas tenham sido pegos de surpresa com tal ordem, eles souberam compreender as intenções de Hideyoshi perfeitamente. Não que isso tenha impedido as enormes perdas que a Companhia de Jesus teve com a destruição de suas igrejas, colégios e casas, mas permitiu que a missão no Japão não se encerrasse e pudesse, futuramente, voltar a crescer. Luís Fróis descreveu brevemente a política que adotaram após o edito, no tratado que escreveu após o martírio de 1597:

(...) cuando este rey ahora diez años nos desterró por predicar la ley de Dios y mandó so pena de muerte que nos fuésemos de Japón, el Padre Vice Provincial con consulta de los otros padres determinó que ninguno saliese de Japón pues no podíamos desamparar la cristiandad. Mas para dar lugar a la ira de este rey y parecer que hacíamos algún caso de su mandamiento, y por evitar el mal que podía venir a los señores cristianos que nos tenían en sus tierras, ordenó que no anduviésemos con lobs y manteos, sino con ciertos vestidos largos y decentes que usan los japonés cuando

⁸ Em uma carta ao Geral da Companhia, Luis Fróis transcreve o Édito de expulsão numa versão traduzida para o português. Ver: Luis Fróis. Carta ao geral da Companhia. 20 de fevereiro de 1588. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, vol. II, Maia, Cotovia, 1997, p. 209. George Elison fez uma tradução para o inglês deste edito em: ELISON, George. *Deus Destroyed – The image of Christianity in early modern Japan*, Harvard University Press, 1973, p. 115-116.

según su manera dejan el mundo y así cultivásemos nuestra cristiandad como antes, porque cuando el rey supiese que quedábamos en Japón por ventura, disimularía por ver que tuvimos respecto a su mandamiento andando disimulados. (Luis Fróis. Relação de 1598. In: ARSI, Jap. Sin. 53, fol. 1v.).

E isso foi exatamente o que aconteceu, pelo menos até o ano de 1597. Hideyoshi não esperava que com seu decreto todos os padres deixassem o Japão e nada fez para que isso realmente ocorresse. Contudo, em vias de terminar a reunificação, ele precisava se afirmar como líder nacional e o edito de 1587 foi uma das medidas que tomou neste sentido. Ele buscava mostrar, dessa forma, tanto aos japoneses quanto aos portugueses, que em terras nipônicas era ele quem estava no comando. Isso não queria dizer, por outro lado, que quisesse extirpar o cristianismo de lá, nem que fosse particularmente contra a doutrina. Os padres logo perceberam que se tratava de uma demonstração de autoridade e não o desafiaram explicitamente – o que ressoou para o líder como uma forma de obediência, ainda que a letra do decreto não houvesse sido cumprida.

Como foi referido anteriormente, isso não evitou perdas financeiras para a Companhia de Jesus. Para além das casas e igrejas que foram destruídas, o porto de Nagasaki – única fonte de renda da Companhia no arquipélago que não vinha da Europa – foi confiscado e o número de cristãos caiu vertiginosamente devido às trocas de senhorios que Hideyoshi ordenou, tendo por vezes realocado *daimyô* não cristãos em terras de antigos cristãos. A instabilidade, por sua vez, jamais fora novidade para a missão japonesa e os jesuítas foram capazes de aos poucos retomar suas atividades, ainda que com maior recato e menor publicidade.

A perseguição promovida por Hideyoshi e a política de “discrição” por parte dos jesuítas certamente são as marcas dessa terceira fase. Um outro evento, contudo, a marcou significativamente: a entrada dos franciscanos das Filipinas a partir de 1593. Desde 1585, o papa Gregório XIII havia oficializado o exclusivo jesuíta no Japão através do breve papal *Ex pastoralis officio*. Contudo, após o édito de expulsão de Hideyoshi, em 1587, esse exclusivo passou a ser questionado até que, em 1593, com o pretexto de formarem uma embaixada enviada pelo governador de Manila ao líder japonês, os primeiros franciscanos entram e se instalam no Japão (Bernabé, 2018).

Com os frades lá, os jesuítas perderam o monopólio da missão e passaram a ter que justificar suas políticas não mais somente aos seus superiores na Europa, mas também ao papado, em Roma, após sofrerem a uma enxurrada de críticas por parte dos franciscanos. O desafio também se deu internamente no Japão, pois não somente os frades desaprovavam a política de discrição descrita por Fróis no manuscrito citado acima, como não a seguiam. Tal atitude, combinada com uma série de desafios que Hideyoshi teve que enfrentar como mais novo líder no Japão, teve como consequência o primeiro martírio de missionários estrangeiros no Japão. Em dezembro de 1596, dois meses depois do rico galeão espanhol *San Felipe* ter atolado na costa japonesa de Tosa, os frades que estavam no arquipélago foram presos (com exceção de três que conseguiram se ocultar) junto de alguns de seus ajudantes japoneses (e três jesuítas japoneses que foram levados por engano, segundo os próprios jesuítas) e foram transportados para Nagasaki. Em fevereiro de 1597, os 26 prisioneiros foram executados na periferia desta cidade, próximo ao hospital da misericórdia, na Igreja de São Lázaro, sob a

acusação de promulgarem a lei dos cristãos que havia sido proibida anteriormente por Hideyoshi.

Segundo os relatos dos padres jesuítas que estavam no Japão, após a execução, a perseguição contra a cristandade foi renovada. Os frades que conseguiram escapar à pena capital, foram logo capturados e colocados no navio português que seguia para Macau. Os jesuítas voltavam a desfrutar do exclusivo no Japão, mas foi por pouco tempo, pois em julho do ano seguinte, os frades Jerónimo de Jesus e Pedro Luis Gómez Palomino entraram clandestinamente no arquipélago, vindos das Filipinas, reiniciando a atividade mendicante por lá.

O curto auge da missão – período de restauração e progresso

Como já era previsível, o retorno dos franciscanos das Filipinas após o martírio de Nagasaki representaria também a retomada dos antigos conflitos entre as ordens. Jerónimo de Jesus desembarcou em Kuchinotsu, em julho de 1598, junto do frade Gomez Palomino, o qual foi rapidamente preso pelas autoridades japonesas (provavelmente avisados pelos jesuítas) e enviado a Nagasaki, onde ficou quatro meses praticamente incomunicável, recluso em um armazém (Valignano, 1998: 360), até que finalmente foi deportado em um navio português a Malaca. Jerónimo conseguiu escapar de seus algozes e logrou chegar até a capital, onde foi chamado por Tokugawa Ieyasu (quem sucedera Hideyoshi) que, como ele mesmo relatou, estava interessado no comércio com os espanhóis de Manila e o convocou para uma audiência. Apoiados, portanto, nos interesses de um novo líder

que se estabelecia no Japão, os franciscanos de Manila tiveram sua reentrada assegurada na missão, a despeito, mais uma vez, das reclamações jesuítas.

A Companhia de Jesus, por sua vez, também precisou se recompor após o martírio, graças ao reavivamento da perseguição por Hideyoshi. Contudo, no ano seguinte à expulsão dos franciscanos, o líder japonês adoeceu e morreu em poucos meses. Numa tentativa de assegurar a posição de seu filho, que possuía apenas cinco anos àquela altura, Hideyoshi, já convalescente, formou o concelho dos cinco anciãos (gotairô 五大老) que deveriam governar o arquipélago até a maioria de Hideyori. O grupo era composto dos cinco daimyô mais poderosos do Japão: Tokugawa Ieyasu, Mori Terumoto, Ukita Hideie, Maeda Toshiie e Uetsugu Kagekatsu. Como eram rivais, ele esperava que se neutralizassem, o que permitiria a sobrevivência política dos Toyotomi (Costa, 1998). A estratégia era boa, mas não teve sucesso. Em 1600, dois anos após a morte de Hideyoshi, Ieyasu conseguiu se sobrepor a seus rivais e impôs sua liderança aos partidários dos Toyotomi, na batalha de Sekigahara.

Cientes da importância do jogo político para manutenção da missão, os jesuítas logo enviaram o padre João Rodrigues Tsuzu para cumprimentar o novo líder. A ação foi recompensada, já que Ieyasu assinou patentes oficiais confirmando autorização para a manutenção das casas jesuítas de Nagasaki, Osaka e Miyako (Cooper, 1974). A estratégia dos jesuítas para essa quarta fase, portanto, foi marcada pela tentativa de se aproximar dos Tokugawa, o que de início foi bastante frutífero. Na primeira década de seu governo, Ieyasu foi bastante amigável para com os padres. Já em 1602, ele empregou Rodrigues como intérprete na sua corte e como seu agente comercial em Nagasaki. Esse posto

custou ao padre e seus companheiros de ordem uma série de desavenças com alguns japoneses envolvidos no comércio com os portugueses, mas era uma honra que não podiam se dar ao luxo de negar. Em mais uma demonstração de amizade para com a comunidade cristã, Ieyasu dispensou o bugyô de Nagasaki, Terazawa Shinano-no-kami, que era inimigo dos cristãos, e confiou o governo municipal do porto a um concelho de quatro homens, sendo estes cristãos locais ou simpatizantes, sob a liderança de Murayama Toan, batizado Antonio (Boxer, 1967).

Em 1603, ano em que foi confirmado como xogum pelo imperador, Ieyasu ainda fez um gesto de forte complacência em relação à Companhia de Jesus. Naquele ano, a nau de Macau não chegara, pois fora capturada por holandeses em seu caminho ao arquipélago. Com os gastos crescentes e a falta do provimento anual, os padres acabaram se endividando preocupantemente. Ieyasu então lhes fez uma doação espontânea, retirando-os de uma situação de total caos financeiro (Boxer, 1967). É provável que ele estivesse preocupado com a manutenção do comércio com Macau. Ainda assim, não hesitou em favorecer os jesuítas.

Nos anos seguintes, a postura amigável permaneceu e, em 1604, ele recebeu em audiência o reitor do colégio de Miyako, Pedro Morejón. Em 1606, um ano após abdicar do posto de xogum em favor de seu filho Hidetada, recebeu o bispo Luís de Cerqueira, na qualidade de líder da Igreja do Japão e por fim, em 1607, recebeu o então vice-provincial, Francisco Pasio, ao qual fora concedida também uma audiência com seu filho Hidetada, o então xogum.

As relações do recém-empossado governo japonês também iam bem com os mendicantes. Pouco depois de seu primeiro encontro com Ieyasu, Jerónimo de Jesus inaugurou a Igreja de

Nossa Senhora do Rosário, a primeira na região de Kantô. Nos anos seguintes, os franciscanos conseguiram outras audiências com os Tokugawa e fundaram conventos com hospitais anexos em Edo (sede do xogum), Nagasaki, Miyako, Fushimi, Ôsaka e Asakusa (nas imediações da capital xogunal) (Costa, 1998). As outras ordens mendicantes presentes nas Filipinas, dominicanos e agostinhos, também tiveram a complacência de Ieyasu e iniciaram nesse período suas atividades no arquipélago, os primeiros se concentrando em Satsuma e os segundos em Usuki. O bispo Cerqueira, que havia excomungado os mendicantes do Japão em 1604 por não cumprirem as ordens papais expressas na bula de Gregório XIII, acabou por inserir todos no sistema paroquial de Nagasaki após receber os documentos oficiais do breve Sedis Apostolicae providentia de Paulo V, o qual estabelecia que todas as ordens católicas poderiam predicar no arquipélago, sem restrições de rota (Costa, 1998).

Ainda que a missão cristã como um todo se encaminhasse bem e o número de cristãos, missionários e casas só aumentasse (Yamamoto, 2009), as desavenças entre as ordens não findaram. Os membros da Companhia, mesmo quando não se diziam contra a presença franciscana no arquipélago, continuaram reclamando das atitudes pouco prudentes dos frades, das interferências que faziam na sua cristandade sem antes os consultar – particularmente naquilo que dizia respeito aos sacramentos – entre outros.

Os frades, por sua vez, também mantiveram seu antigo discurso de que estavam desenvolvendo boas relações com os governantes que os favoreciam mais que aos jesuítas e por isso eram necessários. Ao fim, os jesuítas simplesmente tiveram que se acostumar e se ajustar à presença mendicante que se fazia cada

vez mais forte e inexorável na missão e a chegada de dominicanos e agostinianos, ainda que em número bastante reduzido, somente reforçava isso.

A partir de 1610, no entanto, a Companhia de Jesus passou a ter problemas muito mais urgentes a resolver. Com o desentendimento entre comerciantes portugueses e autoridades japonesas, que resultou no incidente da nau Madre de Deus de André Pessoa, Ieyasu não apenas parou de favorecer os jesuítas, como ainda os puniu, demitindo Rodrigues de seus dois postos e exigindo que ele e o vice-provincial Pasio deixassem o Japão. Hasegawa Sahyôe, um dos governadores de Nagasaki, conseguiu intervir a favor do padre italiano, mas Rodrigues teve que partir na nau que seguiu para Macau junto dos portugueses sobreviventes do incidente (Cooper, 1974). A perda da nau significou também um duro golpe na situação financeira da missão que sofria com a frequente perda dos navios. Segundo Valentim Carvalho, provincial do Japão a partir de 1611, dos nove anos que antecederam a perseguição, os jesuítas somente puderam tirar proveito de três naus que vieram de Macau (Carvalho, 2007: 57).

As relações comerciais entre os japoneses e os portugueses em Macau foram rapidamente reestabelecidas. Em junho de 1611, uma embaixada de Macau foi recebida pelo governante japonês e em agosto do ano seguinte, a nau São Felipe e Santiago reinaugurou o comércio entre portugueses e japoneses. A situação da missão, contudo, ia piorando cada vez mais e, para infortúnio dos jesuítas, em 1612, foram descobertas falsificações dos registros cadastrais pelas quais o daimyô cristão Arima Harunobu, dom Protásio, se apropriara indevidamente de territórios vizinhos aos seus. Os cortesãos envolvidos no caso eram

igualmente cristãos o que revelava, aos olhos do Bakufu, ligações e solidariedades perigosas ao poder. A punição dos envolvidos foi exemplar. Daihachi Okamoto, um daimyô que desempenhara papel chave na trama, foi condenado a morrer na fogueira e Harunobu a retirar sua própria vida, mas como não aceitou, por ser cristão, acabou decapitado diante de sua família. Como consequência desse incidente, seu filho, Miguel, apostatou e ordenou que todos os cristãos dentro de seu domínio fizessem o mesmo (Boxer, 1967).

Neste meio tempo, os holandeses – os quais possuíam um entreposto comercial em Hirado desde 1609 (Miyazaki, 2003) – foram fortalecendo suas relações com os Tokugawa e, em 1613, o capitão William Adams foi nomeado como o mais novo intérprete do xogunato, no lugar de João Rodrigues. Em busca de eliminar seus concorrentes ibéricos, os holandeses se esforçaram por difamar os missionários na corte Tokugawa. Os mendicantes espanhóis também foram atingidos. Desde 1610 o comércio entre Filipinas e Japão fora liberado por Felipe III, que havia transformado o Japão em zona neutra, ou seja, não pertencente à metade espanhola, nem portuguesa do globo (Costa, 1998). A mudança de atitude do Bakufu para com os franciscanos se traduziu na expulsão dos frades de Edo, em 1613, e na decapitação de oito cristãos que foram culpados por desobedecerem às ordens do xogum e receberem instruções dos padres (Yamamoto 2009). O grande golpe, no entanto, veio no ano seguinte, com o edito de proibição do cristianismo. Após o decreto, não foram mais concedidas audiências aos jesuítas com os governantes e a missão passou ao status de clandestina, no qual permaneceu por quase três séculos.

A falência da missão: Período de proscricção e perseguição

De 1614 a 1639 – ano este que marcou o fim das relações comerciais luso-nipônicas – é o chamado período de proscricção e perseguição da missão japonesa. Durante essas décadas, o número de missionários ibéricos no arquipélago caiu vertiginosamente, mas a continuidade no comércio com os portugueses de Macau permitiu a manutenção da missão, ainda que em meio a inúmeros martírios e apostasias.

A falência da missão japonesa, no entanto, foi inevitável e é difícil o historiador não se indagar quais as causas para tal fracasso. Boxer afirma que uma das principais razões teria sido justamente a rivalidade entre as ordens (Boxer, 1967). De fato, a persistência das polêmicas entre jesuítas e mendicantes, mesmo em tempos de crise latente, chega a impressionar. Contudo, é difícil de aceitar que desavenças entre ordens católicas tenham influenciado o clã Tokugawa a ir tão longe nas suas políticas de exterminação do cristianismo entre os japoneses. Luis de Cerqueira, bispo do Japão, mostrou, por outro lado, já em 1600, uma sensível compreensão da dinâmica da política japonesa em relação à missão ao afirmar que:

Queira Nosso Senhor que tudo redunde em bem desta sua Igreja, como esperamos que redundara polla experiencia que ha que quando ha guerras sempre os padres achão a colheyta em alguns senhores e assi nunca a christandade deixa de ir por diante, o que não he quando ha hum senhor absoluto, o qual se he auerso a ley de Deus, a toda a christandade dá trabalho, como se uio em Taycô. (Carta de Luis de Cerqueira ao padre João de Correia. 1600. In: COSTA, 1998: 303).

A centralização do poder era, portanto, a principal ameaça à missão. Ainda que em tempos de guerra a instabilidade afetasse diretamente aos missionários, Cerqueira percebeu que as chances de manutenção da missão eram maiores nesta situação. O bispo teve a sorte de não testemunhar a perseguição que se seguiu ao decreto de 1614. Em fevereiro deste ano, ele faleceu sem, contudo, ter nomeado um vigário apostólico para governar a diocese até a chegada de seu sucessor, o qual deveria ser apontado em Roma. Tal falha provocou uma das maiores crises internas da missão japonesa.

A análise de Cerqueira fora, contudo, precisa. Ainda que a missão jamais tivesse desfrutado de estabilidade no Japão, a perseguição que se seguiu a 1614, principalmente em Nagasaki – porto frequentado pelos portugueses e com uma população majoritariamente cristã – jamais havia sido vivenciada pelos obreiros católicos no Japão. O edito de Ieyasu não era apenas nominal e diferia significativamente daquele assinado por Hideyoshi, em 1587, por se dirigir aos cristãos como um todo, não apenas aos sacerdotes.

Inicialmente, tanto jesuítas quanto franciscanos ficaram perdidos em suas ações. No mesmo ano do édito, uma carta chegou de Miyako, afirmando que se os cristãos de Nagasaki se unissem para professar a fé e se mostrassem constantes, Ieyasu não faria nada com eles, por temer ir contra um grande número de pessoas. Não se sabe ao certo o precedente de tal carta, nem se era verdadeira ou fingida, como narrou o então provincial jesuíta Carvalho em sua obra (Carvalho, 2007). Mesmo assim, ela causou alvoroço entre os cristãos da cidade, que começaram a ficar agitados. Os frades, como resposta, iniciaram uma articulação com o governador de Nagasaki, Murayama Toan, para que todos

assinassem uma declaração de que se manteriam na fé cristã, por maiores que fossem os tormentos. Segundo Carvalho, os mendicantes, com exceção dos agostinhos que não deram parecer sobre o assunto, queriam que também os padres da Companhia obrigassem os japoneses de suas freguesias a assinar a declaração sob pena de pecado – o que os jesuítas, após promoverem consulta entre os membros da ordem, decidiram não consentir. As razões que o provincial dera para discordarem de tais procedimentos foram: não era declarado nem no direito divino nem no positivo que o cristão teria obrigação de confessar a fé por meio escrito; os japoneses que sentissem alguma fraqueza poderiam acabar fugindo de Nagasaki; e, por fim, por não haver tal precedente nas histórias eclesiásticas (Carvalho, 2007).

Não obstante, diversas procissões de cristãos foram organizadas pelos missionários (inclusive jesuítas) em Nagasaki. Preocupados com a iminência dos martírios e o crescente número de apostasias, os missionários jesuítas compilaram e divulgaram um manuscrito intitulado “Exortações ao martírio” (*Maruchirio no Michi*)⁹. A versão que se encontrou deste manuscrito não está datada, mas Masaharu Anesaki afirma que ele data provavelmente do ano seguinte do édito, ou algo próximo disso (Anesaki, 1931). Seu maior objetivo era encorajar os cristãos para que não apostatassem, quaisquer que fossem as conseqüências. A obra era dividida em seis partes, as quais cobriam os seguintes assuntos:

⁹ A versão original em japonês, 丸血留の道, foi compilada por Ebisawa em: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho*キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970. Sua tradução para o inglês foi feita por Anesaki e pode ser encontrada em: ANESAKI, Masaharu. *Writings on Martyrdom in Kirishitan Literature*. Reprinted from The Transactions of The Asiatic Society of Japan, 1931.

como e porque Deus planeja ter os *kirishitan* perseguidos; porque aqueles que perseguem os *kirishitan* não são punidos imediatamente; quão grande é a ofensa de trair Deus e como ser completo em sua deliberação (de se entregar a Deus); a enorme glória que é perseverar na *fides*; a grande distinção alcançada ao se tornar mártir sacrificando a própria vida por Deus; preparo para o martírio. Claramente, os missionários buscavam dar forças aos cristãos e diminuir o número de apostasias, mesmo que falsas.

Não demorou muito para que os martírios de fato tivessem início. Os primeiros missionários estrangeiros a serem executados após o édito foram um franciscano e um jesuíta, decapitados em Ômura, e um agostiniano e um dominicano, executados semanas depois, em abril de 1617 (Boxer, 1967). Logo os martírios com um grande número de vítimas tiveram vez. Em 1619, cinquenta e dois cristãos foram queimados em Miyako; em 1622, vinte e um missionários (nove jesuítas, sete dominicanos e cinco franciscanos) e trinta e quatro seguidores leigos foram executados na montanha de Nishizaka, em Nagasaki; em 1623, cinquenta cristãos morreram naquele que ficou conhecido como o “Grande Martírio de Edo”; dois anos depois, mais trinta e sete foram executados na mesma cidade, entre cristãos e simpatizantes; e, por fim, no verão de 1623, sessenta cristãos acabaram mortos após passarem três dias nus e sem comida em uma prisão no rio Sendai (Hur, 2007).

Outro manuscrito colocado em circulação muito provavelmente pelos jesuítas foi o *Maruchirio no Kokoroe* (Instruções para o Martírio), cuja data e autoria são desconhecidos, mas Anesaki o situa no início da década de 1620 (Anesaki 1931) e supõe que foi algum padre ou irmão que o

escreveu, ou pelo menos guiou sua escrita, já que na introdução é colocado que:

Quando a religião kirishitan é proibida e não há nem padres ou irmãos para darem instruções, muitos ficam na dúvida em relação aos atos que são considerados crime e os que não o são e acabam por misturar ambos. Essa obra serve para solucionar essas dificuldades. (Anesaki, 1931: 41).

O documento estabelece os limites para a clandestinidade, define martírio, expondo as condições para o mesmo, e propõe um guia prático para o fiel na iminência de tal evento. No que concerne à dissimulação do cristão frente a um interrogador, mesmo que em perigo de morte, nada é concedido. A apostasia, mesmo que dissimulada, era absolutamente eliminada como uma atitude válida, como se vê no trecho a seguir:

1. É grave pecado dizer que não é um *kirishitan*, mesmo que a mente permaneça inalterada. Da mesma forma, é crime se disfarçar como um *GENTIO*, mesmo sem fazer uma declaração. Por exemplo, carregar um rosário budista nas mãos é um ato que não pode ser feito jamais.

2. Quando um *kirishitan* é perguntado sob a lei de interdição se ele é um *kirishitan*, ele deve dizer sim; o contrário jamais deve ser feito. (Anesaki, 1931: 41-42).

A concessão era feita no estágio anterior à captura, ou seja, o documento admitia que fugir, esconder-se, ocultar objetos como contas, rosários e imagens não era pecado, mas, ainda que fosse permissível não agir publicamente como cristão (mesmo que não se pudesse negar expressamente), não era aceitável fingir-se de *gentio* e carregar utensílios budistas e xintoístas, ou ir a templos e santuários.

Essa fase, portanto, foi marcada basicamente pela perseguição e a estratégia que os jesuítas optaram por utilizar foi, principalmente, preparar os fiéis para um eventual martírio e instruí-los naquilo que era ou não aceitável a um cristão fazer naquele contexto. É verdade que os jesuítas trabalharam também para não sobrecarregar os fiéis japoneses que já sofriam com a dura perseguição das autoridades japonesas. Os padres se recusaram a exigir de seus seguidores declarações escritas, como o fizeram os mendicantes em 1614, e pediram ao papa alguns jubileus. O papa Paulo V concedeu um à cristandade japonesa antes da grande perseguição, em 1610, segundo menção feita por João Rodrigues em carta enviada desde Macau ao Geral da Companhia: “a quaresma passada se tomou o santo jubileu do padre Paulo V com muito fruto e devoção de todo o povo” (Carta de João Rodrigues ao Geral, 11 de novembro de 1611. In: Real Academia de la Historia (R.A.H.), *Jesuítas* 7236, fol. 312-231v). Em 1619, contudo, o visitador Francisco Vieira escreveu uma carta em que rogava para que intercedessem junto ao papa, por mais júbilos aos cristãos no Japão, como se pode depreender do seguinte trecho: “No fim desta carta pedimos a VR nos alcance de Sua Santidade, sendo nosso padre Geral contente, algumas graças júbilos e indulgências para este tempo da perseguição particularmente necessário agora” (Carta de Francisco Vieira a Nuno Mascarenhas. 10 de fevereiro de 1619. In: ARSI, *Jap Sin*, 17, fol. 194v).

Não obstante, os jesuítas não flexibilizaram suas regras o suficiente para que a cristandade pudesse seguir existindo no Japão nos dois séculos e meio seguintes. Aqueles que quiseram sobreviver e não abandonar suas crenças tiveram que fazer suas

escolhas a despeito daquilo que lhes fora ensinado pelos missionários, jesuítas ou mendicantes.

O período que se seguiu após 1639, de ocultação, não será analisado aqui, justamente porque não contou com a presença de nenhum missionário de qualquer ordem católica. Em 1644, o último missionário em atividade no Japão, Mâncio Konishi (1600-1644)¹⁰, morreu martirizado e pela primeira vez desde a chegada de Xavier, o arquipélago ficava sem nenhum missionário (Nosco, 1993). Não por isso, o cristianismo teve ali seu fim. O caminho trilhado pelos cristãos japoneses que escolheram exercer sua religiosidade na clandestinidade permitiu que comunidades inteiras permanecessem cristãs escondidas, até que o governo do imperador Meiji (1852-1912) mandasse retirar, somente em 1873, a proibição ao cristianismo.

Conclusão

Em seu trabalho missionário durante a primeira modernidade, os jesuítas desenvolveram as mais diversas estratégias nos diferentes espaços de missão. Isso não denuncia uma falta de orientação, mas muito pelo contrário, para usar os termos de O'Malley, “um traço distintivo da ordem” (O'Malley, 2016). No novo universo que se apresentava aos olhos europeus após o evento das Grandes Navegações, a diversidade era tanto interna quanto externa ao mundo cristão. Numa tentativa de

¹⁰ Mâncio Konishi. Japonês natural de Tsushima, educado no colégio jesuíta de Macau. Recebido na Companhia de Jesus em 28 de agosto de 1623, foi ordenado sacerdote, em Roma, em 1629. Em 1632, retornou secretamente ao Japão, tendo morrido nas mãos das autoridades do Bakufu doze anos depois.

traduzir todas essas mudanças para um paradigma cristão, os jesuítas se afastaram da tradição de pensamento escolástico universalista e essencialista e foram influenciados pela retomada dos trabalhos de filósofos gregos ocorrida na Itália do século XVI, especialmente de Aristóteles e sua obra “Física” (Correia, 2008). Para os jesuítas, a diversidade do mundo deveria agir como condicionante da abordagem a uma sociedade e requeria não somente ser reconhecida como respeitada. A Igreja precisaria então se integrar ao mundo que a rodeava, e não se opor a ele. Daí a negação do monasticismo pelo fundador da ordem, Inácio de Loyola. Não haveria sentido em delimitar um espaço santo, o monastério, por oposição a um mundo pecador.

Por outro lado, o momento político em que os primeiros jesuítas chegaram ao Japão era extremamente conturbado e o arquipélago passava por mudanças sociais, políticas e econômicas significativas que marcariam os próximos séculos da sua história. Não obstante, os obreiros da Companhia de Jesus foram capazes de acompanhar diversas dessas mudanças e se adaptar a elas.

Ao fim, nem mesmo a adaptabilidade missionária jesuíta foi capaz de impedir o encerramento da missão. O projeto político colocado em prática pelos Tokugawa não permitiu a livre entrada ou circulação de ideias, principalmente religiosas, vindas do estrangeiro e o cristianismo acabou proibido só podendo ser exercido na mais profunda clandestinidade.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias manuscritas

FRÓIS, L. 1598. Relación de la persecución de esta cristiandad, y de la gloriosa muerte de seis religiosos de la Orden de San Francisco, y tres de la Compañía, y otros diez y siete cristianos

Japonés que fueron crucificados en Nagasaqui por mandado del Rey de Japón, unos por predicar la ley de Dios y otros por ser cristianos a cinco días del mes de hebrero año de 97. In: ARSI, Jap. Sin. 53.

RODRIGUES, J. Carta ao Geral, 11 de novembro de 1611. In: Real Academia de la Historia (R.A.H.), Jesuitas, 7236, fol. 312-231v.

VIEIRA, F. Carta a Nuno Mascarenhas. 10 de fevereiro de 1619. In: ARSI, Jap Sin, 17, fol. 194v.

Fontes primárias impressas

CARVALHO, V. 2007. Apologia do Japão, Introdução e transcrição de José Eduardo Franco, Lisboa, CCCM.

EBISAWA, A. 1970. Kirishitan-sho; Haiya-shoキリシタン書; 排耶書, Tokyo, Iwanami.

GARCIA, J. M. (Ed.). 1997. Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580, vol. II, Maia, Cotovia.

LOYOLA, I. de (santo). 1997. Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares, São Paulo, Loyola.

VALIGNANO, A. 1946. Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues do Jappão. 1581. In: SCHÜTTE S.J., J. F. Il Cerimoniale per i missionari Del Giappone, Roma, Instituto Grafico Tiberino.

VALIGNANO, A. 1998. Apologia de la Compañía de Jesus de Japón y China, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, Sophia University Monographs.

VOCABULARIO de Japon declarado primero en portugues por los padres de la Compañía de Jesus de aquel reyno, y agora en castellano en el Colegio de Santo Thomas de Manila, 1630, Manila. (fac-simile).

Bibliografia

ANESAKI, M. 1931. Writings on Martyrdom in Kirishitan Literature. Reprinted from The Transactions of The Asiatic Society of Japan.

BERNABÉ, R. C. 2018. The Beginning of the Dispute Between Jesuits and Franciscans in Japan, *Eastern Asian Studies*, (III), National Academy of Sciences of RA, Institute of Oriental Studies.

BOXER, C. R. 1967. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press.

COOPER, M. 1974. *Rodrigues the Interpreter – An Early Jesuit in Japan and China*, New York, Weatherhill.

CORREIA, P. L. R. 2007. Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-84): two different perspectives of evangelization in Japan. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 15, p. 47-77.

_____. 2008. *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau.

COSTA, J. P. 1998. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

ELISON, G. 1973. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge.

HESSELINK, R. H. 2016. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina, McFarland & Company.

HUR, N. 2007. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center.

MEDINA, J. R. de. 1999. *El Martirologio del Jap n*, Roma: Institutum Historicum S.I.

MIYAZAKI, K. 2003. *Catholic Missionary Work in Premodern Japan*, In: MULLINS, Mark. R. *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden, Brill.

NOSCO, P. 1993. Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians, *Japanese Journal of Religious Studies*, 20(1), p. 3-29.

O’MALLEY, J. W. 2004. Os Primeiros Jesuítas, Domingos Armando Donida (tradução), São Leopoldo-RS, Editora UNISINOS.

_____. 2016. The Distinctiveness of the Society of Jesus, *Journal of Jesuit Studies*, 3.

OOMS, H. 1985. *Tokugawa Ideology: early constructs, 1570-1680*, Princeton, Princeton University Press.

RUBIÉS, J. 2012. ¿Diálogo religioso, mediación cultural, o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640. In: ROSA, A. C. de la, BURRIEZA, J.; MORENO, D. (Eds.). *Jesuitas e Imperios*, Madrid, Sílex, p. 33-61.

YAMAMURA, K. (Ed.). 1990. *Cambridge History of Japan, Volume III*, Cambridge University Press.

YAMAMOTO, H. 2009. The Edo Shogunate’s View of Christianity in the Seventeenth Century. In: ÜÇERLER, M. A. (Ed.). *Christianity and Cultures – Japan & China in Comparison 1543-1644*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

PROTAGONISMO EVANGELIZADOR DOS NEÓFITOS NA CONVERSÃO DE INDÍGENAS NAS REDUÇÕES DE MOJOS E CHIQUITOS.

João Ivo Puhl

Exposição da questão

O leitor curioso e o estudioso atento da história das reduções indígenas organizadas pelos membros da Companhia de Jesus das Províncias do Peru e do Paraguai, nos séculos XVII e XVIII com indígenas Guarani, Chiquitos e Mojos encontra nas crônicas dos missionários e de muitos estudos a narrativa de que somente um, dois a três membros da Ordem realizaram o trabalho de redução, conversão e manutenção de comunidades urbanas de índios gentios e neófitos que chegavam a uma população de um, dois, três ou mais de quatro mil pessoas cada.

As narrativas jesuíticas de inúmeros tipos de escritos (cartas anuais, cartas edificantes, relações históricas, relatórios de atividades e do movimento financeiro) a destinatários e com finalidades muito diversificadas, ressaltam aspectos comuns entre as várias missões: os sacrifícios físicos, psicológicos e espirituais dos missionários para enfrentarem as dificuldades interpostas à missão, tais como, a resistência dos indígenas, o aprendizado das línguas, os animais ferozes e múltiplos incômodos causados por

insetos, os perigos dos rios e das selvas, a persistência e dedicação de padres e irmãos, o desapego aos bens materiais, o gasto da vida pela salvação das almas dos gentios, o amor incondicional aos ainda considerados excluídos da salvação, os medos diversos, as doenças dos missionários e as epidemias que matavam milhares de índios reduzidos, a guerra contra os demônios identificados com as práticas e os agentes religiosos nativos, entre outras.

O lugar social da produção destas narrativas era a Companhia e visavam fortalecer o apoio ao projeto missionário dos jesuítas entre os leigos, os religiosos, os doadores privados, as autoridades metropolitanas e/ou coloniais e a hierarquia da própria ordem (provinciais e geral) que informada das atividades e situações humanas e financeiras gerenciavam estes recursos a distância, com mais eficiência. Estas autoridades, de vez em quando, enviavam seus visitantes ou procuradores para verificar, fiscalizar, advertir, corrigir, apoiar, incentivar, animar, recomendar, etc., as missões e os missionários.

Caracterizadas assim as fontes deste estudo nelas encontramos a narrativa de que os jesuítas faziam tudo nas reduções. Eram tudo para os índios. As crônicas afirmam que eram pais amorosos, médicos, curandeiros, catequistas, mestres de ofícios, administradores de escolas, de atividades agropecuárias, de oficinas de artes, músicos, mestres de orquestras e coros, mestres de obras, engenheiros, carpinteiros, pedreiros, oficiantes da celebração dos sacramentos e de festas civis e religiosas, oficiais de exércitos que eles treinavam, comerciantes, mediadores das comunidades indígenas nas suas relações externas, autoridades últimas e absolutas, em casos extremos.

Questionando esta narrativa pensamos: como poderia ser possível para dois ou três missionários subordinar, controlar e conduzir uma população tão numerosa, no cotidiano, nas coisas temporais e espirituais? Que mecanismos e estratégias utilizaram para operar a transição de experiências culturais nativas para uma vivência em comunidades reducionais civilizadas e cristianizadas, a serviço dos reis católicos de Castela? Como atuavam os indígenas neste novo universo para realizar seus desejos, interesses e objetivos socioculturais de sobrevivências no sistema de subordinação colonial? Como ler as escritas jesuíticas para encontrar os indígenas como agentes e negociadores de seus próprios interesses?

Revisitando a historiografia

Inúmeras pesquisas recentes propõe a renovação dos estudos da história indígena nas sociedades latino-americanas. No Brasil os estudos pioneiros de John Monteiro abriram novas trilhas que outros pesquisadores como Almeida (2003) fecundou com a análise das metamorfoses dos índios aldeados em São Paulo e, principalmente, no Rio de Janeiro num período de longa duração do século XVI ao XIX.

Ela mostra transformações que os índios experimentaram, mas também o protagonismo que exerceram ao longo do tempo sem desaparecerem e diluírem sua identidade de aldeados, com privilégios e direitos consolidados.

A autora afirma que

No interior dos aldeamentos os índios misturavam-se e transformaram-se, porém não só conforme os padrões

dos padres e autoridades, interessavam-se por algumas mudanças e aprendizados, mas tinham nisso seus próprios (p. 129) interesses e atribuíam-lhes rumos e significados próprios. Acordos, negociações, conflitos, rebeldias, fugas, atitudes ambíguas e contraditórias eram parte do cotidiano dos índios e dos padres e expressavam as tentativas de realização de seus objetivos, que se transformavam com o tempo e as circunstâncias. (...) sobretudo as lideranças que tinham papel essencial como intermediárias entre dois mundos. O empenho dos índios em manter suas aldeias, conforme a documentação, constitui forte indício de que aquele espaço físico também era deles (Almeida, 2003, p. 129-130).

Leituras pró-jesuíticas conservadoras ou anti-jesuíticas liberais produziram interpretações parciais da realidade reducional e ambas ressaltam a centralidade da ação dos missionários e a total anulação dos indígenas. A maior parte dos escritos jesuítas ou de historiadores pró Companhia apresentam os índios enquanto gentios e infiéis como subordinados aos demônios, bárbaros, ignorantes, ingênuos, viciados e preguiçosos a serem tutelados e transformados pela ação missionária nas reduções. A realização da conquista espiritual dos indígenas justifica a utilização de qualquer meio ao alcance dos missionários para chegar ao fim último, a salvação de suas almas.

Os liberais condenam a ação dos missionários por tornar os indígenas nas reduções em reserva de mão de obra inacessível aos empresários da iniciativa privada e disponível somente ao estado colonial e à Companhia. Sua crítica aos jesuítas não decorre da defesa dos indígenas aos quais também consideram inferiores, ignorantes, bárbaros e preguiçosos. Ambas as vertentes de análise negam o protagonismo indígena nas reduções.

Algumas leituras marxistas idealizaram utopicamente as experiências reducionistas e anacronicamente quiseram aplicar-lhes rótulos tais como “república comunista”, “estado socialista jesuítico”, etc.

Entendemos que a autora referida no fragmento anterior, apresenta uma leitura que melhor interpreta a realidade das reduções jesuíticas também. Nas aldeias portuguesas ou nas reduções hispânicas os indígenas não podiam ser simplesmente enquadrados e subordinados sem levar em conta os seus interesses, práticas e valores culturais. Em diversos registros jesuíticos sobre os Guarani, os Chiquitos e os Mojos encontramos indícios de processos de negociação, quando estes indígenas impuseram condições aos padres para a sua redução.

Consideramos a própria insistência dos escritos jesuíticos na necessidade de levarem nas suas expedições de caça aos gentios, inúmeros presentes que atraíam a atenção dos nativos como indicativo da negociação que se fazia.

Nas reduções também havia a permanente distribuição de presentes e distinções aos indígenas que exerciam cargos de autoridade, porque os missionários sabiam que deviam agradá-los para contar com sua colaboração.

Entendemos estas práticas dos padres como indícios de estratégias de negociação e satisfação de interesses dos indígenas num sistema de reciprocidades onde funcionava o dom e o contra-dom como um acordo tácito de compromissos entre as partes que continuamente se renovava e confirmava como o entendia Marcel Mauss (2017).

Assim, Almeida (2003) considera que nas aldeias instaladas (no caso em análise poderíamos dizer nas reduções) os índios perdiam muito, porque

viviam em condição subordinada, sujeitos ao trabalho compulsório, eram misturados, com outros grupos étnicos e sociais, viam reduzir-se as terras às quais tinham acesso e expunham-se às altas taxas de mortalidade provocadas por epidemias, guerras intensas e maus tratos. (...) submetiam-se a nova ordem que lhes proibia o uso de certas práticas culturais e os incentivava a abandonar suas tradições e incorporar novos valores, como parte do processo de transformá-los em súditos cristãos (Almeida, 2003, p. 129).

No entanto não só perdiam, pois se fosse assim não aceitariam ingressar nas reduções. Pesando os prós e os contras, os gentios percebiam que também teriam ganhos se aderissem ao projeto colonial participando das aldeias ou das reduções sob a tutela dos jesuítas.

(...) entendido à luz da noção de cultura dinâmica e histórica, articulada com várias evidências empíricas, revela toda sua complexidade, permitindo perceber as mudanças não só como simples perdas culturais, mas também como propulsores das novas possibilidades dos índios adaptaram-se à colônia (Almeida, 2003, p. 129).

Nos estreitos espaços do sistema colonial pelo processo de conquista territorial ibérica das Américas, reduziam-se as liberdades tradicionais dos nativos. Eles enfrentavam de um lado as *correrias* e *encomiendas* espanholas¹ e de outro as entradas e

¹ Os Chiquitos e Mojos antes mesmo de serem procurados por missionários sofreram com as expedições de caça de índios realizadas por colonos espanhóis que partiam de Santa Cruz de la Sierra nas denominadas “correrias” e os índios capturados eram entregues aos serviços de colonos que necessitavam de mão de obra, no regime de trabalho da “encomienda”.

bandeiras.² de apresamento de índios para escravizá-los, realizadas pelos portugueses, mamelucos paulistas ou simplesmente bandeirantes.

Nesta situação, as alternativas e possibilidades de sobrevivência fora do sistema colonial escasseavam. As opções de resistir em armas contra os conquistadores ou fugir para as margens que ainda havia ou inserir-se de forma subordinada, mas com certas vantagens e benefícios negociados, tornou a opção do aldeamento ou da redução aceitável, como mal menor.

O ingresso dos nativos nas reduções significava aceitar determinadas condições, submeter-se a novas ordens, abandonar práticas e valores culturais, adotar outras práticas transformando-se em súditos cristãos, mas também deve ser considerado como oportunidade para experimentar novas possibilidades de os índios se adaptarem, ativamente, no sistema colonial apropriando-se e ressignificando valores e novas práticas culturais incorporadas em contatos com outras sociedades.

Assim, para Almeida (2003),

(...) Os índios foram sujeitos desse processo de mudanças que igualmente lhes interessava, por lhes conferir instrumental necessário à adaptação ao novo mundo. Transformaram-se, portanto, mais do que foram transformados. (...), pois, as tradições e culturas indígenas não são estáticas, mas constroem-se e reconstroem-se continuamente em situações históricas definidas (Almeida, 2003, p. 136).

² Entradas e bandeiras eram expedições oficiais e privadas portuguesas para conhecer os territórios, descobrir riquezas minerais e capturar indígenas como mão de obra. Partiam dos centros coloniais mais importantes do litoral para o norte, sul e oeste. As bandeiras que ficaram mais conhecidas saíram de São Paulo e por isso, equivocadamente, paulista tornou-se sinônimo de bandeirante enquanto o conceito mameluco provém de infiel por ser seguidor do islamismo.

Apontar nos fragmentos de crônicas os indícios de que os nativos configurados como Chiquitos e Mojos foram sujeitos que mais se transformaram do que foram transformados nas reduções sob a batuta dos missionários jesuítas foi o objetivo desta investigação. Este processo, porém, foi muito complexo conforme a conjuntura, o momento histórico e povo a quem se dirigia o esforço de conquista dos jesuítas.

As estratégias foram as mais variadas que se possam imaginar num tempo em que a civilização europeia se considerava universal, superior e com direito de se impor a todos os povos em nome do único deus verdadeiro. Uma das estratégias utilizadas foi dirigida a conquista da simpatia, amizade, confiança e adesão das lideranças dos povos indígenas, para através da sua autoridade e influência trazer os demais membros daquele povo.

Poderíamos lembrar a conversão dos bárbaros que, nas suas migrações romperam e ultrapassaram o *front* do império romano e adentraram a Europa cristã. Os missionários católicos se dirigiam aos seus reis e líderes para que convertidos todos os seus seguidores o acompanhassem na mesma opção por fidelidade à sua autoridade.

Afirma, Almeida (2003), a respeito desta estratégia de conversão das lideranças indígenas,

Como na América espanhola, o processo de transformação dos índios em súditos cristãos concentrou esforço nas lideranças, cobrindo-as de honras e regalias que, não resta dúvida, foram por elas bastante apreciadas. (...) concessão de privilégios e títulos que visavam introduzir hábitos, costumes, valores do mundo mercantilista e cristão para envolver esses homens na ordem colonial, de forma a que conduzissem seus liderados à obediência e disciplina nas aldeias. (...) passavam a valorizar e muito os postos

que ocupavam, as vestimentas suntuosas, os papéis oficiais que comprovavam seus serviços e cargos, enfim, todos os símbolos de poder e prestígio do novo mundo em que viviam (Almeida, 2003, p. 161).

Alcançar a cooperação de importantes lideranças indígenas era muito recomendado e desejado pelos missionários que assim podiam contar com a colaboração deles nas mais diversas atividades e tarefas, principalmente materiais nas aldeias ou reduções.

O protagonismo evangelizador dos indígenas Mojos

As reduções denominadas de Mojos, no atual departamento boliviano de Beni, foram iniciadas desde a primeira metade do século XVII. Houve várias tentativas de incursões de reconhecimento dos rios, terrenos e populações antes de se constituir a primeira fundação reducional que depois se desenvolveu numa vintena de povoados com múltiplos povos e etnias indígenas todas nomeadas como Mojos e Baures.

Não nos ateremos a recontar este processo de implantação das reduções e vamos diretamente aos relatos de missionários jesuítas que atuaram nestas reduções principalmente no século XVII e XVIII, oriundos da província de Lima-Perú. Extraímos da obra editada por Barnadas e Plaza (2005) que transcreveu e publicou seis relatos jesuíticos de Mojos. missionários

Assim iniciamos com o relato atribuído pelos autores ao P. José de Quintana e teria sido escrito em 1756. O padre Quintana ingressou tardiamente nas reduções de *Mojos* quando atuou na missão de *Exaltación* ele toca no seu relato na forma de organização política que havia nas missões e conta quais

autoridades e cargos os líderes indígenas podiam exercer em sintonia com os padres. *“El padre para el gobierno político señala los Alcaldes y demás ofícios; siempre elige para ellos a los índios de mejor porte y de algún respeto entre ellos y de edad más que mediocre...”* (P. Quintana (1756), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 156).

Este dado nos interessa pois mostra que havia cargos e funções exercidas pelos indígenas nas reduções e não era qualquer um que era escolhido para tal. Tinha que ser alguém de bom porte físico, com certa idade para ser respeitado entre os seus. Devia ser reconhecido como uma liderança nata no seu grupo ou povo, como lembrava a de Almeida (2003).

O padre Bengolea, em 1764, relatou o episódio da conversão dos índios Caniciana ou Canichana em Mojos, sendo guerreiros hábeis e conhecidos pela sua violência contra os inimigos derrotados, eram tidos como difíceis de serem convertidos por não aceitarem nenhum tratado de paz com povos vizinhos.

Este jesuíta recorda no seu escrito o episódio de um ataque que este povo gentio promoveu à redução de San Javier de Mojos, quando mataram muitos neófitos que não conseguiram fugir, deixando suas vísceras penduradas nas árvores, como mostra do que poderia acontecer a todos os seus inimigos.

Os missionários temendo esta ameaça à continuidade e manutenção das reduções, com este perigo sempre rondando, já não acreditavam na sua conversão pacífica. Reuniram-se na redução de N. Sra. de Loreto os padres junto com os indígenas, neófitos das reduções de Loreto e San Javier e decidiram dar uma lição aos Caniciana. Planejaram e executaram um ataque noturno a uma das aldeias desta nação.

Bengolea fez o relato deste acontecimento da seguinte maneira:

Hizose la expedición conforme se había determinado; pero el efecto de ella no fue en todo según se deseaba, que era el apresar todo el Pueblo, porque como vivían con la precaución que ya llevo dicha, fueran sentidos y, hallando la resistencia que no juzgaban, apenas pudieran coger algunos pocos, los que bastaron para el pretendido fin. Éstos fueron conducidos al Pueblo de Loreto y, con especial estudio, tratados con singular amor de parte de los Padres; ejecutaban lo mismo con ellos los indios Mojos de aquel pueblo. Llevábanlos a sus casas, brindábanles sus bebidas con una afección de un padre a su hijo: les mostraban los machetes y todo lo que por vía de los Padres habían alcanzado (P. Bengolea (1764), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 177).

Abandonando as tentativas pacíficas de atrair os Caniciana utilizaram o método da coerção inicial, empregando a força das armas dos cristãos reduzidos contra os gentios cujas almas deviam conquistar. No relato deste missionário aparece a guerra como meio para mostrar o carinho e o amor que recebiam os catecúmenos e os neófitos nas reduções. Os prisioneiros Caniciana conduzidos à redução de Loreto, ao contrário de serem maltratados e mortos foram tratados com deferência pelos padres e os neófitos.

Neste fragmento aparecem os índios das reduções já batizados como protagonistas da ação civilizadora e evangelizadora junto com os padres. Formando a tropa do exército no ataque a aldeia Caniciana, conduzindo os prisioneiros até a redução de Loreto e mais ainda, recepcionando os presos em suas casas onde lhes serviam bebidas com o afeto de pais para com os filhos.

O mais importante, no entanto, para os Caniciana parece que foi a exibição dos instrumentos de ferro como *machetes*, facas e outros objetos muito cobiçados pelos índios, que os cristãos receberam dos missionários porque se cristianizaram. Estes objetos significavam status no sistema reducional entre os seus e os outros povos.

Lembra o missionário que esta permanência dos Caniciana em Loreto foi o tempo suficiente para conquistar seus desejos e interesses pela redução que significaria ganhos e benefícios para eles. Considerando este breve estágio, tempo suficiente para desfazer antigas inimizades e despertar as simpatias em relação a vida reducional remeteram o grupo de prisioneiros de volta ao seu povo.

Conta Bengolea:

Discurriendo los Padres que ya estaban bien dispuestos para el fin deseado, los remitieron a los suyos todos llenos de abalorios³ y otras cosas que también son de mucho aprecio entre ellos. Vueltos a su Pueblo, condujeron los dones que remitían los Padres a sus Capitanes, principalmente a uno llamado Chaagua, que era entre ellos como el General o que hacia [de] cabeza en toda su nación: logra éste tal estimación entre los suyos por su gran valor, que se hizo dueño de sus voluntades; siempre desnudo y la mayor gala que vestía en sus festejos era un tafali [?] de tantas muelas.⁴ cuantos eran los que había vencido y muerto su fuerte brazo (P. Bengolea (1764), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 177-178).

Deste fragmento do relato do jesuíta ressaltamos os presentes e dons que haviam feito aos prisioneiros Caniciana

³ Miçangas

⁴ Dentes molares

especialmente às lideranças do que chamou de *capitanes*. *Chaagua* aparece como grande líder e cabeça do grupo, pois conquistara a estima de todos pelo seu valor na luta, mas indica sua modéstia no vestir, pois andava nu e carregava ao pescoço um colar com tantos dentes molares quantos inimigos teria vencido e morto na guerra.

Este personagem pode ser rastreado pelo investimento que nele fizeram os padres no período em que esteve como prisioneiro e hóspede dos padres e índios cristãos em Loreto. Dele esperavam ajuda para a tarefa de pacificação deste povo tão aguerrido e rebelde à paz e à conversão cristã. Os missionários apostaram nele como num grande mediador e agente da missão, inicialmente, de conquista pelo interesse material para depois chegar a espiritual.

É interessante mostrar como conta os efeitos que o retorno destes prisioneiros causou entre os seus:

Llegaron los prisioneros a sus tierras contra toda esperanza y con asombro de todos los suyos, al verlos con tantos dones y bien tratados a los que ya juzgaban haber experimentado los bárbaros rigores que ellos ejecutaban con los prisioneros de otras naciones, con la noticia que les dieron del amoroso trato y afabilidad, no sólo de los Padres, sino aun también de todos los que ya componían los demás pueblos, y más con la elocuencia del interés (que en lo humano atrae los afectos todos), la de los dones que recibían sus capitanes trocaron la fiera⁵ de los suyos y les obligó a hacer lo que jamás habían pensado, que fue admitir la paz que se les proponía (P. Bengolea (1764), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 178).

⁵ Ferocidade

Chamamos atenção para dois aspectos neste fragmento do texto do padre Bengolea. O retorno dos prisioneiros, já considerados mortos, teria causado assombro na sua aldeia de origem. Ainda mais, a surpreendente notícia do tratamento recebido em Loreto tanto dos padres como dos índios cristãos que contrastava com o procedimento tradicional dos Caniciana aos prisioneiros de outras nações. Reconhece-se sem afirmá-lo que o exemplo e a mediação dos neófitos foi fator importante para apaziguar os corações destes guerreiros, não só o trabalho dos missionários.

Os jesuítas estavam conscientes que a avaliação dos ganhos e benefícios materiais era o que mais convencia aos índios. Sabiam fazer os cálculos sobre o que eles perderiam e obteriam ao aceitar reduzir-se. A linguagem mais eloquente, neste caso, teria sido a dos presentes e mimos de agrado aos capitães que, abandonando a ferocidade, se sentiram convencidos e obrigados a admitir a paz que as reduções significavam.

Abaladas as primeiras resistências dos índios, os missionários tornavam a investir, como diz Bengolea:

Con tal noticia fueron los Padres a visitarlos y para arraigar más el deseo que mostraban de la pretendida paz, los colmaron de más presentes y, reconociendo en fuerza del obsequio hecho el efecto que en ellos había hecho también cerca de sus ánimos el informe de los suyos, para que se certificasen sus ojos de la verdad que habían percibido sus oídos, los convidaron a ver el Pueblo de San Francisco Javier, el bello establecimiento que lograban sus convertidos y todo el bien que poseían (P. Bengolea (1764), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 178).

Os próprios missionários visitam os Caniciana em suas aldeias para levar mais presentes e constatar os efeitos que causaram os testemunhos dos prisioneiros que experimentaram a

vida reducional e dela falavam mostrando as vantagens que teriam se aceitassem a paz e a presença dos missionários entre eles.

Os padres os convidam para visitar a redução de San Javier para contemplar com seus próprios olhos a beleza e bem estar que os índios cristãos lá possuíam. O relato desta visita é bastante extenso ressaltando sempre a recepção com banquetes abundantes servidos a todos pelos padres e neófitos. Pouco tempo depois voltaram aos missionários solicitando sua presença entre eles e o Padre Lorenzo de Legarda foi o fundador da nova missão denominada por São Pedro reunindo os Caniciana.

Um último fragmento que queremos ressaltar do relato de Bengolea a respeito da atuação do líder indígena Chaagua na construção da nova redução sob a direção do Padre Legarda: “Y, ya unidos, empezaron con empeño a formar en [la] fabrica el Pueblo. (...) bastaba insinuarle al Capitán Chaagua lo que se había de hacer, que al primer grito de éste se hallaban prontos los bárbaros a ejecutar lo que ordenaba el padre” (P. Bengolea (1764), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 179).

O Padre Eguiluz como visitador das Missões de Mojos fez, na sua relação em 1696, uma retrospectiva dos esforços dos padres e irmãos da Companhia para catequizar e reduzir os Mojos que resistiram a, pelo menos, três tentativas anteriores a 1674. Antes mesmo de apresentar a história de cada uma das reduções fundadas entre os Mojos o visitador fala que chegando junto onde os padres jesuítas Pedro Marbán, Cipriano Barace, José de Bermudo e o irmão José de Castillos se encontravam há dois anos em missão e sem conseguir convencer os Mojos a se reunirem numa só redução. A continuidade destas atividades missionárias dependia da aprovação do visitador.

Obtida a aprovação do visitador, os padres reuniram os índios e ameaçaram retirar-se caso não aceitassem morar em uma só vila. Sentindo-se coagidos e para não perder os benefícios e vantagens que a presença dos padres lhes proporcionava, decidiram transferir-se todos para iniciar a redução de Loreto.

No relato de Eguiluz destacamos um pequeno fragmento em meio ao movimento da construção da redução de Loreto em que afirma “(...) porque para esta gente, más que para otra alguna, tiene muy eficaz persuasión el ejemplo de los de su nación misma” (Eguiluz SJ, 1696, p. 13, In: Barnadas, 2010, 28). Se isto foi reconhecido para o ingresso na vida reducional, com mais razão aponta-se esta importância para a conversão e evangelização dos indígenas nas reduções, muito por causa do exemplo dos neófitos e cristãos indígenas já batizados há mais tempo.

O padre Quintana, anos depois, afirmou que o exemplo da vida religiosa dos indígenas *mojos* de *Exaltación*, como a assistência às missas diárias, a reza do terço ou outras cerimônias religiosas nas reduções pelos cristianizados era fundamental para consolidar a conversão dos novatos. Afirma:

En lo espiritual no se puede desear cosa mejor (...) a más de lo substancial para la salvación, hacen con mucho gusto otras cosas, como oír Misa todos los días [p. 820] todos los días del año muy de mañana y rezar el Rosario antes de partir al trabajo de la campaña; y a media mañana viene a oír Misa lo restante del Pueblo... (P. Quintana (1756), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 156-157).

Este fragmento deve ser entendido no contexto cultural indígena em que o reconhecimento da liderança depende de seu compromisso e testemunho de vida que produz a relação de

confiança entre as partes. A confiança na liderança só existe porque há a confirmação pelo testemunho de quem a exerce.

O Padre José de Quintana chegando na redução de *Exaltación de Mojos* onde iniciaria sua atividade missionária fala da acolhida hospitaleira e alegre dos indígenas daquele povoado. Não se cansavam de demonstrar-lhe carinho e alegria e todos lhe beijavam a mão, mas como nada entendia de sua língua se comunicava por senhas e através da tradução do padre Sebastián García.

Este mesmo padre relatou sua chegada ao povoado reducional já cristianizado:

Es necesario hallarse presente para dar todo el peso que se merece[a] la expresión de cariño y alegría que estos indios me mostraron al verme desembarcar en su Pueblo y como mi lengua no podía corresponder con las palabras, pues ellos nada me entendían ni yo a ellos, era preciso valirme de algunas señas y de la voz del P. Sebastián, mi compañero; y no se contentaron hasta que todos los del Pueblo me hubieron besado la mano (P. Quintana (1756), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 143);

A comunicação não foi impedida pela ignorância mútua da língua que falavam. Ressaltamos a demonstração de acolhimento do missionário recém chegado acompanhado de um padre já conhecido e de reconhecida liderança entre os indígenas cristãos. Eles se comunicavam por senhas, sinais, gestos e pela tradução mediadora do padre Sebastián. Disse que o mais importante da demonstração da acolhida foi que os índios cristãos da redução não se contentaram enquanto todos não tivessem beijado a mão do missionário que chegava.

As sociedades indígenas eram culturas que já respeitavam hierarquias sociopolíticas e depois de catequizados pelos jesuítas

adotaram as maneiras da cristandade europeia para manifestarem o ritual de respeito e submissão à autoridade do missionário, que continuou no dia seguinte quando os dois padres visitaram o povoado para reconhecer a realidade da redução.

El día siguiente salí acompañado del P. Sebastián García a visitar toda la villa, que se compone de unas 6.000 almas y hallé todas las casitas de los indios, pobres pero con limpieza y en cada casa se renovó el besamanos y nuevas muestras de alegría. Si contentos estaban los indios, mucho más ciertamente lo estaba yo... (P. Quintana (1756), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 143-144).

No outro dia Padre Quintana passeando pela redução, em companhia do Padre Sebastián, observou que a vila era grande pelo número de habitantes que abrigava. Seis mil almas, foi um dado considerado exagerado, pois em Mojos não se chegou a constituir povoado tão grande. Assim, mesmo, ressaltamos o tamanho da população da vila. Imaginemos uma pequena cidade de quase 6.000 pessoas, todos indígenas em processo de cristianização e civilização.

Os missionários tinham que aprender a língua desses povos para se comunicarem e orientarem os trabalhos da produção, construção e organização. Como então, dois missionários conseguiriam realizar isto? Que força teriam os dois padres sozinhos para impor o projeto colonial e missionário à população tão numerosa?

O padre descreve ainda, o que antes poderiam ser grandes casas para famílias extensas e agora ganhavam dimensões menores de casinhas para abrigar uma família nuclear de um casal e seus filhos, conforme o novo modelo. Todas eram casas pequenas, pobres, mas limpas, conforme os padrões europeus.

Estes sinais diacríticos indicam que a missão por redução estava alcançando sucesso em civilizar, ou seja, em europeizar os modos indígenas.

Os dois padres passeando entre as casinhas não se cansavam em saudar as pessoas que vinham tomar-lhes as mãos para beijá-las. O relator jesuíta que viveu esta experiência entre os indígenas reduzidos interpretou os encontros com o beija mão como um sinal da alegria dos índios pela sua presença entre eles e ele mesmo se confessa lisonjeado e muito contente com o que observava, via e recebia dos cristãos indígenas.

Nos dias subsequentes o Padre Quintana pôs-se a estudar a língua e já em dois meses diz que conseguia se comunicar com certa dificuldade, como relatou:

(...) Luego me dedique al estudio de su lengua y a los dos meses pude ya conversar, aunque con dificultad, con las gentes, quienes me oían con gusto y se complacían en enseñarme la guturación que esta lengua lleva consigo, que ciertamente es uno de los [una de las] ma-[p. 800]yores dificultades que experimenta el nuevo misionero ...” (P. Quintana (1756), In: Barnadas y Plaza, 2005, p. 144).

Registra, entretanto, que os neófitos gostavam de ouvi-lo falar e sentiam prazer em ensinar-lhe a expressão gutural que esta língua tinha, que certamente era uma das maiores dificuldades que o novo missionário experimentava.

Aparentemente este relato parece insignificante, mas prestemos atenção ao que o padre relatou. Ele era ignorante da língua dos indígenas na qual deveria ensinar, catequizar, pregar sermões, orientar, ouvir as confissões, etc. Ele precisava aprendê-la para compreender os indígenas e poder comunicar-se com eles. O missionário reconhece que neste aprendizado dependia dos

mestres indígenas que o ouviam com gosto, o corrigiam e lhe ensinavam os macetes da língua e certamente da cultura dos nativos.

Então, nas reduções não é verdade que só os indígenas aprendiam dos missionários, mas estes também aprendiam do que lhes ensinavam os índios como está marcado neste fragmento escrito do padre Quintana, extraído de uma carta edificante que escreveu ao Padre Alberto, seu irmão de sangue e de companhia alguns anos antes da expulsão da Companhia de Jesus das Américas.

Os Chiquitos evangelizadores nas reduções

Entre os Chiquitos trabalharam inúmeros padres jesuítas da Província do Paraguai, desde a primeira fundação da redução de San Xavier em 1691, nas proximidades de Santa Cruz de la Sierra. Fundaram mais de dez reduções em Chiquitos, das quais algumas foram transferidas de seus lugares iniciais para segurança ou para assegurar o abastecimento de água ou alimentos de caça, pesca ou produção agropecuária. Algumas das fundações fecharam por causa de conflitos internos entre os indígenas reduzidos depois de mais de uma década ou duas de convivência como foi o caso de San Ignacio de Zamucos.

O visitador Padre Juan Patricio Fernandez escreveu sua *Relación Historial de las Misiones de índios Chiquitos*, como uma história heroica dos missionários entre os indígenas que denominavam nas reduções como Chiquitos. Esta obra foi republicada em espanhol na cidade de Assunção do Paraguai, em

dois volumes, em 1896. Foi traduzida da edição publicada em 1726 pelo Padre Gerônimo de Herrán.

Utilizamos algumas passagens desta versão nesta análise, principalmente a partir do capítulo VI do primeiro volume. O Padre Juan Patricio Fernandes relata as dificuldades dos jesuítas enfrentadas entre os indígenas Chiriguanos (de língua guarani) que por anos resistiram ao trabalho dedicado e incansável dos missionários até que cansados dos sermões e pregações destes, se rebelaram e incendiaram os templos e expulsaram os padres, acusando-os de traidores a serviço dos mamelucos, como ocorrera entre os Chiquitos.

Relata Fernandes (1726/1896, p. 106-107) o final deste episódio com as seguintes palavras:

(...) comenzó la chusma á hacer muchos maltratamientos al venerable P. Lucas Caballero y al P. Felipe Suarez, antes que con detestable atrevimiento pusiesen fuego á la iglesia, de donde por este insulto se vieran obligados á salir y pasarse á un rancho ó choza poco distante; pero ni aun aquí pudieron parar, porque los bárbaros les buscaron por todas partes armados con sus arcos y macanas, y hubieran-los hecho pedazos si no hubiera sido porque esperaban á sus caciques, que estaban no muy lejos de allí.

Os sofrimentos e o fracasso da missão entre os Chiriguanos levou mais missionários para Santa Cruz de la Sierra de onde partiam para as reduções iniciais de Chiquitos. Este foi o caso dos Padres Lucas Caballero e Felipe Suarez que se dirigiram à recém transferida redução de San Francisco Xavier, mais longe de Santa Cruz, também por causa dos abusos dos colonos espanhóis desta cidade que organizavam frequentes expedições de caça aos índios nas selvas ou mesmo aos já reduzidos aos cuidados de missionários.

Os jesuítas viam nestas práticas dos espanhóis, abusos e maus exemplos de cristãos velhos, que significavam um verdadeiro empecilho para o êxito das missões entre os indígenas. O padre Lucas Caballero foi encarregado de reconstruir a redução de San Xavier em outro local as margens do rio Pari entre os Piñocas, Xamarós, depois acrescidos de outros grupos étnicos diversos, retomando esta redução, com o tempo, o seu antigo esplendor.

Antes do martírio de Lucas Caballero, chamamos atenção para a morte do P. Antônio Fideli, que chegou da Europa e foi diretamente para a Redução de São José de Chiquitos, a terceira nesta província. Transcrevemos um trecho do relato do P. Fernandes, para fazermos uma ideia dos ideais missionários que ele representava na Companhia de Jesus. Escreveu:

Dicho P. Fideli, como era recién venido de Europa, y hallando campo tan grande a su celo, no paraba de día ni de noche en domesticar aquellos salvajes; y mientras sus compañeros iban en busca de gentiles, él se ocupaba en limpiar á aquellos nuevos cristianos de los resabios de su vida brutal, con que se podía quizás manchar la pureza de su fe y la inocencia de nuestra religión cristiana; era su tarea cuotidiana juntar de día á los niños toda la mañana, y al entrar la noche, á los adultos, para hablarles de las cosas que debían creer y obrar; acudir a todos tiempos á sus necesidades sin negarse á nada; cuidar de las almas y de los cuerpos de los enfermos, velándolos de día y de noche y dándoles sepultura después de muertos; (Fernandes, 1896, p. 110-111).

Esta rotina descrita para este novel missionário em São José de Chiquitos por volta de 1700, não é uma particularidade do P. Fideli. Fernandes considera isto uma característica missionária de todos os membros da Companhia de Jesus. Este tipo de relato centra toda obra missionária e reducional no agente eclesial

européu que primeiro deveria domesticar os selvagens, tornando-os humanos a semelhança dos civilizados colonizadores cristãos.

Nesta interpretação a cultura indígena estava eivada de cizânia e brutalidade animalesca que o zelo e a dedicação diária do padre devia limpar para não manchar a pureza da fé e inocência da religião cristã.

A finalidade de contar os detalhes da jornada diária, em sua variedade de atividades, mostrando o cuidado e o desgaste físico que isto causava ao agente missionário era enaltecer a pessoa do padre, como um verdadeiro herói da fé e da religião cristã pura e inocente.

Esta imagem se complementa na continuidade do mesmo relato quando o cansaço do trabalho se junta a escassez de alimentos ou a pobreza de vida que levou este missionário à morte em menos de dois anos naquela redução.

(...) y en tantos trabajos no tenía otra cosa con qué mantener sus fuerzas para llevar tan gran peso, que un poco de pan muy desabrido.⁶ que allí se hace de unas raíces que llaman mandioca, la cual, hecha harina, se amasa y hace un pan bien malo el cual solía acompañar con un pedazo de carne de algún animal del monte, asada, como la comen los indios, dura y desabrida, y por gran regalo alguna fruta silvestre (Fernandes, 1896, p. 111).

O trabalho relatado é europeu, mas a comida ou o alimento é totalmente indígena. Poderíamos falar de uma metáfora ou de um paralelismo entre as duas culturas que na redução se encontravam e se relacionavam nas pessoas dos missionários europeus e nos catecúmenos ou neófitos indígenas.

⁶ Insípido, sem sustento, sem sabor.

O alimento da alma que o padre trazia ainda não sustentava a vida espiritual dos indígenas e o alimento produzido e preparado pelos indígenas não sustentava a vida corporal do padre que a achou insípida, dura e sem sustância. Como os indígenas avaliariam o gosto das pregações e ensinamentos catequéticos do padre? Não seriam elas também enfadonhas, enjoativas, cansativas e insípidas para eles?

Neste caso o padre dependia da culinária tradicional dos indígenas preparada com a farinha da mandioca, as carnes de animais de caça e algumas frutas silvestres. O narrador chega a dizer que o padre parecia sustentar suas energias corporais mais com o alimento espiritual do que com o alimento que lhe forneciam os neófitos na redução.

Sigamos mais o relato do P. Fernandez (1896) contando as peripécias dos missionários e insiste na dedicação e zelo com que se empenhavam na busca de novos gentios que faziam nas “caçadas aos bárbaros”. Começa dizendo que o missionário sozinho, despojado de tudo, só com o breviário debaixo do braço e a cruz na mão se colocava no caminho totalmente confiante na Providência divina para o sucesso da expedição. Porém, logo afirma:

(...) llevan en su compañía veinte y cinco ó treinta cristianos nuevos que a los padres servían y sirven de guías e intérpretes, y con los paisanos⁷ hacían oficio de Predicadores y Apóstoles y caminan ya las treinta, ya las cuarenta leguas, siempre con una hacha en la mano para desmontar y abrir camino por la espesura de los bosques; (Fernandes, 1896, p. 119).

⁷ Compatriotas.

Lendo e analisando o texto a contrapelo poderíamos afirmar, sem pestanejar, que o narrador abre pistas para que possamos afirmar o protagonismo missionário destes indígenas, cristãos novos nascidos nas reduções. No início do relato parecia que o jesuíta partia só com seu breviário e a cruz confiando em Deus sem levar outra bagagem ou armas.

Porém, ao mostrar que ele sempre partia em companhia de um batalhão de índios cristãos que levavam ferramentas para abrir caminhos, carregavam alimentos, roupas e outros apetrechos de primeira necessidade, que lhe serviam de guias e intérpretes ou tradutores das línguas indígenas nos primeiros encontros, ele explicitamente fala que estes cristãos também atuavam como pregadores e apóstolos entre os seus compatriotas ou gentios (paisanos) que encontravam.

Relembra que nestas expedições os padres sofriam com o cansaço da jornada, não encontravam comida ou água para matar a fome ou a sede, não tinham cama para descansar a noite e havia também os perigos que significavam os “índios bárbaros” que temiam os homens vestidos de jesuítas julgando que fossem na verdade “seus inimigos os Mamelucos do Brasil” e “por isso estavam sempre com a macana⁸ na mão ou com as flechas prontas, ou senão estavam emboscados para tirar-lhes a vida sem que os neófitos os defendessem” (Fernandes, 1896, p. 120).

Esta visão só representa o sofrimento do padre e esquece o esforço dos índios que o guiavam, abriam caminhos, preparavam acampamento, procuravam alimentos e água, forneciam comida, instalavam redes de dormir, carregavam bagagens, etc... e

⁸ Maça/clava/tacape/borduna/cacete.

percorriam os mesmos obstáculos do caminho, mas deles o sofrimento não foi citado. Os neófitos ainda tinham que defender os padres nos perigos e ameaças que os outros povos indígenas também significavam para eles próprios.

No capítulo VII do tomo I do P. Fernandez (1896) expõe sua leitura sobre o fervor e a virtude da nova cristandade que considera premiada por muitos acontecimentos milagrosos. Conta o fervor dos índios durante a quaresma em termos de arrependimento, confissões e sensibilidades (escrúpulos) de consciência que manifestavam. Louva as práticas piedosas dos neófitos nas reduções recorrendo aos testemunhos escritos por vários missionários companheiros seus.

Um fragmento para o qual convidamos os olhares dos leitores é a passagem em que conta como procedem alguns regedores índios para disciplinar os seus subordinados:

(...) algunos de los regidores del pueblo tienen por oficio sindicar las costumbres de los demás, y cuando tal vez alguno, por sugerencias de la carne se rinde al vicio sensual, vistiéndole primero de penitente, le hacen confesar su culpa y pedir perdón á Dios en medio de la iglesia, de donde llevado á la plaza, le azotan ásperamente delante de todos (Fernandez, 1896, p. 132).

Este fragmento de relato o interpretamos como uma clara indicação da atuação dos indígenas como disciplinadores. No fundo esta função se confunde com a de evangelizadores que denunciam o erro, exigem a confissão e executam a pena/penitência. Os regedores eram autoridades instituídas no *cabildo* indígena composto por representantes eleitos pelos próprios indígenas de uma redução e assessorados ou comandados pelos missionários que os confirmavam na sua

função. Estas autoridades cooperavam entre si e complementavam a missão de um e de outro, apoiando-se e reforçando-se, uma a outra.

Os regedores tinham a função de síndicos que cuidavam dos costumes, vigiando as práticas da população na redução para que não se desviassem das condutas normatizadas e admitidas como corretas e boas para os novos cristãos. Interessante é que eles quando pegavam alguém em flagrante o denunciavam impondo-lhe as vestes de penitente, conduziam-no ao templo para que confessasse seu erro publicamente diante de todos e depois era conduzido ao centro da praça para receber a penitência como castigo físico, aplicando-lhe certo número de açoites com um chicote especial.

Encontramos diversos relatos escritos e orais recentes que mostram que esta tradição continua em muitas comunidades chiquitanas do tempo presente. Em 2009 tive a oportunidade de entrevistar um cacique em San Ignacio de Velasco na Bolívia que relatou vários casos que ele mesmo participara e executara recentemente.

O pecado, ofensa a Deus, recebe o perdão dos padres da Igreja através da confissão e da absolvição após o cumprimento da penitência, mas também é tratado como um crime para a justiça humana executada pelas autoridades indígenas. Ambas dimensões (teológica e humana) aplicam penitência ou penas conforme o peso do pecado ou do crime.

Em diálogos com seus leitores cristãos europeus o P. Fernandez (1896), neste capítulo se esmerou em contar casos exemplares de indígenas cristãos ou de enfrentamentos com as religiosidades indígenas nativas para reavivar o zelo missionário hispânico. Muitas vezes tem-se a sensação de que ele coloca nos

lábios dos indígenas cristãos o discurso catequético e civilizatório dos jesuítas.

Entre tantas passagens exemplares deste tipo de discurso exponho ao leitor a passagem em que engrandece a fé, devoção a Jesus e Maria e a prática fervorosa de um casal de índios cristãos. Trata-se de Augustín Zurubi e sua esposa. Relatada a vida exemplar dele até sua morte, conta: “La mujer, desde que recibíó el santo bautismo, vivió, como un angel, y el confesor no hallaba en ella matéria de qué absolverla” (Fernandez, 1896, p. 168).

Esta mulher, no dizer do jesuíta, exortava aos seus companheiros, índios cristãos como se fosse um pregador missionário, tal é o discurso que Fernandez lhe põe na boca. Avisando-os dos perigos do inferno e das artimanhas do demônio, recomendava que obedecessem aos padres em tudo que lhes ensinassem, que aceitassem a transferência da redução para mais perto dos gentios que ainda estavam longe da fé no verdadeiro Deus e que não era justo que eles sendo poucos tivessem a salvação assegurada quando muitos não tinham acesso a ela por estarem fora das reduções.

Falando do processo de expansão missionária reconhece claramente que o esplendor e o crescimento desta nova cristandade se deve, em grande parte, aos esforços dos índios cristãos:

(...) pues se extiende a tanto su ardiente celo que, sin reparar en peligros evidentes de la vida, se entran por las selvas, ya solos, ya con los Padres Misioneros, á solicitar la conversión de los infieles, siendo ya más de ciento los que han derramado su sangre y ofrecido gustosos sus vidas por dilatar los reinos de Jesucristo entre aquellas bárbaras naciones. Como lo verá claramente quien atentamente leyere esta relación (Fernandez, 1896, p. 176).

Nesta passagem Fernandez reconhece explicitamente o protagonismo missionário dos índios cristianizados nas reduções de Chiquitos mostrando seu empenho e zelo arriscando suas vidas até a morte para dilatar o Reino de Jesus Cristo entre os gentios, afirma que já foram mais de 100 os que pereceram nestas iniciativas, mas não os considera, explicitamente, como mártires da fé cristã como os padres da Companhia de Jesus.

Refiro-me ao caso quando relatou o martírio do P. Lucas Caballero entre os Manacicas, quando com ele foram mortos mais de 20 indígenas cristãos que o acompanhavam desde a redução de San Xavier na caçada aos gentios Subecas que ainda estavam fora das reduções e da cristandade. No P. Lucas o autor reconhece o ideal do mártir cristão, enquanto nos índios cristãos que o acompanhavam apenas lembra de dizer que foram mortos pelos bárbaros.

Destas fontes se poderia alongar na exploração de casos que na nossa interpretação mostram o protagonismo dos indígenas na construção das reduções e na conversão de gentios a semelhança dos padres jesuítas e mais pelo testemunho de vida e ações do que por palavras contribuíram para que o projeto de cristandade e redução se tornasse possível.

Finalizando

Em texto já publicado, exploramos o relato do padre Julián Knogler que viveu 27 anos entre os Chiquitos e foi o fundador da Redução de Santa Ana. Após a expulsão da Companhia escreveu, já na sua terra natal a Baviera alemã, uma carta edificante em 1769. Esta foi publicada por Hoffmann (1979) em Buenos Aires.

Nesta carta o P. Knogler foi mais etnográfico do que o P. Fernandez, mas também exaltou e centralizou a ação missionária nos jesuítas europeus, mas na narrativa expôs as práticas civilizatórias e evangelizadoras dos indígenas já batizados na fé cristã.

Relendo as fontes jesuíticas de Mojos e Chiquitos defendemos a tese do protagonismo indígena porque o discurso dos cronistas jesuítas precisa ser lido a partir do seu lugar social no sistema colonial hispano-americano, na civilização europeia e na cristandade ibérica.

Quando afirmamos o protagonismo missionário dos indígenas não estamos afirmando que os neófitos cristãos traíssem ou abandonassem totalmente suas culturas tradicionais ou que as defendessem como valores na cristandade. Neste sentido, os maiores defensores da história e das culturas nativas, devemos buscar não entre os neófitos, mas entre os que os missionários consideravam seus inimigos a serviço ou dominados pelos demônios, os feiticeiros e os apóstatas.

No entanto não se pode compreender o sucesso do projeto catequético nas reduções sem a colaboração efetiva e protagônica dos indígenas convertidos ao cristianismo e transformados em fiéis súditos dos Reis da Espanha. Reconhecer esta participação ativa destes leigos na missão eclesial não diminui a importância dos missionários europeus, mas coloca em perspectiva mais equilibrada a história das reduções e seus resultados com todas as consequências para os povos indígenas até o tempo presente.

REFERÊNCIAS

Fontes

BENGOLEA SJ, J. de. 2005. Noticia de la misión de Mojos (1763). In: BARNADAS, J. M.; PLAZA, M. (Eds.). Mojos: Seis Relaciones Jesuíticas – Geografía - Etnografía – Evangelización. Cochabamba – BO, História Boliviana.

EGUILUZ SJ, D. de. 2010. Relación de la Misión Apostólica de los Moxos en la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús, que remite su Provincial P. Diego de Eguiluz a N.M.R.P. Tyrso Gonçalez, Prepósito General de la misma Compañía, año 1696. In: BARNADAS, J. M. (Ed.). Diego de Eguiluz SJ - Relación de la Misión de Mojos (1696). Cochabamba – BO, Historia Boliviana.

FERNANDEZ S.J., J.P. 1726. Relación Historial de las Misiones de Indios Chiquitos que em el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús. In. 1896. Reimpresión fielmente según la primera edición que sacó á la luz el P. J. Herrán. Volumen I. Assunción del Paraguay, Librería y Editora A. de Uribe y Compañía. 282 p.

HUISS. *Dicionário Huiss digital 3.0*. Objetiva

KNOGLER S.J. J. 1979. Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias Occidentales América del Sud y las Misiones en su territorio. Redactado para un Amigo. In: HOFFMANN, Werner. Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos. Buenos Aires, CONICET, p. 121-185.

QUINTANA SJ, A. de. 2005. Carta-descripción a su hermano José de Quintana SJ sobre el viaje a Mojos y la misión de Mojos (1756). In: BARNADAS, J. M.; PLAZA, M. (Eds.). Mojos: Seis Relaciones Jesuíticas – Geografía - Etnografía – Evangelización. Cochabamba – BO, Historia Boliviana.

Bibliografía

ABULARACH, W.D. 2008. La utopía reduccional de Moxos: Paradigma de Evangelización. Cochabamba, Editorial Verbo Divino.

ALMEIDA, M.R.C. 2003. Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

BLOCK, D. 1997. La cultura reduccional de los Llanos de Mojo. Sucre Historia Boliviana.

MAUSS, M. 2017. Ensaio sobre a dádiva. Introdução: Claude Lévi-Strauss. Tradução: António Filipe Marques. Editora, 70, 224 p.

MONTEIRO, J.M. 1994. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras. 300 p.

TOMICHÁ CHARUPÁ, R. 2002. La primera evangelización de las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Cochabamba, Editorial Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana, Ordo Fratrum Minorum Conv..

LA MUJER COMO BOTÍN DE GUERRA AL INTERIOR DE LAS REDUCCIONES

Mercedes Avellaneda

Introducción

En tiempos prehispánicos el rapto de mujeres en las guerras inter tribales y el intercambio con otros grupos respondió en el Gran Chaco y entre los Guaraní orientales, a la necesidad de acceder a mujeres en edad fértil para afianzar el poder de los grupos étnicos que rivalizaban entre sí por el control de los recursos territoriales. A la llegada de los españoles, esta práctica generalizada no desapareció, al contrario, se intensificó con el apoyo de los nuevos aliados, pues la mujer indígena con su capacidad de procrear y de trabajar para el sustento diario de los hogares y generar excedente, se tornó una pieza clave para consolidar la conquista. También se transformó en un bien de intercambio para asentar las bases de la incipiente economía colonial en las ciudades de Santa Cruz de la Sierra y de Asunción del Paraguay.

A principios del siglo XVII, la instalación de las primeras reducciones jesuitas al norte y este del río Paraguay, en la frontera difusa con el Imperio Portugués, tuvo como estrategia expandir la ocupación de los límites en disputa y armar a los indios de las reducciones para defenderse de las incursiones

esclavistas de los *bandeirantes* provenientes de la villa de San Paulo. La alianza política con los jesuitas consistió en reunir varias parcialidades en grandes poblados para fortalecer el poder bélico de los caciques a cambio de sustraerlos de las obligaciones con sus encomenderos. De ese modo las parcialidades mejoraron su defensa y aumentaron su poder bélico en los asaltos contra otros grupos enemigos, que fueron incorporados por la fuerza o se avinieron a fundar nuevas reducciones.¹

El presente trabajo se enmarca en la línea de la Antropología Histórica que busca dar cuenta de las relaciones inter étnicas y de las transformaciones sociales de los grupos analizados a través del tiempo, y en el cruce con la historiografía de las misiones jesuitas que explora el tema de la mujer indígena al interior de las reducciones. En nuestra investigación partimos del análisis de los aspectos culturales tradicionales arraigados en los grupos de tierras bajas, para analizar: ¿de qué manera una práctica, como la toma de mujeres en edad fértil en guerra a los grupos vecinos, funcional a la poligamia cacical y al recambio de mujeres, perduró al interior de las reducciones y permitió acrecentar la población reducida y el poder de los caciques?

El tema de las mujeres indígenas en las reducciones jesuitas ha sido poco estudiado hasta el presente. Tenemos algunas investigaciones, como la de Eliane Deckmann Fleck que indaga en la construcción de estereotipos positivos y negativos sobre las mujeres indígenas presentes en los registros de los misioneros (Vease Fleck, 2006). Los trabajos de María Elena Imolesi que

¹ Sobre los procesos de esclavitud indígena y cautiverio tanto en la Chiquitanía como en Paraguay en la conformación de la incipiente economía colonial y en la creación del frente misionero, véase Avellaneda (2006).

muestran como el matrimonio indígena fue una preocupación constante para los jesuitas que debieron conseguir a principios del siglo XVIII, dispensas matrimoniales para regularizar las uniones a pedido de sus caciques y autoridades indígenas con objeto de regularizar la situación con sus esposas al interior de las reducciones (Vease Imolesi, 2007;2011).

Beatriz Vitar, una precursora de los trabajos sobre las mujeres, analizó el trabajo femenino en las misiones del Chaco durante el siglo XVIII y el impacto del régimen productivo jesuítico en el ámbito familiar. Sus investigaciones pusieron al descubierto como la obligación del trabajo del hilado y del tejido para la economía de las reducciones, representó una carga suplementaria en el ámbito doméstico femenino (Vease Vitar, 2015). En consonancia con estas nuevas obligaciones y con la resistencia al orden establecido, Lía Quarleri indagó en los castigos físicos impartidos a las mujeres por los religiosos para controlar y disciplinar sus cuerpos (Vease Quarleri, 2018). Por último, Norberto Levinton, investigó como los jesuitas, a principios del siglo XVIII, intentaron solucionar el problema de las mujeres abandonadas, huérfanas o reacias a aceptar el orden social en las reducciones, a través de la imposición de una institución como la casa de recogidas, la cual, nunca fue del todo aceptada por los hombres de las reducciones (Levinton, 2005). Si bien la sobrepoblación femenina no ha pasado desapercibida para estos autores, y reconocen la incorporación forzada de mujeres y niños, las principales causas de este desbalance fueron adjudicadas a factores internos, como el abandono de sus maridos por fuga o muerte en las milicias.

Cuando analizamos los padrones del siglo XVIII, y la expansión del frente evangelizador jesuita en la región de frontera

con el Imperio Portugués, la superioridad numérica de las mujeres es una realidad innegable en las reducciones del Paraguay, Chiquitos y Chaco en menor medida. En esas regiones, los grupos que integraron las primeras reducciones, vivían en estado de guerra casi permanente, por la presión esclavista del frente de conquista portugués con sus frecuentes entradas al este de sus territorios, y desde la cordillera de los Andes el frente español en busca de mujeres y niños para ser dados en encomienda de servicio personal y abastecer la falta de mano de obra indígena de Charcas y Potosí. Todo ello debilitó el poder territorial de los grandes caciques y aumentó las disputas territoriales entre los diferentes grupos, facilitando las alianzas convenientes con los religiosos y la creación de las primeras reducciones. Teniendo en cuenta el contexto crítico y la dinámica de las relaciones interétnicas, nos centraremos en los factores externos que pudieron acrecentar la población femenina en las misiones a través de las prácticas tradicionales: como la pervivencia del trueque y toma de cautivas, la poligamia cacical inicial, el recambio de mujeres y finalmente el proceso de reapropiación de mujeres por parte de los religiosos en el siglo XVIII. Para ello, nos basaremos en los trabajos anteriormente mencionados, en los cronistas jesuitas como el memorial del Padre Burgos para Chiquitos y el de Francisco Jarque para el Paraguay, las Cartas Anuas de Chiquitos y cruzaremos esa información con los padrones de las reducciones del siglo XVII y XVIII encontrados en diferentes archivos. Intentaremos de ese modo comprender la estructura de las misiones, como un proceso dinámico producto de la coyuntura social y de las prácticas observables, y de la acción social de los indígenas reducidos.

Los ciclos anuales de subsistencia y la incorporación de nuevos neófitos

Los grupos indígenas del Gran Chaco, Chiquitanía y región del Paraguay, estaban adaptados a su medio ambiente mediante la apropiación de los recursos estacionales como, la pesca, el cultivo de huertas familiares, la recolección y las recorridas grupales de caza que podían terminar con una abundante provisión de carne y con un importante botín de guerra. Si bien la historiografía jesuita se focalizó en reconstruir al interior de las reducciones la conformación de un nuevo orden social y económico, basado en las normas de civilidad del mundo cristiano, los religiosos debieron adaptarse a estos ciclos estacionales que rigieron gran parte de la vida económica de las reducciones. El memorial escrito al Rey por el Padre Burgos, Procurador General de la Compañía de Jesús en 1703 nos describe, las expediciones de subsistencia que realizaban los indios Chiquitos en las reducciones:

El tiempo de sus pescas y caza es después de haber recogido la cosecha de maíz y acabadas las aguas, que suelen durar de noviembre hasta mayo, divididos en tropillas, se van por los montes por espacios de dos a tres meses. Siempre quedan algunos para guardar el pueblo... (Tomichá Charupá, 2008, p. 94)

El fin de las lluvias marcaba el comienzo de los meses de mayor escasez. De todas las reducciones salían uno o dos grupos fuertemente armados para incursionar en los territorios de abundante cacería cercanos a las grandes lagunas de las tierras inundables Rastrillaban una gran porción del territorio cercano a las reducciones y permitían controlar la entrada de los bandeirantes y sobre todo contactar grupos indígenas aun no reducidos. El regreso se producía con una abundante provisión de

carne debidamente ahumada para su conservación y con la captura de indios infieles de otras naciones, (preferentemente mujeres que eran incorporadas por la fuerza con sus hijos a las casas de sus captores). Estas salidas estacionales se dieron regularmente en todas las reducciones de la región y están registradas con todo detalle en las Cartas Anuas de Chiquitos desde sus inicios hasta su expulsión (Vease Matienzo, 2011). De ese modo, cada cacique obtenía nuevos sujetos y aumentaba su poder como poseedores y dadores de mujeres al interior de sus parcialidades.

También la crónica del padre Jarque sobre el estado de las misiones en las provincias de Paraguay, Río de la Plata y Tucumán a fines de 1687, retoma el tema de los diferentes modos de incorporación de indios infieles, sincerando el proceso por el cual crecía la población de las reducciones:

el primero y el menos trabajoso es comprando almas, las naciones gentiles traen entre si continua guerra, en que se cautivan a sus enemigos: de estos pasan a cuchillo a los adultos, porque no tienen medio de conservarlos sin recelo de sus traiciones. Con ellos muertos....Llegan después a alguna reducción de las más cercanas de sus rancherías, para comerciar. Piden tabaco, maíz, trigo, lienzo, y el corregidor en paga les pide algunos esclavos. (Jarque, 2008, p. 112)

Los misioneros debieron en las diferentes regiones, tolerar la convivencia territorial de un pequeño número de grupos de infieles funcionales a sus propósitos y entablar relaciones pacíficas, para mantener relaciones de intercambio y trueque por indios cautivos con la esperanza, que algún día, se incorporasen de buena voluntad a sus poblados. El corregidor fue la máxima autoridad cacical que, sin duda, en acuerdo con el religioso a cargo, realizaba el intercambio y repartía los cautivos entre los

grupos más adeptos reforzando su propia autoridad al interior de la reducción. Como vemos en las diferentes fuentes, el “intercambio de cautivos” para la incorporación de nuevos neófitos, fue una práctica tradicional que se generalizó en todas las reducciones y reforzó la autoridad de los caciques principales.

el segundo modo era enviar algunos de los caciques, capitanes en los meses más oportunos escoltados de sus valerosos vasallos para defenderse de alguna invasión de los barbaros (Jarque, 2008, p. 113)

Estas incursiones armadas coinciden como vimos con los desplazamientos estacionales de las diferentes parcialidades y ponen al descubierto el propósito de la guerra contra los grupos supuestamente enemigos para la obtención de despojos.

El tercero y principal modo que se ganan los infieles, vecinos a las reducciones es corriendo sus tierras los padres misioneros que envía el padre superior. Como hay tan buena milicia...la dicha milicia facilitita en otra forma porque asegura las vidas de los misioneros que peligran siempre en las correrías entre infieles (Jarque, 2008, p. 115)

Los religiosos se internaban en territorio de otros grupos escoltados de sus milicias cuando recibían una orden del padre superior, un encargo delicado en relación a un tema estratégico, como encontrar un camino que uniera las reducciones de Chiquitos con las de Paraguay o perseguir y terminar con las incursiones de robos de los grupos potencialmente peligrosos. Con motivo del ataque de los indios Jaros, aliados a los portugueses, a la estancia de Yapeyú, el padre Burgos menciona en su memorial que dos mil guaraníes de las misiones divididos en dos columnas los persiguieron hasta matar a todos los varones en edad de guerrear y se llevaron todas las mujeres e infantes a

las reducciones. (Tomichá Charupá, 2008, p. 129). No cabe duda que tanto las expediciones anuales como las extraordinarias y la superioridad bélica de las milicias jesuitas, redundaron en un crecimiento demográfico acelerado. La incorporación periódica de un gran número de mujeres indígenas con sus hijos debió facilitar el rápido crecimiento demográfico de las reducciones. Sin embargo el caso de los indios Taruma, analizado por Susnik, que se fugaron de la reducción de Santiago a mediados del siglo XVIII luego de varios intentos fallidos, pone al descubierto el descontento de los grupos recién reducidos y los conflictos interétnicos al interior de las reducciones (Susnik, 1983).

La importancia del trabajo femenino y la poligamia

A medida que nos adentramos en el siglo XVIII, la importancia del trabajo femenino fue crucial en la economía de las reducciones con la introducción de los telares para la elaboración de telas de algodón a gran escala y asegurar una producción que pudiera volcarse al mercado. Las reducciones de Chiquitos obtenían gran parte de sus ingresos de las telas que se comercializaban en Santa Cruz de la Sierra, en Paraguay, se vendían en los almacenes de la Compañía de Jesús en Asunción o se intercambiaban por yerba mate con los habitantes de Villa Rica y Caaguazú. En el día a día, las mujeres cumplían con otras obligaciones cotidianas: acarreaban el agua, la leña, preparaban las comidas, trabajaban en las chacras, en el hilado y en el cuidado de sus familias. El hilar y tejer, para la economía de las reducciones representaba una carga suplementaria que fue asumida en gran parte por las viudas, huérfanas y mujeres

rechazadas por el grupo familiar. En ellas recayó el peso del trabajo intensivo de la elaboración de géneros de algodón.

Según el Memorial del padre Burgos, los caciques poseían varias mujeres para trabajar sus chacras y elaborar la chicha necesaria en tiempos de incursiones armadas. La poligamia fue una prerrogativa de su poder de mando y una manera de satisfacer las necesidades de subsistencia diaria. También por el mismo religioso, sabemos que el matrimonio no tenía demasiada estabilidad en las reducciones y el recambio de mujeres y la poligamia, fueron un verdadero problema para los jesuitas que tuvieron que conseguir dispensas matrimoniales para regularizar la situación de sus neófitos. Justamente las investigaciones de Maria Elena Imolesi se focalizan sobre los conflictos de los jesuitas con los obispos por promover procesos de acomodamiento y manipulación de las reglas matrimoniales utilizando los impedimentos por parentesco y el sistema de dispensa a su favor (Imolesi, 2007). ¿De qué manera entonces este proceso de supremacía femenina producto de la continua incorporación de mujeres y niños, de la poligamia cacical, y del recambio de mujeres, se puede verificar al interior de las reducciones y ver reflejados en su composición demográfica? A continuación abordaremos los padrones del siglo XVII y XVIII para ampliar nuestro contexto de análisis en relación a la incorporación de población femenina a través del tiempo.

El análisis de dos padrones del siglo XVII

Como sabemos los padrones condensan valiosísima información demográfica sobre la población reducida y permiten

con la debida contextualización analizar procesos demográficos y sociales al interior de las reducciones. Los que utilizamos son en su mayoría de las reducciones de Paraguay y Uruguay, aunque también encontramos en menor medida, algunos de Chiquitos, de Moxos y del Chaco para comparar. Algunos pocos corresponden al siglo XVII y el restante al siglo XVIII, que se encuentran en el Archivo General de la Nación y en el archivo de Roma de la Compañía de Jesús.

El padrón más temprano que pudimos localizar es el de 1657, realizado por el Gobernador de Paraguay D. Juan Vazquez de Balverde, también oidor de la Audiencia del Plata a pedido del Rey para hacer la numeración de familias, indios casados y jóvenes con objeto de calcular la población en edad de tributar y ubicar los indios de encomienda reclamados por sus encomenderos de Asunción (AGN, Padrón de 1657). Es un padrón muy completo donde figura la visita efectuada por el gobernador en primer lugar a la reducción de San Ignacio del Paraguay, la más próxima a la ciudad de Asunción. Su análisis revela que la integraban dos parcialidades traídas de la región del Uruguay que sumaban 106 sujetos y 40 tributarios, dos familias del pueblo de Yaguarón (4 sujetos) y tres familias del Pueblo de Itá (29 sujetos). El resto de la población estaba conformada por 16 encomiendas integradas por 202 tributarios. El padrón se conforma con el listado de los cacicazgos donde figuran los sujetos casados que entran en la categoría de tributarios aunque no tengan 18 años, con el nombre y la edad de los varones que conforman el grupo familiar y solamente el nombre de las mujeres sin computar la edad, solo la filiación y los niños recién nacidos de pecho. Otra categoría censal es la de *Reservados* que corresponde a los hombres mayores de 50 años exentos del tributo. A través del análisis de los reservados y

de la composición de su grupo familiar se puede observar que dos tercios del total de los hombres que ya no tributan, se han vuelto a casar con mujeres más jóvenes porque tienen niños de pecho o menores de 5 años de edad. Al analizar los reservados del mismo padrón en otras tres reducciones de la región del Uruguay, San Nicolás, Concepción y San Miguel, constatamos que existe el mismo fenómeno en todas ellas y que la tasa de reservados con hijos pequeños supera en todos los casos el 50% de los reservados consignados. A su vez aparece la categoría de viudo pero en muy baja proporción: 3 a 4 por reducción. También al analizar los tributarios vemos que en todas las reducciones se dieron matrimonios tempranos a partir de la edad de 14 años y aunque estos jóvenes constituyeron una minoría, en el conjunto de los empadronados, las mujeres con hijos chicos aparecen casadas con hombres de treinta, cuarenta y cincuenta años. Todo ello nos habla de una población femenina con un promedio de dos a tres hijos por familia y de un fuerte recambio de mujeres en edad fértil. La categoría de viuda no se encuentra en el padrón y en la reducción de San Miguel, conformada por 18 cacicazgos, aparecen mencionados 9 viudos y 40 viejas y lo que más llama la atención, es la cantidad de 150 huérfanos contabilizados.

Podemos decir que en la conformación temprana de las reducciones el recambio de mujeres fue una práctica más que aceptada por los religiosos. Los viudos consignados fueron muy pocos porque los hombres se volvían a juntar, sin embargo lo que es llamativo es la cantidad de huérfanos. Probablemente las cautivas pasaban a conformar nuevas familias y la falta de interés en su categoría censal por ser mujer permitía darles invisibilidad al interior de las reducciones, no así los huérfanos que debían contabilizarse por devenir en futuros tributarios.

El padrón de 1691 de las reducciones del Paraná y Uruguay, fue realizado por los religiosos para solicitarle al Rey que subiera la edad de los sujetos casados obligados a tributar de 14 a 18 años. Aunque la categoría de viudos aparece sin mencionar la contraparte femenina, aquí también, podemos observar que las mujeres solo aparecen en la categoría de casadas. Una hipótesis podría ser, que la sobreabundancia de mujeres producto del cautiverio permitiera una poligamia informal encubierta, que era posible de ocultar o de manipular en la elaboración de los primeros padrones del siglo XVII interesados de visualizar, sobre todo, los potenciales y efectivos tributarios.

Anua numeracion de los Indios del Parana y Uruguay, que estan à cargo d.^a Comp.^a de IESVS hecha al fin del año de 1691.

	Almas	Casados	Viudos	Matrimo	Bap ^{ta} de Niños	Bap ^{ta} de Adultos	Defuncos Niños	Defuncos Adultos	Augmento	Diminu ^{ci} on	Comen ^{ta} ros
S. Xavier	3883.	884.	23.	29.	278.		80.	22.	176.		6010
S. ^{ta} Maria	2353.	570.	3.	21.	141.		37.	20.	84.		340.
S. ^{ta} Marti	2317.	537.	14.	69.	113.		53.	24.	36.		262
Concepcion	4589.	1218.		104.	189.		110.	59.	20.		930.
S. Nicolas	3834.	974.		97.	192.		52.	26.	114.		558.
S. Luis	3043.	900.	7.	70.	245.		57.	70.	158.		598.
S. Lorenzo	3512.	823.		29.	84.		76.	27.	21.		703.
S. Miguel	4269.	1100.	6.	82.	247.		47.	38.	162.		566.
S. ^{tos} Apostolos	3375.	783.	9.	37.	210.		83.	32.	95.		312.
S. ^{to} Thoma	3552.	910.	31.	86.	252.		125.	49.	81.		452.
La Cruz	2915.	688.	17.	25.	161.		70.	45.	46.		300.
Yaperu	1865.	469.	9.	15.	167.		58.	28.	81.		223.
S. ^{ta} Borja	2735.	667.	10.	34.	252.		114.	28.	109.		500.
S. ^{ta} Maria	300.	74.	4.	11.	30.	10.	18.	8.	14.		40.
Suma todo	42608.	10397.	133.	709.	2561.	30.	940.	436.	1197.		6586.

Este Anua para el Uruguay

ARSI, Archivo Romano de la Compañía de Jesús, Paraquari 12.

Anua numerazion de los Indos del Paraná, que estan a cargo de la Comp. de Jhu.
hecha al fin del año de 1691.

	Anos	Cajados	Viudos	Matrimonios	Bapt. de Niños	Bapt. de Adultos	Defunciones	Signos	Oraciones	Costas
Corpus	1655	412	8	18	111		50	10	48	3100
S. Ignacia Suavia	2882	669	26	47	155		38	22	95	4115
Loreto	3622	820	3	24	260		105	18	138	5000
S. Ana	1758	444		26	114		26	20	58	2428
Caridad	2508	600	13	36	229		125	34	70	5862
S. Corne	1452	378	5	33	69		82	22		35
S. Joseph	2472	560	13	32	174		22	30	22	4208
S. Carlos	4880	1211	22	89	301		138	32	106	6260
Yragua	4953	1108	11	85	296		114	28	154	5486
S. Diego	3192	659	24	10	189		64	28	91	3227
S. Anton	5116	1114	11	60	318		88	32	198	5024
S. Ignacia Suavia	3095	803	9	35	224		71	33	120	4889
S. E. S. S.	890	200	2	48	154		11	44	2	2000
	38223	9022	137	553	2488		18	1021	356	1157
Sumatoria del Virreyno	42608	10592	133	709	2561		10	940	rebatarse	33
Suma total	80831	19619	270	1262	5043		28	1961	rebatarse	1122
									rebatarse	33
									rebatarse	33

ARSI, Archivo Romano de la Compañía de Jesús, Paraquari 12.

Los padrones del siglo XVIII y la normalización de la población femenina

Recién en el siglo XVIII, la situación cambia, los padrones son muy numerosos, hay mayor control de la Corona para que las reducciones paguen el tributo adeudado y frente a la necesidad de regularizar los matrimonios y blanquear la población femenina, los jesuitas incorporan la categoría de viudas. La serie de padrones que analizamos va del año 1719 al año 1767 y todos ellos contienen ambas categorías que nos permite constatar el acomodamiento de la superioridad femenina en las reducciones.

Reducciones del Paraná 1719-1747

Misiones. del Paraná	1719	1729	1732	1733	1735	1736	1740	1741	1747
Viudos	259	93	109	443	302	280	109	143	122
Viudas	2709	3310	2980	2888	2935	2828	2152	1988	1907
Familias	10485	13307	11999	11298	7871	6886	7423	7852	9100
Muchachos	11602	16882	13500	14231	8892	7984	7369	7640	8955
Muchachas	21660	16790	14087	15861	8596	7854	7182	6943	8598
Totales	47093	63262	54469	54019	36467	32738	31658	32418	37782

Reducciones del Paraná 1762-1767

Misiones. del Paraná	1762	1766	1767
Viudos	174	123	107
Viudas	2147	1997	2028
Familias	10127	9317	9800
Muchachos	11463	9341	9762
Muchachas	11523	9499	9560
Totales	45561	39596	41050

Reducciones del Uruguay 1719-1747

Misiones Uruguay	1719	1729	1724	1733	1735	1736	1740	1741	1747
Viudos	207	221	236	227	253	287	257	175	183
Viudas	3537	3969	3880	3843	5436	5197	3180	3011	3161
Familias	12500	15485	13648	16547	14992	17648	9400	10016	12188
Muchachos	136891	17510	15704	17500	17250	s/d	9946	10599	13037
Muchachas	12489	s/d	15704	17655	17431	18253	10069	10725	13142
Totales	56065	69423	62695	72270	71761	69983	42252	44542	53899

Reducciones del Uruguay 1762-1767

Misiones Uruguay	1762	1766	1767
Viudos	363	216	219
Viudas	3592	3269	3342
Familias	12556	10834	11236
Muchachos	14008	11288	10986
Muchachas	14352	10991	10788
Totales	57427	47432	47814

Cuadros elaborados por la autora según los padrones consultados²

² Tablas elaboradas con los siguientes padrones encontrados en el AGN. Archivo General de la Nación Argentina, Biblioteca Nacional, legajo 311, padrones de Misiones años 1719,1729,1733,1735,1736,1766 y en ARSI. Archivo de Roma de la Compañía de Jesús. Paraquari N° 7, 12,13,14,28

Como vemos, todos los padrones el siglo XVIII, incluyen la categoría de viudas y transparentan el desbalance que existió a lo largo de la historia de las reducciones entre la población masculina y femenina. La sobreabundancia de mujeres es indiscutible y podemos estimar que por cada viudo había 10 viudas y esta tendencia se puede observar en el contexto general de todas las reducciones. Los jesuitas intervinieron en la organización social de todas las reducciones creando en la segunda década del siglo XVIII, un espacio cerrado y aislado para darle un destino a la enorme cantidad de mujeres desechadas que ya no encontraban un lugar entre sus parientes o captores. De ese modo sacaron provecho de la situación, al aumentar la capacidad productiva de sus reducciones con el trabajo femenino orientado al mercado. De acuerdo a la investigación de Levington sobre el *Cotiguazú* o la casa de recogidas, el Provincial Luis de la Roca en el año 1714 daba las siguientes instrucciones:

.... No es obligatorio para las mujeres sin marido que vivan en la casa de las recogidas. Solo las mujeres rebeldes y las que se huyen....las que no tienen madres o están en peligro de ser llevadas....aquellas casadas que no están seguras en la casa de sus parientes.....(Levington, 2005).

De acuerdo a estos mandamientos para todas las reducciones, se buscó con la creación de “la casa de recogidas” solucionar los conflictos suscitados al interior de cada reducción por el exceso de la sobrepoblación femenina. La inclusión de la categoría de viuda en los padrones fue, sin duda, funcional para contabilizar en el conjunto de la población el desequilibrio producido por la persistencia exitosa de prácticas tradicionales que se imponían al interior de las reducciones con el incremento del poder bélico de

las milicias jesuitas. Sin embargo, con la creación de la casa de las recogidas, el superior de las reducciones era consciente de la oposición que podría surgir en las reducciones por el acaparamiento de mujeres por parte de los religiosos y por eso se tomaban las debidas precauciones para incorporar solo las mujeres conflictivas y rechazadas por las parcialidades. Estas eran incorporadas a la economía de las reducciones, bajo un régimen de cuasi encierro donde debían hilar y tejer de forma permanente a cambio de ser alimentadas generosamente con raciones de carne.

La comparación de algunos padrones del Chaco y de Chiquitos nos permite indagar también en la estructura organizacional de las misiones con otros grupos y reflexionar en el contexto más vasto de los pueblos de tierras bajas y de las misiones.

Reducciones del Chaco

Lules	1743	1762
Viudos	3	5
Viudas	22	22
Familias	83	193
Totales	339	703

Abipones	1762
Viudos	4
Viudas	61
Familias	143
Totales	728

Tobas	1762
Viudos	2
Viudas	22
Familias	67
Totales	314

Cuadros elaborado por la autora³

El padrón de 1762 de las misiones de Lules, Abipones y Tobas, refleja la misma tendencia de un desbalance numérico de viudos y viudas que las reducciones de Paraguay. Si bien el número de familias y de integrantes son más reducidos, la diferencia de la población femenina y masculina es igualmente significativa. Podemos en menor escala visualizar la continuidad de prácticas tradicional que nos estaría hablando de una organización social semejante.

Misiones de Chiquitos 1739-1767

Chiquitos	1739	1742	1761	1765	1767
Viudos	72	122	95	90	112
Viudas	220	256	290	445	361
Familias	3047	3105	4652	4981	5173
Total	12884	13989	20866	23288	23788

³ ARSI Archivo Romano de la Compañía de Jesús, Paraquari 13.

Las misiones de Chiquitos también siguen el mismo desfase que las reducciones de Paraná y Uruguay y que las del Chaco. La comparación nos permite encontrar un patrón de organización social similar en todas ellas donde la superioridad femenina se advierte como una constante en los tres casos. Por lo tanto podemos pensar que esta regularidad es más factible de explicarse mejor por causas externas de las reducciones, como la toma de cautivas en las incursiones estacionales arraigadas en un patrón cultural de explotación del territorio y del contacto con otros grupos. Todo ello revela que al interior de las reducciones predominó una forma de organización social tradicional de los grupos de tierras bajas, donde el cautiverio, la poligamia y el recambio de mujeres persistió a pesar de los esfuerzos de los religiosos por regularizar estas uniones. Frente a la sobrepoblación femenina sobrante que producía conflicto al interior de las familias, los jesuitas optaron por acaparar, el número sobrante de mujeres, como fuerza de trabajo regular para la producción comercial de las reducciones.

A modo de cierre

La comparación de todos los padrones nos reveló una sobrepoblación femenina que se pudo constatar en todas las misiones jesuíticas al este y oeste del río Pilcomayo y que respondió, sin duda, a una forma de organización tradicional de las sociedades de tierras bajas. Este desbalance demográfico que perduró a lo largo del siglo XVII y XVIII, no puede simplemente atribuirse a causas internas de las reducciones como fugas o muertes de los hombres en los enfrentamientos armados. El desequilibrio entre población femenina y masculina generalizado

nos advierte sobre la persistencia de prácticas culturales propias de los grupos de tierras bajas, como la incorporación forzosa de cautivas con su prole en la explotación de sus recursos territoriales, favorecidas por el poder bélico de las milicias. Como vimos la guerra a los grupos vecinos y los intercambios de cautivos fueron los factores predominantes que permitieron la incorporación de nuevos sujetos al interior de las reducciones. En el primer siglo de fundación y expansión de las misiones, los jesuitas no pudieron intervenir en la esfera de la organización familiar de los grupos reducidos y debieron aceptar el trueque y la incorporación de cautivas al servicio de la economía doméstica de los grupos cacicales. Sin duda los religiosos en minoría, no pudieron cambiar los patrones culturales como la poligamia y el recambio de mujeres que permitían la expansión y la concentración de poder al interior de las parcialidades. Sin embargo, entrado el siglo XVIII, con el mayor control de la Corona, los jesuitas debieron intervenir frente a los problemas suscitados que eran incompatibles con la supuesta predica de la vida civilizada de una nueva cristiandad. La imposición del matrimonio y su legalización, los obligó a modificar como vimos los padrones de las misiones e incorporar la categoría de viudas para encubrir las prácticas tradicionales. También los conflictos y la resistencia femenina frente a sus captores, los obligó a construir la casa de las recogidas para incorporar el sobrante de mujeres en una nueva institución, orientada a la producción de excedentes, que se puso en marcha con muchas recomendaciones para no competir con la estructura social de los cacicazgos y evitar descontentos al interior de las reducciones.

REFERÊNCIAS

Archivos

ARSI, Archivo Romano de la Compañía de Jesús, Paraquari N° 7, 12, 13, 14, 28.

AGN. Archivo General de la Nación Argentina, Biblioteca Nacional, legajo 311,

Padrones de Misiones años 1719, 1729, 1733, 1735, 1736, 1766.

Padrón de 1657, Sala IX, División Colonia, Sección Gobierno. Empadronamiento de las Misiones.

Bibliografía

AVELLANEDA, M. 2016, La esclavitud indígena en los siglos XVI, XVII, y XVIII en relación a la región del Paraguay y de Chiquitos en el Oriente Boliviano. *Revista Historia y Diversidade*, Universidad de Mato Grosso, 8(1), p. 162-188.

DECKMANN FLECK, E. C. 2006. De mancebas auxiliares do demonio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reducoes jesuítico-guaranis, séc XVII). *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14 (3), setembro-dezembro, p. 617-634.

IMOLESI, M. E. 2011. El sistema misional en Jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes. *Anos 90*, Porto Alegre, 18 (34), p. 139-158.

_____. 2007. Mejor casarse que abrazarse, Jesuitas, matrimonio y dispensas en Hispanoamérica. In: BOLEDA, M. et al. (Comp.) *Seminario Internacional de población y sociedad en América Latina*, Salta, Grupo de estudios demográficos, GREDES, 2, p. 393-412.

JARQUE, F. *et al.* 2008. *Las Misiones Jesuíticas en 1687. El estado que al presente gozan las misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 181p.

LEVINGTON, N. 2005. La Mujer en las Misiones Jesuíticas. *Revista Contratiempo*, Buenos Aires, IV(7).

MATIENZO *et al.* 2011. Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767). Editorial Itinerarios, Cochabamba (Bolivia), 458p.

QUARLERI, L. 2018. Castigos físicos y control de los cuerpos. Mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial. *Temas Americanistas* 40, p. 239-264.

SUSNIK B. 1993. El Rol de los indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay, Tomo 2, Editorial Universo, Asunción, 190p.

TOMICHA CHARUPA, R. 2008. Francisco Burgués y las misiones de Chiquitos El Memorial de 1703 y documentos complementarios. Cochabamba, Edit. Verbo Divino, 182p.

VITAR, B. 2015. Hilar, Teñir y Tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla (España), 72 (2), julio-diciembre, p. 661- 692.

ESPAÇO E TERRITÓRIO

MISSÕES JESUÍTICAS, CIDADES ESPANHOLAS E ALDEIAS INDÍGENAS NO GUAIRÁ (1610-1631), AMÉRICA DO SUL: TERRITÓRIOS E ESPAÇOS TRANSFORMADOS

Claudia Inês Parellada

Paisagens guairenhas em transformação

O estudo da paisagem, na arqueologia, busca uma ampla reconstrução ambiental, sendo fundamentais a descrição topográfica, a disponibilidade de água, o clima, a propensão a secas e inundações, em contexto regional, verificando mudanças ao longo do tempo (Renfrew & Bahn, 1998). Parte das transformações nas paisagens pode decorrer de movimentos de massa, alguns originados e/ ou ampliados por ocupações em terrenos mais susceptíveis à erosão, sendo estas mudanças aceleradas pelas ocupações humanas através de modificações intencionais, como cidades e barragens, entre muitas outras, além da retirada da vegetação nativa, as práticas agrícolas e as criações de animais domesticados, especialmente as conduzidas de forma intensiva.

As paisagens arqueológicas, na visão pós-processualista de Lanata (1997), tem que ser analisadas a partir da distribuição espacial do registro, buscando-se a heterogeneidade espaço-

temporal, os processos regionais de formação do registro, naturais e culturais, além da ação humana como resposta a variabilidade ambiental. Os filtros teóricos são fundamentais para analisar os dados recuperados, visando compreender o uso do espaço, da duração das ocupações, da morfologia das áreas, das relações com a cultura material, bem como aspectos em relação a gênero, colonialismo e etnicidade (Funari, 2007; Zarankin & Salerno, 2007).

Em 1494, Portugal e Espanha celebraram o Tratado de Tordesilhas, dividindo colocava o atual território paranaense, a oeste de Paranaguá, no sul do Brasil, como sendo espanhol. Havia discussões sobre a localização da linha imaginária do meridiano de Tordesilhas, assim para a Espanha ficaria na baía de Paranaguá e para Portugal em Laguna, atual Santa Catarina.

A Província do Guairá, denominada em homenagem a líder Guarani aliado de conquistadores espanhóis, era povoada principalmente por povos indígenas Guarani e da família linguística Jê, observar figura 1. Em Superagui, no litoral norte paranaense, existem relatos desde 1549 sobre a presença de indígenas tupiniquins e portugueses. Mais ao sul, em Paranaguá e Guaratuba, entre 1550 e 1560, descrevem-se várias aldeias Guarani Carijó.

Os povos agricultores e ceramistas da língua Guarani e variedades dialetais ocuparam regiões nos vales dos rios Paraná e afluentes, junto a florestas úmidas do sul da América do Sul (Brochado, 1973; Scatamacchia, 1990). No Guairá, nos séculos XVI e XVII, concentravam-se nos vales de grandes rios, como Paraná, Ivaí, Piquiri, Tibagi e Iguaçu, em aldeias circulares a elípticas, com 4 a 6 grandes casas comunais, chegando a aldeias com mais de 400 pessoas. Arqueologicamente caracterizam-se pela cerâmica,

com diferentes tipos decorativos, principalmente o corrugado, o corrugado-ungulado, o escovado e o pintado em linhas vermelhas e/ ou pretas sobre engobo branco, entre outros. Os artefatos líticos característicos são lâminas de machado lascadas e polidas, tembetás, raspadores, unifaces, bifaces, polidores em canaleta e adornos peitorais polidos. Eram comuns os sepultamentos em vasilhames cerâmicos, onde eram inseridos os objetos principais do morto.

Noelli (2004) aponta padrões de assentamento Tupiguarani, no noroeste paranaense, ressaltando a presença de terra preta arqueológica e quantificando as diversas espécies vegetais manejadas, através de um modelo agroflorestal. A dieta alimentar desses grupos baseava-se no cultivo de mandioca, milho, batata-doce e feijões; na pesca, caça e coleta de frutos, raízes e mel, conforme Metraux (1948) e Brochado (1977). Bonomo *et al.* (2015) apresentam uma revisão de dados sobre sítios arqueológicos Guarani no sul da América do Sul, destacando convergências e apontando possibilidades de rotas de ocupação para a região, elencando muitas datações.

Desde o final do século XX, o sensoriamento remoto tem sido fundamental para identificar e monitorar mudanças nas paisagens, ajudando na evidenciação de estruturas arqueológicas, através de anomalias de tons, formas e texturas do relevo, solo e vegetação (Parellada, 2005). A disposição espacial de várias paleoaldeias pode ser observada, no Paraná, através de fotografias aéreas verticais P&B, voos 1952 e 1980, escala 1: 25.000, e imagens de satélite em cor, como as disponibilizadas pelo Google Earth, de 1999 aos dias atuais. A partir de 1970 foram destruídas, por subsoladores e máquinas

motoniveladoras, muitas estruturas em superfície e no subsolo, frequentes em sítios pré-coloniais e coloniais.

A casa grande Guarani possuía a base quadrangular, a cobertura descendo até o chão, formando frontões e a cumeeira sem suporte; a aparência seria a de uma canoa emborcada, com os oitões em forma de ogiva (Schaden, 1962). Um estudo interessante sobre as habitações Guarani é o de Watson (1955).

O jesuíta Marçal (MCA I, 1951: 166) comentou sobre as casas Guarani no Guairá:

Habitan en casas bien hechas en cima de horcones cubiertas de paja, algunas tienen ocho a diez horcones y otras más o menos, conforme el cacique tiene los vasallos porque todos suelen vivir en una casa; no tiene división alguna toda la casa: está esenta de manera que desde el principio se ve el fin; de horcón a horcón es un rancho y en cada uno habitan dos familias, una a una banda y otra a otra; el fuego de estambas está en medio; duermen en unas redes que los espanõles llaman hamacas, las cuales atan en unos palos que cuando hacen las casas dejan a propósito y están tan juntas y entretejidas las hamacas de noche que en ninguna manera se puede andar por la casa. Tienen por los lados tapia francesa y cada aposento tiene dos puertas, una de cada lado; pero no tienen ventanas. No tienen ni caja ni cosa cerrada. Todo está patente y no hay quién toque a cosa de otro.

Alguns nativos colaboraram com viajantes europeus, como Aleixo Garcia, em 1524, Cabeza de Vaca, em 1542, e Mencia Calderón, em 1554, comandantes de expedições que saíam do litoral atlântico e pretendiam chegar ao Paraguai. Percorriam uma rede de caminhos indígenas, o *Peabiru*, que ligava por terra os oceanos Atlântico ao Pacífico (MCA I, 1951; Maack, 1968; Chmyz, 1976, Soares, 1981).

O uso de grandes drenagens no relevo, ou seja, rios com grandes dimensões permitiam acessar mais rapidamente as áreas, tanto para levar produtos, fazer comércio e permitir o trânsito e a circulação mais rápida entre aldeias indígenas, cidades espanholas e missões jesuíticas.

O conhecimento de novas línguas e as alianças entre povos diferentes permitiu grandes trocas de informações, desde mitos e histórias até o uso de armas de fogo. Casamentos entre europeus e indígenas eram frequentes na América do Sul, e o uso de plantas e animais como alimentos e remédios construíram novas fronteiras de identidades étnicas. No século XVII, as plantas da América tornaram-se essenciais na dieta alimentar dos europeus: batata, tomate, milho, amendoim, algumas espécies de feijões e abóboras, abacaxi, entre muitas outras.

O Guairá tinha como limites ao norte o rio Paranapanema, ao sul o Iguaçu, a oeste o rio Paraná e a leste as serras de *Guarayrú* (Cardozo, 1970), estas serras provavelmente são às da Escarpa Devoniana. A área, incluída nos *Adelantados* de Almagro e Mendoza, foi incorporada, em 1542, ao Vice-Reino do Peru. Em 1593, subordinou-se ao Governo do Rio de La Plata, e a partir de 1617 ao Governo Geral do Paraguai (Maeder & Gutierrez, 1995). Eram espaços de matas e campos, onde havia cerca de dois milhões de indígenas.

Em 1552, Irala, governador de Asunción, iniciou o planejamento da colonização do Guairá enviando opositores espanhóis e procurando proteger lideranças aliadas Guarani, em conflito com povos Tupi (Guzman, 1612; Bruxel 1960). Também se buscavam metais e pedras preciosas, pois, em 1552, foram proibidas as expedições para a Serra da Prata, além do domínio

das terras e do acesso, por terra, de Asunción para o Oceano Atlântico.

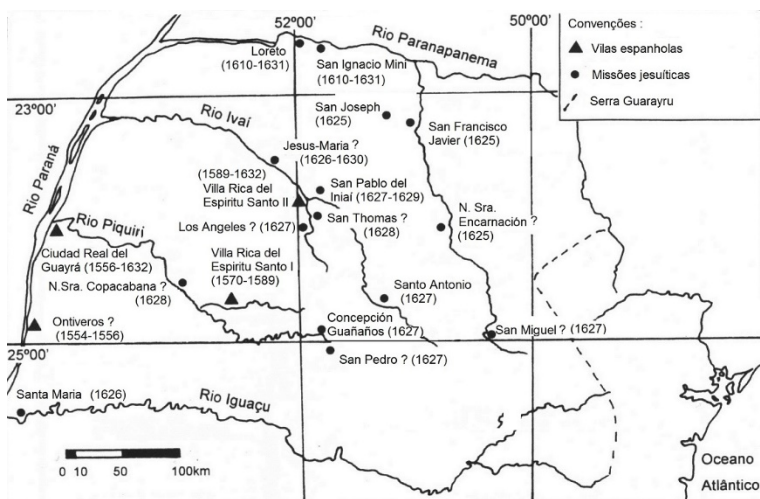


Figura 1 - Mapa de localização da Província del Guairá, com as comunidades espanholas e missões jesuíticas do final do século XVI/ início do XVII (Parellada 1997).

A fundação de cidades coloniais e missões jesuíticas no Guairá:

Em 1554, o capitão Garcia de Vergara fundou a primeira vila espanhola do Guairá: Ontiveros, às margens do rio Paraná, uma légua acima do grande salto, que, devido a conflitos políticos, só resistiu até 1556; Chmyz (1983) caracterizou dois sítios arqueológicos (PRFI82 e PRFO24) que possivelmente representem esta vila.

Em fins de 1556, o governador Irala resolveu fundar uma segunda comunidade, e assim enviou o capitão Ruy Diaz de

Melgarejo, que nas margens do Piquiri, junto à foz, ergueu Ciudad Real del Guairá, para onde foram os cidadãos de Ontiveros (Guzman, 1612).

A cidade estava fortificada, devido a conflitos com grupos opositores da região. Em Ciudad Real, com área de 840.000 m², havia uma pequena fábrica de tecidos, além do comércio da erva-mate e do plantio da cana de açúcar, milho, uva e mandioca. Identificaram-se sinos em cerâmica, usados no processamento de açúcar, expostos no Museu Paranaense.

Atualmente, as ruínas de Ciudad Real, sítio arqueológico tombado em 2008 pelo Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná, situam-se no município de Terra Roxa. Vários pesquisadores estudaram o local: Watson (1947), Silva (1961/62), Chmyz (1963, 1976) e Chmyz et al. (1999). Watson (1947) analisou a cerâmica, além de levantar dados históricos e arqueológicos; esses indícios estavam sob guarda do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, que incendiou em 2018. Silva (1961-62) aprofundou discussões levantadas por Watson, especialmente em relação à cerâmica Guarani.

Em fevereiro de 1570, o capitão espanhol Melgarejo, com 40 homens e 53 cavalos, fundou Villa Rica del Espiritu Santo, em terras do líder Guarani Coraciberá, a 60 léguas de Ciudad Real, em área onde poderiam extrair ferro e cobre. Então, segundo as *Probanzas de los servicios de Ruy Diaz Melgarejo* (in Cardozo, 1970), mandou erigir uma igreja e ao lado uma cruz, ordenando também a construção de uma fortaleza com telhas em pinho "*con sus torreones y troneras de dozientos y sesenta pies de largo y treinta de ancho*". Melgarejo traçou a estrutura urbana e repartiu *solares* (terrenos) para a construção de casas dentro da vila e terras para chácaras, além de indígenas, em *encomienda*, para

serviços domésticos e trabalhos agrícolas, nomeando um alcaide e deixando 24 *arcabuceros* (soldados).

A primeira fundação de Villa Rica, depois chamada *Tambo* das Minas de Ferro (Blasi et al., 1989, Parellada, 2013), localiza-se no município paranaense de Nova Cantu, às margens do rio Santo Rei, afluente do rio Cantu, observar figura 1. Parellada (2013) realizou documentação em ruínas de paredes de construções e de muros em taipa de pilão deste sítio histórico, que chegavam a ter alturas de até 1 metro, inseridas em plantação e uma ilha de mata secundária dentro da Agropecuária Slaviero.

A principal atividade e moeda no Guairá era a erva-mate, que concorria com os ervais da serra do Maracaju, no Paraguai existiam pesos ocos para avaliar mercadorias, assim um patacão de oito reais de prata equivalia a três pesos ocos em frutas, e um quintal (quatro arrobas) de erva-mate valia 25 pesos ocos ou 100 libras. (Montoya, 1985). A erva-mate era transportada e exportada especialmente pelos rios Paraná, Paranapanema, Ivaí, Piquiri e Tibagi, desviando de corredeiras e cachoeiras através da retirada das embarcações dos rios nos trechos perigosos. Parte da erva-mate colhida, secada e transportada era levado pela rede de caminhos conhecida por Peabiru.

A retirada e transporte da planta eram tarefas dos indígenas através das *encomiendas*, uma institucionalização feudal, onde índios eram confiados pelo rei a um colono e seus descendentes, pelo prazo de duas ou três gerações, visando a proteção e instrução na fé católica. Em contrapartida, o encomendeiro recebia em bens ou dias de trabalho o tributo que os índios deveriam ao rei da Espanha (Haubert, 1990). Os encomendeiros do Guairá possuíam *pueblos* com indígenas dirigidos por clérigos (Cardozo, 1970).

Em 1589, devido à epidemia de varíola, que provocou muitas mortes entre indígenas e espanhóis, o capitão Guzman determinou a transferência de Villa Rica para junto a confluência do Corumbataí no Ivaí. Nas margens do rio Corumbataí, ao redor da área urbana, existem vestígios de uma muralha em taipa de pilão; em 1632, Villa Rica ficou sitiada por meses, devido ao ataque de paulistas e indígenas Tupi.

O Estado espanhol tinha uma profunda ligação com a igreja, e já através dos textos das "*Capitulaciones de la Real Provisión de 1526*" se fizeram constar os fins espirituais da conquista, juntamente com os políticos (Capsdequi, 1957).

Em 1588, vieram ao Guairá os padres jesuítas Tomas Fields, irlandês, e Manuel Ortega, português, permanecendo quatro meses em Villa Rica, atendendo tanto os espanhóis quanto aos índios, fazendo batismos, matrimônios e ainda pregando o evangelho através de incursões pelas aldeias indígenas, especialmente as Guarani e Jê, com as missões móveis.

O Padre Ortega dominava a língua Tupi por estudar a Arte Gramática do jesuíta José de Anchieta, que atuava em São Paulo. No Guairá, Ortega conseguiu reunir um vocabulário Guarani e de povos Jê, que o padre Montoya pode usar como base quando houve a implantação das missões fixas.

O governador do Paraguai Hernandarias, no relato de 1607 a Felipe III, insiste na importância do catequismo de indígenas do Guairá, por serem numerosos em relação à quantidade de espanhóis; seria uma estratégia para conquistar a região sem armas. Na carta, Hernandarias informa que Ciudad Real e Villa Rica possuíam, respectivamente 30 e 100 colonos espanhóis, e ao seu redor cerca de 150.000 índios (Taunay, 1925).

Em 1607, foi criada a Província Jesuítica do Paraguai com recursos da Coroa de Espanha, e em 1609, a Companhia de Jesus iniciou o planejamento de missões jesuíticas no Guairá, buscando concentrar os índios em locais fixos, para evangelizar os indígenas. As distâncias e a viagem entre Asunción e o Guairá eram longas e difíceis, e os jesuítas atendiam as cidades. Assim, os padres italianos Simón Mascetta e Joseph Cataldino partiram de Asunción em 1609, e apenas em março de 1610, fundaram no vale do Paranapanema, a missão de *Nuestra Señora de Loreto* e depois *San Ignacio Mini*, nas proximidades.

Entre 1610 e 1628 foram criadas 15 missões jesuíticas no Guairá: *Nuestra Señora de Loreto*, *San Ignacio Mini*, *San Francisco Xavier*, *San Joseph*, *Nuestra Señora de Encarnación*, *Santa Maria*, *San Pablo del Iniaí*, *Santo Antônio*, *Los Angeles*, *San Miguel*, *San Pedro*, *Concepción de Nuestra Señora de Guañños*, *San Thomas*, *Ermida de Nuestra Señora de Copacabana*, e *Jesus-Maria*.

Chegaram, entre 1614 e 1630, novos jesuítas ao Guairá: Martin Javier Urtazun, Jean Vaisseau, Diego de Salazar, Francisco Ortega, Francisco Diaz Taño, Cristobal de Mendoza, Justo Ven Suerck, Pedro Juan de Ocampo y Medina, Pedro de Mola, Diego Boroa, Claudio Ruyer, Juan Agustin Contreras, Marcos Marin, Silverio Pastor e Ignacio Martinez (Techo 2005). Alguns deles já tinham sido responsáveis por missões em outras áreas, pois os padres circulavam pela Bacia do Prata. Urtazun (1614), Marcos Marin e Vaisseau (1624) morreram trabalhando no Guairá, enfraquecidos com doenças que dizimavam os indígenas.

Em 1611, foram publicadas as *Ordenanzas de Alfaro*, para tentar diminuir os abusos praticados pelos encomendeiros espanhóis em relação à extração da erva-mate pela mão de obra

indígena; é nesse contexto que chega ao Guairá o padre Antonio Ruiz de Montoya.

Os jesuítas ficavam, normalmente em dupla, nas áreas onde se estabeleciam as missões, pois um se deslocava, junto com indígenas aliados, pelas aldeias vizinhas para ampliar o número de convertidos. Montoya (1989) chegava com a cruz, o Evangelho ilustrado, e algumas vezes com um estandarte com a tela da Virgem Maria. Conforme os índios aceitavam a presença dos jesuítas, novas missões eram formadas, a maioria junto a aldeias nativas já estruturadas.

A maior parte das missões foi criada com índios Guarani, mas quatro delas tiveram grupos da família linguística Jê, que são as de *Santo Antonio* e *San Miguel* foram fundadas com índios *Camperos*, e as de *Concepción de Nuestra Señora de Guañãños* e *San Pedro* com *Gualachos* (MCA I, 1951). Nos documentos do início do século XVII descrevem-se estruturas subterrâneas, e diferenças linguísticas e culturais entre esses grupos e os Guarani.

São raras as citações sobre africanos no Guairá, mas aparecem como marinheiros e, algumas vezes, participantes nas expedições paulistas e portuguesas para prear indígenas. No século XVII já existia um tráfico intenso de povos africanos para trabalhos nos canaviais do Rio de Janeiro e do, agora, nordeste brasileiro. A estética e a simbologia africana, algumas vezes, está presente na arte jesuítica, com marcas tribais e formas de artefatos religiosos, como, por exemplo, tocheiros característicos.

Houve várias pesquisas arqueológicas em áreas de missões guairenhas, como as de Blasi (1966), Chmyz et l. (1990), Chmyz (2001) e Parellada (2009, 2013), entre outras.

Em 1617, na missão de San Ignacio Mini havia 850 famílias Guarani, sendo que 500 crianças estudavam no colégio, situado ao lado da igreja. Nessa época estavam cerca de 8.000 indígenas morando em San Ignacio e Loreto, que possuía igrejas e casas consideradas admiráveis, áreas de plantações de videiras, cana de açúcar, milho, batata, amendoim e mandioca, de criação de gado, ovelhas e cabras (Parellada 2009).

Na missão jesuítica de Loreto foi criada, em 1619, uma escola de canto coral, música e dança com a chegada do padre belga Jean Vaisseau, músico que formou um coro, com indígenas, ensinando-os a tocar vários instrumentos. Os padres Claudio Ruyer, um dos fundadores da missão de Santa Maria La Mayor, e Louis Berger também ensinavam a música, e havia aulas de escultura, pintura e arquitetura (Techo, 2005/1673; Furlong, 1962).

Padre Nicolau Duran relatou a viagem que fez ao Guairá entre 1626 e 1627 (MCA I, 1951:213): “... por la calle bien adornada de arcos a la Iglesia, que estaba llena de gente, y me holge notablemente de verla porque es grande i de 3 naves tan bien hecha i tan alegre, y estaba tan adornada de flores i otras invengiones que me pareció un retrato del Cielo...”

Os povos Guarani tradicionalmente confeccionavam vasilhas em cerâmica, onde se destacava a forma carenada e alguns tipos de decorações, como a pintura vermelha e preta sobre engobo branco, além dos recipientes escovados, corrugados e unglados. Os europeus já possuíam louça e utensílios em metal, com utensílios de formas diferenciadas dos indígenas, tais como os pratos rasos e fundos, taças, sopeiras, tigelas com alças e asas.

No Guairá havia muitos indígenas convivendo com espanhóis, assim os estudos arqueológicos permitem observar que a maioria da cerâmica era produzida pelos Guarani, apesar de muitos

artefatos mostrarem influência europeia como, por exemplo, os motivos florais, as incisões com detalhes barrocos, a associação de vários tipos decorativos em cada um dos vasilhames, e a marcação dos lábios das vasilhas (Parellada, 1997).

Ao longo do tempo, a relação dos espanhóis com a sociedade Guarani mudava de sentido, da relativa amizade e aliança, que sempre foram muito ambíguas, passou-se à situação de conflito e à reação indígena (Meliá et al., 1987). Ocorrem fugas desesperadas comandadas por xamãs na busca da *Terra sem Males* (Haubert, 1990).

As malhas urbanas das cidades coloniais e das missões jesuíticas

As cidades coloniais espanholas do final do século XVI, como a segunda fundação de Villa Rica del Espiritu Santo, foram baseadas em modelo codificado na lei de 1573 de Felipe II, a primeira lei urbanística da Idade Moderna. Este modelo, segundo Benévolo (1978), seria um "enxadrezado de ruas retilíneas" que definiam uma série de quadras iguais, quase sempre quadradas, sendo que no centro ficava a praça. Ainda esta lei ressaltava que os terrenos ao redor da praça deveriam ser reservados à Igreja, aos edifícios reais e municipais, às lojas e casas de mercadores, que seriam construídos por primeiro (Parellada, 1995, 1997).

Nas missões jesuíticas fixas, especialmente as do Guairá no início do século XVII, mantinham-se algumas normas das ordenanças de Felipe II, e observavam-se as instruções do padre Superior Provincial Diego de Torres, baseadas nas experiências adquiridas na missão de Juli no Peru – desde 1576. Então, em

1609, as missões guaireñas deveriam ser construídas de forma que atendessem aos desejos indígenas, inclusive as preferências estéticas. O Provincial Torres solicitou que os padres Cataldino e Mascetta fizessem o traçado das ruas, inserissem em cada quadra 4 famílias de indígenas, um terreno a cada família e que cada casa tivesse uma área com pomar, horta e roça associadas. A seleção dos espaços para implantar as missões, conforme as recomendações de Diego de Torres, deveriam ser locais com água doce, próximas a grandes rios, com pesca abundante, solos férteis, que não fossem alagadiços, tivessem bastante vento para refrescar e assim, ter menos mosquitos, e tornar-se um ambiente agradável para concentrar os indígenas em áreas bem menores do que eles estavam acostumados. Inclusive, existiam cozinhas externas às casas.

Nas missões jesuíticas do Guairá, várias quadras acabavam ficando inclinadas em relação aos arruamentos, pois existiam declives no terreno que dificultavam os traçados em ângulos retos. Ainda a falta de experiência na construção das malhas urbanas, com menos materiais e equipamentos de medição dificultavam o traçado em ortogonais.

As "*Leyes de Índias*" previam o crescimento da área urbana, afinal havia a necessidade de serem reservados espaços livres suficientes para a cidade crescer conforme seu traçado original; esta área configurava um cinturão de terrenos livres com uma superfície três a quatro vezes maior que o espaço urbano original (Galantay 1977). Depois deste cinturão verde estabeleciam-se as áreas agrícolas dos plebeus (*peonerías*) e dos nobres (*caballerías*).

A área urbana da segunda fundação da cidade colonial espanhola de Villa Rica (1589-1632) possuía cerca de 300.000 m², ruas com 10 a 12m de largura, que se cruzavam em ângulos retos,

observar figura 2. A maioria das quadras mede 100x 100m; cercadas por muros em taipa de pilão, com altura de até 1,80m e largura variando de 0,60 a 0,90m. Dentro das quadras havia divisões internas, delimitando terrenos, e no interior se encontram vestígios de casas em taipa de pilão, além de buracos ovalados. Estes buracos foram causados pela extração da matéria-prima para a taipa de pilão, e depois usados para diferentes fins, alguns podem ter sido habitação de indígenas que morava na cidade.

A maior parte das 63 casas em taipa de pilão é pequena, com dimensões variando de 4x 4m a 16x 22m, e as espessuras das paredes das casas variavam de 0,60 a 0,70m, predominando as com 0,60m. As paredes dos muros, entretanto, tinham espessura variando de 0,60 a 0,90m. (Parellada, 1997). No canto sudoeste da praça está a ruína da igreja, com 15x 27m, em taipa de pilão, cobertura de telhas cerâmicas coloniais, e certamente beirais.

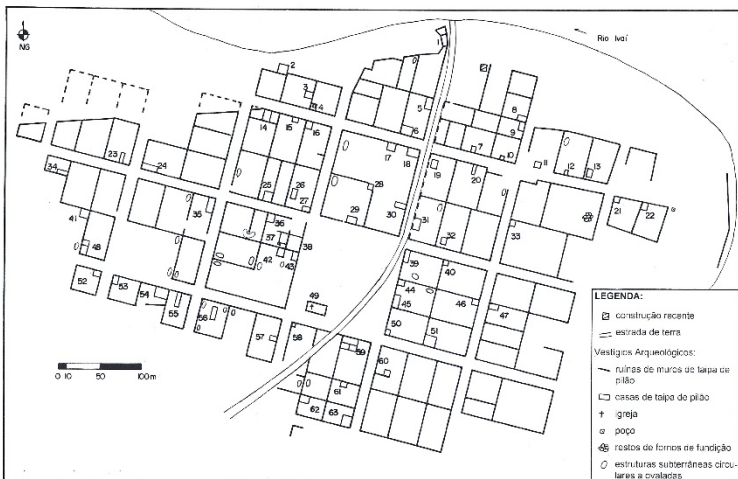


Figura 2 – Planta topográfica da área urbana da segunda função da cidade colonial espanhola de Villa Rica del Espiritu Santo (1589-1632), conforme Parellada (1997).

Na área urbana de Villa Rica havia uma igreja jesuítica, dedicada a São João Batista, com três naves, e uma casa para os padres residentes (MCA I, 1951).

Existia um cemitério, ao lado da igreja matriz, local descrito nos autos do processo contra o capitão Francisco Benitez de Villa Rica, datado de 26 de novembro de 1631 (Taunay, 1925). Provavelmente, ao redor da praça estavam a cadeia pública e o Cabildo (prefeitura), além das duas casas de religiosos: de mercedários e de jesuítas citados em Taunay (1924).

Foram identificadas construções em alvenaria de pedra: dois poços para captação de água e fornos para fundição de metais. Os dois poços têm forma quadrada, com 1,5m de lado externo e profundidade desconhecida, sendo elaborados com blocos em basalto e diferenciadas ácidas medindo 0,25-0,30x 0,30x 0,20m. Estão em área central, e possivelmente deveriam existir outros distribuídos pela malha urbana.

Os fornos de fundição de metais, provavelmente do tipo catalão, estão caracterizados em Villa Rica por estruturas em pedra e pela presença de escória de ferro, e estão nas proximidades do rio Ivaí (Blasi, 1963). As escórias estão espalhadas por várias partes da área urbana, evidenciando que elas possam ter sido usadas com vários fins, como, por exemplo, cascalho de ruas, e até mesmo na taipa de pilão (, 1993, 1995). Chmyz et al. (1990) descrevem o forno evidenciado em San Ignacio Mini assemelhado ao de Villa Rica.

Existem casas subterrâneas dentro da área urbana, com formatos circulares a ovalados, que ainda estão sendo mapeadas e que provavelmente eram ocupadas por índios Guarani, tendo diâmetros/ eixos de 3 a 10m, e profundidade de 1 a 3m. Estas

estruturas parecem ser antigas áreas de retirada de argila, matéria-prima da taipa de pilão.

Talvez parte das casas de madeira habitadas pelos índios em Villa Rica tenham sido semelhantes com as típicas Guarani, só que com dimensões menores. Provavelmente as casas em madeira, habitadas pelos índios que faziam serviços domésticos, estariam localizadas no interior dos terrenos murados, bem próximas às construções em taipa de pilão.

Chmyz et al. (1990) escavaram cinco depressões junto às ruínas da missão jesuítica San Ignacio Mini (1610-1631), sendo que acreditam que “três delas, apenas, devem ser fundos de habitações semissubterrâneas”. As outras duas, aqueles autores ainda têm dúvidas, mas levantam a hipótese de que tenham sido lixeiras.

Ao redor da área urbana de Villa Rica havia chácaras, com hortas e árvores frutíferas, como videiras e laranjais. Algumas destas chácaras mediam 500 passos de frente (650m) e 5.000 passos de comprimento (6500m), como o terreno doado para a Companhia de Jesus em 1594 (Cortesão, 1951).

Tecnologias construtivas

A taipa de pilão, principal técnica construtiva usada em paredes e muros de Villa Rica, na primeira e segunda fundações, em Ciudad Real e em várias edificações das missões jesuíticas do Guairá do início do século XVII, não é mais que uma massa de terra fortemente comprimida, da qual se fazem blocos, através de um molde especial denominado taipal ou caixa. Alguns construtores espanhóis do século XIX ressaltavam a importância

de se molharem as terras muito secas com uma calda de cal, em vez de somente água.

Além disso, a facilidade de obtenção de matéria-prima e a rapidez na execução, como a disponibilidade de mão-de-obra, tornaram este sistema construtivo uma alternativa viável na Província do Guairá nos séculos XVI e XVII.

A taipa de Villa Rica caracteriza-se como sendo sedimentos argilosos vermelhos com pedriscos de basalto, que sofreram forte compressão através de pilões. A análise granulométrica da taipa de um muro da área central de Villa Rica evidenciou a seguinte composição: seixos de basalto (> 4mm) 68%, grânulos (2-4mm) 2%, areia e silte (0,062-2mm) 10% e argila (< 0,062mm) 20% (Parellada, 1990).

Corral (in Blumme, 1985) observa que os taipais castelhanos e de Marrocos, no início do século XX, eram de 90x 250x 60cm; estas deveriam ser as dimensões dos moldes de Villa Rica. Afinal, as espessuras das paredes dos muros e casas recuperados através de pesquisas arqueológicas em Villa Rica eram também de 60 a 90cm (Parellada, 1995, 1997).

As telhas encontradas em Villa Rica são do tipo colonial, de encaixe e de cumeeira. São bem queimadas, mas apresentam coloração variada desde bege até laranja forte, mostrando que foram utilizadas ou várias jazidas de argila, ou diferentes pontos de uma mesma jazida de argila, não ocorrendo preocupação com a composição química da argila da qual seria confeccionada a telha. É provável que houvesse nas construções mais importantes, ao redor da praça, revestimentos cerâmicos, como ladrilhos e lajotas, semelhantes aos encontrados junto às ruínas da missão jesuítica de Santo Inácio Mini (Chmyz et al., 1990) e nas da missão de Loreto.

As telhas desenhadas, com motivos de simbolismo religioso e de elementos míticos Guarani, eram comuns em missões jesuíticas do Guairá e do Paraguai,

Destruição e abandono na Província do Guairá

Em 1630, os colonos espanhóis queriam aumentar a extração da erva-mate, através da submissão de um número crescente de indígenas, e esse fato provocou conflitos intensos com os jesuítas, fragilizando a proteção do Guairá. Também havia cidades endividadas, com os preços elevados de produtos no início do século XVII, como tecidos, vinho, sal e pólvora. Villa Rica e outras cidades coloniais, distantes dos grandes centros, tinham dificuldade em obter bens, e a maioria dos materiais cotidianos tinha que ser produzido no próprio local (Parellada, 1993).

Em 1628, o Guairá é descrito pelo Governador do Paraguai, Luís de Céspedes Xeria, que visitou a região e enviou uma carta a Felipe IV onde destacava a pobreza de Ciudad Real e Villa Rica (*Archivo de Índias*, in Taunay, 1925). Havia falta de alimentos, apenas mandioca, laranja e milho, sem gado nem ovelha. O Governador contava que Villa Rica possuía 130 homens, com muitos velhos, e Ciudad Real, 40, e que perto da cidade cerca de doze a catorze mil índios, mais da metade reduzidos. Nesse documento, Xeria contava que os edifícios públicos caíam, reinava a fome nas famílias espanholas que emigravam uma após a outra. A miséria era justificada pela fuga dos índios que trabalhavam por *encomienda* para os villariquinhos, e que se refugiavam nas missões.

O procurador de Villa Rica, em testemunho de 6 de novembro de 1628, relata que a cidade estava morrendo e quem a estava matando eram os jesuítas, que em Ibitirembetá, Tayati e Iniay abrigavam muitos indígenas que pertenciam a encomendeiros de Villa Rica.

As epidemias de doenças, como gripe, sarampo e varíola, também reduziram drasticamente os povos nativos, mas afetavam também a saúde dos conquistadores.

Desde 1585, os bandeirantes paulistas atacavam a Província do Guairá para capturar indígenas, para vendê-los para trabalhos domésticos e agrícolas (Taunay, 1924). Em 1627, com a bandeira comandada por Raposo Tavares, ocorreu a destruição da primeira missão jesuítica, San Antonio, e assim foram sendo arrasadas até 1631.

Na bandeira de 1628, Manuel Preto, um dos bandeirantes paulistas mais ativos naquela região, acabou sendo morto, o que provocou uma reação de grandes proporções comandada por Raposo Tavares que assolou o Guairá em 1631 (Parellada, 2009).

Foram levados do Guairá para São Paulo, entre 1628 e 1630, mais de 50 mil indígenas, sendo que os irmãos André, Domingos e Baltasar Fernandes, alguns dos que coordenavam os assaltos ao Guaíra, conseguiram formar a infraestrutura de vilas paulistas, como Santana de Parnaíba, Itu e Sorocaba, respectivamente (Monteiro, 1994). Alguns artefatos indígenas, além de artefatos da cultura material foram deslocados para o interior de São Paulo, e essas contribuições podem ser observadas nas talhas e portadas dessa região, especialmente as dos séculos XVII e XVIII, como podem ser observados as imagens e discussões em Schunk (2012).

Abreu (1982, p. 114) descreve como funcionavam estas bandeiras:

Escravos serviam de carregadores. Compunham-se a carga de pólvora, bala, machados e outras ferramentas, cordas para amarrar os cativos, às vezes sementes, às vezes sal e mantimentos. Poucos mantimentos. Costumavam partir de madrugada, pousavam antes de entardecer, o resto do dia passavam caçando, pescando, procurando mel silvestre, extraindo palmito, colhendo frutos; as pobres roças dos índios forneciam-lhes os suplementos necessários e destruí-las era um dos meios mais próprios para sujeitar os donos. Se encontravam algum rio e prestava para a navegação, improvisavam canoas ligeiras, fáceis de varar nos saltos, aliviar nos baixios ou conduzir à sirga. Por terra aproveitavam a trilha dos índios; em falta delas seguiam córregos e riachos, passando de uma para outra banda conforme lhes convinha, e ainda hoje lembram as denominações de Passa-Dois, Passa-Vinte, Passa-Trinta; balizavam-se pelas alturas, em busca de gargantas, evitavam naturalmente as matas, e de preferência caminhavam pelos espigões. Alguns ficavam tanto tempo no sertão (...)

Em 1630, foram expedidas mensagens do Governador do Paraguai ordenando que os espanhóis de Villa Rica e Ciudad Real não auxiliassem com armas de fogo as missões jesuíticas, que sofriam ataques dos paulistas. Depois, as próprias cidades acabaram sendo destruídas.

Os jesuítas, cientes do perigo iminente decidiram abandonar as duas maiores missões: San Ignacio Mini e Loreto, organizando a fuga, pelos rios Paranapanema e Paraná, de cerca de doze mil índios através de 700 balsas. Os santos foram transportados em arcas, os ossos dos três missionários falecidos foram retirados e levados, bem como cada família levava um pouco dos pertences nas balsas que deslizavam pelos rios.

Com a bandeira de 1632, Villa Rica foi sitiada por três meses e destruída, e seus moradores acabaram se transferindo para a banda ocidental do rio Paraná, porém parte deles foi para São Paulo (Parellada, 1993). Os cidadãos de Ciudad Real del Guairá a abandonaram, temendo o mesmo destino de Villa Rica, muitos voltaram a Asunción. Villa Rica existe, até hoje, no Paraguai, em sua oitava fundação.

Em 1632, houve também a destruição das cidades coloniais espanholas, sendo que a região foi só efetivamente ocupada no final do século XIX, com a criação de colônias indígenas pelo Governo Imperial do Brasil junto às áreas das ruínas de Loreto e San Ignacio Mini, e fortificações nos locais outrora ocupados por Ciudad Real e a segunda fundação de Villa Rica.

Estratégias de gestão e conservação

As áreas das ruínas arqueológicas das missões jesuíticas do Guairá foram intensamente impactados por práticas agrícolas, além do desconhecimento da comunidade local da existência de uma memória tão rica. No município paranaense de Santo Inácio situam-se as ruínas em taipa de pilão da primeira fundação de San Ignacio Mini (1609-1631), e atualmente são as únicas efetivamente conservadas, devido ao empenho da Prefeitura Municipal e da Universidade Estadual de Maringá; Outras instituições, como o Museu Paranaense e a Universidade Federal do Paraná, atuaram em diferentes pesquisas arqueológicas na região e em atividades de educação patrimonial, como a cessão de maquete e diferentes painéis informativos, em 2010 e 2015, pelo Museu Paranaense.

As áreas das ruínas das missões de Nuestra Señora de Loreto, município paranaense de Itaguajé, no vale do Paranapanema e de San Joseph, no município de Cambé, carecem de uma proteção efetiva. O município de Itaguajé receberá, em 2019, uma maquete em 3D com recursos de realidade mista. Esperam-se novas medidas que assegurem a conservação destas e de mais 12 áreas de ruínas e/ou vestígios arqueológicos do Guairá;

As ruínas de *Ciudad Real* (1556-1632) foram tombadas, em 2008, pelo Conselho do Patrimônio Histórico do Estado do Paraná, situando-se no município de Terra Roxa. Parte da área foi ocupada por indígenas Mbya Guarani, e ocorreram vários conflitos com fazendeiros do entorno, o que torna frágil, atualmente, a conservação das ruínas (Andrade, 2014).

Os vestígios da segunda fundação de Villa Rica del Espiritu Santo (1589-1632) são os que estão melhor preservados, pois se inserem em unidade de conservação, o Parque Estadual de Vila Rica do Espírito Santo, situado a dois quilômetros da cidade de Fênix, sede do município de mesmo nome, no centro-norte do Estado do Paraná. O parque é gerenciado pelo Instituto Ambiental do Paraná (IAP-PR). No Parque Estadual foi criado um Museu, em 1990, onde estão expostos vestígios e informações sobre a ocupação histórica da região, além de dados sobre o meio-ambiente, que vem sensibilizando a população local e os visitantes que percorrem a área, e comunicando novos conhecimentos que possibilitam a transformação desses visitantes em agentes de proteção do patrimônio histórico. A exposição e o museu vem sendo periodicamente revitalizados, buscando a aproximação da população local, a acessibilidade e a comunicação em novas plataformas.

O monitoramento por imagens de satélite e drones, em conjunto com as ações educativas, vem colaborando para a análise e conservação das áreas.

A preservação de sítios arqueológicos, bens da União, é urgente e necessária, pois a memória brasileira vem sendo impactada diariamente, e a arqueologia traz dados importantes na recuperação desta memória coletiva. Somente com a ampliação da educação patrimonial é que poderemos contar com o auxílio da população na proteção de suas próprias raízes e no resgate desta herança que é de todos: o patrimônio natural e histórico.

REFERÊNCIAS

ABREU, C. 1984. Capítulos de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

ANDRADE, S. A. 2014. A retomada dos territórios ancestrais: Os Guarani e a Cidade Real do Guairá. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 24, p. 91-107.

BENÉVOLO, L. 1978. Diseño de la ciudad- 4/ El arte y la ciudad del siglo XV a XVIII. México, Ed. Gilli.

BLASI, O. 1963. Aplicação ao método arqueológico no estudo da estrutura agrária de Vila Rica do Espírito Santo- Fênix-PR. Boletim UFPR, 4, p.1-13.

_____. 1966. Investigações arqueológicas nas ruínas da redução jesuítica de Santo Inácio Mini, PR, Brasil, nota prévia. Anais 36 Congr. Intern. Americanistas, 1, p. 473-480, Sevilha.

BLASI, O; PASTINA F., J.; PONTES F., A. 1989. Primeiras notícias sobre a descoberta dos vestígios do provável assentamento do Tambo das minas de ferro na antiga província do Guairá. Estudos Íbero-Americanos, 15, p. 235-244.

BLUME, H. 1985. Cobijo. 3º reimp. Madrid, Graficincio.

BONOMO, M. *et al.* 2015. A model for the Guarani expansion in the La Plata Basin and litoral zone of southern Brazil. *Quaternary International*, 356, p. 54-73.

BROCHADO, J. P. 1973. Migraciones que difundieron la tradición alfarera Tupiguarani. *Relaciones*, 7, p. 7-39.

_____. 1977. Alimentação na floresta tropical. Porto Alegre, Inst. Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS.

CAPSDEQUI, J. M. O. 1957. El estado español en las Índias. 3ed. Mexico, Fondo de Cultura Economica.

CARDOZO, R. I. 1970. El Guairá, historia de la antigua provincia (1554-1676). Asunción, El Arte.

CHMYZ, I. 1963. Contribuição arqueológica e histórica ao estudo da comunidade espanhola de Ciudad Real do Guairá. *Revista de História*, 2, p. 67-114.

_____. 1976. Arqueologia e história da vila espanhola de Ciudad Real de Guairá. *Cadernos de Arqueologia*, UFPR, 1, p. 7-103.

_____. (Coord.) 1983. Sétimo relatório das pesquisas realizadas na área de Itaipu (1981-3). Curitiba, ITAIPU.

CHMYZ, I.; CHMYZ, J. C. G.; BROCHIER, L. L. 1999. Relatório de levantamento dos bens arqueológicos associados às ruínas de Ciudad Real del Guayrá. Curitiba.

CHMYZ, I.; SGANZERLA, E. M.; VOLCOV, J. E. 1990. O projeto arqueológico Rosana-Taquaruçu e a evidenciação de estruturas arquitetônicas na redução jesuítica de Santo Inácio Menor. *Arqueologia*, 6, p. 1-54.

FUNARI, P. P. A. 2007. Teoria e a arqueologia histórica: a América Latina e o mundo. *Vestigios*, 1(1), p. 51-58.

FURLONG, G. 1962. Misiones y sus pueblos de guaranies. Buenos Aires, Imp. Balmes.

GALANTAY, E. Y. 1977. Nuevas ciudades/ De la antigüedad a nuestros dias. Barcelona: Ed. Gilli.

GUZMAN, R. D. 1612 (2009). Anais do descobrimento, povoação e conquista do Rio de La Plata. Doc. Oficiais para a História do Mato Grosso do Sul.

HAUBERT, M. 1990. Índios e jesuítas no tempo das missões. São Paulo, Cia. das Letras.

HERNÁNDEZ, P. 1913. Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús. 2 Vol. Barcelona, Gustavo Gili.

KELLER, J.; KELLER, F. 1933. Exploração da região noroeste do Estado do Paraná entre os rios Ivaí e Paraná em 1865. Curitiba; Dep. Terras PR.

LANATA, J. L. 1997. Los componentes del paisaje arqueológico. Revista de Arqueologia Americana, 13, p. 151-165.

MAACK, R. 1968. Geografia física do Estado do Paraná. Rio de Janeiro, José Olympio Ed.

MAEDER, E. J. A.; GUTIERREZ, R. 1995. Atlas histórico del nordeste argentino. Resistencia, Inst. Invest. Geohistoricas Conicet, Fundanord, 199pp.

MCA I MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS I. 1951. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

MELIÁ, B.; SAUL, M. V. A.; MURARO, V. F. 1987. O Guarani: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: FUNDAMES.

MONTEIRO, J.M. 1994. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Cia das Letras.

MONTOYA, A. R. 1989 (1639). Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Rosario, Estudios de Historia Iberomaericana.

NOELLI, F. S. 2004. Settlement patterns and environmental changes in human occupation on the left bank of the Paraná river (Paraná State, Brazil). ArqueoWeb, 6(1).

PARELLADA, C. I. 1990. Levantamento geoarqueológico de Vila Rica do Espírito Santo. *Anais do 36 Congresso Brasileiro de Geologia*, Natal, SBG, 2, p. 1095-1106.

_____. 1993. Villa Rica del Espiritu Santo: ruínas de uma cidade colonial espanhola no interior do Paraná. Arquivos do Museu Paranaense, nova série arqueologia, Curitiba, 8, p. 1-58.

_____. 1995. Análise da malha urbana de Villa Rica del Espiritu Santo (1589-1632)/ Fênix – PR. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 5, p. 51-61.

_____. 1997. Um tesouro herdado: os vestígios arqueológicos na cidade colonial de Villa Rica del Espiritu Santo/ Fênix- PR. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPR, Curitiba.

_____. 2005. Estudo arqueológico no alto vale do rio Ribeira: área do gasoduto Bolívia-Brasil, trecho X, *Paraná*. Tese de Doutorado. MAE- USP, São Paulo.

_____. 2009. Paraná espanhol; cidades e missões jesuíticas no Guairá. In: SEEC-PR. Missões: conquistando as terras e territórios. Curitiba, SEEC-PR, p. 59-79.

_____. 2013. Arqueologia das fortificações no Paraná. In: LINO, J. T.; FUNARI, P. P. A. Arqueologia da guerra e do conflito. Erechim, Ed. Habilis, p. 97-128.

RENFREW, C.; BAHN, P. G. 1998. Arqueologia: teoria, métodos y práctica. Madrid, Akal.

SCATAMACCHIA, M. C. M. 1990. A tradição Policrômica no leste da América do Sul evidenciada pela ocupação Guarani e Tupinambá: fontes arqueológicas e etno-históricas. Tese de Doutorado, Dep. Antropologia, Universidade de São Paulo.

SCHADEN, E. 1954. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. *Boletim da Universidade de São Paulo, Antropologia*, 4, São Paulo, n.188.

SCHUNK, R. 2012. Frei Agostinho de Jesus e as Tradições da Imaginária Colonial Brasileira – séculos XVI – XVII. Dissertação de Mestrado, Instituto de Artes, UNESP.

SILVA, F. A. 1961/62. Considerações sobre alguns sítios Tupi-Guarani no sul do Brasil. Revista do Museu Paulista, nova série, São Paulo, 13, p. 377-397.

SOARES, O. 1981. O andarilho das Américas: Cabeza de Vaca. Ponta Grossa, UEPG.

STEIN, S. J.; STEIN, B. H. 198. A herança colonial da América Latina: ensaios de dependência econômica, 3 ed. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.

TAUNAY, A. E. 1924. História geral das bandeiras paulistas, Tomo I, São Paulo, Typ. Ideal.

_____. 1925. Documentação espanhola. Anais do Museu Paulista, tomo II, 2 parte.

TECHO, N. 2005. Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesus, 1673. Asunción, CEPAG.

WATSON, V. D. 1947. Ciudad Real: A Guarani-Spanish site on the alto Paraná river. *American Antiquity*, 13(2), p. 163-176.

_____. 1955. An ethnographic account of contemporary Cayuá indian architecture. *Revista do Museu Paulista, nova série*, São Paulo, IX, p. 235-259.

ZARANKIN, A.; SALERNO, M. 2007. El sur por eu sur: una revisión sobre la historia y el desarrollo de la arqueología histórica en América meridional.. *Vestigios*, 1(1), p. 17-47.

LOS PUEBLOS NATIVOS CHAQUEÑOS: EL DESPLAZAMIENTO FORZADO Y DESPOJO TERRITORIAL

Angélica Otazú

Introducción

El presente trabajo analiza los mecanismos empleados para reducir y desplazar a los nativos chaqueños, desde los primeros años del S. XVII hasta el S. XX. Para la localización geográfica de la región del Chaco, es preciso aclarar que el Paraguay está dividido en dos diferentes regiones, por el río del mismo nombre, a saber, la región Oriental y la región Occidental llamada Chaco Boreal. El vocablo chaco posee diferentes acepciones, entre ellas, resaltan dos, por un lado, correspondería a una deformación de la fonética de *chacu* (*quechua*), término con el que se denominaba la caza o el ritual de la caza. Así encontramos, en la Real Academia Española, que chaco proviene del quechua *chacu*, y significa montería con ojeo, que hacían antiguamente los indios de América del Sur estrechando en círculo la caza para cobrarla; y por otro lado, se sostiene que la parte occidental del Paraguay, por sus selvas unidas fue llamada Chaco que significa Gran Selva (Véase Schuster, 1929, p. 2). El argumento de que efectivamente el nombre Chaco es de origen quechua o quichua se basa en varias teorías, como afirma un autor:

Hay varias teorías avanzadas sobre el origen del nombre 'Chaco'. Algunos consideran que es una palabra quichua, siendo los quichuas los principales indios de Perú y Bolivia, y sus antepasados formaron la mayor parte de la población bajo el dominio de los incas. Se supone que esta palabra "Chaco", o "Chacu", significaba un desplazamiento de animales salvajes, o un coto de caza. No hay duda de que el Chaco fue al menos conocido por los Incas, si no dominado por ellos, ya que es sabido que la influencia y el poder de ese antiguo Imperio Indio fueron generalizados.

En cuanto a la expansión colonial, es de conocimiento público, que en la primera etapa de la evangelización y colonización, se implementó una especie de adoctrinamiento de los naturales, cuyo resultado fue la precarización de la cultura, la estructura económica deteriorada y en diversas situaciones significó incluso el exterminio de algunas naciones de América. Pero pese a ello, con mucha frecuencia escuchamos y leemos sobre la conquista española y la conquista "espiritual" con un enfoque triunfalista, como si esto haya constituido un gran aporte a la humanidad, sin señalar ni plantear los daños ocasionados a las diferentes culturas. En el caso de Paraguay, muchos pretenden seguir ignorando que las mismas naciones existían mucho antes de la formación del Estado paraguayo. De hecho, el colonialismo continúa, especialmente, en el pensamiento de ciertos sectores de la población; probablemente, a eso se debe que se siga expoliando a los pueblos nativos a nivel nacional y regional. Hasta hoy día no la hemos aprendido a valorar la diversidad cultural, ni reconocer a las diferentes naciones. En pleno siglo XXI y ante la alerta mundial del cambio climático, las autoridades no encuentran la fórmula adecuada para frenar la deforestación masiva, y recurren a los "negocios verdes", como las sectas y supuestos defensores de la floresta, que excluyen deliberadamente a los nativos, dejándolos al margen de todo tipo de diálogo o acuerdo. Se observa que tampoco hay una política que apunte a reparar los daños cometidos contra los pueblos autóctonos, sino cada vez más, los abandonan a su suerte y los excluyen.

Las preguntas que los seres humanos deberían hacerse es, hasta cuándo se perseguirá a los nativos? Cuándo aprenderán a respetar y valorar a los nativos? Esperemos que para cuando esto suceda no sea demasiado tarde. A continuación se expone la práctica de los jesuitas y los oblatos con el objeto de evangelizar a los nativos chaqueños, de diferentes pueblos. Asimismo, se presenta brevemente la intervención de los anglicanos en el Chaco desde el S. XIX. Estas congregaciones religiosas actuaron, ciertamente, en diferentes épocas pero con estrategias muy similares, probablemente, porque en la Iglesia se ha tardado bastante para revisar y reflexionar adecuadamente sobre el método empleado en evangelización de los nativos. (Grubb, 1911, p.49). (La traducción es nuestra).

Los jesuitas en el Chaco (S. XVII)

Los jesuitas trataron de establecer una reducción para evangelizar a los pueblos del Chaco, en los primeros años del S. XVII; se estima que el primer establecimiento no llegó a superar las dos primeras décadas, por distintos inconvenientes. La misión fue iniciada por una Real Cédula del 16 de marzo de 1608, en la que se ordenó al Gobernador del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra-Hernandarias, que los jesuitas se dirigieran a la región de los Guaicurúes, entre otros pueblos (Véase Turró, 2005, p. 36). Concretamente, los sacerdotes Vicente Grifi y Roque González de Santa Cruz, en esa primera etapa, entraron en contacto con los Mbayá (Guaicurú):

En 1609, los padres Vicente Grifi y Roque González de Santa Cruz se establecieron en una banda Mbayá que vivía frente a Asunción, en el río Guazutingua, y fueron elementales en la creación de relaciones amistosas entre los indios y los españoles (Métraux, 1946, p. 217). (La traducción es nuestra).

Conforme a algunos estudios realizados sobre el tema en cuestión, se constata que estos padres intentaron fundar una misión estable y organizada desde 1609 hasta 1626¹ (Véase Bohnert, 2009, p. 60). En ese sentido y siguiendo los datos históricos sobre la misión en el Chaco, podemos resaltar también, que hay testimonio de que los dos padres mencionados asistieron efectivamente por dos años en la reducción de los guaicurú, en realidad, el tiempo que duró la aceptación de los nativos:

El P. Vicente Grifi y el P. Roque González asistieron en la reducción de los Guaicurús y doctrina de los indios, dos años, antes más que menos, ausentándose solo cosa de 40 días por estar enfermo el P. Vicente Grifi y haberse ido los indios á coger sus algarobas y comidas; pero que después de dicho tiempo volvieron al pueblo donde estuvieron hasta que se levantaron dichos indios contra dichos padres y se fueron al monte² (Pastells, 1912, p. 167).

Por otro lado, podemos agregar, que los estudios realizados dejan entrever someramente los posibles motivos de la primera misión en la región chaqueña, cuya tarea estuvo a cargo de los mencionados sacerdotes jesuitas, los cuales responderían -al decir de Audibert- a intereses creados de los colonizadores, tomar contacto con los guaicurú para apaciguarlos por la religión.

Los Padres Vicente Grifi y Roque Gonzales de Santa Cruz fueron los designados para penetrar hasta los guaycurús y tratar de dominarlos por la relijion, ya que

¹ "Sie versuchten zwischen 1609 bis 1626 eine erste stabile und organisierte Reduktion zu gründen" (Bohnert, 2009, p. 60).

² En la nota se indica: "En las anuas de 1610 se lee que quedaron señalados para la Misión de Guaycurús los PP. Vicente Grifi y Roque González; que en más de cinco meses no se había podido hacer nada en ella, así por haber estado el P. Grifi muy enfermo como porque el río creció tanto que anegó casi toda la tierra de los guaycurús y les obligó á desampararla" (Pastells, 1912, p. 167).

no se sometían de una manera duradera al poder de las armas españolas, y mantenían en constante alarma á los pueblos vecinos (Audibert, 1892, p. 113).

Otros estudios resaltan, a su vez, que los guaicurú era un temido pueblo y respetado por sus vecinos. Es más, se tejieron muchos mitos acerca de este grupo. Hasta hoy día se utiliza la palabra guaicurú como adjetivo calificativo, pero en sentido despectivo, desafortunadamente, se suele aplicar para ofender a las personas: *nde guaicurú*, para decir que eres un inadapado socialmente, entre otros usos ofensivos de este vocablo. Dicho sea de paso, esta forma de hablar imposibilita la comprensión adecuada de ciertas pautas culturales de los nativos; las calificaciones erróneas e infundadas dirigidas hacia los comportamientos y actitudes de los nativos les priva de una vida más digna; puesto que, uno de los efectos desfavorables es la frecuente exclusión de los mismos tanto de los proyectos sociales como de las políticas públicas. En tal sentido, la consecuencia de la exclusión que soportan los nativos es cada vez más grave y difícil de superar; hay personas que pretenden culpabilizar a los mismos por la precaria situación en la que se encuentran actualmente. El desplazamiento de los nativos continuará si no se frena la deforestación masiva en el Chaco por parte de los ganaderos y sojeros.

Los oblatos en el Chaco (S. XX)

En pleno S. XX llegaron otras congregaciones a la región chaqueña, con el afán de ganar almas para Dios y difundir la evangelización entre los pobladores, desde la perspectiva de la Iglesia Católica. Los Oblatos de María Inmaculada (OMI)

pertenecientes a la congregación religiosa fundada por Eugenio de Mazenod, esta congregación tiene por objetivo la educación de los jóvenes y la misión. Los primeros OMI que entraron al Paraguay eran provenientes de la Provincia de Alemania, quienes para cumplir con la tarea misionera se adentraron en el Chaco y se quedaron entre los Nivaclé, aproximadamente, desde 1925. Conforme a los registros estudiados el pueblo nativo Nivaclé ha recibido diferentes denominaciones, a lo largo de la historia, más concretamente se les aplica los siguientes etnónimos: Ashlushlai, Suhín, Chulupí,-Churupi, Chunupi. Este pueblo autodenominado Nivaclé se considera a sí mismo como “un grupo unido, en donde el bienestar de la comunidad está por encima del individuo, y la tradición es un elemento que pretenden conservar, porque en ella encuentran el depósito de su identidad” (De la Cruz Sánchez, 1998, p. 284). Por su parte M. Fritz afirma que de manera general, la palabra Nivaclé significa hombre, persona, señor (Véase Fritz, 1994, p. 23).

Entre los primeros Misioneros Oblatos que activaron en el Chaco se destacan, tanto sacerdotes como los dos Hermanos, a saber, los Padres José Rose, Enrique Lambertz, Enrique Breuer, y los Hermanos José Widmann y José Kremer. Se puede inferir de algunos trabajos de investigación, que pese a la aplicación de un método tradicional de misión, pudieron formar comunidades indígenas que subsistieron en el tiempo. Los nativos respondieron debidamente a las exigencias propias de una misión evangelizadora. Sin embargo, si retomamos el punto de vista contextual, podríamos afirmar que el éxito misionero, respondería en parte al hecho de que los Nivaclé estaban siendo invadidos por los militares, puesto que la idea de fundar la Misión surgió justo cuando estaba por estallar la guerra en la zona donde

ellos habitaban, es decir, la disputa de la frontera entre Paraguay y Bolivia, que afectó profundamente a los nativos, quienes no tenían parte ni arte en el conflicto. La llamada Guerra del Chaco duró tres años, entre 1932 al 1935.

Entre las más antiguas fundaciones figuran la Misión San José de Esteros y la Misión San Leonardo. Estas fundaciones son mencionadas en los documentos indistintamente como Estación o Misión. Se estima que dichos misioneros innovaron sus métodos de evangelización, a partir de la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965). En la actualidad consta que los oblatos de María Inmaculada (OMI) nunca abandonaron a los nativos chaqueños; después de largas décadas, perseveran en su vocación y trabajan para que los derechos de los nativos sean garantizados y respetados, y con ese espíritu acompañan varias comunidades indígenas en el Chaco. Como una innovación se resalta el impulso de la autonomía indígena y la inclusión de nuevos elementos en el trabajo pastoral que abarca no solamente la pastoral Indígena, sino también la pastoral de la tierra; la pastoral de la juventud; la pastoral de la educación y de la salud (Véase Bohnert, 2009, p. 283).

Por otro lado, consideramos pertinente mencionar, que casi paralelamente entraron también al Chaco los Menonitas, y a la vez, puntualizar que no solo los misioneros católicos intentaron e intentan cristianizar a los nativos chaqueños, pues desde finales del S. XIX llegaron asimismo los misioneros de la Iglesia protestante, como son algunos miembros anglicanos³, su

³ “El proceso de evangelización del Chaco paraguayo transitó por un momento clave a finales del siglo XIX cuando misioneros de la *South American Missionary Society* [...], entraron en contacto con indígenas Enxet” (Martínez, 2014, s. p.).

Superintendente B. Grubb habla de sus objetivos y las intenciones para con los nativos chaqueños, en su clásica obra *An Unknown People in an Unknown Land* (Un pueblo desconocido):

Nuestra tarea era antes que nada familiarizarnos con el idioma, la constitución política (tal como era), la historia, los hábitos, las costumbres, las creencias religiosas y la posible capacidad de las personas; para detener el declive y la degradación de la raza; para ligar las diversas tribus entre sí; para darles un sistema de gobierno; elevarlos al nivel de propietarios y titulares; inducirlos a adoptar una vida industriosa, sedentaria y regular; inculcarles un sentido moral más elevado; despertar en ellos un deseo de cultura y progreso; capacitarlos para recibir el ofrecimiento del gobierno paraguayo de ciudadanía en esa República; hacerlos miembros productivos de la sociedad, un pueblo que pueda contribuir con el desarrollo de su propia tierra; y para calificarlos en todos los sentidos para tomar su debido lugar como un elemento de la creciente población de un gran continente (Grubb, 1911, p. 238). (La traducción es nuestra).

Estas afirmaciones reflejan el concepto que el autor tenía acerca de los nativos chaqueños, aparentemente, basándose solo en la observación del comportamiento de los mismos. Además, el mismo alegaba que: “El indio es esencialmente un niño, solo que es un niño grande y, que lleva una vida libre y sin restricciones, es capaz de demostrar a veces que es un niño peligroso” (Grubb, 1911, p. 217). (La traducción es nuestra). Esta descripción demuestra una cierta desconfianza e indirectamente, un rechazo hacia la conducta del nativo por su “infantilismo”, que en parte buscaba justificar la expansión colonial. Insólitamente, notamos que se repiten los calificativos inapropiados que habían sido aplicados a los indígenas por los misioneros del S. XVII. Pues, los misioneros de aquella época sostenían, de la misma manera, que los nativos adultos eran como niños grandes, sobre todo, los del período posterior a los primeros

contactos y fundaciones de los Pueblos, estaban convencidos de que los indígenas eran unos niños, a quienes había que enseñarles todo, y protegerlos como tales (Véase Otazú, 2006, p. 184). Por ejemplo, Barco de Centenera (canto vigésimo, f158v-159r), manifestaba en su canto vigésimo que el indio es rudo y corto de entendimiento, es voluble y le gusta seguir las novedades; es como una criatura, a quien hay que proponer la fe con sencillez, a modo de leche y no de pan con corteza.

Ya en el S. XVII los jesuitas seguían afirmando que los indígenas, no tienen “más capacidad, juicio ni discreción” que los niños de escuela en España, los cuales “son incapaces de gobernarse por sí mismos” (Juan de Escandón al P. Andrés Marco Burriel, Madrid, 18-6-1760, In: Furlong, 1965, p. 105); (Rípodas Ardanaz, 2000, p. 12). Este calificativo se debe a que ellos suponían que los indígenas “no pueden inventar ni idear nada [...], tienen escaso entendimiento, no pueden captar ni imaginarse lo esencial de una cosa que no vean” (Sepp, 1971, p. 215). Asimismo, exponemos otro ejemplo, sobre la convicción de los misioneros de que los indígenas adultos no superaban la etapa infantil, dado que se comportaban como niños: “Todas sus faltas son faltas de niños, y niños son toda la vida en muchas cosas; así como también tienen todas las buenas cualidades de niños” (Sepp, 1971, p. 69). Dichas apreciaciones, posiblemente, contribuyeron para doblegar a los nativos por muchos años.

Concilio Vaticano II (S. XX: 1962-1965) y la renovación de los métodos misioneros

Recién a partir del Concilio Vaticano II, fueron implementados los métodos más innovadores de evangelización. De esta manera, algunos misioneros con el fervor del Concilio mencionado, comenzaron a indagar y a valorar la cultura propiamente indígena, en especial sus danzas, ritos y sus formas de curar enfermedades; y con ello deseaban fortalecer y apoyar a los nativos en sus avances desde y para sus respectivas culturas. Obviamente, aún falta bastante por hacer y reparar los daños cometidos durante varios siglos; ciertamente, se les encomienda a los nativos una ardua tarea, que consiste en la reconstrucción de su cultura ancestral después de una larga e interminable persecución. Hay indicios de que los Nivaclé han sufrido la prohibición de realizar sus ceremonias por parte de la misión, y que dicha situación habría puesto fin a algunas de sus prácticas como la horticultura.

Sin embargo, varias personas acatan la tarea encomendada con mucha seriedad y responsabilidad, e incluso les agrada participar en el resurgimiento de sus ritos, danzas y prácticas religiosas, por más que muchos de ellos ya lo habían olvidado o nunca lo practicaron. Con estas iniciativas se pretende fomentar el respeto y la tolerancia hacia los nativos. Pese a todos los inconvenientes presentados, se trabaja para paliar y aliviar al menos en parte el sufrimiento de los mismos y facilitarles mayor calidad de vida desde el respeto y auténtica amistad basada en la solidaridad.

Conversación con un líder guaraní actual sobre la ganadería intensiva

Desde hace más de cuatro décadas la situación de los nativos se ha agudizado aún más debido a la implementación de la ganadería extensiva. Lo cual implica mayor deforestación, que en término de algunos ganaderos significa una simple “limpieza”, sin embargo, esto ocasiona una degradación de los antiguos espacios de recolección y caza.

De acuerdo a la conversación mantenida con un líder guaraní de Filadelfia⁴, los indígenas no se dedican a la ganadería, salvo honrosas excepciones, encontramos comunidades que poseen ganado de subsistencia. Por ejemplo, Macherety es una comunidad guaraní donde algunos de sus miembros crían ganado de subsistencia.

En cuanto a los servicios y/o beneficios de la ganadería intensiva, manifestó que los indígenas consiguen empleo en las estancias (*omba'apo* estancia-*pe*), pero solo de forma temporal; se les asignan tarea, generalmente, en la limpieza de piquete (*omopotĩ haguã* piquete), eventualmente, se les ocupa también en la plantación de pasto.

Asimismo, manifestó que de igual forma trabajan en los cultivos, dicha ocupación es también apenas temporal, pues consiste en trabajar en la época de cosecha, en la recolección de sésamo, tártago, etc. (*omono'õ haguã* sésamo, *mba'ysyvo ha mba'e*), y ocasionalmente se les ocupa en el mantenimiento de la chacra.

⁴ C. Cáceres, Líder del Pueblo Guaraní de Filadelfia, Chaco Paraguayo.

Según nuestro entrevistado, la ganadería propiamente dicha, no da beneficio social, sino va desplazando permanentemente a las comunidades indígenas, un ejemplo reciente es el desplazamiento y desalojo de la comunidad indígena Guaraní Ñandéva, a la que se les arrebató su territorio *-ojepe'a chugui kuéra Hekoha-* inclusive su Cementerio, en Mariscal Estigarribia, en su lugar se ha instalado una estancia, es decir, donde se practica la ganadería extensiva.

Este relato deja entrever que a los indígenas no les favorece la ganadería, por el contrario perjudica su sistema tradicional de vida, y por tal motivo no se la podría considerar un factor determinante para la reducción de pobreza de las comunidades más vulnerables, como pretenden camuflar algunos representantes del sector que explotan la ganadería.

Por otro lado, vale la pena mencionar un hecho sin precedente en la historia indígena en nuestro país, las palabras dirigidas por un indígena, en la ocasión de la visita del papa Juan Pablo II a Paraguay, quien tuvo un encuentro en la Misión Santa Teresita de Mariscal Estigarribia con los nativos. En el mismo encuentro, René Ramírez del Pueblo Maskoy pronunció un efusivo discurso, en el que denunciaba ante su Santidad el criminal despojo de tierras del que fueron víctimas los pueblos nativos, a continuación transcribimos parte del discurso:

Hace mucho tiempo, los blancos se apoderaron de nuestras tierras; hoy nos expulsan de ellas. Todos hemos sufrido la expropiación de nuestras tierras, y la tierra que las han devuelto a algunos grupos no es una justa restitución de lo que hemos perdido, y ciertamente no compensa los sufrimientos del pasado y del presente. En el Chaco, las estancias están sobre tierras que eran nuestras y el ganado es más importante que nosotros, hay quienes prohíben entrar en sus campos para sacar

animales silvestres o buscar miel, pescar y juntar frutas. La mayoría de las estancias tienen muchos miles de hectáreas (Bohnert, 2009, p. 350-351).

En cuanto al aseguramiento de la tierra para los pueblos indígenas, se menciona la expropiación de 30.000 hectáreas para los Maskoy de Puerto Casado, después de una dura tarea conjunta con algunos miembros de la Iglesia Católica. Vale resaltar, que la organización y perseverancia de este Pueblo constituye un importante antecedente en la lucha por la tierra, obtención y titulación de la misma.

Realidad de los nativos

Uno de los motivos que los nativos tienen para seguir luchando es precisamente su territorio ancestral. Estos nativos comprenden que sin el territorio nada puede avanzar ni social ni humanamente. En la actualidad, ellos están desamparados, sin asistencia médica de calidad, sin escuela, a pesar de lo garantizado en el Cap. V de la Constitución Nacional de Paraguay 1992 (CN), específicamente en su Art. 66, donde habla de la educación y la asistencia. Se establece que el Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la regresión demográfica, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural; y en el Art. 62 del Cap. V de la CN se reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de culturas anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo. Hoy muchos nativos viven aislados, frecuentemente, sin agua dulce, teniendo en cuenta que los colonizadores han

privatizado las fuentes de agua potable. A modo de ejemplo se menciona la legislación paraguaya sobre explotación minera e hidrocarburífera, que es muy mala, pues beneficia más a los intereses de las empresas transnacionales. Las concesiones se siguen realizando según lo dispuesto en la Ley 779/95; en la misma se indica que las empresas que quieran invertir en el país pueden disponer de hasta 2.400.000 hectáreas. En ese sentido, las cuencas, donde se realizan la prospección y explotación se encuentran en territorio de los nativos, como la cuenca del Pirity está situada sobre territorios de los Pueblos Guaraní Occidental, Nivaclé, Angaité y Enlhet Norte (Véase Ortega Ríos, 2013, p. 69).

A esto se suma la separación de las familias, que implica a su vez un grave problema en la comunicación con los otros pueblos o naciones, debido a la variedad lingüística y la falta de apoyo para que mínimamente puedan comunicarse en las lenguas oficiales del país (guaraní y castellano). Por otro lado, y esto es muy importante, que puedan conservar la propia lengua para que no se pierda la cultura ancestral. Dado que la mayoría se encuentra en estado vulnerable según la evaluación de la UNESCO.

Si bien el Censo de 2012, da una información cuantitativa de las comunidades indígenas con tierra propia y titulada por institución, según familia lingüística, todavía no compensa y aún falta mucho para la justa restitución de sus territorios arrebatados, desde el S. XVII, y de manera más sistemática en la pos-guerra de la Triple Alianza (finales del XIX), el gobierno paraguayo vendió gran parte del territorio chaqueño -con los indígenas dentro- principalmente a empresas extranjeras, para la reparación de la guerra y solventar de esa manera las deudas.

En la actualidad, entre los pueblos que fueron adjudicados con los títulos de propiedad aparecen: Guaraní Occidental: 34.599

hectáreas: Lengua Maskoy que está conformado por 35 comunidades y son los siguientes, Toba Maskoy: 46.007; Enhlet Norte: 35.487; Enxet Sur: 80.141; Sanapaná: 37385; Angaité: 76.701; Total: 275.721 hectáreas. Zamuco: Ayoreo: 85.665; Ybytosó: 35.775; Tomaráho: 3.873. Total: 125.317. Los Guaicurú: Qom: 13.472. La cantidad de hectáreas tituladas en la Región Occidental totaliza, entonces: 687.064.

Otro aspecto preocupante, constituye el desalojo permanente que padecen los nativos; dicho atropello es perpetrado por colonos y ganaderos en distintos Departamentos de la Región Occidental o Chaco. Los colonos buscan por todos los medios ampliar sus propiedades a nivel regional. Evidentemente, ignoran por completo a los nativos, cuya población va disminuyendo vertiginosamente, aunque en el Art. 65 de la Constitución Nacional se garantiza a los pueblos indígenas el derecho de participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, esta Constitución y las leyes nacionales.

Aun más alarmante suena la declaración de la representante del gobierno, la actual presidente del Instituto Forestal Nacional (INFONA) Cristina Goralewski, quien refirió, en una nota para un diario local, que para el Chaco no es aplicable hoy una ley de deforestación cero, dado que es un polo de desarrollo para el país; que supuestamente se podría hacer una producción sostenible.(Véase La Nación Online. 2018.) Consiguientemente, hay una deficiencia en la búsqueda de solución para los pobladores nativos chaqueños, puesto que no se les convoca para participar en los proyectos sobre el desarrollo que pretende forjar en sus hábitat, espacio que ellos dominaron y controlaron con sus propias sabidurías para la subsistencia y sobrevivencia de sus

familias, y aparentemente, ni se les solicita su opinión ni se registran sus experiencias ancestrales como posible aporte para la buena convivencia entre las comunidades indígenas y no indígenas.

A modo de conclusión

Podemos sugerir algunas alternativas para los pueblos chaqueños, como la unidad entre los distintos pueblos, buscar el bien común, fomentar la solidaridad y ayudas interculturales e inter-comunidades. Hacer valer sus derechos contemplados en la Constitución Nacional, para lograr su autonomía. Después de haber analizado la entrada de diversos grupos religiosos al Chaco y sus respectivas actuaciones durante el periodo colonial y poscolonial, se define el modelo de evangelización, la metodología y la idea subyacente de la tarea misionera. Esto implica a su vez catalogar las diferentes formas de colonizar y evangelizar en el Chaco.

Evidentemente, que en los primeros tiempos todo intento de "amansar" a los pueblos chaqueños fue un fracaso. Las causas pueden ser varias, desde la falta de acceso hasta la falta de suficientes recursos hídricos en la zona; como también la fortaleza de los grupos que antaño habitaban el Chaco con más libertad para el desplazamiento. Posiblemente presentaban mayor cohesión de grupo en comparación a otros pueblos de la región oriental, por ejemplo. Pues está demostrado que varios pueblos fueron vencidos en la época colonial, muchas veces, por la falta de unidad interna. Los conquistadores habrían aprovechado su división para vencerlos. Esas son las razones políticas que se

pueden resaltar y que fueron mencionados por algunos especialistas en la materia.

Otra posible razón de la caída de las poblaciones chaqueñas sería la pérdida de territorio por la invasión masiva de los colonos, que ocasionó la diáspora e impidió la construcción de una buena vecindad con otros pueblos cercanos, con quienes practicaban intercambios comerciales y además culturales. La sistematización de la catequesis en algunas situaciones ha ocasionado más división entre los convertidos y no convertidos. Por consiguiente, con la irrupción de los europeos, tanto misioneros como colonizadores o conquistadores se ha estropeado y debilitado aún más todo tipo de organización de muchos pueblos originarios, que estaban situados en la región Occidental o Chaco.

REFERENCIAS

AUDIBERT, A. 1892. Los límites de la Antigua Provincia del Paraguay, Buenos Aires, Cap. VIII. Disponible en: <https://fr.scribd.com/document/206683853/Los-limites-de-la-antigua-provincia-del-paraguay-a-audibert-primera-parte-portalguarani-pdf>. Acceso en: 15/07/18.

BARCO CENTENERA, M. del. 1836, La Argentina, o la conquista del Rio de la Plata, Poema Histórico del Arcediano D. Martin del Barco Centenera. Discurso preliminar del Editor. In: Angelis, Pedro de. Colección de obras. Tomo 2. Buenos Aires, Imprenta del Estado.

BOHNERT, C. 2009. Christliche Mission im Paraguayischen Chaco. Das Wirken del Oblaten-Missionare im 20. Jahrhundert. Nettetal, Steyler Verlag. 362 p.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE PARAGUAY 1992. Disponible en www.hacienda.gov.py/.../Constitución%20de%20la%20República%20de%20Paragua... Acceso en: 19.11.18.

DE LA CRUZ SÁNCHEZ, A. 1998. Economía y sociedad en el Chaco paraguayo. *Revista Española de Antropología Americana*, 28, p. 283-323. Disponible en: <https://www.insumisos.com/.../Economia%20y%20sociedad%20del> Acceso en: 22.12.18.

DGEEC. *III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas*, 2012.

GRUBB, B. 1911. An unknown people in an unknown land, the indians of Paraguayan Chaco. 2a Ed. Londres,: Seeley & Co. Limited, 329 p. Disponible en: <https://archive.org/details/unknownpeopleinu00grubuoft>. Acceso en: 18/07/18.

FRITZ, M. 1994. "Nos han salvado", misión: destrucción o salvación?: comienzo de una misión entre etnocentrismo e inculturación. Mariscal Estigarribia. 405 p. Disponible en línea: publicado por Avya Yala (1997). https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/239. Acceso en: 29/12/18.

FURLONG, G. 1965. Juan de Escandón, S.J., y su carta a Burriel, 1760. Buenos Aires, Ediciones Theoria. 119 p.

LA NACION ONLINE. 2018. Buscan reforestar un millón de hectáreas en Paraguay. Disponible en: <https://www.lanacion.com.py/pais/2018/09/09/buscan-reforestar-1-millon-de-hectareas-en-paraguay/>. Acceso en: 09/09/18.

MARTÍNEZ, A. 2014. Las etnografías anglicanas del Chaco paraguayo. *Antropología, interculturalidad y colonialidad*. Disponible en: grupoparaguay.org/P_Martinez_2014.pdf. Acceso en: 28/07/18.

MÉTRAUX, A. 1946. Ethnography of the Chaco. In: STEWARD, J. (Ed). *Handbook of Suth American Indians. The marginal tribes Volume 1*. Washintong, the Superintendent of Documents, U.S. Government Printing Office, 370 p. Disponible en: etnolingustica.wdfiles.com/local--files/hsai.../vol1p197-370_ethnography_chaco.pdf. Acceso en: 24/07/18.

PASTELLS, P. 1912. Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Tomo 1. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 593 p.

OTAZÚ, A. 2006. Práctica y Semántica en la Evangelización de los guaraníes del Paraguay (S. XVI - XVIII). Asunción, CEPAG, 289 p.

ORTEGA RÍOS, G. 2013. *Extractivismo en el Chaco paraguayo: un estudio exploratorio*. Asunción: Fundación Rosa Luxemburgo - Diakonia BASE-IS. 96 p.

RÍPODAS ARDANAZ, D. 2000. Métodos de Evangelización en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes. ARCHIVUM Revista de la Junta de la Historia Eclesiástica Argentina, Buenos Aires, 19, p. 11-29.

TURRÓ VILLALBA, A. 2005. El proyecto de las Reducciones Jesuíticas en Paraguay. In: ACTAS DEL XI CONGRESO BRASILEÑO DE PROFESORES DE ESPAÑOL del 13 al 16 de septiembre de 2005 en Salvador - Bahia - Brasil. p. 32-48. Disponible en: <https://www.mecd.gob.es/dms-static/68bcb201-d22c.../brasil/...y.../xicongreso.pdf>. Acceso en: 23/07/18.

SCHUSTER, A. 1929. Paraguay, Land, Volk, Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation. Stuttgart. 667 p.

SEPP, A. 1971. Relación de viaje a las misiones jesuíticas (1691), trad. de Werner Hoffmann y Mónica Wrang, Buenos Aires, Eudeba. 245 p.

SEMENTES DA DISCÓRDIA: O PLANTIO E COMÉRCIO DE ERVA-MATE NO CONTEXTO MISSIONEIRO E COLONIAL NA AMÉRICA PLATINA

Evelyn Roberta Nimmo

João Francisco Miró Medeiros Nogueira

Introdução

A região do Sul da América do Sul, comumente conhecida por Cone Sul, foi profundamente afetada pela presença e consumo de uma planta em particular: as folhas secas e trituradas de *Ilex paraguariensis* St. Hil. embebidas em água quente ou fria, cujo chá é tragado através de um canudo geralmente feito de metal ou taquara (uma espécie de bambu) tornou-se um símbolo cultural em países como o Paraguai, Argentina, Uruguai e regiões do Brasil como o Sul e o Centro-Oeste. O consumo de erva-mate tem suas origens em práticas culturais dos Guaranis, grupo étnico que ocupava a região da bacia do Rio da Prata no momento da primeira chegada de europeus à região, em 1536 (Markun, 2009). Desde os primeiros contatos entre europeus e populações indígenas, o consumo de erva-mate rapidamente tornou-se um hábito que frequentemente era observado e descrito por viajantes que passavam pela região (Zatti, 2014).

A exploração de erva-mate não obteve tanto sucesso como a de outras plantas sul-americanas, como do cacau (Jamieson, 2001), por exemplo, mas as contemporâneas aplicações e mercantilização da planta estão abrindo novos mercados a serem explorados economicamente. Ao longo dos últimos 500 anos, o consumo e produção de erva-mate vem sendo modificado e sofrendo adaptações - ainda que sistemas de produção tradicional de erva-mate continuem existindo em pequenas propriedades no Sul do Brasil, como mostraram Chaimsohn e Souza (2013) e Marques (2014).

Uma das questões mais provocativas acerca da história desta planta relaciona-se à sua influência na condução do processo de colonização do Sul da América do Sul. Mesmo que muitas pesquisas tenham se debruçado em interpretar sua história, fisiologia e processos culturais derivados de seu consumo, muitos aspectos da história da erva-mate não foram explorados e muitos mitos sobre a planta ainda não foram devidamente criticados ou contextualizados. Por exemplo: ainda há na historiografia um grande vazio sobre o papel histórico e o desenvolvimento do consumo de erva-mate no início da colonização da América do Sul, o que impede um entendimento mais profundo sobre o papel desempenhado por esta planta na história cultural e ambiental da região. A maioria das pesquisas brasileiras sobre a história da erva-mate discute a exploração da planta sobretudo ao longo dos séculos XIX e XX, devido à força econômica e inovação tecnológica atrelada a esta atividade, concentrada entre 1820 e 1920 (Martins, 1926). Similarmente, uma recente pesquisa sobre o papel econômico da erva-mate no Paraguai colonial é devidamente bem descritiva, examinando os processos de mercantilização da planta e seu sucesso como artigo de

exportação (Freire, 2011), porém, dá pouca atenção ao impacto deste sucesso nos processos sociais e culturais, ainda menos discute os aspectos ambientais do cultivo e exploração da planta.

Este estudo examina a erva-mate a partir da perspectiva cultural e ambiental buscando ilustrar como a colheita, produção e consumo das folhas desta planta influenciaram estratégias coloniais na região, tornando-se, em um determinado ponto, um fator decisivo nas relações entre indígenas, jesuítas e espanhóis. Enquanto que a região não possuía riquezas minerais como prata e ouro, como ocorria em outras *Audiencias* ao longo das colônias espanholas, a erva-mate providenciava rendimentos para a coroa, sendo até mesmo utilizada como moeda de troca, e se transformou em um condutor do sucesso econômico e colonial do Paraguai (Folch, 2010). Aqui, focamos a análise na expansão e evangelização da Sociedade de Jesus no Sul da América do Sul com o intuito de compreender como o uso de um elemento natural das florestas nativas pode ter sido utilizado, a partir de práticas estatutárias, como ferramenta nos esforços coloniais jesuítas e como podemos interpretar, através de analogias, a materialização na paisagem de ideologias coloniais divergentes a partir do ato de cultivo e colheita de erva-mate. Ao examinar o processo de colonização a partir de uma perspectiva ambiental pode-se interpretar como o mundo físico molda e é moldado por estruturas de pensamento e formas de ver o mundo natural (Berque, 2000).

Chá do Paraguai: o processamento intra-florestal das folhas da árvore

A erva-mate como uma espécie arbustiva, é endêmica em diversas tipologias florestais no Sul do Brasil, no Paraguai e no Norte da Argentina (como mostra a figura 1). Atualmente, a erva-mate é encontrada sobremaneira na floresta sub-tropical com Araucárias (Floresta Ombrófila Mista) no Sul do Brasil e no Nordeste da Argentina, assim como na região montanhosa no leste do Paraguai (Oliveira e Rotta, 1985). A espécie se desenvolve plenamente em ambientes sombreados, abaixo de espécies mais altas – como o Pinheiro-do-Paraná (*Araucaria angustifolia*) e a Imbuia (*Ocotea porosa*) – e seu cultivo em sistemas tradicionais tem sido um importante fator para a conservação e manutenção de remanescentes de Floresta com Araucária nos estados do Paraná e Santa Catarina (Lacerda, 2016). É relevante destacar que a espécie não cresce de forma saudável fora de seu *habitat*, um fator que, de certa forma, influenciou negativamente em sua expansão como produto de consumo.

Ao momento da chegada dos espanhóis no século XVI, os Guaranis – e muito provavelmente os Kaingang (Luz, 2011) – já haviam desenvolvido processos de colheita e de processamento de erva-mate nas florestas. Assim como descreveu, em 1610, o Padre Antonio Ruiz de Montoya em sua viagem pelo centro de exploração de erva-mate do Paraguai colonial, a floresta de Maracajú:

Está fundado este pueblo en un pequeño campo, rodeado decasi inmensos montes de arbores Silvestros, en que ay manchas de a dos, y tres, y mas leguas de largo y ancho, de los arboles de que hazen la yerba que llaman del Paraguay, son muy altos, hojosos, y gruesos,

la hoja es algo gruesa, la hechura de lengua, derriban estos arboles; pero brotando de su tronco muy gruesos renuevos en tres años se ponen en la hermosura y grandor que tenian quando los cortaron: los gajos destos arboles le ponen en unos çarços, y a fuegó manso los tuestan, y la hoja la mueien con no pequeño trabajo de los Indios. (Montoya, 1639)

O sistema de colheita de folhas de erva-mate em bosques naturais, secando-as com fogo e grelhando-as na floresta para que fossem consumidas como chá, assim como o descrito por Montoya, é um processo que sofreu poucas mudanças nos últimos quinhentos anos e muitos aspectos deste processo continuam existindo na forma tradicional de processamento de erva-mate feita por pequenos agricultores (Marques, 2014). Similarmente, o período de rebrota de três anos da planta ainda hoje é aplicado em sistemas tradicionais. Devido ao bioma bastante específico no qual esta planta se desenvolve, o meio ambiente no qual a colonização espanhola se desenrolou deve ser interpretado não somente como um plano de fundo para as ações que ali ocorreram, mas de fato como um fator chave para este processo. O ambiente florestal e o profundo conhecimento que os grupos indígenas tinham deste ambiente desenhou um estilo de colonização específico em termos de movimento, exploração de objetos e pessoas, assim como na implementação das ideologias coloniais.



Figura 1: Área de ocorrência natural de *Ilex paraguariensis* St. Hil. (Natural occurrence of Yerba Mate). Fonte: Oliveira e Rotta, 1985.

A natureza pelo domínio: estratégias da colonização no Paraguai

A colonização do Paraguai iniciou-se com a fundação do forte de Nossa Senhora de Assunção, em 1537. Assim como em outras regiões no início da colonização espanhola, o processo de dominação começou com inconsistentes práticas de integração e separação entre espanhóis e populações indígenas locais.

Casamentos promovidos entre mulheres Guaranis e pioneiros espanhóis foi bastante comum e incentivado por líderes espanhóis e pela coroa, como uma estratégia de integração de elites indígenas ao sistema colonial (Voss, 2008). Enquanto que a prática de oferecimento de filhas e esposas a líderes de tribos vizinhas era uma prática tradicional Guarani (Garavaglia e Marchena, 2005; Austin, 2015), a prática entre os pioneiros espanhóis não era recíproca. Assim como em outras áreas das colônias, estas estratégias eram estabelecidas com a finalidade de trazer grupos indígenas locais para dentro do sistema colonial espanhol, produzindo conflito e criando divisões étnicas e hierárquicas para dentro das comunidades (Markun, 2009).

Em 1556, após o fim de uma turbulenta disputa para reestabelecer Domingos de Irala como governador do Paraguai, Irala decretou uma lei que ficaria conhecida como *reparticiones de tierra*. Esta lei estabelecia que todas as terras do então Paraguai seriam divididas entre 320 beneficiários (*encomenderos*) que passariam a ter o direito ao uso do trabalho de 20 mil Guaranis (Haubert, 1990; Austin, 2015). Através deste mecanismo, que colocava a julgo dos beneficiários o espaço e as pessoas, a coroa espanhola estabeleceu uma ferramenta de dominação que era mais institucional do que a até então mais ou menos bem-sucedida prática de casamentos e alianças entre famílias. O decreto de Irala buscou estabelecer a exploração dos nativos em benefício dos *encomenderos* através do serviço pessoal, e em troca, o beneficiário declarava-se responsável pela instrução religiosa e proteção de seus cativos (Saeger, 1981).

O desenvolvimento deste sistema e a forma como funcionou ao longo do século XVI demonstra a complexa relação entre os colonizadores espanhóis e os Guaranis e também revela-se como

uma importante perspectiva para a reflexão sobre o ambiente, pois há uma evidente e estreita relação entre a paisagem e as relações de trabalho, produção, exploração e propriedade de terra. Garavaglia e Marchena (2005) referem-se, também, à importância da cosmogonia Guarani na relação com os espanhóis, mencionando o fato da noção de *yvy marã ey*, interpretado como “terra sem males” (Monteiro, 1992), como uma forma de resistência à colonização, com os Guarani distanciando-se fisicamente dos espanhóis, em busca de um lugar livre de exploração. Com a chegada dos primeiros missionários Franciscanos na região, em 1574, pregando por um afastamento do mundo material em busca de um paraíso, o que, de certa forma, aproximava-se de sua cosmogonia, os Guarani viram uma alternativa às atitudes dos espanhóis.

Por volta de 1620, vinte reduções franciscanas foram fundadas na região em torno de Assunção. A proximidade geográfica destes povoamentos fundados por franciscanos acabou por não representar, de fato, o distanciamento não só físico, mas simbólico, que os Guarani buscavam em relação ao sistema espanhol. Austin (2015) ainda nota que a consolidação e estabelecimento dos Guarani nos povoamentos franciscanos ajudou à institucionalização e à formalização de sistema *encomendero*, já que o proviu com a força de trabalho necessária à prosperidade desta prática. Assim, enquanto que os Guarani viram, inicialmente, os franciscanos como uma alternativa ao sistema colonial espanhol, o estabelecimento dos aldeamentos rapidamente tornou-se um importante elemento definidor da relação entre os indígenas e o colonizador espanhol baseada na exploração. Ao longo de boa parte do período colonial, os administradores de vilarejos de *encomenderos* (aldeamentos

mitayos) foram ou franciscanos ou padres seculares (Saeger, 1981).

A chegada dos padres da Sociedade de Jesus ao Paraguai, em 1594, deu início a uma nova era de colonização e ocasionou em significativas implicações aos Guaranis e também aos esforços coloniais na região. Os jesuítas ofereceram uma forma alternativa de manter e reafirmar o processo colonial de maneira a enfrentar os desafios relacionados às frequentes rebeliões indígenas e o processo migratório em direção de fuga da área de influência de Assunção. Cushner afirma que o governador da região do Rio da Prata, Hernando Arias de Saavedra, foi insistente em povoar a Província do Guairá – região mais ao nordeste de Assunção, equivalente ao atual estado do Paraná – com missões e aldeamentos jesuíticos. Desta forma, ele pensou em criar uma área de ocupação entre o território espanhol e português e ao mesmo tempo unir uma grande população Guarani que vivia na região de forma dispersa e introduzi-los ao sistema de *encomendas* (Cushner, 2006).

Longe de Assunção, os Guarani viviam em povoados distribuídos ao longo das margens dos afluentes do Rio Paraná. Os padres Thomas Fields e Manuel Ortega, foram os primeiros jesuítas a viajar através do Paraguai e do Guairá. A navegação de rios permitiu que os jesuítas encontrassem diversas aldeias e conversassem com caciques, propondo uma união regional em torno de reduções, onde os nativos viveriam de acordo com os ensinamentos de seu “verdadeiro criador”. A partir destas primeiras visitas ao Guairá, Fields e Ortega perceberam que somente através da criação de um modelo social autônomo em relação ao sistema colonial é que seria possível a prosperidade de seu plano evangelizador (Garavaglia e Marchena, 2005). Assim foi

plantada a semente de uma ideologia colonial oposta à ordem estabelecida.

No momento da chegada dos jesuítas, os *encomenderos* espanhóis do Paraguai detinham o direito de explorar o trabalho indígena através de decreto real, e muitos exploravam abusadamente deste direito, como descreve Padre Montoya:

Soy testigo, que en la Provincia de Guaira, el más ajustado Encomendero se servía los seis meses de cada año de todos los Indios que tenía encomendados, sin paga alguna, y los que no se ajustaban tanto, los detenían 10 y 12 meses. Y si esto es así, como es verdad, que tiempo le queda a este desdichado para sustentar su mujer, y criar sus hijos? que a veces suelen ser ajenos, engendrados en tan larga ausencia. (Montoya, 1639)

Devido ao sistema de direito de exploração do trabalho, e não ao direito de posse de terra, os *encomenderos* espanhóis podiam exigir serviço pessoal em qualquer situação que parecesse apropriada, com muitas mulheres e meninas sendo trazidas às *encomiendas* ou *haciendas* como serventes ou concubinas (Austin, 2015). A mão-de-obra indígena era também utilizada nas fazendas pertencentes aos *encomenderos* para a criação de gado e outras colheitas. A abundância de erva-mate nativa crescendo nas montanhas próximas a Maracajú – Mbaracayú ou ainda Maracayú em Guarani, atual nordeste paraguaio – fez com que *encomenderos* requisitassem aos seus cativos que fizessem longas caminhadas nas trilhas até as florestas onde esta planta ocorria com o intuito de que fossem colhidas, processadas e trazidas até a sede para comércio. Desta forma, os *encomenderos* não tinham a necessidade de plantar erva-mate, já que detinham o controle sobre o trabalho requisitado no processamento desta planta e

além do fato da erva-mate crescer em abundância em regiões naturais.

Enquanto que as reduções franciscanas acabaram servindo como ferramentas de suporte ao sistema *encomendero* (Austin, 2015), os jesuítas passaram a trabalhar em um espaço diferente: distanciados da influência política de Assunção e com uma prática ideológica diversa da franciscana, o estabelecimento de missões jesuítas significou uma forma organizacional conflitante à dos espanhóis, não somente do ponto de vista religioso, mas também político (Garavaglia e Marchena, 2005). Neste novo sistema, os jesuítas usaram a organização do trabalho coletivo e a disciplina em práticas tradicionais como ferramentas de evangelização e ocidentalização. Eles usaram também as suas cidades missioneiras como atração para os indígenas vivendo no sistema de serviço de trabalho pessoal no sistema *encomendero*.

Divergência ideológica: a mentalidade implícita na construção social da paisagem

Inicialmente, a apropriação do consumo de erva-mate pelos espanhóis é pouco conhecida, porém, a partir da segunda metade do século XVI, o comércio de erva-mate na bacia do Rio da Prata já estava consolidado (López, 1974). Extraída das florestas situadas ao nordeste de Assunção, na região de Maracajú, por volta de 1580 o consumo das folhas desta planta já era notado entre os fundadores da segunda fundação de Buenos Aires (Aguirre, 1950). Até o fim do século XVI tabaco e açúcar eram os principais bens exportados por Assunção. De toda forma, no início do século XVII estes produtos passaram a exercer um papel secundário na

economia regional e a erva-mate passou a dominar as exportações desta província para a América do Sul e Europa, fenômeno este que persistiu até o fim do período colonial.

Similarmente a outros produtos paraguaios, a erva-mate estava inserida em um contexto de imposição e dominação espanhola em relação ao trabalho indígena e a chegada da Companhia de Jesus coincidiu com o momento no qual a erva-mate estava se estabelecendo como o principal produto comercial do Paraguai. A exploração do trabalho indígena promovido pela política colonial espanhola foi também aplicada à produção de erva-mate e foi duramente criticada pelos padres, como demonstra padre Montoya sobre sua experiência em 1610:

sin comer en todo el día más que los hongos, frutas, o raíces silvestres, que su ventura les ofrece por los montes, están en continua acción, y trabajo, teniendo sobre si un cómitre, que apenas el pobre Indio se sentó un poco a tomar resuello, cuando siente su ira envuelta en palabras, y a veces en muy gentiles palos. Tiene la labor de aquella yerba consumidos muchos millares de Indios, testigo soy de haber visto por aquellos montes osarios bien grandes de Indios, que lastima a vista el verlos, y quiebra el corazón saber que los más murieron Gentiles, descarriados por aquellos montes, en busca de sabandijas, sapos, y culebras, y como aun de estos no hallan, beben mucha de aquella yerba, de que se hinchan los pies, piernas, y vientre, mostrando el rostro solos los huesos, y la palidez, la figura de la muerte [...]
(Montoya, 1639)

Ao longo do processo de fundação e desenvolvimento de novas missões no Guairá e o fortalecimento do modelo colonial jesuíta, os padres continuaram a acusar os abusos espanhóis cometidos na produção de erva-mate e as demandas de serviço pessoal, com seus relatos alcançando não somente seus superiores em Roma, mas também o rei da Espanha. A Carta Ânua

de 1628, escrita pelo superior da Companhia Padre Nicolás Duran e enviada a Roma narra a exploração na coleta de erva-mate:

los embian a un pueblo de españoles que se llama Maracayu para que en aquellos montes les cojan unas ojas de arboles, es uno de los mayores incantamentos que ai en esta tierra, estos arboles son como laurel, aun que la oja tiene un verde mas claro, no nacen en todas partes sino en montes muy húmedos y jenegosos. Quebran las ramas y tuestan las ojas al fuego y luego las muelen en morteiros y las hazen polvo y puesto en cestos a llevan los Indios a cuestas muchas leguas por aquellos montes i pantanos asta ponerlas en embarcaderos. Como aquel temple es tan caluroso i tan húmedo se mueren los Indios de ordinario y aun de hambre porque el Español nó tiene con que poderlos sustentar, i los indios se sustentan de la fruta silvestre, i comen arañas, gusanos, i culebras que haze lastima el contarlo, deve cada indio dos meses de travajos y le hazen servir dos o 3 años por fuerqa fuera de su casa sin premio ninguno [...] (Cortesão, 1951)

O argumento dos padres defendia o fato de que o trabalho indígena forçado era causa da morte de muitos nativos, que padeciam nas caminhadas, no processamento e transporte da erva-mate, e morriam antes mesmo de serem introduzidos à eucaristia cristã. De toda maneira, as críticas feitas ao sistema *encomendero* não era exclusivamente de cunho religioso e não eram feitas exclusivamente pelos padres jesuítas. No fim do século XVI, críticas ao sistema de tributos aplicado através de serviço de trabalho individual começaram a ganhar quórum, e, enquanto reformas não eram colocadas em prática, a força do sistema *encomendero* ia sendo questionada (Austin, 2015). Durante 1610 e 1618, o juiz Don Francisco de Alfaro tentou implementar diversas formas de substituir o tributo de serviço pessoal. Conhecido pelo nome de *Ordenanzas*, regulamentações

buscaram proteger os neófitos, encaminhando o sistema a algo mais formalizado (Austin, 2015; Cushner, 1984).

Enquanto os jesuítas iam fundando suas missões no Guairá, Guaranis iam afastando-se, progressivamente de Assunção. Em 1611, os padres jesuítas negociaram e obtiveram sucesso em estabelecer um acordo com a coroa que garantiu a isenção do trabalho em *encomiendas* por 10 anos para indígenas que haviam sido pacificamente convertidos ao cristianismo (Sarreal, 2014). Desta forma, as missões passaram a representar um refúgio político e ao mesmo tempo serviam como forma de proteção contra os Bandeirantes paulistas, que constantemente invadiam a região em busca de escravos Indígenas para levarem à cidade de São Paulo. Ao final da década de 1620, liderados por Raposo Tavares e Manoel Preto, os Bandeirantes iniciaram uma série de ataques às reduções jesuítas do Guairá, e, em 1631 (Cardoso e Westphalen, 1981), padre Montoya e seus irmãos padres decidiram por evacuar em definitivo as missões desta região. Com uma frota de setecentas canoas e aproximadamente 10 mil pessoas, os padres e os indígenas reduzidos desceram os rios Paranapanema e Paraná, alcançando a Província do Tape (Erven, 2013; Montoya, 1639), onde já existiam outras missões jesuíticas.

A materialização de perspectivas coloniais em competição: erva-mate como uma mercadoria

Em 1632 os Guarani migrantes foram realocados em diversas reduções localizadas na região que hoje em dia compreende as províncias argentinas de Misiones e Entre Ríos. No ano seguinte, em 14 de abril de 1633, atendendo as demandas dos padres

jesuítas e aos esforços do juiz Alfaro, um decreto real estabeleceu uma reforma no sistema *encomendero*. O decreto proporcionava uma nova situação na qual os Guaranis deixavam de ser subjugados ao serviço pessoal e passavam a ser pagadores de impostos ao rei da Espanha, através de dinheiro ou frutos da terra, conforme abaixo:

que se mandou tenham e gozem inteira liberdade os índios naturais dessas províncias, servindo-me eles da mesma forma como os demais vassallos livres destes meus reinos [...] se façam taxas dos ditos tributos, reduzindo-os a dinheiro, trigo, milho, galinhas, peixes, roupa, algodão, cochonilha, mel e outros frutos, legumes e espécies existentes e que comodamente se possam colher e pagar pelos ditos índios, segundo o clima, qualidade e natureza das terras e lugares em que eles habitam, pois nenhuma (terra) deixa de produzir tais (frutos), que não sejam apreciados e de algum proveito para o consumo, comércio e necessidades humanas. (Montoya, 1985)

Conforme o estipulado pelo decreto, frutos da terra, produzidos ou coletados pelos indígenas serviriam como forma de pagamento de tributos à coroa espanhola, permitindo-lhes uma vida em liberdade como vassallos da coroa. Assim, foi permitido aos jesuítas o estabelecimento de uma importante mudança em sua estratégia colonial: eles não mais fundariam missões com o intuito de autossuficiência, mas, a partir de agora, poderiam desenvolver missões com o intuito de produzir bens de consumo para comércio, troca e pagamento de tributos. Além disto, esta possibilidade, surgida a partir deste decreto, viabilizava o fato de os Guaranis permanecerem mais tempo nas reduções, pagando seus tributos a partir do trabalho dentro das missões. Desta forma, mesmo que as *encomiendas* continuassem, como de fato fizeram, no Paraguai, ao longo dos séculos XVII e XVIII, este

decreto possibilitou aos jesuítas uma oportunidade para a consolidação de sua estratégia colonial através da criação de missões relativamente autônomas dos órgãos governamentais da Espanha (Austin, 2015; Saeger, 1981).

Contudo, para que esta autonomia acontecesse, os jesuítas necessitariam de mercadorias que pudessem ser produzidas dentro de sua jurisdição e que mantivesse não somente as missões e seus habitantes, mas que tivesse renda para pagar o tributo dos Guaranis e pudesse ser utilizado para a manutenção, em forma de comércio, deste sistema. A produção de erva-mate, dentre outras culturas como gado, por exemplo, tornara-se, portanto, elemento chave na consolidação da autonomia econômica das reduções jesuítas, conflitando com interesses de *encomenderos* paraguaios e de outras ordens religiosas.

Mercadorias jesuítico-guaranis: semeando as sementes do descontento

Ao mesmo tempo em que decreto real oferecia possibilidades de liberdade de trabalho aos indígenas, no ponto de vista da Companhia de Jesus, ele apresentava diversos novos desafios aos jesuítas. As missões deveriam se readaptar aos requerimentos da coroa e deveriam iniciar plantações com o intuito de utilizar novos produtos no mercado colonial. Tabaco, algodão e couro de vaca curado já eram tradicionalmente produzidos no Paraguai, porém a erva-mate, principal fonte de renda para os *encomenderos* naquele momento, ainda exigia muito trabalho manual na colheita, processamento e comercialização.

Ao longo do início da colonização até meados do século XVII, toda a erva-mate era coletada em florestas nativas. No entanto, Cushner (2006) afirma:

Em 1667 as reduções jesuítas estavam enviando aproximadamente seis mil arrobas de chá para Santa Fé e Buenos Aires. Nestas cidades era onde a distribuição e o ordenamento dos bens enviados das missões e para as missões era feito. Todo ano, um total de doze mil arrobas de erva-mate eram enviados às cidades em dois barcos grandes, essa quantidade era recebida no *Oficio de Misiones* pelo procurador da ordem. Estas doze mil arrobas de erva-mate eram vendidas por 40 mil pesos (no século XVIII) e trocadas por outros bens, tais como roupas, algodão, tabaco e outros 20 mil pesos. Deste total, vinte e dois mil pesos eram destinados aos cofres em forma de tributos, três mil ao *diezmo* – imposto comercial – e o resto era dividido entre as missões, totalizando cerca de 1.266 pesos para cada. Facas e roupas para os Guaranis, além de ornamentos para as igrejas eram comprados com esta soma.

As datas precisas que relatam o primeiro plantio de erva-mate nas missões não é exatamente conhecido (Freire, 2011) porém, sabe-se que já na década de 1680, a rede comercial de erva-mate jesuíta estava bem estabelecida e muitas reduções possuíam grandes plantações ao seu redor, junto com trigo, batata, mandioca, uvas para a produção do vinho eucarístico, árvores frutíferas e algodão (Sepp, 1951).

O plantio e cultivo de erva-mate pode ser considerado uma mudança nodal na estratégia colonial dos jesuítas, mas não como uma exploração da terra e das pessoas, mas como uma analogia à disciplinarização e aplicação de metodologia científica em seus experimentos, tanto sociais quanto ao ambiente. Enquanto os *encomenderos* espanhóis continuavam a enviar seus cativos para longas, árduas e progressivamente perigosas jornadas em busca

de erva-mate em florestas nativas, os jesuítas, em uma construção coletiva com conhecimento tradicional Guarani aplicado, desenvolveram um sistema de germinação de sementes e cultivo de mudas. Ao tempo que isto parece trivial nos dias de hoje, esta tecnologia manteve-se desconhecida, ou não praticada, por pelo menos até o início do século XX. José Cardiel, um naturalista e geógrafo jesuíta e francês, descreveu, em 1771, as dificuldades que os jesuítas encontraram no desenvolvimento das plantações de erva-mate:

aplicaron a hacer yerbales en el pueblo como huertas de él. Costó mucho trabajo, porque la semilla que se traía no prendía. Es la semilla del tamaño de un grano de pimienta, con unos granitos dentro rodeados de goma. Finalmente, después de muchas pruebas se halló que aquellos granitos limpios de aquella goma, nacían: y trasplantando las plantas muy tiernas del semillero bien estercolado a otro sitio, y dejándolas allí hacer recias, después se trasplantaban al yerbal, y regándolas dos o tres años, prendían y crecían bien: y después de ocho o diez años, se podía hacer yerba. Es planta muy delicada: y con toda esta industria y trabajo, se logra: y se han hecho yerbales tan grandes en casi todos los pueblos, que no es menester que los pobres indios vayan con tantos afanes a los montes [...] (Cardiel, 1994).

Martin Dobrizhoffer, jesuíta fundador das missões de Santo Rosário e de São Carlos do Timbó, em 1763, detalha os procedimentos aplicados às sementes para que germinassem e desenvolvessem raízes:

Para poupar tempo, despesa e trabalho, plantamos caá no entorno das reduções, e delas, em um breve período de tempo, a maior floresta surgiu. Se os agricultores espanhóis tivessem mais intimidades com esta indústria, quanto seriam beneficiadas suas fortunas! Mas o plantio de bosques como este demandam arte e paciência além do trabalho de muitas mãos. A semente

da caà, sendo excessivamente glutinosa, deve ser lavada em água até que este glúten seja totalmente removido; caso isso seja negligenciado, seu tempo será perdido e suas esperanças frustradas. O solo no qual você pretende plantar a semente deve estar bastante úmido a ponto de quase tornar-se lama. Estas premissas, havendo sido seguidas exatamente como o explicado, dentro de quatro meses, algum sinal de germinação deverá aparecer. Enquanto as plantas ainda são bastante jovens, elas devem ser transplantadas e distribuídas em distâncias iguais, de forma que uma não impeça o desenvolvimento da outra. Uma vala, com dois pés de profundidade, deve ser cavada para receber e reter a água da chuva. À medida em que ainda são pequenas e sensíveis, as plantas devem ser protegidas das geadas e dos ventos provenientes do Sul, no inverno, com pequenas tendas. Isto é mais ou menos indiscutível, e ainda, as plantas nascidas e cuidadas por mãos humanas nunca crescem tão alto quanto as que ocorrem naturalmente nas florestas. Estas que são plantadas e cultivadas por nós, em três ou quatro anos produzem uma volumosa safra de folhas, assim, o trabalho de esperar pelo crescimento destes bosques é suficientemente bem remunerado. Bosques são semeados por vários pássaros, que se alimentam com grande avidez das sementes do pé de erva.; assim sendo, e em razão do seu glúten natural, indigestível, passa através deles e cai no solo úmido, tornando-se a origem diária de novas árvores e, gradualmente, de florestas (Dobrizhoffer, 1822).

O desenvolvimento das plantações de erva-mate abasteceu os mercados de Assunção e Buenos Aires com uma enorme quantidade de folhas desta planta, mas o plantio também alterou, de certa forma, a relação dos jesuítas e Guaranis com o ambiente e com a floresta. Ainda que o sistema de cultivo não tenha sido unanimemente implantado nas reduções, as longas e exaustivas jornadas necessárias para a coleta das folhas em distantes rincões deixaram de ser um problema maior para a administração e para a comunidade missioneira. É de se especular a possibilidade de

adaptações das técnicas de preparo, pois, a partir do plantio, o processamento da erva-mate deixou de ocorrer dentro das florestas e passou a ser feito em um espaço organizado para isso, com matéria-prima destinada a esta finalidade, especificamente. Portanto, novas aplicações e novos significados foram atribuídos aos elementos utilizados no processamento da erva-mate dentro do espaço missioneiro.

Ainda, o investimento no processo de aprendizado nas técnicas de germinação de sementes e cultivo da erva-mate evidencia o foco em “civilizar” não somente as pessoas, mas também o espaço e a floresta. Muitas pesquisas de História Ambiental na América Latina visam a discussão acerca das enormes perdas florestais ao longo do período colonial, devido à extração de produtos com demanda mercadológica (Carey, 2009; Miller, 2013), porém, a filosofia jesuíta claramente tinha uma agenda alternativa a esta prática, com a criação de bosques de árvores de erva-mate. Esta mentalidade, na qual os jesuítas passaram a conhecer, planejar e re-significar a natureza é um reflexo da filosofia natural que circulava nos meios intelectuais europeus do século XVII. A relação entre Deus, humanos e a natureza pode ser interpretada a partir da afirmação de Benito Arias Montano, um teólogo que buscou relacionar as descobertas do Novo Mundo com novas descobertas científicas e conhecimentos bíblicos:

O propósito da natureza foi o de sustentar o homem, mas também, através de sua contemplação, permitir ao homem ganhar conhecimento e entendimento do mistério divino. Este foi o propósito de Deus ao conceder a Adão o domínio sobre todos os animais (Gen. 1:28-30). Como um ato de gratidão a este presente divino, cabe à humanidade compreender Sua criação. Ainda que a aquisição de conhecimento fosse não

somente um ato contemplativo, mas mais uma busca incessante pelo conhecimento da natureza que levasse ao conhecimento da providência de Deus. Isto proporcionou ao homem a entender sua posição privilegiada e ao mesmo tempo o instruiu para o uso consciente do que Deus colocou à sua disposição (Portuondo, 2014).

As obras de teólogos e filósofos naturalistas, como Arias Montano, provavelmente tiveram um profundo impacto em como os jesuítas organizaram suas missões, não somente em termos de paisagem, mas em termos de autossuficiência e produção. Bleichmar et al. (2005) comentam a experiência dos padres no Paraguai como uma estratégia de obtenção de conhecimento sobre a natureza deste lugar em primeira mão, que, através da prática disciplinar da escrita, construiu uma história civil e natural na linguagem da prática científica do Iluminismo. O isolamento dos sítios missioneiros foi uma decisão consciente tomada pelos jesuítas para, a partir de seu ponto de vista, proteger os Guaranis das influências corruptíveis da sociedade espanhola, como o álcool (Cushner, 2006), e das péssimas condições de trabalho do sistema *encomendero*. Ao mesmo tempo, providenciou aos jesuítas uma doutrinação institucionalizada através de missas regulares, aulas e treinamentos em ofícios e nas artes.

A autossuficiência missioneira principalmente na questão da produção de erva-mate, mas também de outras culturas, como tabaco e gado, além de produtos têxteis (Sarreal, 2014), ocasionou em uma série de severas críticas da sociedade secular não somente pelo fato da crescente monopolização do comércio de erva-mate, mas pelo fato de que a segregação e o isolamento missioneiro permitia com que os padres utilizassem a mão de obra Guarani em seu próprio proveito. Cushner (2006) destaca

que em 1644, os jesuítas firmaram um acordo em que poderiam exportar somente 12 mil arrobas de erva-mate por ano (Folch, 2010), enquanto que mercadores paraguaios acusaram os padres de constantemente exceder estes limites, uma investigação foi aberta e nenhuma irregularidade por parte dos jesuítas foi encontrada, porém somente as exportações para Assunção foram contabilizadas, e não as exportações para Buenos Aires.

Enquanto que aparentemente os jesuítas seguiram a determinação de limite de exportação de erva-mate, sua produção era muito maior. Grande parte era consumida imediatamente dentro das missões. Ganson (2003) afirma que entre 1715 e 1736 “os Guaranis reduzidos por vezes coletavam entre 16 mil e 18 mil arrobas de *caámini* (erva-mate processada sem adição de pedaços de galhos, somente folhas) e cerca de 25 a 26 mil arrobas de *yerba de palos* (folhas de erva-mate trituradas e misturadas com outros pedaços da árvore ou até mesmo de outras espécies).”

Através da colheita em ambientes naturais ou plantações, as missões jesuíticas eram capazes de produzir gigantescas quantidades de erva-mate para o pagamento dos tributos, para comércio e para consumo interno. A especialização da erva-mate foi posteriormente exemplificada através da produção da erva-mate de qualidade superior, chamada no mercado colonial de *caámini*. Este tipo de erva-mate trouxe também ao mercado um preço mais alto, particularmente no Chile e no Peru. A grande quantidade de produção de erva-mate jesuítica trouxe uma consistente fonte de renda para as missões e progressivamente acirrou os ânimos com a sociedade secular colonial espanhola.

Sementes estragadas e a queda da ideologia jesuíta

Desde o início do estabelecimento das missões jesuíticas, a sociedade colonial paraguaia criticou o sistema político, social e econômico construído pelos padres. Mercadores paraguaios acusaram as missões de consórcio de “extorsão de privilégios” e os bispos de não pagamento de dízimos, enquanto as autoridades civis e eclesiásticas acusaram os jesuítas de impedir a implementação da jurisdição colonial espanhola nas aldeias Guaraní (Haubert, 1990). Os conflitos entre os jesuítas e as sociedades coloniais portuguesa e espanhola chegou ao auge em 1750, quando Espanha e Portugal selaram um acordo pacífico entre as duas colônias nas Américas. Assinado por ambos os reis, o Tratado de Madri declarou a troca de território ao longo do rio Uruguai, território que até então era espanhol e abrigava sete missões. Ordens de evacuação da área foram dirigidas diretamente à população de 30 mil Guaranis residentes nas missões ao longo da margem esquerda do rio Uruguai, margem contestada e transferida de posse através do Tratado.

Apesar da norma disciplinar de não desobediência de ordens por parte dos jesuítas, eles tentaram, de fato, revogar o acordo do tratado através de petições e súplicas acalentadas pela resistência entre os próprios Guaranis. Incrédulos com a decisão do decreto real, os Guaranis recusaram abandonar as comunidades nas quais haviam desenvolvido suas vidas há mais de um século e abrir mão de seu trabalho em prol dos portugueses, tradicionais inimigos. Em 1753, em uma situação na qual comissários portugueses encarregados do mapeamento das fronteiras do novo território foram expulsos pelos Guaraní (Haubert, 1990), tanto Lisboa quanto Madrid ordenaram que tropas marchassem sobre os focos

de resistência Guarani, dando início ao episódio bélico conhecido como Guerras Guaraníticas. Em 1756, os Guaranis confrontaram tropas espanholas e portuguesas e foram massacrados, na Batalha de Caiobaté (Whitehead, 2015). 1511 Guaranis morreram, enquanto que somente quatro soldados europeus foram mortos. As sete missões foram então ocupadas por tropas e alguns poucos sobreviventes indígenas foram enviados para missões situadas às margens do Rio Paraná. Da população total, estimativas sugerem que somente metade migrou de fato para estas novas reduções, enquanto que boa parte da população foi morta.

Devido a este conflito e muitos outros embates que desgastaram a imagem política da Companhia nas colônias espanholas e portuguesas fora da Europa, a Sociedade de Jesus foi suprimida em Portugal no ano de 1759, da França em 1762 e da Espanha em 1767. No ano seguinte, padres foram mandados embora do Paraguai e exilados na Europa, marcando o fim definitivo das reduções jesuíticas na América.

Conclusão

Enquanto que a expulsão dos jesuítas e o colapso de sua visão no Sul da América do Sul foi uma complexa interação de uma variedade de fatores, é bastante claro que a produção e comercialização de erva-mate no interior do Paraguai colonial desenvolveu um papel importante em ambos sucesso e queda dos jesuítas na região. O domínio do mercado de erva-mate, através da ampliação da renda pelo plantio, permitiu que os jesuítas apoiassem comunidades que estavam isoladas do alcance de grande parte das estruturas coloniais que buscavam explorar e

lucrar com o trabalho indígena. Esta prosperidade, assim como esta autonomia, azedou as relações com as autoridades civis e eclesiásticas, culminando em culpa pelo armamento e proteção dos Guaranis que usavam desta autonomia para rebelar-se.

Após a expulsão jesuíta, a tecnologia e o conhecimento relacionados ao processo de plantio e cultivo da erva-mate aparentemente foi perdido. Mesmo assim, a exploração dos ervais plantados nas redondezas das missões jesuítas continuou até meados do século XIX (Gallardo, 1898). Os bosques com ocorrência natural de erva-mate e os sistemas tradicionais de colheita das folhas desta árvore de remanescentes florestais continuou servindo como fonte de matéria-prima para o consumo e comércio de erva-mate até o seu ápice econômico, no final do século XIX e início do século XX. Mas foi somente na década de 1970 (Chaimsohn e Souza, 2013) no Brasil e por volta de 1910 (Linhares, 1969; Martins, 1926) na Argentina que a habilidade de plantar sementes e desenvolver mudas tornou-se novamente disponível.

Ao analisar os processos que conduziram a ascensão e a queda da tentativa jesuíta de construir uma sociedade e uma paisagem próprias na região do Rio da Prata, deve-se ter em conta como sua ideologia e inovação social e tecnológica manifestaram-se na organização do espaço e da prática. A criação de novos usos e significados à natureza, através da experimentação e da disciplina científica dos padres, foram elementos essenciais à polarização ideológica, social, econômica e cultural no Paraguai colonial ao longo dos séculos XVII e XVIII. A partir de sua inserção em um contexto social específico, a árvore de erva-mate foi ressignificada, demonstrando a criação de paisagens e o estabelecimento de um meio que corporificava a interação entre

humanos e meio ambiente neste recorte de período histórico. Assim, a erva-mate tornou-se um objeto ativo e uma fonte ainda em aberto para múltiplas interpretações acerca da expressão dos interesses e ideologias coloniais que constituíram esta região e as demandas por adaptações e transformações sociais que exigiram os processos de dominação cultural coloniais.

Este trabalho não pretende encerrar a discussão sobre a História Ambiental da erva-mate no contexto missioneiro, mas pelo contrário, pretende adicionar às discussões desta relevante temática novas possibilidades interpretativas sobre as técnicas, intencionalidades e transformações de práticas culturais e usos de recursos ambientais que surgiram no contexto colonial, sobretudo no espaço de aproximação e contato entre modos de vida diversos, representado pelo espaço missioneiro.

REFERÊNCIAS

- AGUIRRE, J. F. 1950. Diario. Revista de la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 18(1), p. 35.
- AUSTIN, S. M. 2015. Guaraní Kinship and the Encomienda Community in Colonial Paraguay, Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. *Colonial Latin American Review*, 24(4), p. 545–571.
- BERQUE, A. 2000. *Ècoumène – Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin, 272 p.
- BLEICHMAR, D. *et al.* 2008. *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. Stanford, Stanford University Press, 456 p.
- CARDIEL, J; MAEDER, E. 1994. Breve relación de las misiones del Paraguay. Buenos Aires, Secretaria de Cultura de la Nación, 188 p.
- CARDOSO, J. A; WESTPHALEN, C. M. 1981. Atlas histórico do Paraná. Curitiba, Chain, 70 p.

CAREY, M. 2009. Latin American Environmental History: Current Trends, Interdisciplinary Insights, and Future Directions. *Environmental History*, 14(2), p. 221-252.

CHAIMSOHN, F. P; SOUZA, A. M. 2013. Sistemas de Produção Tradicionais e Agroflorestais de Erva-Mate No Centro-Sul Do Paraná e Norte Catarinense. Ponta Grossa, IAPAR, 112 p.

CORTESÃO, J. 1951. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640). Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 438 p.

CUSHNER, N. P. 1984. Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767. Albany, SUNY Press, 206 p.

CUSHNER, N. P. 2006. Why Have You Come Here?: The Jesuits and the First Evangelization of Native America. New York, Oxford University Press, 270 p.

DOBRIZHOFFER, M. 1822. An Account of the Abipones, an Equestrian People of Paraguay. London, J. Murray, 412 p.

ERVEN, D. 2013. O Paraná espanhol. Curitiba, Secretaria da Cultura do Estado do Paraná, 208 p.

FOLCH, C, 2010. Stimulating Consumption: Yerba Mate Myths, Markets, and Meanings from Conquest to Present. *Comparative Studies in Society and History*, 52(1), p. 6-36.

FREIRE, P. C. V. 2011. Mboroviré – a erva-mate no Paraguai colonial. 318 f. Brasília/DF, Dissertação de mestrado, UnB.

GANSON, B. 2003. The Guaraní Under Spanish Rule in the Rio de La Plata. Stanford, Stanford University Press, 290 p.

GARAVAGLIA, J. C; MARCHENA, J. 2005. América Latina: de los orígenes a la Independencia. Vol. I. Barcelona, Crítica S. L; 564 p.

HAUBERT, M. 1990. Índios e Jesuítas no tempo das missões. São Paulo, Companhia das Letras, 313 p.

JAMIESON, R. W. 2001. The Essence of Commodification: Caffeine Dependencies in the Early Modern World. *Journal of Social History*, 35(2), p. 269-294.

LACERDA, A. E. B. 2016. Conservation Strategies for Araucaria Forests in Southern Brazil: Assessing Current and Alternative Approaches. *Biotropica*, 48(4), p. 537–544.

LINHARES, T. 1969. História econômica do Mate. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 522 p.

LÓPEZ, A. 1974. The Economics of Yerba Mate in Seventeenth-Century South America. *Agricultural History*, 48(4), p. 493–509.

LUZ, M. 2011. Carijos e Barbaquás no Rio Grande do Sul: Resistência Camponesa e Conservação Ambiental no Âmbito da Fabricação Artesanal de Erva-Mate. 207 f. Porto Alegre/RS, Dissertação de mestrado, UFRGS.

MARKUN, P. 2009. Cabeza de Vaca. São Paulo, Cia. Das Letras, 304 p.

MARQUES, A. C. 2014. As Paisagens Do Mate e A Conservação Socioambiental: Um Estudo Junto Aos Agricultores Familiares Do Planalto Norte Catarinense. 434 f. Curitiba/PR, Tese de doutorado, UFPR.

MARTINS, A. R. 1926. Ilex-mate, chá sul-americano. Curitiba, Empresa Graphica Paranaense Plácido e Silva & Cia. Ltda, 309 p.

MILLER, S. Latin America in Global Environmental History. In: McNEILL, J. R.; MAULDIN, S. (Eds.). *A Companion to Global Environmental History*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, p. 116-131.

MONTOYA, A. R. 1639. Conquista Espiritual Hecha Por Los Religiosos de La Compañia de Iesus en las Provincias Del Paraguay, Parana, Uruguay, Y Tape. Madrid, En la imprenta del Reyno.

MONTOYA, A. R. 1985. Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre, Martins Livreiro, 263p.

OLIVEIRA, Y. M. M; ROTTA, E. 1985. Natural Distribution Area of Yerba Mate (*Ilex paraguariensis* St. Hil.). *Seminário Sobre Atualidades e Perspectivas Florestais*, 10, p. 17-36.

- PORTUONDO, M. M. 2003. America and the Hermeneutics of Nature in Renaissance Europe. In: ARAM, B.; YUN CASALILLA, B. (Eds.). *Global Goods and the Spanish Empire, 1492-1824: Circulation, Resistance and Diversity*. London, Palgrave-Macmillan, p. 78-99.
- SAEGER, J. S. 1981. Survival and Abolition: The Eighteenth-Century Paraguayan Encomienda. *The Americas*, 38(1), p. 58-85.
- SARREAL, J. 2014. *The Guaraní and Their Missions: A Socioeconomic History*. Stanford, Stanford University Press, 335 p.
- SEPP, A. S. J. 1951. *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo, Martins, 256 p.
- WHITEHEAD, M. 2015. On the Road to Suppression: The Jesuits and their Expulsion from the Reductions of Paraguay. In: BURSON, J. D.; WHRIGHT, J. (Eds.). *The Jesuit Suppression in Global Causes: causes, events, and consequences*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 83-103.
- VOSS, B. L. 2008. Domesticating Imperialism: Sexual Politics and the Archaeology of Empire. *American Anthropologist*, 110(2), p. 191-203.
- ZATTI, C. 2014. *O Paraná e o Paranismo*. Curitiba, Clube de Autores, 207 p.

A GRANDE ESTÂNCIA DA REDUÇÃO DE YAPEYU RESULTADOS PRELIMINARES DE UM PROJETO DE PESQUISA

Pedro Ignacio Schmitz

Jairo Henrique Rogge

Marcus Vinicius Beber

Suliano Ferrasso

José Afonso de Vargas

Introdução

As missões dos jesuítas entre os indígenas Guarani, conhecidas como reduções, foram instaladas na Bacia do Rio da Prata, a partir de 1609. Cada uma reunia algumas dezenas de caciques (60, 70 ou mais) com sua gente, para formar um núcleo populacional que ultrapassasse mil indivíduos. Cada cacique tinha liderado, até este momento, uma aldeia de casas construídas com troncos e palha, explorando uma área de mato, onde, para sua manutenção, cultivava plantas tropicais, caçava e pescava. O domínio que tinham sobre este espaço era importante para sua sobrevivência e continuava assim quando incorporados à redução (Levinton, 2005, p. 39).

Durante as primeiras décadas, a redução se apoiava nessa forma de organização social e econômica, a qual se mostrou cada

vez mais insuficiente, resultando em grandes fomes. Para complementar os cultivos tradicionais foram introduzidas novas plantas e formas de cultivo e para substituir a caça e a pesca, de rendimento sempre aleatório, foi trazido para junto dos novos povoados algum gado *vacum*, negociado nas vacarias e estâncias espanholas da região de Corrientes e Entre Rios. Com isto, algumas reduções, tanto das margens do rio Paraguai e Paraná, como do rio Uruguai, que contavam com terrenos aptos para sua manutenção, conseguiram algum alívio alimentar e alguma esperança para o futuro (Furlong, 1962)

As bandeiras paulistas da década de 1630 e 1640 interromperam este processo e provocaram períodos de fome, de instabilidade e de movimentação dos povoados missioneiros que só a partir do final do século reencontraram algum equilíbrio e estabilidade com nova fonte de abastecimento de carne, que foi a Vacaria do Mar, nascida dos incipientes rebanhos das reduções do Tape quando, na década de 1630, elas fugiram para a Argentina, abandonando seus animais. Estes se multiplicaram livremente em espaço despovoado de terras realengas e receberam, ainda, reforços pelas missões retirantes, tornando-se centenas de milhares de animais selvagens (Carbonell de Masy, 1989, 1992; Bruxel, 1960, 1961)

Ao redor de 1670 este rebanho foi descoberto e o Governador de Buenos Aires, reconhecendo sua origem missioneira, determinou que ele fosse reservado para alimentação dos índios das reduções. A partir de então, anualmente, ou de dois em dois anos, cada uma das missões da bacia do Uruguai podia reunir ali os animais necessários para alimentar seus moradores. Não era um trabalho fácil, nem muito produtivo, mas constituía um alívio para a fome. (Ver Figura 2)

Salen a vaquear cincuenta o sesenta indios, llevando cada uno sus cinco caballos de repuesto. Llevan un rebaño pequeño de vacas mansas, y lo colocan en un collado, donde lo puedan ver las silvestres. A conveniente distancia, cercan este rebaño treinta o cuarenta de los indios, y los demás se dividen para recoger las vacas bravas más cercanas, las cuales, viendo el rebaño, se le acercan, ensanchándose para abrirles paso los guardas. De igual modo proceden a recoger otras, hasta que ya no quedan más en las cercanías. Entonces se juntan los vaqueros, y poniéndose delante uno que otro, los demás corriendo a caballo alrededor, empujan el rebaño hacia el paraje donde se han de recoger otros del mismo modo y con el mismo orden. Si estrechan demasiado su cerco y las molestan, aquel ganado hostigado fácilmente se desparrama de nuevo. Por la noche, lo contienen encendiendo por todos lados hogueras; pero, si se apagan huyen los animales por entre los mismos vaqueros. De esta manera, en espacio de dos o tres meses, cincuenta indios recogen para su pueblo cinco o seis mil vacas en un territorio de cien leguas. ... Mientras duró este criadero, que comúnmente se llamaba la Vaquería del mar, les iba muy bien a los indios, porque no tenían necesidad sino de caballos para ir a buscar su sustento y había remedio para la carestía cuando se perdía la cosecha (Cardiel, 1918, p. 486-487).

Vinha depois o transporte para a longínqua redução.

Segundo o mesmo Cardiel, os índios das trinta reduções trariam para seu alimento umas cem mil vacas, sem prejudicar a reprodução na Vacaria.

O primeiro período: a Estância Santiago (Ver Figura 1)

A redução de Yapeyú, fundada na margem direita do Uruguai em 1627, começou a organizar seu espaço depois de um período

de estabilização do assentamento, que durou até meados do século. Durante este primeiro período os padres-curas se esforçaram inutilmente por desenvolver o cultivo para sustento da missão. O cultivo produzia o alimento básico das populações reunidas. Como nem a vegetação, pouco densa, de grandes campos ondulados, nem a população nativa, constituída em parte de populações nômades, se mostravam propícias, a redução se voltou para a exploração de gado vacum.

Tiramos de Levinton (2005, p. 37) as informações sobre este investimento. Segundo ele, a origem da exploração pecuária da redução de Yapeyu foi uma vacaria formada, em 1634, com gado chimarrão capturado entre os rios Paraná e Uruguai, complementada com reses adquiridas em Corrientes. Estes animais foram usados para criar uma vacaria própria ao Sul do centro urbano, entre o Arroio Guabiravi e o rio Miriñay, à margem direita do rio Uruguai.

Pouco a pouco os yapeyuanos se especializaram no manejo de gado e começaram a formar estâncias. Estas não constituíam, propriamente, um estabelecimento pecuário. Tratava-se, antes, da acomodação de um espaço limitado por elementos naturais, como rios e formações rochosas, em que se reunia gado chimarrão. Para isso se criavam algumas estruturas para o manejo dos animais e abrigo dos encarregados. A administração das estâncias era responsabilidade do cabildo da missão (ver também Carbonell de Masy, 1989, p. 44, nota 92).

Em 1657 fundou-se ali a estância-redução de San Andrés, a primeira fundação de um assentamento missionário de índios Yaro e no mesmo lugar dispôs-se deixar-lhes ao redor de 500 cabeças de gado, que os nômades deveriam cuidar. Mas, um ano depois, deu-se a dissolução da precária fundação; a zona seria

mantida como 'a vacaria de Yapeyú', reforçada, mais tarde, com gado chimarrão proveniente da Mesopotâmia argentina, onde, por uma doação, a Companhia de Jesus tinha direito a reunir gado. Assim ela o fez até 1694.

Junto ao rio Miriñay se consolidou, mais tarde, a estância de San Pedro, que, na margem direita do rio, atuou como portão de entrada ao espaço missionário de Yapeyu.

Também em 1657, com algumas reses tiradas da mencionada vacaria de Yapeyu, criou-se um posto de gado no rincão formado pelo Ibicuí e o Uruguai, na margem esquerda deste, em frente à redução (Hernandez, 1913, p. 546-549), o qual cresceu reunindo gado chimarrão para o abastecimento do povoado. Seu desenvolvimento esteve diretamente ligado à Vacaria do Mar, como mostram os exemplos a seguir (Ver Figura 2)

Em 1679, o padre Jacinto Marques, vice-cura de Japeju, acompanhado de 62 peões Guarani foi vaquear na Vacaria do Mar. Foi até as cabeceiras do rio Santa Luzia (R.O.U.), donde levou de 8 a 9000 cabeças de gado para a Estância Santiago (Clos, 2012, p. 39).

Também o padre Antônio Sepp, que foi cura-auxiliar de Yapeyu de 1691 a 1697, fez semelhante excursão recolhendo milhares de cabeças de gado (Sepp, 1971).

O irmão Silvestre González (1705) e também Carbonell de Masy (1989) sugerem que as reduções da bacia do Uruguai tinham, cada uma, lugar próprio nas vacarias para recolher os animais necessários.

O posto de reunião de gado surgido em 1657 transformou-se na Estância Santiago, a qual permaneceu no local até se transferir para a bacia do rio Quarai, juntando-se com a Estância São José, que aí foi criada em 1694. Segundo Carbonell de Masy (1989, p,

26), as estâncias de Yapeyu, em 1694, somavam 80.000 cabeças de gado.

As ruínas da estância Santiago foram estudadas, em detalhe, por José Afonso de Vargas para sua dissertação de mestrado na Unisinos (Vargas, 2014), e resultou em algumas divulgações (Vargas e Schmitz, 2015, 2016; Schmitz et al., 2017). Aqui resumimos suas características principais (Ver figuras 3 a 7).

Da estância sobram duas estruturas que ajudam a refletir sobre o funcionamento: as ruínas do lugar de manejo do gado, hoje conhecido como Estância Santiago, composto por uma casa, três currais e três poteiros, e a casa de administração junto ao rio, conhecida como Passo do Aferidor, com uma casa cercada por grandes taipas para encerramento de animais. A estância estava sobre o caminho real que saía de Paisandu, no Uruguay e distava 12 km do Passo do Aferidor, pelo qual se chegava à redução.

As ruínas da estância se localizam a 29°31'06.14" S – 56°42'30.59"W, na Fazenda Santa Rita, de propriedade de Jorge Omar Borges Ferreira, no distrito de João Arregui, município de Uruguiana, RS.

As ruínas formam, hoje, um conjunto de estruturas de pedra no alto de uma coxilha, com boa visibilidade sobre os campos circundantes. A casa, somando 150 m², era dividida em dois compartimentos. Suas paredes teriam sido de adobe sobre uma base de pedra e a cobertura de palha. Hoje sobra a base de pedras sobrepostas, de aproximadamente um metro de altura, com paredes a prumo, sem argamassa, as esquinas reforçadas e em ângulo reto. Nem no interior da construção, nem na periferia se encontraram telhas, ou artefatos, indicando a simplicidade da instalação. Ela estava afastada de água corrente e precisava de um poço para abastecer os moradores.

O menor dos compartimentos da casa tinha 64 m² de superfície e abria em larga porta em direção aos currais; poderia ser o lugar dos carros, dos arreios, das ferramentas, dos produtos e mantimentos e serviria de eventual pousada. Através de uma abertura estreita ligava com o espaço maior, de 86 m², que seria a habitação dos administradores com suas famílias e também poderia servir para ocasionais funções religiosas.

A 61 metros, estavam justapostos três currais: um retangular com 2.180 m², cujas pequenas aberturas abriam, uma para o campo, outra para o vizinho curral circular; este tinha 34 m de diâmetro e só uma pequena abertura voltada para o anterior. O terceiro curral, circular, de 65 m de diâmetro, tinha uma grande abertura para o campo aberto e outra igual para o potreiro 1, de aproximadamente dois hectares, cuja entrada controlaria. O potreiro 2, com aproximadamente 8 hectares de superfície, tinha só uma abertura, para o campo aberto. O potreiro 3, com pouco mais de 500 m de diâmetro também abria para o campo. Todos os três potreiros tinham num de seus lados o arroio Puitã, de água permanente margeada por densa mata ribeirinha; os outros lados dos potreiros estavam fechados por afluentes deste arroio, complementados por profundos valos cavados, ou por taipas de pedra.

Dos currais sobram as bases de pedra de seus muros, largas, compostas por uma dupla parede com o miolo preenchido por pedregulho ou terra, as esquinas e aberturas reforçadas por grandes blocos trabalhados. Fala-se na região que as pedras das estruturas teriam sido levadas para construção de um açude; entretanto não se deve excluir a hipótese de que as sobras das paredes não sejam mais que a proteção da base de estacadas de troncos.

Ainda não se conhecem estruturas auxiliares, como postos de criação e controle de gado, que se tornaram comuns em momentos posteriores.

A instalação era estratégica, não longe da redução, numa coxilha com ampla visão dos campos circundantes e o investimento feito era o necessário para reunir, manejar e armazenar gado chimarrão para abastecimento do núcleo urbanizado, com eventuais sobras para venda. Os currais e poteiros indicam que havia manejo de gado, não só reunião de gado selvagem. Não se fala em domesticação, nem na presença de outros animais.

Entretanto, padre Antônio Sepp (1971) insinua que, nas estâncias, de forma geral, além de gado vacum para corte, haveria cavalos de montaria, burros reprodutores e mulas, bois de serviço e vacas de leite, ovelhas para lã, como nas estâncias posteriores. Furlong (1962, p. 420) escreve que em alguns povoados se dava melhor o gado vacum, como em Yapeyú, São Borja e São Miguel; em outros o gado ovino, como em La Cruz e Santo Tomé, mas também em Yapeyú e em São Borja, por seu clima mais benigno. Provavelmente estas outras criações já começaram durante a longa vida da Estância Santiago.

Estas são as estruturas de manejo de gado conhecidas da primeira estância da margem esquerda do rio. As famílias que aí viviam sob a coordenação de um capataz, teriam sua ligação com a redução em termos de abastecimento e de trabalho, os homens na lida do gado, a manutenção das construções e talvez algum cultivo; as mulheres, a alimentação, o cuidado das crianças, da casa, da horta e talvez alguma fiação de algodão: “A cada india casada se le daba el sábado media libra de algodón, cuya tercera

parte en peso ha de presentar hilada el miércoles siguiente” (Cardiel, 1918, p. 481).

Manteriam também uma ligação social e religiosa, com participação em festas e atos litúrgicos na redução e por ocasião da visita de um sacerdote à estância; batismos e casamentos só eram realizados na igreja matriz da redução.

Um caminho de 12 km ligava a estância ao passo do rio, em frente à redução, por onde os animais seriam transferidos para o povoado. Ali se encontrava o chamado ‘Aferidor’, local de controle do gado destinado à missão ou à venda para outros povoados; também pousada para os viajantes do Caminho Real.

O prédio do Aferidor está localizado a 29°27'00.83”S – 56°45'46.14”W, sobre uma coxilha próxima ao rio. A velha e sólida construção continua em bom estado, sendo ocupada pela família do proprietário, senhor Altair Leão (Ver Figura 8).

O prédio tem as paredes de pedras basálticas, sobrepostas sem argamassa e sem reboco externo, com as esquinas reforçadas e o restante da parede com pedras irregulares. Consiste de três compartimentos somando 123 m²; e de dois prolongamentos, um em cada extremidade, com medidas semelhantes às dos outros compartimentos; estes, por ocasião da pesquisa, só conservavam muros de pedra de, aproximadamente, um metro de altura, prováveis bases de paredes de adobe ou de material menos durável. A cobertura do prédio ainda era de palha.

Os três compartimentos centrais abrigariam os moradores e administradores e o padre quando de visita; os prolongamentos abrigariam os carros, os arreios, as ferramentas, a produção e os alimentos e também poderiam receber viajantes de passagem. Atrás da casa ainda se veem restos de um cercado de tamanho

semelhante ao dos compartimentos, que poderia ter sido uma horta e pomar. Não se percebe uma capela ou prédio dedicado exclusivamente ao culto religioso.

Ao redor da casa existem restos de cercados de taipas de pedra ou de vegetação que reuniriam os animais da casa, os da estância e os de viajantes, que, pelo passo do rio, iam ser levados para a outra margem; uma das taipas de pedra que sai dos fundos da casa para os campos tem 600 m de extensão.

O Aferidor não serviria apenas a Estância Santiago. Através do tempo seria habitado também pela família do controlador do Caminho Real e do passo do rio e seus auxiliares; era a estação final do caminho antes da passagem do rio e a chegada à redução de Yapeyu. Em sua existência de vários séculos, primeiro sob a coordenação dos jesuítas, depois sob a administração leiga da Província de Buenos Aires, depois da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul e finalmente como propriedade particular, ele desempenhou variadas funções, sendo hoje moradia da família proprietária.

O segundo período: a Estância São José (Ver Figura 1)

Como a Vacaria do Mar era um espaço aberto, começou a ser explorada não só para abastecer os índios das reduções, mas também por outros grupos, que não caçavam gado para comer a carne, mas para abastecer o florescente comércio inglês e francês de couros, línguas e sebo, abandonando as carcaças no meio do campo (Cardiel, 1918; Araújo, 1990).

A Vacaria do Mar foi abandonada em razão do perigo que representava para os vaqueiros das missões; a grande Vacaria do

Rio Negro, que serviu de transição depois desse abandono, por estar mais perto, também já se tornara perigosa.

La vaquería de Rio Negro llegó a extenderse sobre dos espacios bien definidos: uno abarcaba la costa del rio Uruguay comprendida entre sus afluentes Negro y Quarey (donde Yapeyu había fundado una estancia en 1694) y se prolongaba en el espacio interpuesto hasta las nacientes del Quarey; el otro, al sur del rio Negro, desde que recibe las aguas de su afluente Yi hasta la cabecera de este mismo afluente, hacia la costa atlántica (Carbonell de Masy, 1989, p. 32).

A pedido do Governador de Buenos Aires, os missionários tinham reunido o gado chimarrão que permanecia nos campos da margem esquerda, recolhendo-o para junto das reduções, em estâncias. O padre provincial, em 1694, também encerrou o abastecimento de gado que a redução fazia nas vacarias de Corrientes e Santa Fé, da margem direita do rio sobre os quais tinham direitos antigos. Era necessário buscar novos locais e novas formas de abastecimento.

A fines del año 1694, el P. J. Delfín... llevó individuos del Cabildo a la banda oriental para ver Quarey, le vieron les agradó la posición del lugar, y después que regresaron al Pueblo, dieron relación de rinconada ... al cuerpo del Cabildo, proponiéndole que fundaran una estancia en el Quarey con tropas de ganado que traerían del Pará, con las que el P. J. Delfín uniría algunas de la ya fundada estancia de Santiago ... la cual cumplida, llegó otro capataz con 4.000 cabezas más traídas del Para, las que se reunieron a las 4.000 anteriores y con estas 8.000 cabezas se fundó la estancia del Quarey (Carbonell de Masy, 1989, p. 27, nota 34).

... en 1694 los yapeyuanos fundaron la estancia de San Joseph en el Cuarein. Al ser destruida por los nómadas, luego de abandonar la zona durante un año, la gente del Pueblo la reconstruyó. La estancia era en realidad una

dehesa o malezal con los pastos apropiados para los animales (Levinton, 2005, p. 41).

Na destruição da recém-fundada estância, em 1701, os índios Yaro também queimaram a igreja e o pouco gado que já tinha sido reunido se dispersou.

Habiendo llegado junto donde estaban los indios yaros y estando nuestra gente descuidada juntando leña (...) nos acometió una gran tropa de yaros infieles y nos mató 47 hombres y nos hirió 80, quemó la iglesia de S. José... También nos vocearon amenazando que habían de destruir todos nuestros pueblos (Carbonell de Masy, 1989, p. 31, nota 47).

Carbonell de Masy (1989, p. 32-33) mostra como foram difíceis os primeiros anos da estância.

A fines de 1701, la guerra defensiva ha forzado a que el Pueblo de Yapeyú abandone sus estancias, 'reuniendo los peones y familias en el Pueblo"... y no habiendo quienes recogiesen el ganado entablado, se esparció y alejó por entre quebradas, cuchillas y bosques.

En el año 1702 se pensó en fundar nuevamente las estancias. El Cabildo de Yapeyu apoya el proyecto; dos capataces van a buscar ganado a la Vaquería del Mar, reuniendo 4.000 cabezas en Quarey, que reparten en dos estancias alejadas de los indios infieles.

En 1703, las tropas de vaqueros yapeyuanos que de nuevo traen otras cuatro mil cabezas, conducen 2.500 a la banda occidental del Uruguay (a la estancia de S. Pedro, no lejos de donde el Quarey desagua en el Uruguay por la banda oriental) y 1.500 en la estancia de S. José, la más distante de Yapeyú, sobre la costa oriental.

Por más que quisieran poblar de ganado los dos espacios descritas como de la Vaquería de Rio Negro, las Doctrinas supeditaban sus planes a exigencias inmediatas de la defensa o de la colaboración militar: en

1704, durante el cerco a la Colonia, “4.000 indios armados llevaron 6.000 caballos, 2.000 mulas; y trajeron... con sus caballos más de 30.000 vacas, para el sustento de todos, así indios como españoles.

As informações sobre a localização do casco da estância são vagas e contraditórias. Enquanto geralmente ela é posicionada na margem esquerda do rio Quaraí, onde existe um povoado de São José, nós acreditamos tê-la encontrado na margem direita, no município de Uruguaiana. Para isso nos induziu a informação de que, em 1702, depois da queima pelos índios Yaros, ela teria sido reconstruída no lado direito deste rio. Também nos seduziu o nome, estância da Queimada, que ali existe.

Na margem direita do rio Quaraí, no município de Uruguaiana encontramos várias ruínas significativas atribuídas aos jesuítas e a sua estância; entre elas destacamos a Estância São Sebastião, a Estância Libertadora, junto ao antigo Caminho Real, e a Estância Queimada na proximidade do mesmo (Clos, 2012). À primeira vista, essa diversidade torna difícil saber onde a estância criou o primeiro casco, como surgiram os outros espaços, qual sua função, cronologia e história missioneira, colonial e moderna.

A Estância São Sebastião (Ver figura 17) e a Estância Libertadora apresentam elementos que parecem mais modernos que os da Estância Queimada, a qual se assemelha, na estrutura e nas técnicas construtivas, à Estância Santiago e ao Aferidor. Indicamos alguns elementos que chamaram atenção como diferentes nessas estâncias: as paredes dessas construções são mais sólidas, de blocos cúbicos regulares; elas portam coberturas de telha canoa, têm portas em arco romano, janelas com acabamento arqueado, formam conjuntos habitacionais fechados por altos muros com poço central (algibe) e não têm alpendres protetores ao longo das paredes. Estas construções partilham

elementos construtivos com as igrejas em pedra, que, no século XVIII, foram substituindo as igrejas de estruturas de madeira com paredes preenchidas por barro, adobe ou pedra.

Por isso, nossa primeira investigação concentrou-se no lugar chamado 'Queimada', sobre um antigo caminho, que se tornou a rodovia BR 290, diferente do Caminho Real. Ali encontramos ruínas de um espaço de criação semelhante ao da Estância Santiago, e casas iguais às do Passo do Aferidor.

No alto da coxilha, com vistas sobre os campos circundantes, mas sem água corrente próxima, estão os restos de uma estrutura de criação de gado e, distante 4 km para norte, junto de um arroio, em frente à casa do proprietário da estância, Kelvin Martini, está uma estrutura menor, também de criação.

As estruturas de criação (Ver figuras 9 a 12) compõem-se de um potreiro fechado pelo que teria sido, provavelmente, uma estacada de madeira; ele estava dividido num espaço grande de uns 10.000 m² e de um menor, de uns 2.000 m². Na borda interna do maior está a ruína do que seria o espaço habitacional, encoberta por grandes cactos (tuna); a pequena distância dois currais retangulares e mais adiante um grande curral circular. Encostado externamente no potreiro menor há um terreno, de uns 1.200 m², cercado por e contendo árvores da região (sina-sina ou espinilho). Ligando este espaço arborizado ao conjunto habitacional do primeiro potreiro há uma fila de sete velhos umbus, sugerindo uma passagem ou caminho. As poucas árvores do espaço estão ligadas às ruínas, deixando limpo o campo circundante. Dentro dos currais existem pequenas manchas úmidas, mas água corrente só existe no pé da coxilha, onde teria havido um córrego que foi represado e formou um açude. Localização Geográfica: 29°50'58,96"S e 56°51'29,75"O.

O espaço da habitação compõe-se das bases de duas construções alinhadas, com pequena separação entre elas. A primeira construção tem três compartimentos de aproximadamente 20 m² cada um, um alpendre comum de 3 metros de largura e uma escada, voltados para dentro do potreiro; a segunda construção tem dois compartimentos de tamanho parecido aos anteriores, mas sem alpendre. À pequena distância, já dentro do potreiro, sobraram as bases de mais uma construção retangular, de 7 x 7 m, com um dos lados totalmente aberto.

Onde as bases estão mais conservadas, elas têm aproximadamente um metro de altura, formadas por blocos cúbicos trabalhados em arenito silicificado, sobrepostos sem argamassa, mas pequeno resto de reboco. O espaço habitacional teria sido a moradia das famílias do capataz e de seus auxiliares, cada uma num compartimento. Se assumirmos uma média de 4 a 5 pessoas por família teríamos de 20 a 25 pessoas vivendo neste local.

A construção com um lado aberto seria um galpão para os carros, as ferramentas, os arreios, os produtos da estância, o lugar de trabalho em temporadas de chuvas.

Na proximidade, também sobre o limite do potreiro, estão três currais, com muros largos (até 150 cm) e altos (mais de 200 cm), construídos na técnica de duas paredes a prumo e preenchimento do miolo com blocos menores, reforço nas aberturas e, na base, pequenos escoadores para água acumulada no curral após chuvas intensas.

O curral menor, quadrado, cobre aproximadamente 800 m² e tem pequena abertura para o curral 2, retangular, com uns 1.700 m², que tem pequena abertura para o campo e outra para o anterior. O curral 3, circular, no ângulo formado por dois lados do

potreiro, tem 80 m de diâmetro e liga o campo ao potreiro por duas grandes aberturas.

Para o espaço mais vegetado com plantas nativas junto ao potreiro menor não temos nenhuma proposta concreta: poderia ser tanto um espaço para animais menores (ovelhas), como um pomar ou horta.

Os umbus que ligam as estruturas são um dos indicadores de ocupações missionárias.

Fora do potreiro existem pequenos acúmulos de pedra trabalhada, que poderiam representar poços entulhados, mas os animais onde beberiam água?

Estas seriam as estruturas de manejo do gado reunido no local. Elas repetem o que foi visto na Estância Santiago. O setor da habitação é maior e as construções mais sólidas, mas o potreiro é menor e a água está mais afastada; por isso um posto perto do arroio. A Estância Santiago, pelos documentos, certamente é antiga; não se encontraram telhas, ladrilhos, vidros e artefatos que ajudem a confirmar a idade; talvez não houvesse porque era simples e pobre. Para a Queimada já existem alguns elementos, dispersos na lixeira atrás da casa, junto a um grande umbu; são fragmentos de garrafas de vidro escuro, verde e translúcido de vários tamanhos e formatos, também de garrafas de grés usadas para *ginebra*; louças antigas; telhas-canoa; lajotas; pedra lascada e um pedaço de arame de ferro.

A uns 4 quilômetros deste conjunto de manejo de gado, junto ao arroio, atrás da casa do proprietário, em campo limpo, foi localizado um terreno retangular de 175 x 150 m de lado, delimitado por vestígios do que poderia ter sido uma estacada. Encostado ao lado menor, mais próximo ao arroio, outro terreno

retangular, fechado em três lados por taipa de pedra e o quarto lado aberto e voltado para o arroio. Posição geográfica da estrutura: Lat: 29°48'58,0"S e Log 56°51'28"O.

A sugestão é que se trate de uma estrutura de manejo ligada à anterior. Provavelmente existem outros postos semelhantes ligados ao manejo, que ainda não foram localizados.

A três quilômetros dos currais de pedra, à beira de velho caminho, hoje rodovia BR 290 estão, lado a lado, três casas antigas no estilo do Aferidor: duas estão inteiras e ocupadas e da terceira sobra a parede frontal e a demarcação de seu piso; as pedras das paredes caídas foram usadas para ligar as duas outras casas, criando um pátio fechado entre elas (Ver Figuras 13 e 14) O proprietário e morador atual é Vilson Gilmar Valença Alfaro. Posição geográfica das estruturas: Lat: 29°51'50,56"S e Log 56°53,8'28"O.

As construções são de pedras sobrepostas sem argamassa, o telhado de duas águas desiguais, de telha canoa, o forro de tábuas à maneira das reduções do Paraguai. As paredes estão, hoje, internamente rebocadas e caiadas, externamente continuam sem reboco e sem pintura. Os marcos de pedra das aberturas estão conservados.

O local, depois da retirada dos jesuítas em 1768, continuou sendo ocupado. Segundo Clos (2012, p. 51):

Em 1814/16, no período da distribuição das sesmarias nessa região, Bernardo Pereira do Couto, por posse ou compra arranchava no local.

Aproximadamente em 1830/35, Bernardo vendeu a propriedade para Patrício Alfaro. Com a morte de Patrício em 1877, a viúva Bárbara Rufina da Silva continuou aí residindo.

O local foi incendiado duas vezes, segundo a história oral. Pela primeira vez, durante a Guerra do Paraguai, em 1865, pelo exército invasor; e pela segunda vez, na Revolução de 1923, num combate entre ‘chimangos’ e ‘maragatos’.

O tio do presente morador mantinha ali um bolicho de beira de estrada.

As sucessivas ocupações explicam o estado das construções. A parte missioneira em cada uma das duas casas é de 4,50 m de frente e 7,50 m de fundo, isto é, ao redor 34 m². Segue, emendada, uma parte construída com tijolo maciço e depois uma, em tijolo furado, que somam o dobro dessa primeira superfície. A cobertura também mudou, sendo hoje de folhas de zinco. O outro espaço, que teria sido a igreja ou capela, é maior, de 5,00 m de frente por 12 m de profundidade, i. é., 60 m².

Junto das casas, além de outras taipas, uma delas medindo centenas de metros para dentro do campo, existe um curral retangular de paredes de pedra, com mais de um metro de largura, cujos lados medem 29 e 35,70 m com clara técnica missioneira. Há também espaços que teriam estado fechados por taipas de madeira.

Segundo Sr. Wilson, a uns quilômetros de sua casa, sobre o mesmo antigo caminho, teria existido outra casa antiga. De fato, dentro de pequeno capão de mato, sobraram as fundações, em pedra trabalhada, de uma construção. Os materiais recolhidos na superfície se parecem com os encontrados junto aos currais. Posição geográfica da estrutura: Lat: 29°53'38,12"S e Log 56°51'57,10"O.

Estas são, por enquanto, as informações existentes sobre o local conhecido como ‘Queimada’. O conjunto pode dar a ideia de

uma estância antiga, mesmo que possa haver dúvidas de se tratar de São José: um espaço de manejo de gado no campo e um lugar à beira do caminho com uma capela para o atendimento religioso e acomodações para o missionário de passagem, o eventual irmão administrador, seus auxiliares e hospedagem para transeuntes missioneiros ou espanhóis. Os restos não contradizem as condições em que a estância se criou e se estabeleceu. Os ocupantes posteriores fizeram acréscimos e modificações nas casas missioneiras originais e abandonaram a capela que se arruinou, sendo aproveitados seus materiais para criar um pátio fechado entre as casas.

As construções à beira do Caminho Real, a Estância São Sebastião e a Casa Branca se revelam como versões posteriores, ainda missioneiras ou já posteriores, quando as condições melhoraram e o Caminho Real se tornou uma avenida de grande trânsito.

A estância São José começou com a reunião de gado das vacarias, que estavam sendo desativadas e também da Estância Santiago, que foi transferida para junto do novo casco. O manejo do gado continuaria primitivo.

La manera de amansar las vacas bravas es la siguiente. Recogidas, como antes he dicho, se conducen a las estancias de los pueblos, cerradas por todas partes por esteros, ríos o fosas, (...). Allí se divide en varios rebaños, cada uno de cinco o seis mil, de modo que no se mezcle con otro; los españoles los llaman rodeo (,,,) A principio se reúne el rebaño en su rodeo cada día, hasta que se va acostumbrando a su lugar; luego, sólo dos veces por semana, para que pueda pacer más. La reunión se hace en un paraje algo elevado en donde, por tres horas, lo tienen cercado, dando vuelta alrededor sus guardas a caballo, o bien en un lugar circunvalado de estacas (Cardiel, 1918, p. 490-491).

O gado da estância foi-se espalhando por todo o campo entre o Ibicui, o Uruguai, o Araruguá e o Ibirapuitã; entre o Araruguá e o Quegay, mesmo fazendo parte do território da estância, segundo Nusdorffer em sua viagem de inspeção de 1752, não teria havido animais devido a pastagem inadequada. Também não teria havido nas faldas da Coxilha de Yapeyu, na fronteira leste do território (Nusdorffer *in* Furlong, 1936, mapa número XXIV) (Ver Figura 15).

Era preciso garantir a permanência do gado no espaço da estância. Para isto, a partir de 1716, se criaram postos nas aberturas da Coxilha de Yapeyu, que possibilitariam a fuga de animais.

Estaban (os postos) ubicados de tal manera que sirvieran para contener el ganado cimarrón desperdigado. La 'Memoria para las generaciones venideras' menciona la existencia de los puestos de San Juan y de San Marcos durante (41) el año 1702. Para 1705 solo se nombra nuevamente el puesto de San Marcos. Pero en el plano de padre Marimón de 1753 ya no aparece este puesto. Según lo que dice la 'Memoria para las generaciones' suponemos que habría sido reemplazado por el de Santa Ana. El puesto de San Juan estaba en la intersección del Queguay con el Arroyo San Martin. Más al Sur estaba el puesto de San Martin. Siguiendo la llamada cuchilla de Yapeyú y buscando las nacientes de Queguay estaban los puestos de San Jerónimo e de San Borja. Luego acercándose a las nacientes del rio Negro, hacia donde se produce un abra entre este rio y las nacientes del Ibirapuitan se localizaba el puesto de Santa Ana. La única salida importante del espacio contenido entre el Ibicuy, el Uruguay, el Cuareim seria controlado por este puesto. El resto de los puestos se ubicaron donde existía algún estrecho pasaje para cruzar de un lado al otro de la cuchilla. Entre los ríos Arapei (...), Uruguay y el Ararugua no había pasos según lo indica el plano. Del Ararugua hasta el Queguay no había vacas,

aparentemente por la baja calidad de los pastos (Levinton, 2005, p. 41-42).

Esses postos tinham estruturas de manejo de gado, capela, ranchos para as famílias do capataz e de seus auxiliares e para ocasionais viajantes ou administradores, como o padre Nusdorffer e estavam ligados por caminhos organizados (Nusdorffer *in* Furlong, 1936). Segundo Furlong (1962, p. 410),

(...) cada puesto constaba de un lote de casitas o ranchos, con su arboleda y huerta, y en cada puesto vivían cinco o más familias, con un indio que hacía de capataz o mayordomo, y llevaba las cuentas de los animales que entraban, salían, nacían y morían.

Os animais da Estância São José podiam ser levados para abastecer a sua redução utilizando o passo do rio Uruguai, junto ao qual, segundo Clos (2012), teria estado o posto de Santa Ana, que controlaria o vau no rio Uruguai e também o raso porto, que permitiam ligação com a redução. O posto se transformaria na Santana Velha, primeiro assentamento da cidade de Uruguaiana. No local não sobraram restos do posto missioneiro, mas uma primitiva construção que teria abrigado os soldados que guarneciam o posto fiscal em período posterior (Ver Figura 18).

O terceiro período: São José Novo (Ver Figura 1)

Depois do fracasso da última vacaria, a dos Pinhais, em 1731, se criou, na parte meridional da estância São José, uma nova estância, chamada São José Novo, destinada a produzir apenas gado de corte para socorrer as reduções que passavam grande fome.

En 1731 finalmente se resolvió, después que el ganado de la Vaquería de los Pinares fuera robado por los portugueses, crear una estancia separada dentro de la estancia grande de San Joseph de Cuareim. Tenía 20 leguas de ancho y 10 de largo donde se depositaron 40.000 vacas divididas en tres o cuatro rodeos para ser amansadas. En función del tipo de manejo de esta estancia, orientada a una producción más especializada, se configuró un casco. (...) Se le ubicó en el río Arapey y se designó el sitio como San Joseph el nuevo (Levinton, 2005, p. 43).

Provavelmente, o tratamento, a reprodução e o amansamento dos animais passou a ser regido pelas normas estabelecidas pelo padre Antônio Sepp (1958) com vistas à otimização dessa criação.

A este lugar se habían de ir llevando cuarenta mil cabezas de lo restante de la estancia; y en los límites de aquel espacio se habían de poner de trecho en trecho algunos guardas con un Padre y un hermano coadjutor. Se había de esperar ocho años, en cuyo tiempo las cuarenta mil cabezas, guardadas debidamente, se multiplicarían hasta doscientas mil. Y estando el ganado y la posesión en Yapeyú, no se habían de enviar ya de los otros pueblos indios a vaquear, sino que se habían de comprar las reses. Y como estas eran ya mansas, se les puso de precio un real más que a las salvajes, que solían estar a tres reales. Otro tanto se resolvió en cuanto a la estancia de San Miguel y de este modo se proveyó a las Misiones hasta que llegó el tratado de límites (Cardiel, 1918, p. 289-290).

Essa estância não criava éguas nem ovelhas, e não tinha interesse em mulas, como as estâncias anteriores. Para estas criações se fundaram postos especializados na margem direita do rio Uruguai e assim se completaria o círculo de produção animal realizado nas outras estâncias.

Después de 1740, (passado o período de quarentena), entre ella y el centro urbano se fundaron puestos destinados a diferentes ganados: dedicado a la cría de

ovejas el puesto de San Martin, caballos el de San José, mulas de carga el de San Xavier, vacas lecheras el de San Isidro, bueyes el de San Felipe y yeguas los de San Alonso y San Jorge (Levinton, 2005, p. 37).

Estes postos da margem direita do rio (Ver Figura 16) estavam ligados por um caminho que se tornou a rota do gado entre a estancia São José Novo e as reduções localizadas mais ao Norte, nas bacias do Uruguai, Paraná e Paraguai. Na margem esquerda, a partir da estância de São José Novo, o caminho continuava até Paisandu.

Em nossa pesquisa ainda não alcançamos nem o casco da nova estância, que está no Uruguai, nem os postos mencionados, que estão na Argentina.

Na década de 1730 a estância teve seca prolongada, epidemias arrasadoras, participação em guerras, muita fome e desorganização. Na década de 1750 as tropas demarcadoras dos novos limites entre a colônia portuguesa e a espanhola passaram pela estância de Yapeyu e se apossaram dos animais. Terminada a ocupação das reduções da Banda Oriental do Uruguai pelas tropas demarcadoras, o gado da estância foi oferecido como compensação pelos gastos da guerra.

En Buenos Aires se ha dado públicamente licencia que los vecinos de allá libremente pudiesen sacar cuanto ganado podían de la estancia del Pueblo de Yapeyu (...) con tal que la mitad sea para el Rey y la otra parte para quien la sacó (Carbonell de Masy, 1992, p. 279, nota 90).

Segundo o inventário realizado ao tempo da retirada dos jesuítas das Missões, em 1768, Yapeyu tinha apenas 56.979 vacas, 5.700 bois, 46.118 ovelhas, 4.216 cavalos, 2.761 éguas, 1.619 mulas, 1.638 éguas geradoras de mulas e 295 burros (Carbonell de Masy, 1992, p. 288)

Agora voltamos a nosso trabalho de campo, onde estudamos ruínas mudas, que nada dizem diretamente das famílias que nelas habitavam, dos trabalhos que faziam, de como se sustentavam e de sua relação com o espaço urbanizado da redução. Porém, na tese de Helenize Soares Serres (2018) encontramos informações que ajudam a compreender o funcionamento da Nova Estância São José e da construção e ocupação de postos com suas capelas e acomodações de hospedagem.

Nas páginas 63 e seguintes recolhemos informações sobre o funcionamento da Estância São José Novo recolhidas do Memorial do Padre Bernardo Nusdorffer, escrito depois da visita feita em 31 de julho de 1744. Na estância moravam, então, um irmão, incumbido da organização dos trabalhos, e um Padre, que não tinha residência permanente, mas periodicamente dava assistência espiritual aos moradores na capela da estância. Eles estavam subordinados ao Cura da redução e dele dependiam em todos os negócios.

Para o serviço do irmão e do padre, o superior ordenou que houvesse oito índios: dois pajens, dois para cozinha e padaria, um para a sacristia, um para a horta, um capataz e um velho.

Estabeleceu, também, que a casa e a capela, de um e de outro lado, tivessem cerca válida, de modo que de um lado ela formasse um pátio decente e do lado da horta uma cerca cuja porta se fecharia de noite.

Que os índios estancieiros se ocupassem exclusivamente com os rodeios e os trabalhos da estância, mas eram estimulados a, também, fazer alguma plantação para seu consumo.

Os da casa recebessem cada ano seis garrafas de vinho, duas garrafas de sal, dois frascos de aguardente para remédio, quatro

arrobas (60 Kg) de açúcar, uma bolsa de mel, um terço (*tercio*) de erva-mate para cada um, uma quantidade (*carpeta*) de doces. Supunha-se que colhessem ali mesmo o trigo e o milho; se não fosse assim, seria remetido da redução. Também se lhes enviariam alguns carneiros. No princípio de cada ano receberiam alguns ‘resgates’ de facas, agulhas e outras coisinhas para gratificar-lhes.

Para os índios que estão na casa e os da estância enviaria o Pe. Cura a erva-mate e o fumo necessários, de maneira que para setenta índios que estão agora na estância seriam remetidas oitenta arrobas (1.200 kg) de erva-mate e tanto fumo que ao menos correspondessem dois maços (*manoyos*) para cada um ao ano. A roupa necessária também seria dada pelo Pe. Cura, ou ele os vestiria quando visitasse a estância, ou enviaria através do Irmão. Dá-se de roupa o que é costume dar na redução. Aos que vivem na casa com o Irmão e o Padre pode-se dar alguma coisa melhor e também a eméritos, a juízo do Pe. Cura. Até aqui vai o memorando de Nusdorffer.

Percebe-se claramente que há distinção entre as pessoas da casa, que estão junto à capela e os estancieiros, que moram na estrutura de manejo de gado. Nas estâncias descritas neste trabalho esta distinção está sempre presente: a Estância Santiago e o Passo do Aferidor; na Queimada, o espaço de manejo e a capela e casas junto ao caminho.

Na página 90 da tese de Serres (2018) há também um registro de 12 capelas, provavelmente do território da vizinha redução de La Cruz. Ele proporciona uma ideia do material de construtivo usado nos postos: quatro delas têm paredes de pedra e cobertura de palha, 8 têm paredes de barro e cobertura de palha.

Além das atividades diretamente ligadas ao gado, nas estâncias se executavam, de forma permanente, tarefas agrícolas e de construção, como a exploração de pedreiras e a fabricação de tijolos e telhas.

Outro memorial trazido por Serres (2018, p. 101), datado de 1762, sem assinatura e sem indicação da estância a que se refere, dá uma ideia das pessoas dos postos: No Posto de Las Palmas, que só criava gado, havia um capataz, mais três homens. No Posto del Bagual de Arriba, que também só criava gado, havia um capataz, mais quatro homens. No Posto del Bagual de Abajo, havia um capataz, mais 4 homens. No Posto del Rincón havia um capataz, mais seis homens. No Posto de la Carrada havia um capataz, mais seis homens e um rapaz. No Posto El Arreo, ou Casa, havia um capataz, mais quinze, destinados ao campo. Peões destinados à obra eram 7 homens. Na estância estavam mais: 3 velhos para acompanhar as carretas, 2 que distribuíam os couros para os cortadores, 2 sacristães, 6 meninos entre 3, 4 e 5 anos, 1 moço enfermo, 1 cozinheiro.

Havia ainda 34 mulheres casadas, 8 moças crescidas, 6 adolescentes, 5 mais novas e de colo, 2 meninas, ao todo 122 pessoas nesta estância.

Estas informações proporcionam um espelho no qual projetar os resultados das estâncias Santiago e São José para ter melhor compreensão das estruturas, da quantidade e qualidade das pessoas presentes e do abastecimento proporcionado pela redução, construindo melhores hipóteses a serem testadas no campo e na documentação.

Considerações finais

O projeto que iniciamos se propõe estudar o uso e manejo do gado por parte dos índios reunidos pelos jesuítas na Redução de Yapeyu. Ele abrange aspectos históricos, estruturais e funcionais a serem conseguidos em pesquisa de campo, bibliográfica e documental.

A pesquisa bibliográfica proporcionou um primeiro esboço histórico: depois da extração generalizada de gado chimarrão de diversas vacarias de ambos os lados do rio Uruguai, houve uma primeira tentativa frustrada de estância na margem direita com índios Yaro (1657) e, também em 1657, com Guarani, a Estância Santiago, no rincão do rio Ibicui, em sua margem esquerda, a qual forneceu animais à redução por quarenta anos; a estância de São José (1694), que absorveu a Santiago, no rincão do rio Quaraí, e se manteve até a retirada dos jesuítas em 1768; dentro da Estância São José, no rincão do Queguay, um território separado, sob a denominação de São José Novo (1731) e postos complementares interligados (1740), na margem argentina, como pontos de parada numa rota de gado para a redução. Nos dois primeiros períodos as estâncias predominantemente reuniam, conservavam e forneciam gado chimarrão trazido das vacarias, aparentemente sem muito manejo; no terceiro período se insiste em otimização de resultados utilizando normas bem específicas elaboradas pelo padre Antonio Sepp.

O trabalho de campo revelou, até agora, o que se acredita serem as estruturas centrais da Estância Santiago e da Estância São José, em ambos os casos constituídas por espaços de reunião e manejo de gado e de uma ou mais construções de aspecto administrativo e social. Estas construções se mantiveram

ocupadas até os dias atuais. Ainda não chegamos ao que seria o núcleo da estância São José Novo, que se localiza na República Oriental do Uruguai, aos postos de fronteira da Estância São José na Coxilha de Yapeyu, instalados a partir de 1716, que também estão no Uruguai e aos postos complementares de São José Novo, instalados a partir de 1740, no lado argentino da estância.

As estruturas observadas são bastante simples e pobres e respondem ao longo período de instabilidade do sistema reducional e a sua lenta consolidação. Elas contrastam com alguns postos ao longo do Caminho Real, onde estruturas maiores e mais elaboradas podem estar refletindo as poucas décadas de bem-estar do sistema nas primeiras décadas do século XVIII, momento também de construção de grandes igrejas nos povoados reducionais.

Baseados na bibliografia podemos supor que nos dois primeiros períodos as estâncias não reuniam só gado *vacum* para consumo, mas cavalos, mulas, asnos, bois de tração e vacas de leite, ovelhas, cabras e outros animais pequenos, que aparecem no inventário de bens após a expulsão. São José Novo só criava vacas para corte na Banda Oriental, mas compensava esta exclusividade com postos especializados na Banda Ocidental, onde se criava a variedade de animais acima indicada.

Para entender o funcionamento das estâncias foram muito esclarecedores os documentos reproduzidos na tese de Serres (2018), que se referem ao período de São José Novo, mas podem iluminar também os períodos anteriores, mostrando que nas estruturas centrais de manejo e nos postos auxiliares havia um capataz com diversos ajudantes e as respectivas famílias; nas correspondentes casas administrativas à beira do caminho podia morar um irmão jesuíta com seus auxiliares e passaria um

sacerdote para celebrações periódicas, numa capela exclusiva; os moradores da estância e dos postos continuavam ligados à vida produtiva, social e religiosa do núcleo urbanizado; se os homens cuidavam dos animais, de construções e de alguns cultivos, as mulheres, além da preocupação com as crianças e a casa, teriam sua cota semanal de fiação de algodão para os 34 teares da redução.

Os documentos também nos falam do abastecimento dos encarregados do gado e dos administradores.

Tudo são ainda fragmentos, mas já nos permitem alguma aproximação às pessoas, às estruturas e às funções das primeiras estâncias da Redução de Yapeyu.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, R.V. 1990. Os jesuítas dos 7 povos. Canoas, Tipografia e Editora La Salle.

BRUXEL, A. 1960. O gado na antiga Banda Oriental do Uruguai. 1ª parte. Pesquisas, História, 13, p. 1-107.

BRUXEL, A. 1961. O gado na antiga Banda Oriental do Uruguai. 2ª parte. Pesquisas, História, 14, p. 117-212.

CARBONELL DE MASY, R. 1989. La génesis de las vaquerías de los pueblos tapes y guaraníes de la banda oriental del Uruguay a la luz de documentación inédita, apenas conocida. Pesquisas, Historia, 27, p. 13-48.

CARBONELL DE MASY, R. 1992. Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767). Barcelona, Anton Bosch, Instituto de Cooperación Ibero-americana, Instituto de Estudios Fiscales.

CARDIEL, J. 1918. Costumbres de los Guaraníes. In: MURIEL, D. Historia del Paraguay desde 1747. Trad. del latín por Pablo Hernandez. Madrid, Librería General de Victoriano Suares.

CLOS, D. A. 2012. A mão dos jesuítas. A herança jesuítica no Município de Uruguaiana. Uruguaiana, Gráfica Universitária.

VARGAS, J.A de. 2014. A estância missioneira de Yapeyú. A Estância Santiago e o Passo do Aferidor. São Leopoldo, Dissertação de Metrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

VARGAS, J.A. de; SCHMITZ, P.I. 2015. O posto do Aferidor da grande estância missioneira de Yapeyu. Revista do CEPA, 31(43), p. 1-17.

_____. 2016. A estancia Santiago da grande estância missioneira de Yapeyu. Revista do CEPA, 34(46), p. 21-42.

FURLONG, G. 1936. Cartografía jesuítica del Río de La Plata. Buenos Aires, Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, Ltda.

_____. 1962. Misiones y sus pueblos de guaranies. Buenos Aires, Imprenta Balmes.

GONZÁLEZ, S. 1705. Diario del viaje que hacen a la vaquería del Mar el P. Juan María Pompeo y el Hno. Silvestre González. Museo Histórico Nacional, tomo 194. Montevideo, editado por Esteban Campal en Las Vaquerías del Mar, Montevideo.

HERNANDEZ, P. 1913. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesus. Barcelona, Gustavo Gili Ed.

LEVINTON, N. 2005. Las estancias de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyu: tenencia de la tierra por uso continuo, acuerdo interétnico e derecho natural (misiones jesuíticas del paraguay). Revista Complutense de Historia de América, 31, p. 33-51.

MAEDER, E.; GUTIERREZ, R. 2009. Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes. Argentina, Paraguay y Brasil. Sevilla, Instituto Andaluza del Patrimonio Histórico.

SCHMITZ, P.I., VARGAS, J.A. de; ROGGE, J.H. 2017. As estâncias das reduções guaranis – a Estância Santiago. In: MACHADO, I. A. P.; ZANOTTO, G. (Org.), Bens culturais: da pesquisa à educação patrimonial. Passo Fundo, Ed. Universidade de Passo Fundo, p. 83-109.

SEPP, A. 1958. Algumas instruções relativas ao governo temporal das reduções em suas fábricas, sementeiras, estâncias e outras fainas. *Pesquisas*, 2, p. 47-52.

_____. 1971. *Relación del viaje a las misiones jesuíticas*. Tomo 1. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

SERRES, H. S. 2018. *As estâncias missioneiras da Banda Oriental do Rio Uruguai*. São Leopoldo, Tese de Doutorado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Figura 1. As sucessivas instalações da grande estância de Yapeyu.

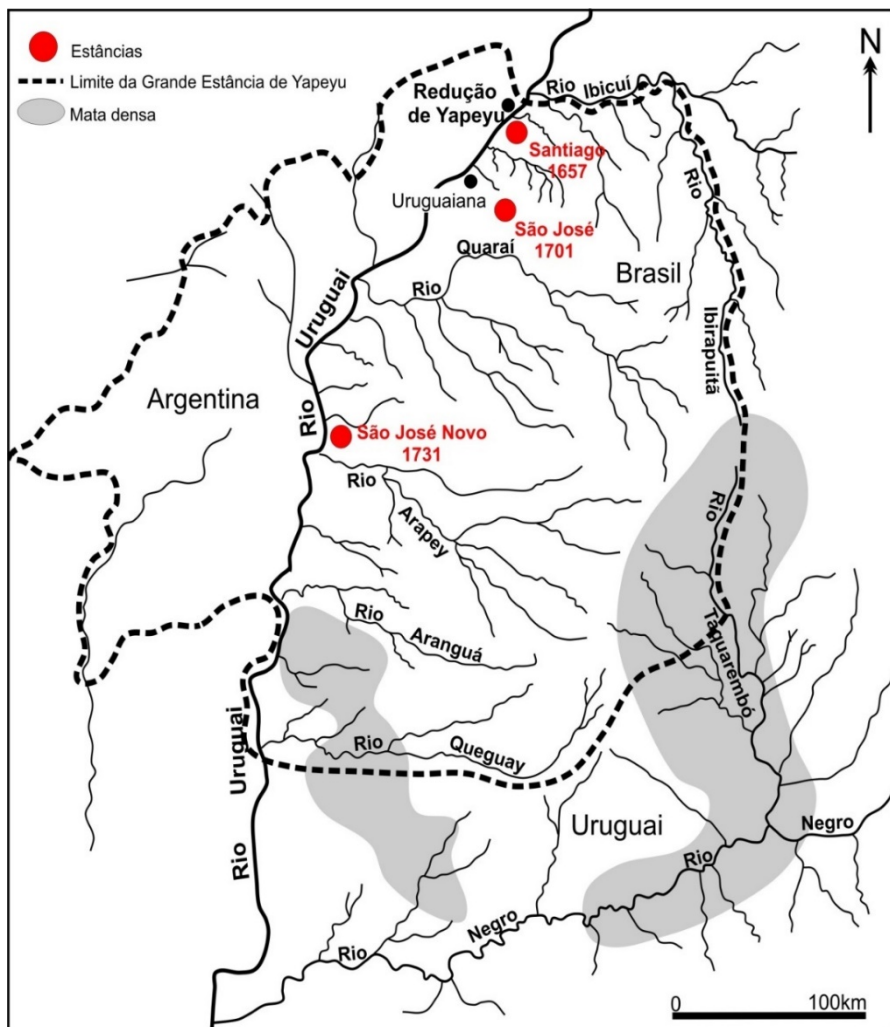


Figura 2. As vacarias que abasteciam as reduções nos primeiros períodos. Fonte: Modificado de Serres 2018. MAEDER, E.; GUTIERREZ, R. Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes. Argentina, Paraguay y Brasil. Sevilla: Instituto Andaluza del Patrimonio Histórico. 2009.

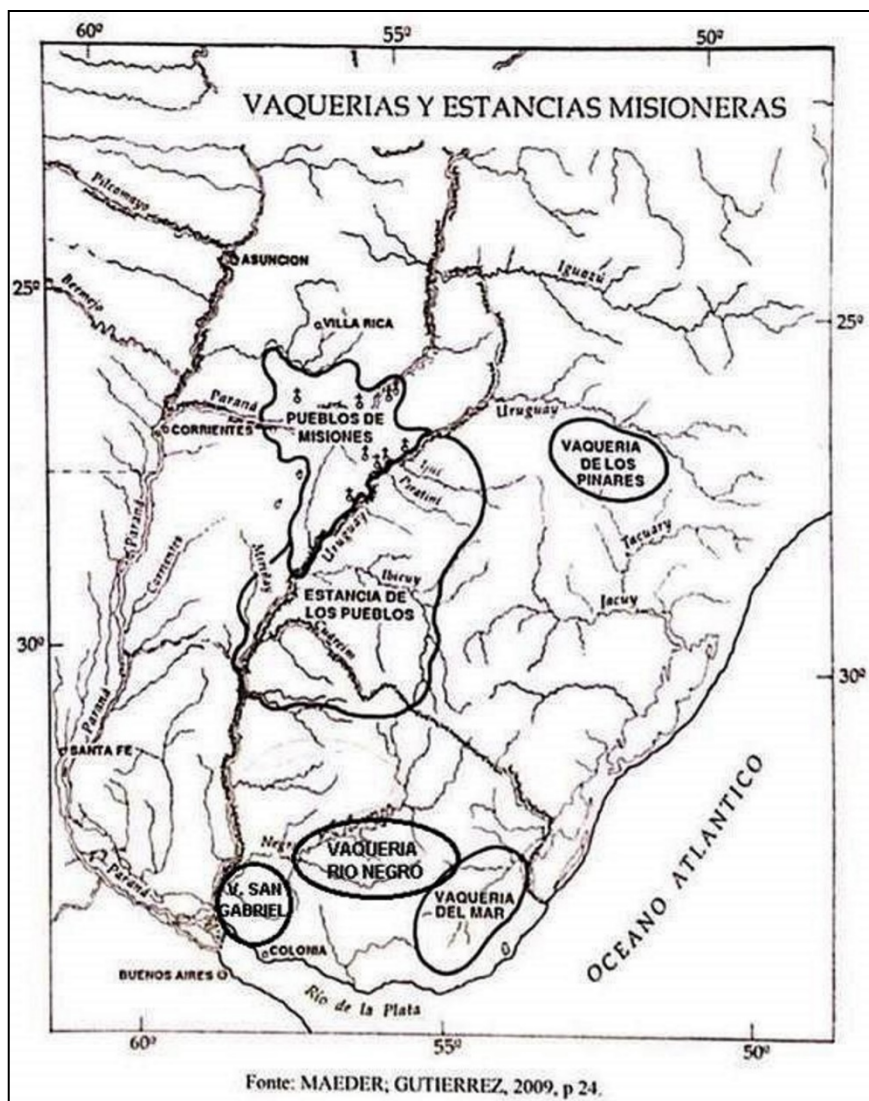


Figura 3. Localização da Estância Santiago a partir de imagem de satélite de Google Earth.



Figura 4. A estrutura da Estância Santiago – interpretação a partir de imagem de satélite de Google Earth.

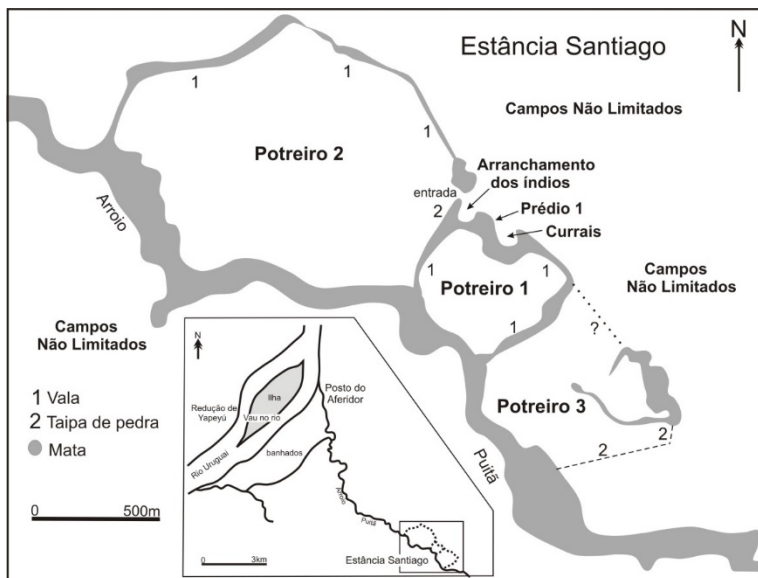


Figura 5. Planta baixa das habitações – Estância Santiago.

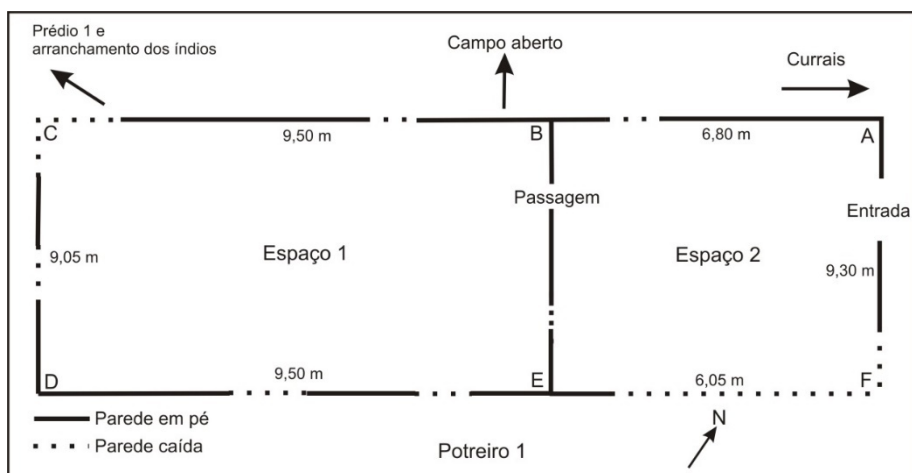


Figura 6. Planta baixa dos Currais – Estância Santiago.

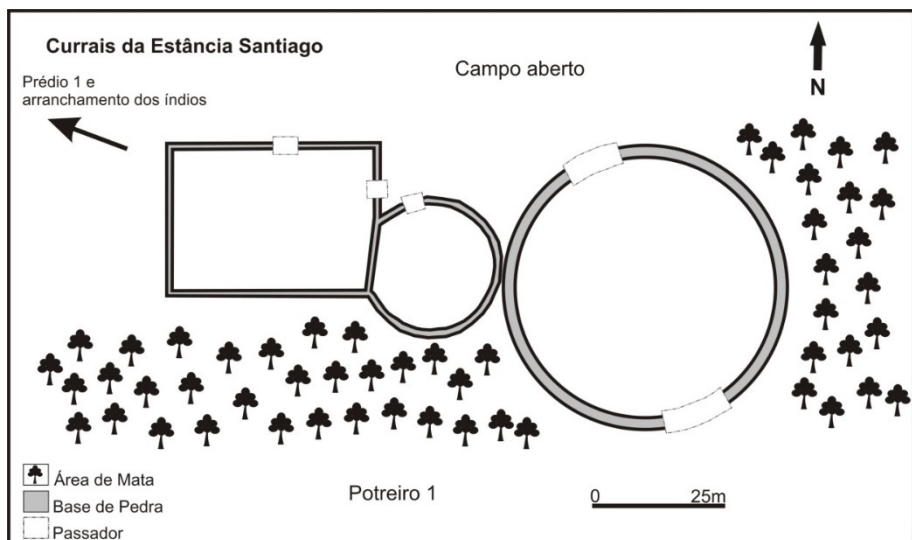


Figura 7. Remanescentes arquitetônicos das habitações no espaço de manejo – Estância Santiago.



Figura 8. Prédio do 'Aferidor', ainda em uso como residência do proprietário.



Figura 9. A área de manejo de gado da Estância São José: interpretação sobre a imagem de satélite de Google Earth. Linhas tracejadas indicam taipas de pedra.

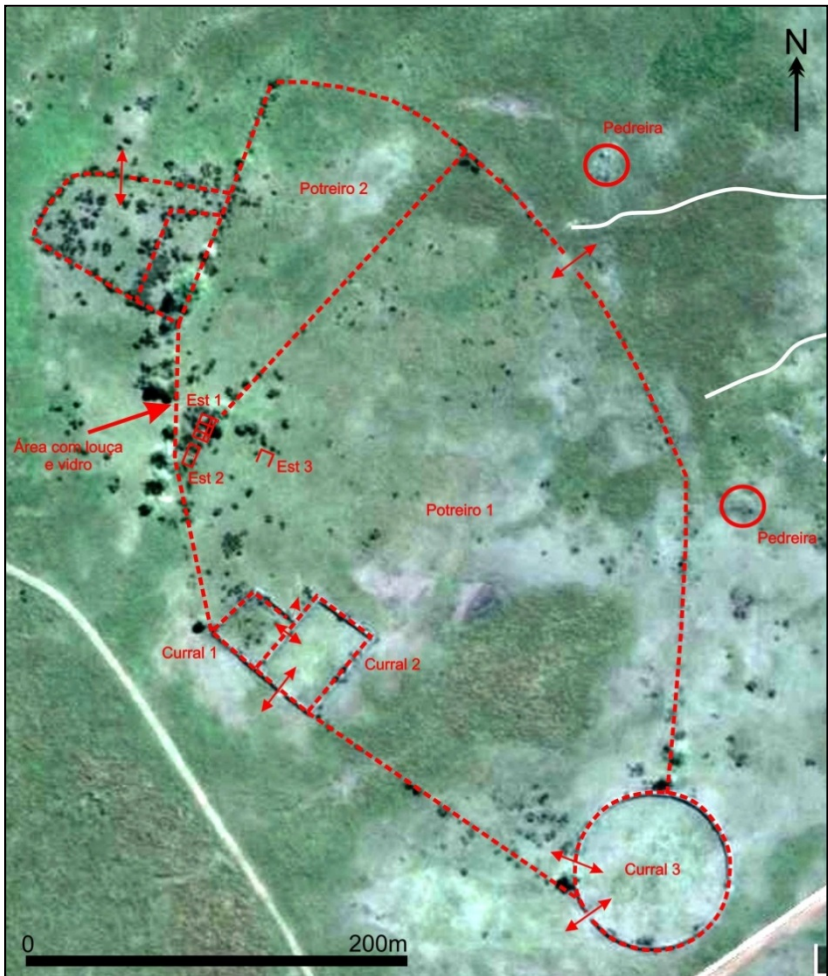


Figura 10. Planta baixa das habitações (Estruturas 1 e 2) no espaço de manejo – Estância São José.

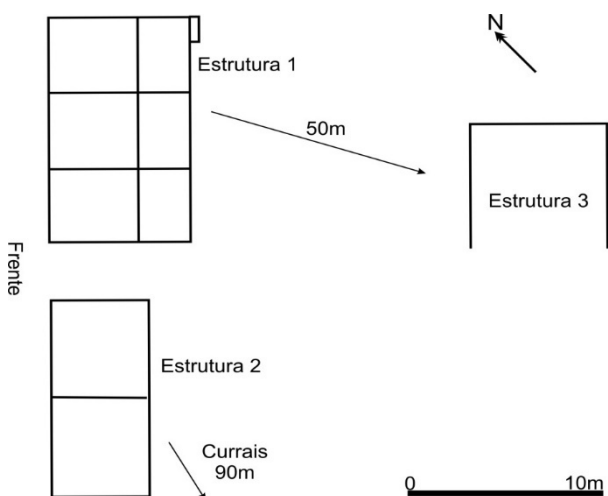


Figura 11. Remanescentes da habitação no espaço de manejo de gado – Estância São José.



Figura 12. Muro do curral circular no espaço de manejo de gado – Estância São José.



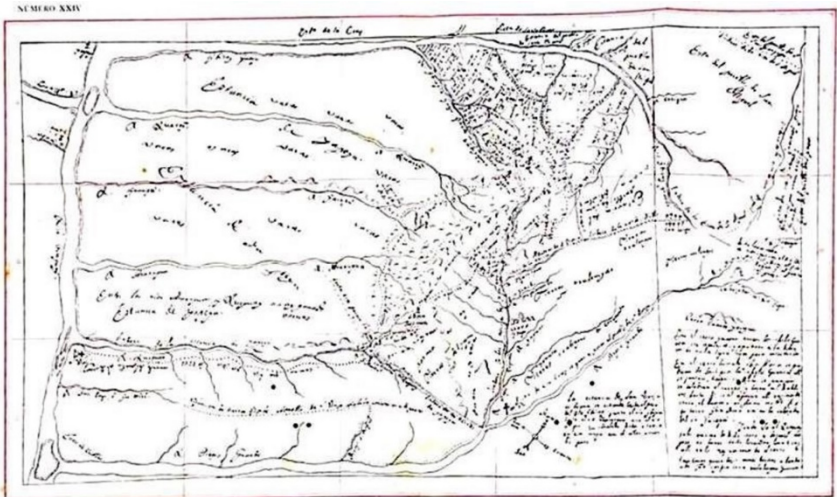
Figura 13. Casas e ruína da capela da Estância São José, à margem da rodovia BR290.



Figura 14. Curral retangular junto às casas da Estância São José, à margem da rodovia BR290.



Figura 15. Mapa da estância Yapeyu, de Nusdorffer após a inspeção em 1752. Fonte: Furlong, 1936.



MAPA DE LAS ESTANCIAS QUE TIENAN LOS FUEGOS MISIIONEROS AL ORIENTE DEL RIO URUGUAY (según el n.º 33 del Catálogo, p. 89 del tomo).

Figura 16. Postos criados em 1740 na margem direita do rio, que se tornaram pousadas na rota do gado. Fonte: Furlong, 1936.

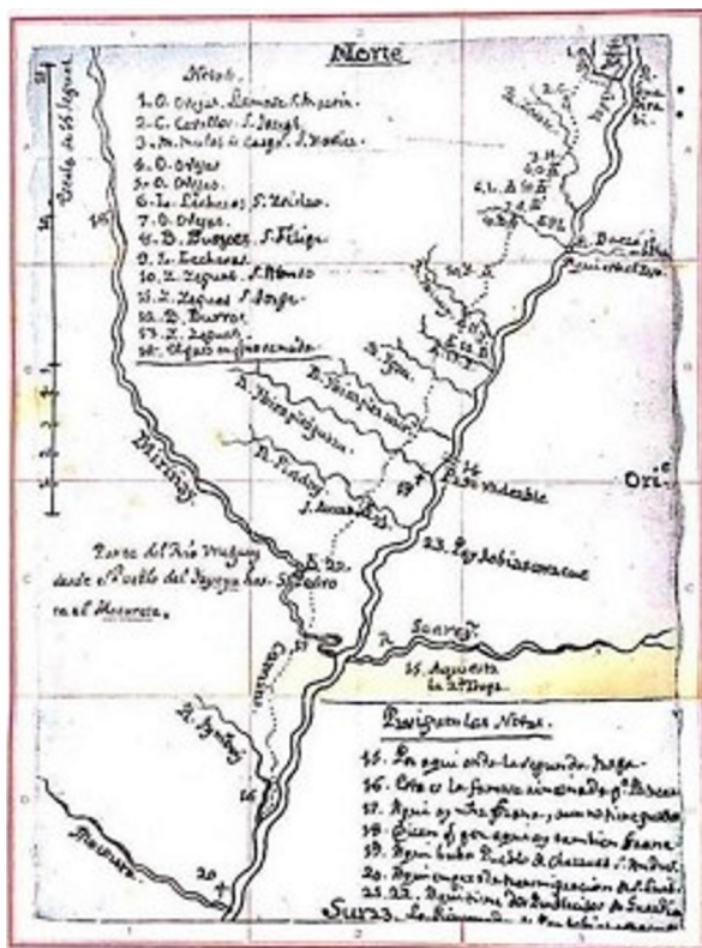


Figura 17. Remanescentes arquitetônicos característicos da Estância São Sebastião



Figura 18. O que sobra do alojamento da guarnição de Santana Velha, antigo posto da Estância São José.



O TRATADO DE SANTO ILDEFONSO E OS ERVAIS DOS POVOS DE ÍNDIOS

Tau Golin

Em 1777, Espanha e Portugal assinaram o Tratado de Santo Ildefonso. O convênio encerrava o longo período de guerras desencadeado pelo Tratado do Pardo (1761), que anulava o Tratado de Madri (1750), após a Guerra Guaranítica. Na conjuntura da Guerra dos Sete Anos, Portugal integrou a coalizão militar inglesa; e a Espanha, a francesa. Na América meridional, os reinos interromperam a troca dos Sete Povos missioneiros (Espanha) pela Colônia do Sacramento (Portugal). Praticamente, depois de onze anos, a única alteração de fronteira havia acontecido em consequência do pacto unilateral assinado por Gomes Freire de Andrada, governador do Rio de Janeiro e comissário de limites, com os cabildos dos povos indígenas. Ele estabelecera uma divisória territorial no Baixo Jacuí, através da qual os missioneiros preservavam suas estâncias da margem direita e conservavam seus ervais no Alto Jacuí e nas cabeceiras do rio Pardo e Taquari.

Entretanto, tais territórios de ancestralidades Kaingang e Guarani seriam perdidos em consequência da assinatura do Tratado de Santo Ildefonso pela rainha Maria I, de Portugal, e Carlos III, da Espanha, em 1º de outubro de 1777, ao desestabilizar a região nas décadas posteriores. O convênio

pretendia sustar o longo período de conflitos entre as Coroas ibéricas, consumado pela guerra da ocupação espanhola do Continente do Rio Grande de São Pedro, pela guerra da reconquista luso-brasileira (1763-1776), e pela ocupação espanhola da Ilha de Santa Catarina e da Colônia do Sacramento (1777).

Limites, com espaço neutral

O Tratado de Santo Ildefonso estabeleceu o critério de fronteira-faixa entre as terras banhadas pelas bacias hidrográficas que corriam para o Rio da Prata (as quais pertenceriam a Espanha) e as que seguiam para o Atlântico (reconhecidas como domínio português). Formada por duas linhas divisórias paralelas, com áreas neutrais de diversas larguras entre elas. A área de fronteira neutra partia da costa atlântica. Na planície litorânea, o limite do Norte era formado pelo arroio Taim (sentido oeste-leste), com uma linha reta (sentido norte-sul) desde a sua nascente até o mar, passando pelo afluente nordeste da lagoa da Mangueira. Representava a interdição aos luso-brasileiros. A linha do Sul percorria o leito do arroio Chuí, com uma reta pelo terreno, na latitude da foz do arroio São Miguel na lagoa Mirim. Desta divisória, os espanhóis não poderiam passar. Entre o Taim e o Chuí ficava um dos grandes espaços neutrais, proibidos aos súditos de ambos os reinos. Para as demais áreas fronteiriças, o Tratado Preliminar de Paz previa faixas neutrais com tamanho relativo de uma légua e meia.

Entretanto, durante as demarcações, iniciadas somente em 1784, os comissários divergiram sobre as linhas divisórias no Sul

e no oeste da lagoa Mirim, além de seu traçado pelo afluente previsto no canal de São Gonçalo. As comissões de limites concordaram somente com as fronteiras da planície litorânea e no espaço entre as nascentes do Ibicuí e as origens dos afluentes do Camaquã e Vacacaí. Realizados minuciosos levantamentos topográficos, foram constituídos processos para posterior decisão das Cortes na Europa, em três setores amplíssimos do atual Rio Grande do Sul. O primeiro abrangia as áreas da lagoa Mirim, do sangradouro dela (canal de São Gonçalo), e do rio Piratini, deixando em suspenso as suas conexões com as cabeceiras do rio Negro; o segundo, compreendia o Alto Jacuí; e, o terceiro, o Alto Uruguai.

Os marcos demarcatórios foram assentados somente no Taim, na costa nordeste da lagoa da Mangueira e no Chuí, em 1784; e outros dez na região de Santa Tecla ao Monte Grande (Bagé - Santa Maria). Esses dois setores realmente demarcados representavam a concepção de “fronteira-faixa”, com duas linhas divisórias paralelas, com um espaço neutral entre elas.

A falta de precisão topográfica no Tratado Preliminar de 1º de outubro de 1777, associada aos vazios descritivos das fronteiras no tratado definitivo de 1778, assim como nas instruções das cortes ibéricas, delegava aos primeiros comissários demarcatórios as decisões de campo. No entanto, sempre que não chegavam a um acordo, realizavam processos com ambas as posições e remetiam para os vice-reis que tratavam dos temas conflitantes diretamente com Lisboa e Madri. Ao cabo, previa-se que os plenipotenciários de Lisboa e Madri consertariam toda a fronteira da América do Sul em um tratado definitivo.

As posições divergiam porque o tratado possuía formulações conflituosas, além das perspectivas de ganho durante as fixações

dos lmites. As mais evidentes eram as de não fracionar os rios, arroios ou lagoas, mantendo-os sempre que possível sob domínio de uma só nação; e, ao mesmo tempo, aconselhar a manutenção das benfeitorias que consagravam as posses.

Para a área da lagoa Mirim, o comissário português Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Camara, orientado pelo vice-rei, sustentou a tese sobre a “integralidade das águas” para uma única coroa, da qual os espanhóis se beneficiavam pela exclusividade conseguida no Rio da Prata e mantinham em seu poder a Colônia do Sacramento até então portuguesa. Para o Alto Jacuí, por sua vez, o comissário espanhol José Varela y Ulloa reivindicava os povoados e ervais dos Pueblos de Índios, pertencentes às Missões, o que implicava em alterar o traçado da fronteira para as nascentes da margem esquerda do Alto Jacuí. E, por último, espanhóis e portugueses não chegaram a um acordo sobre o “verdadeiro” Peperi Guaçu, em cuja foz no rio Uruguai a divisória deveria chegar por uma reta traçada desde a nascente mais noroeste do Jacuí, confrontada com as origens do Ijuí. Nesse debate, os demarcadores espanhóis sustentaram que se deveria tomar como “verdadeiro Peperi Guaçu” o atual rio Chapecó, o que criava o litígio da conexão divisória entre os atuais rios da Várzea ou Passo Fundo. Quais dos dois era o verdadeiro *Uruguay Pitã*? Para os espanhóis, o Passo Fundo.

Essa posição não correspondia inclusive ao mapa sigiloso *Demonstracion del Terreno em que se comprehenden los Yerbales de los Pueblos de Indios del Rio Uruguay* (Faria, 1779), confeccionado para orientar a proposta de mudança de traçado, adotando a prerrogativa de “preservação de benfeitorias” no lugar da topografia. A assessoria cartográfica havia sido realizada pelo brigadeiro José Custódio de Sá e Faria, português, que passara ao

serviço da Espanha depois de ter sido levado para Buenos Aires por Pedro de Cevallos, após a tomada da ilha de Santa Catarina, em fevereiro de 1777. A vigorar a posição espanhola, a bacia do atual rio Passo Fundo seria fronteira; a prevalecer a portuguesa, a do rio da Várzea, mais ao Sul. No mapa de José Custódio, desde o Planalto Médio, depois de incorporar os ervais dos Alto Jacuí, a linha seguiria pelas nascentes do rio da Várzea, formando par com os afluentes do Ijuí e, antes de chegar no rio Uruguai, entre o Ycabagua e o Caey.

Fig. 01. Proposta de modificação da fronteira de José Custódio de Sá e Faria. Linha "A" representa o enunciado do Tratado Preliminar de 1777. Linha "B", a modificação da linha divisória para manter os ervais dos Pueblos de Indios.

A Demonstracion del Terreno, de José Custódio, constituiu o



primeiro movimento para corrigir um erro colossal da diplomacia de Madri. Em 1777, a chancelaria espanhola não possuía cartografia precisa dos ervais, fundamental fonte de renda dos "Pueblos de Indios del Rio Uruguay" e do Estado. Somente no

mercado de Buenos Aires, os Sete Povos orientais comercializavam em torno de setenta e cinco toneladas de ervamate por ano. Por isso, logo que o Tratado Preliminar foi assinado, as autoridades do Vice-Reinado do Rio da Prata informaram Madri sobre as enormes perdas. Tomada a decisão de recuperar os ervais, em 1779, foi confeccionado o mapa alternativo com a proposta de mudança no traçado da fronteira, incorporando quase todo o Alto Jacuí. Nele, das nascentes do Ijuí Mirim, a linha girava para o leste, entrava no primeiro afluente do Jacuí, possivelmente no arroio Ybira Caygue (na latitude 29°02'), descia o Jacuí até a foz do Ytaray (29°06'), arroio da margem esquerda; percorria seu leito e depois cortava até as águas superiores do Jacuizinho e do Forqueta, quando o traçado sugerido, de rumo relativo leste-nordeste, tomava o sentido norte. Ao contornar o Yerbal de S. Lorenzo, englobava todas as terras da bacia do Jacuí até acima da foz do rio Ytapeby, afluente da margem direita. Deste, a linha proposta seguia em direção a aproximação das suas nascentes com as do rio da Várzea e continuava entre elas até às pontas do Jacuí Mirim, onde retomava a fronteira defendida pelos portugueses, com os afluentes do Ijuí Grande na posição meridional da divisória. Essa linha que cortava o Alto Uruguai também seria colocada em suspensão pelos espanhóis ao questionarem o Peperi Guaçu demarcado pelos portugueses.

Quando os demarcadores se alojaram nas Missões, a partir de 1786, a polêmica revelou que as teses de ambas comissões eram irreconciliáveis. Os espanhóis fundamentaram a sua posição em defesa do domínio completo do Alto Jacuí, reconhecendo como direito português somente a serra do nordeste rio-grandense até o rio Passo Fundo contemporâneo, ou, em último caso, no rio da Várzea. Na polêmica, o nome de "Uruguai Pitã", referido no

Tratado Preliminar e Instruções, era atribuído por José Varela y Ulloa ao atual Passo Fundo, enquanto Sebastião da Veiga Cabral o considerava como o atual rio da Várzea. Todavia, não se tratava somente de debate topográfico. Os espanhóis haviam se convencido que se os portugueses se alojassem além do Monte Grande e do Alto Jacuí, mais tarde continuariam com as suas conquistas territoriais para o Oeste.

De outro lado, o comissário português debatia movido pelas orientações geopolíticas do vice-rei. Caso os espanhóis legitimassem as ocupações do Alto Jacuí, Vacarias de Cima da Serra, com o deslocamento do Peperi Guaçu (afluente do Uruguai) e Santo Antônio (bacia do Iguaçu) para os atuais Chapecó e Chopim, estabelecer as plataformas para futuras conquistas desde Santa Catarina ao Mato Grosso.

Em um documento interno enviado do Rio da Prata para orientação da Corte em Madri, depois dos levantamentos topográficos, que decidiria sobre os setores divergentes da fronteira a ser adotada, constava que não deveriam permitir “que os portugueses permaneçam nos terrenos que não ocupado, depois de ajustado o último tratado”.

A notícia da assinatura do Tratado Preliminar na Europa havia desencadeado outra corrida à fronteira pelos luso-brasileiros. Tal fenômeno já tinha acentuado as frentes de expansão após a fundação do enclave do Rio Grande de São Pedro, em 1737, da penetração na Serra dos Tapes e no Baixo Jacuí, após o Tratado de Madri (1750-1761) e na Guerra da Reconquista (1763-1777). Entretanto, jamais havia ocorrido nada similar ao anúncio do Tratado de Santo Ildefonso (1777). Com a linha divisória a ser ainda demarcada adiante da fronteira de águas em vigor desde a Guerra da Reconquista (1776), formada pela lagoa

Mirim, canal de São Gonçalo, lagoa dos Patos, Rio Guaíba e baixo Jacuí, os vassallos de Portugal disputaram os territórios a serem cambiados no futuro. De 1777 a 1784, quando começaram, de fato, os grupos de “intrusos” já tinham atravessado os limites líquidos das lagoas, canal e rios e adentraram diversos quilômetros, para onde acorriam continuados grupos de invasores, com objetivos de saques e/ou povoamento dos territórios a serem incorporados aos domínios de Portugal. Ao mesmo tempo, pelo Caminho do Meio, ou das Missões, penetravam de Laguna e Lages pelo nordeste e serra, estabelecendo ocupações nas Vacarias. Gradativamente iam entrando em conflito como Kaingang, Xokleng e Guarani, no Norte, especialmente nos seus empreendimentos missioneiros; e também com etnias das Missões, Charrua, Minuano-Guenoa, na Campanha. Nessa invasão, disputavam os posseiros-povoadores e os aventureiros.

Os gaúchos, vagabundos de campo

Na vanguarda, destroçando capelas, povoados e estâncias missioneiras – além dos próprios “patrícios” ou espanhóis – se mantinha a razia dos ladrões de campo, os gaúchos. Apenas como ilustração, vale dizer que existia a distinção entre “gaúcho”, indivíduo que fazia parte de um grupo social a cavalo e identificado como “ladrão de campo”, ou “vagabundo de campo”, daqueles que praticavam furtos. Não era incomum, por exemplo, encontrar “ladrões” entre militares e recrutas das partidas demarcadoras, alguns presos por roubo (Torres, 2011).

A rapinagem dos gaúchos e demais saqueadores eram facilitadas pelo recuo ou negligência das tropas castelhanas, que desativaram suas guardas, mantendo-se com alguma força no Forte de Santa Tecla e alguns piquetes volantes na campanha. Principalmente ao Sul do Baixo Jacuí e na bacia meridional do Ibicuí, os missioneiros ficaram expostos à barbárie que tomou conta do território. Quando os demarcadores começaram a percorrer os territórios dos rios Negro, Camaquã, Vacacaí e Ibicuí, deixaram seus diários repletos de registros.

As chusmas adentravam centenas de quilômetros “sem rédea”, movidos pela violência e cobiça. A barbárie se reproduzia em uma área relativa de 300 por 500 quilômetros, considerando somente dos contrafortes da Serra às cabeceiras do rio Negro e lagoa Mirim. Gaudérios e gaúchos eram tipos sociais inseridos pelas Cortes nas categorias dos ladrões e contrabandistas, atividades nem sempre desassociadas. A elas atribuíam as causas de dificuldades do povoamento, os conflitos fronteiriços e mesmo a guerra entre as nações. Tencionavam as relações em tempo de paz e desencadeavam a barbárie incontrolável nas guerras.

Por essa razão, o Tratado Preliminar, de 1777, em seu artigo segundo, determinou que os “chefes de qualquer invasão naquelas partes, por leve que seja, se castigue com pena de morte”. E no artigo dezenove:

No caso de concorrerem algumas dúvidas entre os vassallos portugueses e espanhóis, ou entre os Governadores e Comandantes das fronteiras das duas Coroas sobre o excesso dos limites assinalados, ou inteligência de algum deles, não se procederá de modo algum, por vias de fato, a ocupar terreno, nem a tomar satisfação do que houver ocorrido, e só poderão e deverão comunicar-se reciprocamente as dúvidas, e concordar interinamente algum meio de ajuste, até que

dando parte às suas respectivas Cortes, se lhes participem por estar de comum acordo as resoluções necessárias; e os que contravierem ao disposto neste Artigo serão castigados a arbítrio da Potência ofendida, a cujo fim se farão notórias aos Governadores e Comandantes as disposições dele. O mesmo castigo padecerão os que intentarem povoar, aproveitar ou entrar na faixa, linha ou espaço de território que deva ser neutro entre os limites de ambas as Nações. E assim para isto, como para que no dito espaço por toda a fronteira, se evite o asilo de ladrões ou assassinos, os governadores fronteiros tornarão também de comum acordo as providencias necessárias, concordando o meio de apreendê-los e de extingui-los, impondo-lhes severíssimos castigos. Assim mesmo, consistindo as riquezas daquele país nos escravos que trabalham na sua agricultura, convirão os próprios governadores no modo de entregá-los mutuamente no caso de fuga, sem que por passar a diverso domínio consigam a liberdade, e só sim a proteção, para que não padeçam castigo violento, se o não tiverem merecido por outros crimes.

A questão da descrição e punição de delitos reapareceu no Tratado do Pardo - denominado Tratado de Amizade e Garantia, pela diplomacia portuguesa; e Tratado de Neutralidade, Garantia e Comércio, na ratificação espanhola -, assinado pelos soberanos em 11 de março de 1778. Era considerado complementar ao Tratado Preliminar, do ano anterior. No artigo sexto, eram destacadas as infrações “de falsa moeda, contrabandos de extração ou introdução de matérias absolutamente proibidas em qualquer dos dois Reinos, e deserção dos corpos militares de mar ou terra”. Além de presos, um reino deveria entregar ao outro os seus vassallos “delinquentes e desertores”, com os objetos, mercadorias e gados. A repatriação dos ladrões, assassinos e contraventores revelou um fenômeno curioso. As autoridades fronteiriças prendiam majoritariamente indivíduos da outra nação.

Em 2 de agosto de 1781, o governador Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara enviou ao vice-rei Luis de Vasconcelos e Sousa uma relação dos ladrões e contrabandistas castelhanos presos pelas tropas portuguesas desde 1º de junho de 1780. Entretanto, com o início das demarcações, em 1784, o pedante e rigoroso brigadeiro Sebastião, em razão do trabalho extenuante previsto na questão de limites, precisou do auxílio de um interino. Curiosamente, para o cargo, foi escolhido o coronel Rafael Pinto Bandeira, oficial de biografia contraditória com as medidas de pacificação da fronteira e “extinção” dos roubos e contrabandos.

Ele já havia sido denunciado pelo general Bohem por fazer mais “guerra aos animais” do que ao inimigo na Guerra da Reconquista, submetido a conselho de guerra e preso pelo então governador José Marcelino (Figueiredo, 1780), por não entregar à Coroa a parte do Estado nos saques, e comprometer as operações militares, ao incluir nelas as razias sobre rebanhos de particulares e estâncias missioneiras (Golin, 2015, p. 365). Por consequência, entre os primeiros despachos do vice-rei para o interino (6 de março de 1784), encarregado da administração e das tropas, além de contato intermediário dele como o governador e primeiro comissário demarcador, constava as obrigações prioritárias de Pinto Bandeira encontrava-se o “especial empenho no combate ao contrabando”. A “lembança” do vice-rei deu resultado. Assim que recebeu a missiva, o coronel Rafael despachou para a capital a “Relação dos espanhóis contrabandistas” presos na “fronteira do Rio Grande, e dos bens, e animais confiscados” com eles. Era o produto somente da região Sul, compreendidos entre 1º de novembro de 1780 e 17 de maio de 1784, data de assinatura do ofício ao vice-rei. Tudo foi entregue ao capitão e comissário espanhol Vicente Ximenes.

Dias depois, Pinto Bandeira reforçou a informação antes dada pelo governador Sebastião da Câmara de que as autoridades espanholas não entregavam os ladrões de campo e contrabandistas. E as devoluções feitas pelo governo do Rio Grande eram colocadas em remates públicos, segundo correspondência de 22 de maio de 1784. Assim, ao leiloar as devoluções, o Estado espanhol conseguia enorme lucro, enquanto o português retirava somente a taxa do *quinto* (1/5 dos produtos). A longa atividade dos ladrões de campo, que na segunda metade do século XVIII já eram nomeados de gaúchos, converteu-se em um fenômeno que impregnava a geografia. Na área das famosas razias do militar e estancieiro, agora governador interino, além do Candiota, nas pontas do Jaguarão, existia o Passo dos Ladrões; “Paso de Ladrones”, cartografado pelos demarcadores espanhóis (Ulloa, 1785).

Contrabando e roubos de gados missioneiros eram especialidades do coronel Rafael Pinto Bandeira. Seus gaudérios e gaúchos agiam além-fronteira há décadas. Além disso contava com o auxílio de seu “sogro” Miguel Carafí (Golin, 2015, p. 642), cacique dos minuanos, que dominava as regiões além lagoa Mirim e cabeceiras do rio Negro. Logo os problemas começaram a aparecer. As denúncias contra o governador interino eram feitas ao titular. Assim, o coronel Rafael não completara um semestre como substituto, para que Sebastião da Câmara já remetesse ao Rio de Janeiro, em 8 de junho, uma representação feita contra ele no rol do comércio ilícito de contrabando. Como muitos rebanhos dos estancieiros da fronteira eram “mal havidos”, resultado do contrabando e do roubo, de alguma forma, estavam propensos a apreensão pelas autoridades, o que abriu um campo propício à

corrupção e às requisições que iam povoar os campos dos governantes e militares.

Já com outra denúncia na sua folha militar, Pinto Bandeira, em 17 agosto de 1784, se apressou em mostrar serviço. E enviou ao vice-rei outra relação recheada de contrabandos apreendidos nos últimos três meses. Concomitante com as demarcações, os conflitos com os gaúchos, contrabandistas, e demais intrusos, eram constantes. As maiores vítimas, os missioneiros. Diante das razias, não tinham como negociar suas benfeitorias, seus gados, ou mesmo optar pela permanência no território, sob novo soberano, no processo de deslocamento da fronteira. Por consequência, as famílias extensas, levadas à contingência compulsória de permanecerem em seus territórios, o fizeram na condição de comunidade tradicional, através da ruptura com o sistema missioneiro. Alguns caciques conseguiram manter espaços de pastoreio e agricultura. Sobreviveram ao primeiro movimento de destruição desencadeado pelos luso-brasileiros, interessados no saque, e, depois, na privatização das terras indígenas, perdidas para os beneficiados pelas cartas de sesmarias e datas, concedidas pelo Estado português.

A barbárie a que foram submetidos os missioneiros encontra-se registrada no *Diário Rezumido e Historico*, de José de Saldanha, astrônomo demarcador, a serviço de Portugal. Em 28 de janeiro de 1787, escreveu:

Subindo e descendo diferentes pontas de coxilhas, em que se reparte a do Taquarembó, e que terminam na várzea da margem Oriental do Rio Ybicuy, [...] passamos o arroio de Santa Anna, e fomos acampar na margem meridional do Taquarembó [...].

Latitude observada: 30°49'8"[S]

[...] Amenas e aprazíveis colinas, abundantes de aguadas, formam esta campanha, principalmente da banda setentrional do mencionado arroio de Santa Anna, onde havia antigamente uma grande Estância dos Índios Tapes, com a mesma invocação, e pertencentes aos Povos de Missões: foi despovoada, e afugentada pelos contínuos roubos dos Gauches, vagabundos do campo, mudando-se para o lado Ocidental do Rio Ybicuy-guasú, como resto da Cavalhada e Gado. Agora somente pastam aqui os animais alçados e chimarrões. (Saldanha, 1787)

À medida que Saldanha avançava no território da nova fronteira do Ibicuí, visualizava as barbaridades cometidas pelos “gauches” e as trilhas que usavam para retirarem os roubos, abastecendo os comerciantes, charqueadores e estancieiros do Continente do Rio Grande. Em 9 de março de 1787, chegou pela segunda vez na margem do Icabaquá (atual Camaquã), perto “do segundo galho das cabeceiras”, onde “acampamos na sua margem setentrional, junto a um passo que de novo se achava feito e aberto pelos gauches, ou vagabundos do campo.”

A presença da intrusão gaúcha no território missioneiro chegava a implicar na mudança da nomeação da topografia. Em fevereiro de 1787, Saldanha constatou que um dos arroios afluentes do Seival (Ceíbal, afluente do rio Negro) foi alterado para “arroio das Pedras”, “presentemente intitulado pelos guaches, ou vagabundos do campo”.

Outro demarcador, o capitão-engenheiro Alexandre Eloi Portelly, também documentou no *Diario das marchas feitas desde o Campamento do Monte Grande até o ponto da posição dos primeiros Marcos da Raya de Portugal, e Espanha* a desestruturação da rede de estâncias, povoados e capelas missioneiras. Ao passar pelos “rincões do rio Vacacaí e grande canhada de Santa Catarina”, encontrou “a multidão de gado

alçado”, agora sem o pastoreio dos campeiros das etnias originárias que compunham os Pueblos de Índios. Por se acharem “nos domínios de Portugal”, conforme a nova fronteira, poderiam formar a base material para os futuros povoadores e, inclusive, apropriados para criação em estâncias reiunas. Sugeria que fossem arrinconados

nas costas dos rios e arroios, para depois se costear por conta da Real Fazenda, ou ser repartido pelos novos povoadores destes terrenos, que com a sua produção podem fazer tornar o Continente mais fértil e abundante, fazerem-se a si felizes, e aumentarem os Direitos Sua Majestade. (Portelly, 1788)

Ou seja, a tragédia das etnias originárias que compunham as Missões poderia ser a “felicidade” dos vassalos luso-brasileiros. Entre eles, o próprio capitão Portelly, que viria a participar do processo de rapina na conquista militar até o rio Uruguai, realizada 13 anos depois de seus registros de demarcador, transformando-se também em latifundiário. Nessa extraordinária expropriação, dos antigos donos da terra ficavam os “durasnais” abandonados das estâncias, povoados e capelas. Como marcos, as plantações de pessegueiros resistiam no espaço usurpado.

A disputa pelo Alto Jacuí

Associada às penetrações através das fronteiras do Sul e do Rio Pardo, desde 1754, a partir do fluxo provocado pelas demarcações do Tratado de Madri, os luso-brasileiros continuaram também fortalecendo suas entradas pelos Campos de Cima da Serra, pelo Nordeste. No *Extrato de las ocurrencias y estado de la Demarcacion de los Articulos 3º y 4º del Tratado*

Preliminar del ano de 1777, espécie de relatório dos demarcadores espanhóis, transformado em parecer para as pendências previstas no futuro à diplomacia de Madri, consta que os “moradores portugueses de Vacaria e de Lajes hão roubado em várias ocasiões gados e cavalos da estância de São João, e tiraram a vida, em uma, dos índios que as cuidavam.” Estes intrusos ameaçavam a paz e as posses espanholas, pois eram “homens que conservam ainda as ideias e costumes dos antigos paulistas”. Caso a Coroa permitisse que a linha divisória fosse fixada entre o Ijuí e o Alto Jacuí, eles chegariam “livremente até as cercanias” das cidades das Missões.

Consideravam que o Monte Grande, juntamente com o rio Ibicuí, formavam uma barreira natural à penetração luso-brasileira. Entretanto, caso cedessem o Sul e o Oeste do rio Piratini, afluente do sangradouro da lagoa Mirim, além do Alto Jacuí, facilitariam “o contrabando”, colocariam os portugueses na posição “de arruinar nosso comércio de couros na Europa”. Seria a “miséria desta Província”. E o mais grave: “em tempo de guerra” sofreriam danos que ameaçariam a presença espanhola a leste do rio Uruguai. E concluía o *Extrato*:

Este ponto é demasiado interessante para que o percamos de vista. Nestas regiões eles tem mais força que nós; e por consequência devemos estorvar que se estendam e acerquem aos nossos principais estabelecimentos do Rio da Prata. O tratado nos autoriza para sustentar estes direitos incontestáveis.

Foi por essa razão que os comissários espanhóis durante as conferências ampliaram a sugestão do vice-reinado de Buenos Aires de inclusão dos ervais para a ocupação de todo o Alto Jacuí.

Para isso, apegavam-se a preservação das Missões. Junto com estâncias e vacarias, os cabildos (no geral, formados por caciques), mesmo sem a presença jesuítica desde 1767-1769,

continuavam com a enorme produção de erva-mate nos povoados e aldeias das comunidades Guarani e Kaingang. Dentre eles, à vigora a posição demarcatória dos portugueses, os Pueblos de Indios perderiam, entre outros, os seguintes ervais:

1. Yerbales de S. Lorenzo, do Povo de São Luís, no arroio Piracaey, afluente do Uruguai.

2. Yerbales de S. Francisco Xavier, do Povo de São Luís, no Uruguay Pitã (rio da Várzea).

3. Yermal Ybirape Upa, do Povo de Santo Ângelo, entre os arroios Yaguary e Japey Piri.

4. Yermal Nucora Miri, do Povo de Santo Ângelo, entre os arroios Yaguary e Japey Piri.

5. Yermal de Santo Tomé, entre as nascentes do Uruguai Pitã (rio da Várzea), Jacuí Mirim e arroio Yaguayu.

6. Yermal de São Miguel, abrangia do arroio Ytaray até as nascentes do rio Pardo, e parte do rio Forqueta.

7. Yermal de S. Nicolau, nas nascentes da esquerda do Jacuí.

8. Yermal de S. Lorenzo, entre as nascentes da esquerda do Jacuí e Forqueta-Guaporé (Taquari).

9. Yermal de Jesus Maria, nas cabeceiras do Forqueta-Guaporé.

10. Yermal Ranchos de Caá Corá, do Povo de São João, nos afluentes esquerdos do Jacuí e Forqueta;

11. Yermal del Rosario, nos afluentes esquerdos do Jacuí e Forqueta-Guaporé;

12. Yermal de Concepcion, nos afluentes esquerdos do Jacuí e Forqueta;

13. Yermal de S. Cristobal, nos afluentes esquerdos do Jacuí e Forqueta;

14. Yermal de Santo Ysidro, nos afluentes esquerdos do Jacuí e Forqueta;

Nos debates, ainda segundo o *Extrato*, o comissário José de Varela y Ulloa argumentou:

Desde a falda meridional do Monte Grande, se deve dirigir a raia pelo mais espeço e fragoso e difícil dele até o Yacuy, que deve cortar-se, e continuá-la depois pelo mesmo Monte, de maneira que se salvem os cultivos, minas, e pastos das Missões espanholas do Uruguai, como ordena o Artigo 16 [do Tratado Preliminar], e ofereceu o embaixador de Lisboa por estas palavras: “Se separarão as recônditas Missões, ou Aldeias, que os jesuítas haviam isolado no centro dos desertos da margem oriental do rio Uruguai, com os currais, ou estâncias adjacentes a elas.” Isto se conseguirá assinalando a raia por uma das ramas do Monte Grande, que depois de cortado o Yacuy, se prolonga a E.N.E, até a picada de Santa Victória, deixando ao Domínio espanhol todas as vertentes do Yacuy. Desde a expressada picada deve assinalar-se pelo mais áspero de outro Monte, que desde ela alcança a origem do Uruguay, ou pela vertente mais oriental do Uruguai-Pitã, e pelas águas deste até o grande Uruguay.

O *Extrato* destacava, ainda, que “os portugueses jamais não passado o Monte Grande, senão para roubar gados”. Alertava também que se não vigorasse a raia proposta, nas “primeiras desavenças que ocorram entre as duas Cortes, indefectivamente perderemos as Missões”.

De fato, o Tratado Preliminar suscitava argumentos diferentes para o Norte do Monte Grande até a foz do Peperi Guaçu, o que levou os comissários portugueses a se apegarem à topografia, e os espanhóis à territorialidade missioneira. No artigo

quarto buscavam argumentos para as suas posições. Excetuando o litoral, previa que a linha divisória iria desde o

primeiro arroio meridional, que entra no sangradouro ou desaguadouro” da lagoa Mirim, “e que corre pelo mais imediato ao Forte Português de S. Gonçalo; desde o qual, sem exceder o limite do dito arroio, continuará o domínio de Portugal pelas cabeceira dos rios que correm até o mencionado Rio Grande e o Jacuí, até que passando por cima das do rio Araricá e Coyacui, que ficarão da parte de Portugal, e as dos Rios Piratini e Abimini, que ficarão da parte de Espanha, se tirará uma linha, que cubra os estabelecimentos Portugueses até o desembocadouro do rio Pepiri-guaçú no Uruguai: e assim mesmo salve e cubra os estabelecimentos e Missões Espanholas do próprio Uruguai, que hão de ficar no atual estado em que pertencem à Coroa de Espanha.

Em tal enunciado, o paradigma de hidrografia/topografia conflitava com o de “estabelecimentos” no processo de reconhecimento do território para estabelecer a demarcação dos limites.

Os plenipotenciários aconselharam também que, preferencialmente, a linha divisória seguisse pelo “cume dos montes”, usando os rios e suas vertentes como “marcos a um e outro domínio, aonde assim se puder executar, para que os rios, que nascerem em um domínio e para ele correrem, fiquem desde a nascente deles para esse domínio”. Logo, conforme o *Extrato* dos demarcadores espanhóis, “as Missões são as Aldeias ou Povos, e os estabelecimentos, currais, ou estâncias, os postos, ervais etc.” Caso perdessem

suas estâncias e ervais, [...] a cujos estabelecimentos devem sua subsistência desde a conquista, comprando com a erva-mate que beneficiam naqueles montes, carnes, roupas etc. Ademais, o artigo 16 ordena que se evitem as disputas *que não prejudiquem aos cultivos, minas, ou pastos, que atualmente possuem, e não sejam cedidos por este tratado, em benefício da linha divisória.*

O comissário Sebastião da Veiga negou-se a reconhecer o direito das Missões no Alto Jacuí. Usou argumentos costumeiramente depreciativos sobre os povos originários, a exemplo da “má constituição” racial. José Varela retorquia-lhe que os Guarani e Kaingang vinham perdendo terrenos desde o tratado de 1750, o que os levou a guerra para defender suas estâncias e ervais, continuando a beneficiar a erva-mate mesmo durante o confronto (Nusdorffer, 1969, v.7, p. 475-476). Varela também lembrou-lhe que “o terreno que ocupa a vila de Rio Pardo foi estância das Missões, que tiveram que abandonar por haver-se estabelecido nele os portugueses.” Por último, o português colocou em dúvida o tempo de existência dos ervais, não reconhecendo as experiências das reduções das primeiras décadas do século XVII e, nem mesmo, a ancestralidade Kaingang, etnia que também possuía comunidades integrantes das Missões, e operavam as ervateiras em conjunto com os Guarani. Então, Varela respondeu-lhe com um documento do cabildo do Pueblo de San Juan. Constituíra uma espécie de escritura resultante da disputa com o Povo de São Miguel por uma grande nos seus ervais nativos na extenso espaço do Alto Jacuí e do Forqueta, este afluente do Taquari. Conforme o *Extrato*:

Vendo o comissário português que não podia contestar a estas razões cheias de equidade, se contentou em responder que a posse dos ervais era muito moderna, que os índios não haviam entrado neles até o ano de 1771, e que por isto deviam perdê-los. Ainda se isso fosse assim, deviam conservá-los, por ser a posse seis anos anterior ao Tratado. [...] O comissário espanhol [lhe entregou] um documento que existe no arquivo do Pueblo de San Juan, cuja história e decisão compendiada diz assim: “no ano de 1742, disputou o Povo de São Miguel ao de São João a propriedade de alguns ervais do Jacuí, para cuja decisão nomeou o Padre Superior das Missões por juiz o padre Pedro Cabrera, que decidiu a

questão a favor dos primeiros, colocando nos Ervais algumas cruzes, e uma lápide, com uma inscrição em Guarani, que traduzida disse assim: *Ano de 1742. Se assinalaram estes ervais, e puseram estas cruzes de pedra com as letras que se vê nelas, por ordem do padre Pedro Cabrera, estando presentes o corregedor Pedro Chuari, e o secretário Francisco Guaraci, e outros quatro homens de ambos Povos.* Este documento é uma prova irrefragável de que estes ervais se beneficiavam antes de 1742.

Na perspectiva estratégica da geopolítica, segundo o *Extrato*, era improcedente a pretensão portuguesa de levar a linha divisória pelas cabeceiras

do Yuy-mini [atual Ijuizinho] é incompatível *com a salvar e cobrir os estabelecimentos e Missões espanholas do Uruguai*, cujos terrenos não podem disputar-se aos seus atuais possuidores, em uma expressa infração do tratado. Assinalando-se a raia pelo Monte Grande, se cobrem os estabelecimentos de uma e outra nação, se evita e dificulta o contrabando, e se assegura a paz.

Cartografia histórica dos ervais

A questão das Missões acabou desencadeando um trabalhoso processo de levantamento cartográfico no Alto Jacuí e no Alto Uruguai. Os ervais nativos, que alimentavam hábitos milenares dos povos originários, a partir do projeto missioneiro a oriente do rio Uruguai haviam se transformados em produtos altamente rentáveis nos mercados americanos e europeus. Por esse motivo, não eram estrategicamente revelados em seus detalhes e complexidades pela cartografia jesuítica. Antes dos demarcadores de Santo Ildefonso, os do Tratado de Madri não deixaram de

colocá-los genericamente em seus mapas, a exemplo de José Custódio de Sá e Faria (1758) e Miguel Ângelo de Blasco (1758).

Mas foi em consequência do Tratado Preliminar de 1777, que José Custódio, pela primeira vez, detalhou a região ervateira do Alto Jacuí, em 1779, na assessoria cartográfica realizada para o vice-reinado do Rio da Prata, desenhando a *Demonstracion del Terreno em que se comprehenden los Yerbales de los Pueblos de Indios del Rio Uruguay, que em conformidade del Tratado quedan a Portugal*. Miguel Antônio Cieira, com observações dos demarcadores do Tratado de Madri de ambas Coroas e informações posteriores, no impressionante *Tabula nova, atque accurata Americae Australis*, de 1782, demonstrou as propriedades dos ervais de São Miguel, São João, São Lourenço e São Nicolau, abrangendo das nascentes do rio Pardo a costa oriental do Alto Jacuí e aos territórios banhados pelo Forqueta e Guaporé. No anônimo *Descrição, ou mapa da Vacaria Nova*, do período das demarcações do Tratado Preliminar, sem escalas e de caráter genericamente ilustrativo, constam os ervais de São Miguel, São Lourenço, Santo Tomé e São Nicolau.

Mas foi a equipe de José Varela y Ulloa que descreveu especificamente o sistema de produção ervateira das Missões no Alto Jacuí, origem do rio Pardo e Forqueta-Guaporé, em um mapa exclusivo. Nesse *Plano Topografico que compreende uma parte dos Ervais pertencentes aos Povos das Missões do Uruguai*, o Eral do Povo de São João compreendia cinco comunidades ervateiras, denominadas *Ranchos de Caaborá, Rosário, Conceição, São Cristóvão e Santo Isidro*. Juntamente com os ervais de São Miguel, São Nicolau, São Lourenço e Jesus Maria, além de outras localidades de produção de erva-mate dos Guarani e Kaingang, foram plotados no outro *Plano topográfico*, com o espectro geral

da demarcação correspondente à fronteira das Primeiras Divisões, confeccionado entre 1784 e 1788, concluído no “Povo de São João Baptista nas Missões do Uruguay, a 4 de outubro de 1789”, assinado pelos comissários principais, José Varela y Ulloa e Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara.



Fig. 02. Ervais dos povos das Missões, cartografados no *Plano Topográfico...* (1789)

Durante as demarcações, três setores da fronteira ficaram circunstanciados para decisão futura das Cortes na Europa: 1) a fronteira da lagoa Mirim, rio Piratini e rio Negro; 2) a permanência do Alto Jacuí, com seus ervais, estâncias e vacarias, dentro dos domínios das Missões espanholas; e 3) a completa divergência das duas comissões sobre o verdadeiro Peperi Guaçu, com duas concepções sobre a linha divisória no Norte e Alto Uruguai. Tais

questões permaneceram insolúveis, com a imersão da Espanha em diversas guerras, até que os luso-brasileiros invadiram militarmente o território “missioneiro” e o conquistaram até o rio Uruguai, em 1801. Nela, radicalizaram a genocida expropriação das terras, gados, ervais e cidades de posse coletiva dos povos originários. O que restou da organização “missioneira” foi extinguido em 1928, no êxodo capitaneado por Rivera, na Guerra da Cisplatina.

Diversas famílias extensas retomaram o modo de vida tradicional, reorganizando aldeias em seus territórios ancestrais, ou junto aos seus parentes que permaneciam em lugares mais remotos. Milhares se transformaram em peões e trabalhadores de serviços braçais em geral; muitos viveram como artesãos, músicos, professores, marinheiros, construtores, pintores, tropeiros. Poucos como estancieiros. E outros se agaucharam. Em fenômeno tão devastador, os ventres das mulheres indígenas também foram as sementeiras dos conquistadores. Predominantemente, das “índias” nasceram os caboclos e sulistas.

Os bárbaros ataques luso-brasileiros implicaram também na adoção de estratégias de sobrevivência pelo isolamento no norte rio-grandense. Protegendo-se do invasor, ainda em 1807, comunidades de Kaingang e Guarani eram encontradas no território dos ervais dos altos Jacuí, rio Pardo e nos Forqueta e Guaporé. Em 1841, o visconde de São Leopoldo, cartografou as localidades “Rincão dos ervais de Missões”, “Rincão de S. Miguel”, “Passo de Erval” e “Campos habitados pelos índios e descobertos em 1807”, sobrevivências do trágico processo de expropriação e mortes nos territórios das comunidades originárias ervateiras. Deles partiam as tropas de mulas e carretilhas levando toneladas de erva-mate. Agora se encontram marcos e registros nas pedras, como escrituras daquele tempo.



Fig. 03. Marco encontrado na região do Erval de São Cristóvão, do Povo de São João, no atual município de Fontoura Xavier. Foi quebrado por “procuradores de tesouros”. Encontra-se em higienização e estudo no Laboratório de Cultura Material e Arqueologia, da Universidade de Passo Fundo. Cena da passagem, 528 kg.



Fig. 04. Sítio onde se encontra o resto do Marco do Erval de São Cristóvão. Estudo de campo dos alunos da Especialização em Cultura Material e Arqueologia, da Universidade de Passo Fundo. Coordenadas 28°57'22.10”S / 52°20'58.70”W.

REFERÊNCIAS

Fontes

BLASCO, M.A. 1757. Mappa q. demonstra o Caminho q. fizeraõ as Troppas de S.M.F., e S.M.C. todo o Terreno Conhecido da Colonia athe as Missões, e o Caminho q. se mandou abrir das d.tas Missões pela Vacaria. Archivo General de Simancas.

BLASCO, M.A. 1758. Mappa que contem o Pais conhecido da Colonia athe as Missões, e o caminho q. fizeraõ as duas Armadas de S.Mag.^{de} Fidell.^{ma}, e Cattolica. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

CARDIEL, J. 1752. Mapa de la Governacion de Paraguay, y de la de Buenos Ayres, con la linea divisoria de las tierras de España y Portugal, ajustada entre las dos coronas año de 1750; cuya posesion se pretende tomar este año de 1752. Ponense tambien las tierras que tocan a Portugal segun la Linea del Papa Alexandro VI en que antiguamente se ajustaron las dos coronas. José Cardiel, S.J. Archivo General de Simancas.

CIERA, M.A. 1782. Tabula nova, atque accurata Americae Australis [...]. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

CORRESPONDÊNCIA [do vice-rei] com o governo do Continente do Rio Grande. 1777 a 1801. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

DESCRICHÃO, ou mapa da Vacaria Nova. [Século XVIII]. Anônimo. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

EXTRATO de las ocurrencias y estado de la Demarcacion de los Articulos 3º y 4º del Tratado Preliminar del ano de 1777. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

FARIA, J.C.S. 1779. Demonstracion del Terreno em que se comprehenden los Yerbales de los Pueblos de Indios del Rio Uruguay, que em conformidade del Tratado quedan a Portugal. Madri, Archivo Historico Nacional.

FARIA, J.C.S. 1758. Mappa Geographico. Da campanha por donde marchou o Exercito de S. Magestade Fidelisima, sahindo do Rio Grande de Sam Pedro a unir-se com o de S. Magestade Catholica, a quem auxiliava contra os Sette Povos rebeldes situados na

margem oriental do Rio Yruguay. Desenho de Manoel Vieyra Leão. Archivo General de Simancas.

FIGUEIREDO, J.M.; BOHM, J.H. 1777-1779. Correspondência com o marechal Bohm. Porto Alegre. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

FIGUEIREDO, J.M. 1780. Autos e mais papéis concernentes ao Conselho de Guerra a que se procedeu no Rio de Janeiro, para o fim de se averiguarem as culpas imputadas ao coronel da Legião de Cavalaria Ligeira do Continente do Rio Grande, Rafael Pinto Bandeira, pelo governador do mesmo continente, o brigadeiro José Marcelino de Figueiredo. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

GOLIN, T. 2015. A Fronteira: 1763 - 1778 - história da brava gente e miseráveis tropas de mar e terra que conquistaram o Brasil meridional. Vol. 3. Passo Fundo, Méritos.

MARCO dos Ervais Missioneiros – Povo de São João. Lacuma – Laboratório de Cultura Material e Arqueologia. NuPHA/PPGH-UPF.

NUSDORFFER, F. 1969. Relação do padre Fernando Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755. In: CORTESÃO, J. (Introdução, notas e sumário). Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos. (1750-1802) Manuscritos da Coleção de Ângelis. Vol. 7. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

OFÍCIO de Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara ao vice-rei Luis de Vasconcelos e Souza, Vila de S. Pedro, 2 de agosto de 1781. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

OFÍCIO de Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara ao vice-rei Luis de Vasconcelos e Sousa, Vila de S. Pedro, 8 de junho de 1781. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

OFÍCIO do governador interino Rafael Pinto Bandeira ao vice-rei. Vila de São Pedro do Rio Grande, 17 de maio de 1784. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

OFÍCIO do governador interino Rafael Pinto Bandeira ao vice-rei. Vila de São Pedro do Rio Grande, 22 de maio de 1784. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

OFÍCIO do governador interino Rafael Pinto Bandeira ao vice-rei. Vila de São Pedro do Rio Grande, 17 de agosto de 1784. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

OFÍCIO do vice-rei Luis de Vasconcelos e Sousa ao governador substituto, coronel Rafael Pinto Bandeira. Rio de Janeiro, 6 de março de 1784. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

PLANO Topografico que comprende la costa del mar desde la encenada de Castillos hasta el Rio Grande de Sⁿ Pedro: el Arroyo dell Chuy: la Laguna de la Manguera, y la de Merin, com todos los Arroyos, que desaguan em esta: el Piratini: las cabeceras del Rio Negro, y las del Ycabãcuà: las vertientes que bajan de la Cuchilla general al Jacuy, y al Uruguay: los establecimientos y Misiones españolas del próprio Uruguay: los establecimientos Portugueses mas inmediatos a dichas Misiones: y el curso de uma gran parte del Uruguay com la boca del Rio a que los Demarcadores passados dieron el nombre de Pepiri; expresandose em el mismo Plano los terrenos ya demarcados, y los que estan em disputa entre los Comisarios Principales de los dos Soberanos, por cuya orden se hizo este trabalo, que empezo el año de 1784, y se concluyó em el de 1788. [Povo de São João Baptista nas Missões do Uruguay, a 4 de outubro de 1789. Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Camara.] Library of Congress Geography and Map Division Washington, D.C.

PLANO Topografico que comprende uma parte dos Ervais pertencentes aos Povos das Missões do Uruguai, a crista que divide águas deste rio e o Jacuí. E a picada que chamam de Santa Vitória, por onde se sai aos domínios de Portugal. Levantado pela Primeira Partida de Demarcação de Limites, sob mando do brigadeiro da Armada D. Josef Varela y Ulloa. [1787?]

PORTELLI, A.E. 1788. Diario das marchas feitas desde o Campamento do Monte Grande até o ponto da posição dos primeiros Marcos da Raya de Portugal, e Espanha; as da retirada desde este ponto, até a entrada da Partida Portuguesa no Povo de Sao João; com as operações praticadas na collocação dos

Marcos sobreditos, o qual se adiciona aos Diarios da quarta Campanha. Brigadeiro Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Camara, primeiro comissário e governador do Continente do Rio Grande de São Pedro; capitão-engenheiro Alexandre Eloy Portelli, comandante da partida portuguesa. Povo de São João Batista, 8 de janeiro de 1788. Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino.

SALDANHA J. 1786-1787. Diário Rezumido, e Historico, ou Relação Geographica das Marchas, e Observações Astronomicas, com Algumas Notas sobre a Historia Natural, do Paiz. Primeira Divisão da Demarcação da America Meridional. Campanha 4^a de 1786 para 1787. Debaixo da Inspeção do Brigadeiro Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Camara, Governador do Rio Grande de S. Pedro, e Principal Comissário. Por José de Saldanha. Bacharel em Philozophia, Formado em Mathematica, Geographo, e Astrónomo de Sua Magestade Fidelíssima, na 1^a Partida. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

SÃO LEOPOLDO, V. 1841. Mappa da Província de San Pedro. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

TORRES, S.M.S. 2011. Onde os Impérios se encontram. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade de São Paulo, 257 p.

TRATADO de Amizade e Garantia entre a rainha a senhora d. Maria I e d. Carlos III de Espanha, assinado no Pardo, a 11 de março de 1778, e ratificado por suas majestades em 24 dos ditos mês e ano. Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino.

TRATADO Preliminar de Limites na América meridional entre a rainha, a senhora d. Maria I e d. Carlos III, rei de Espanha, assinado em Santo Ildefonso, no 1^o de outubro de 1777, e ratificado por parte de Portugal em 10, e pela de Espanha em 11 dos ditos mês e ano. Lisboa, Arquivo da Torre do Tombo.

TRATADO Preliminar de Paz, e de Limites na America Meridional. 1^o de outubro de 1777. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal.

ULLOA, J.V.. 1785? Plano topografico que comprende la parte septentrional de la Laguna de Merin con las vertientes que bajan a ella de la cuchilla general, el sangradero de la misma laguna, el

arroyo de Fahin, el Piratini y la boca del Rio Grande de Sⁿ. Pedro. Library of Congress Geography and Map Division Washington, D.C.

VIANNA, H. 1970. (Introdução, notas e sumário). Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. (1611-1658) Manuscritos da Coleção de Angelis. Vol. 4. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

CENÁRIOS DEMOGRÁFICOS NOS SETE POVOS ORIENTAIS DO URUGUAI (1796-1822)

Leandro Goya Fontella

Introdução

No decorrer do século XVIII, devido ao expressivo volume demográfico guaranítico e à importância da economia reducional no quadro colonial platino, a região passou a ser objeto de disputa dos reinos ibéricos que buscavam alargar suas posses na América meridional. Neste contexto, a zona mais afetada acabou sendo a dos Sete Povos Orientais que em meados do Setecentos foi utilizada como moeda de troca pelos espanhóis no estabelecimento do Tratado de Madri (1750) que acomodava os interesses de espanhóis e portugueses.

Os espanhóis denunciavam o excessivo avanço dos portugueses nas terras meridionais da América, em especial referiam-se à anexação do Continente de São Pedro e parte da banda oriental do Uruguai, além da instalação da Colônia do Sacramento na foz do rio da Prata. Após diversas conferências, as Coroas adotaram o princípio do *uti possidetis* como critério para estabelecer os limites dos impérios com base na efetiva ocupação por seus súditos, vinculando tais territórios aos marcos notáveis das divisões naturais dos montes ou grandes rios. Com base

nestas referências, a Espanha tomava o controle exclusivo do rio da Prata. Para isso ocorrer, os portugueses teriam que entregar a Colônia do Sacramento aos espanhóis, porém em troca receberiam a ampla região dos Sete Povos Orientais do Rio Uruguai ao norte do rio Ibicuí e leste do rio Uruguai, áreas contíguas aos territórios conhecidos como Continente de São Pedro já ocupados pelos lusitanos (Golin, 2011, p. 3). Com isto, os cerca de 29 mil guaranis missioneiros que habitavam os sete povos orientais deveriam transmigrar para oeste do rio Uruguai, levando consigo seus bens móveis e semoventes, e fundar novas reduções.

Entretanto, os agentes metropolitanos que negociaram tal pacto demonstraram que pouco conheciam a realidade vigente no espaço platino, pois em termos gerais, desconsideraram os anseios dos índios reduzidos e que as interações na região se pautavam pelos códigos de uma cultura de contato, a qual, por seu turno, vigorava em virtude de nenhuma das partes envolvidas neste ambiente sociocultural ter a capacidade de se sobrepor sobre as outras pela força.¹ A tentativa de execução do tratado deu ensejo a focos de resistência entre os guaranis missioneiros, os quais posteriormente acabaram gerando um movimento de insubordinação que englobava mais do que os sete povos afetados e que confrontou-se militarmente com os reinos ibéricos. Este conflito que durou cerca de 4 anos, entre 1752 e 1756, e convencionou-se a chamar de *Guerra Guaranítica*. Mesmo tendo sido submetida pelas armas, significativa parcela dos guaranis

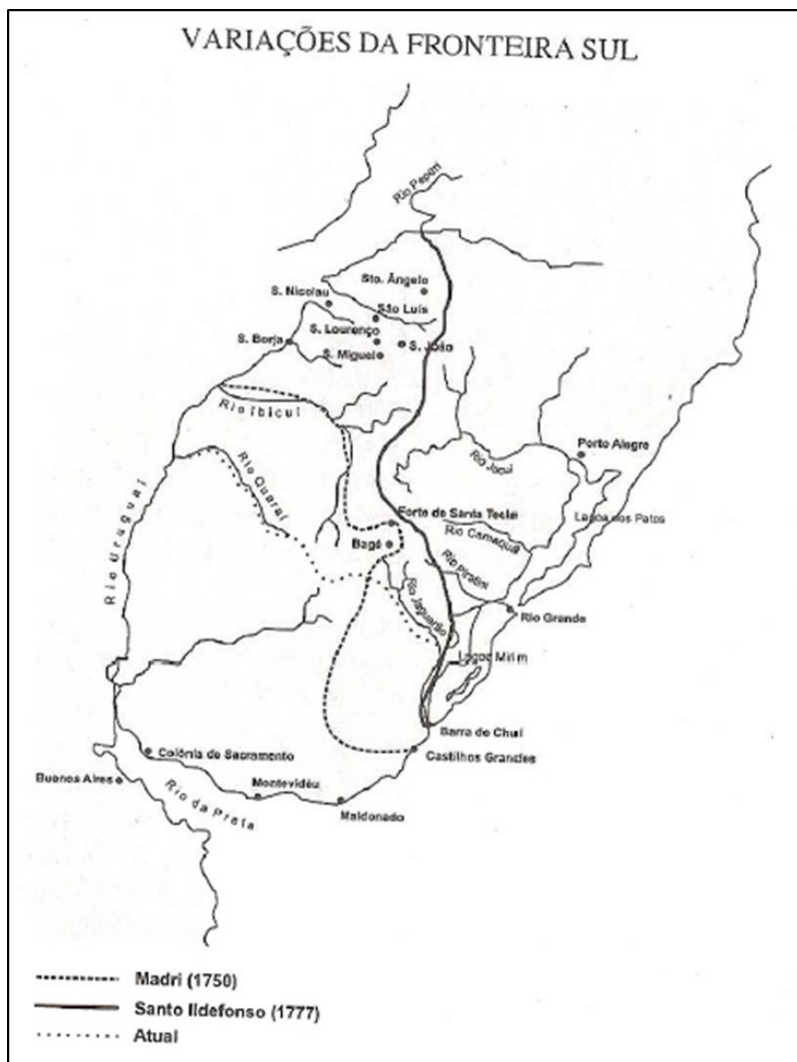
¹ Sobre o argumento de que as interações sociopolíticas e culturais entre sociedades euro-americanas e indígenas na região platina eram pautadas por uma cultura de contato ver: Fontella (2017). Cunhei o termo *cultura de contato* para me referir ao que Richard White ([1991] 2011) chama de *middle ground*.

missioneiros não realizou a transmigração à margem direita do rio Uruguai. Entre outras circunstâncias, esta situação, juntamente com a resistência dos lusitanos em abandonar a Colônia de Sacramento, obrigou as Coroas a anularem o Tratado de Madri em 1761.

Porém, mesmo após a anulação, como demonstrou Elisa Garcia (2007), os lusitanos continuaram desenvolvendo a política de atração dos missioneiros para seus domínios e jamais desistiram da ideia de anexar o território dos Sete Povos aos seus domínios. Em 1777, o Tratado de Santo Ildenfonso estabeleceu novos termos aos limites entre as possessões hispânicas e portuguesas no Prata. Segundo este acordo, os Sete Povos continuariam sob jurisdição espanhola e integrados ao complexo guaraníptico de trinta missões. Todavia, neste momento, os povos já viviam sob administração laica, já que cerca de uma década antes (1767/1768), os jesuítas haviam sido banidos do Império espanhol.

Neste contexto, no decorrer das últimas três décadas do século, todo o complexo reducional passou a enfrentar uma série de problemas que se mostraram incontornáveis. Os missioneiros, por sua parte, se ressentiram com o descaso das Coroas ibéricas com os seus compromissos e procuraram encontrar soluções individuais e/ou coletivas para atenuar as consequências do agudo processo de deterioração de suas condições de vida.

Figura 1 – Variações da Fronteira Sul (1750; 1777)



Fonte: (Kühn, 2004, p. 36).

Talvez, o episódio mais marcante deste transcurso tenha sido a passagem dos Sete Povos Orientais para a jurisdição política portuguesa em 1801. Em uma operação rápida e com poucos

homens, cerca de quatorze mil guaranis (detentores de um patrimônio imensurável em terras, gado e benfeitorias) passaram a ser vassalos do rei lusitano. Isto ocorreu após os chefes missioneiros entabularem um compromisso com este soberano através da ação de sujeitos como José Borges do Canto, Gabriel Ribeiro de Almeida e Manoel dos Santos Pedroso que conseguiram se aproveitar da insatisfação dos indígenas para atraí-los para a esfera de influência portuguesa. Parte do sucesso obtido por estes indivíduos se deve ao fato deles manejarem códigos e condutas da cultura de contato e indicar aos guaranis que o patriarcado com o soberano português resguardaria a estrutura econômica e sociopolítica missioneira, assim como, se respeitaria as normas costumeiras de interação da cultura de contato.

Apesar de não ter aceitado a incorporação dos Sete Povos Orientais do rio Uruguai aos domínios lusitanos em 1801,² em virtude das turbulências europeias e da debilidade das forças militares coloniais, a Coroa espanhola não conseguiu reunir condições para retomar tal região dos portugueses. Assim, estes últimos puderam estabelecer sua comandância sobre as reduções sem grandes sobressaltos até meados da década de 1810. No decorrer deste período, as orientações oficiais das autoridades coloniais luso-brasileiras apontavam para a manutenção das principais instituições missioneiras como forma de efetivar o controle do soberano português.

Contudo, a partir de 1810, todo o espaço platino passou a ser sacudido por uma onda revolucionária que promoveu as

² Ver figura 2 na seção de anexos.

emancipações políticas dos territórios até então subordinados à Espanha e à Portugal. Estes incidentes mergulharam a região platina num processo de endemia bélica que se estenderia por várias décadas, primeiro com as batalhas pela autonomia política entre exércitos revolucionários e dos Impérios ibéricos, depois os conflitos entre diversos projetos para as novas sociedades emancipadas e, também, entre os novos países americanos recentemente estabelecidos. No transcurso destes eventos, o complexo missioneiro, entendido como uma entidade política que desfrutava de prerrogativas específicas, acabou ruindo por completo.³

Neste texto, por meio do método serial, realizo um exame demográfico dos registros de batismos da Matriz de São Francisco de Borja. Analiso as informações dos registros de batizados de acordo com determinados critérios como *distintivos de cor* ao longo do tempo e relaciono-as com dados oriundos de censos populacionais da época. Ademais, elaboro um quadro comparativo com informações de outras comunidades missionárias situadas na América do Norte (a Alta Califórnia, a Baixa Califórnia e Pimeria Alta) e também na América do Sul (Chiquitos),⁴ as quais foram escolhidas em virtude da possibilidade de confrontar os resultados obtidos com investigações que fizeram uso de documentação e metodologia semelhantes daquelas que utilizei neste estudo.

³ Este processo tem sido tema de estudos nas últimas décadas, destacam-se: (Fontella, 2017; Garcia, 2007; Melo, 2017; Padrón-Favre, 2009; Praia, 2017; Ranzam, 2015; Ribeiro, 2013; Wilde, 2009). Vale referenciar ainda os estudos clássicos de (Chiaromonte, 1997; Halperin Donghi, 2014), (Maeder, 1992; Poenitz, 1984, 1997).

⁴ Baixa Califórnia, Pimeria Alta (Sonora) e Chiquitos: ver figura 3 na seção de anexos. Alta Califórnia: ver figura 4 na seção de anexos.

O cenário demográfico dos Sete Povos Orientais do rio Uruguai

Entre outubro de 1796 até dezembro de 1822 foram lavrados 3.647 registros de batismos na Matriz de São Francisco de Borja. Para realizar o exame dos dados estabeleci 4 subperíodos: 1) 1796 a 1802; 2) 1803 a 1810; 3) 1811 a 1816; e 4) 1817 a 1822. O primeiro intervalo (1796 a 1802) abrange todos os 895 assentos que integram o primeiro livro de batizados e praticamente nos informam sobre a composição demográfica da região das Missões nos anos imediatamente precedentes ao episódio histórico que marca o princípio da incorporação definitiva de tal área às possessões luso-brasileiras na região do Prata. O segundo subperíodo (1803 a 1810) abarca parte do segundo livro com 1.050 registros, e retrata o espaço de tempo que vai dos primeiros anos da administração luso-brasileira sobre a região até o ano no qual se inicia os processos de emancipações políticas no Prata com a revolução de maio de 1810 em Buenos Aires.

O terceiro ínterim (1811 a 1816) conta com os 697 assentos batismais que completam o segundo livro. O quarto subperíodo (1817 a 1822) compreende 1.005 registros de batismos do terceiro livro. O intervalo que se estende de 1811 a 1822 foi significativamente conturbado no Prata e, em especial, na região dos 30 povos das Missões Jesuíticas do Paraguai. Ao longo desta década ocorreram sucessivas campanhas militares envolvendo diversos agentes com inúmeros objetivos e estratégias para estabelecer o controle político sobre os territórios em disputa, tais circunstâncias lançaram a região dos 30 povos a uma situação caótica que aprofundou a crise enfrentada pelos guaranis missionários desde as últimas décadas do século XVIII. Portanto,

os dados demográficos deste período ajudam na percepção das transformações sociais ocorridas na região no decorrer deste turbulento decênio.

No quadro 1, apresento o número de batizados por período e a média mensal.

Quadro 1 – Número e média mensal de assentos de batismos (Matriz de São Francisco de Borja)

	1796-1802	1803-1810	1811-1816	1817-1822	Total
nº de batismos	895	1.050	697	1.005	3.647
nº de meses	75	89	61	57	282
média mensal	11,9	11,8	11,4	17,6	12,9

Fonte: Livros de Batismos de 1796 a 1802, de 1803 a 1816 e de 1817 a 1822 da Matriz de São Francisco de Borja, Arquivo da Diocese de Uruguaiana (doravante, ADU).

Ao longo dos períodos considerados, que compreendem cerca de 27 anos, ocorreram aproximadamente 13 batizados por mês na Matriz de São Francisco de Borja. Considerando cada intervalo individualmente, percebe-se que a frequência de cerimônias jamais foi inferior a 11. Na Capela de Alegrete, também situada na fronteira-oeste do Rio Grande de São Pedro, entre 1816 e 1827, período em que se lavrou 1.024 assentos, a média mensal foi de 8 batizados (Farinatti, 2014, p. 220). Por meio desta simples comparação pode-se perceber que a região em pauta contava com um corpo populacional estável e considerável no decorrer do período abordado.

Do universo de 3.647 batizados da Matriz de São Francisco de Borja consegui identificar a condição jurídica dos batizados em 3.528 (95%).

Quadro 2 – Condição Jurídica dos batizados (Matriz de São Francisco de Borja)

	Livre	Escravo	Forro	Total
1796-1802	819			819
1803-1810	1039	11		1050
1811-1816	671	17	1	689
1817-1822	928	42		970
	3457	70	1	3528

Fonte: Livros de Batismos de 1796 a 1802, de 1803 a 1816 e de 1817 a 1822 da Matriz de São Francisco de Borja, ADU.

A imensa maioria era de indivíduos livres, 3.457 (98%), enquanto que os escravos compareceram à pia batismal em 70 (2%) oportunidades. Estes cativos, que só aparecem a partir do segundo intervalo considerado, eram trazidos pelas frentes de povoamento luso-brasileiras que passaram a se estabelecer na região e instalar suas unidades agropastoris. Considerando cada intervalo, os escravos representavam 1% no primeiro recorte, 2,5% no segundo, e no terceiro 4,3%.

Do total de 3.528 assentos de batismos de indivíduos livres em todo o período foi possível identificar um qualitativo de cor ou procedência em 3.406 (96,5%). Elaborei o quadro 3, abaixo, seccionando este universo em algumas categorias analíticas.

Quadro 3 – Distintivo de cor dos batizados livres (Matriz de São Francisco de Borja)

	Índio	Branco	Mestiço	preto/ pardo/mulato	Total
1796-1802	810	9			819
1803-1810	951	64	14	3	1032
1811-1816	547	85	24	1	657
1817-1822	703	145	43	7	898
	3011	303	81	11	3406

* A categoria *índio* engloba batizados: 1) para o período de 1796 a 1816: a) que as mães faziam parte de cacicados, b) que as mães provinham de outros povos missioneiros (ocidentais ou orientais) e c) que as mães possuíam sobrenomes indígenas; e 2) para o período de 1817 a 1822: a) que as mães provinham de povos missioneiros (ocidentais ou orientais), inclusive o Povo de São Borja e b) que as mães possuíam sobrenomes indígenas. A categoria *mestiço* abarca os batizados expressamente indicados como mestiços. A categoria *brancos* abrange os batizados: a) expressamente identificados como brancos, b) aqueles em que não consta nenhuma identificação de cor, mas que o sobrenome da mãe é notoriamente português. A categoria *preto/pardo/mulato* inclui batizados expressamente identificados com estas expressões.

Fonte: Livros de Batismos de 1796 a 1802, de 1803 a 1816 e de 1817 a 1822 da Matriz de São Francisco de Borja, ADU.

Em primeiro lugar, o quadro 3 deixa claro a expressiva preponderância da população indígena no decorrer de todo o período examinado. Porém, a análise diacrônica destes dados revela que o amplo predomínio dos guaranis missioneiros em relação ao conjunto populacional, tal predominância foi sendo reduzida durante o tempo considerado na pesquisa.

Dividindo os dados pelos quatro intervalos estabelecidos para a análise, conforme o quadro 3, pode-se perceber que no primeiro subperíodo (1796 a 1802), os guaranis missioneiros perfaziam quase que toda a população batizada na Matriz de São Francisco de Borja. Nada menos do que 810 (99%) dos 819

batizando que pude identificar a cor eram de crianças indígenas enquanto que apenas 9 (1%) eram de crianças brancas. Nos intervalos seguintes, após a anexação dos Sete Povos aos domínios luso-brasileiros, paulatinamente esse cenário passa a mudar com o ingresso de colonos luso-brasileiros com seus escravos. Além disso, em consequência da presença destes novos povoadores emerge também gradativamente uma parcela de população mestiça, oriunda sobretudo de um processo de mestiçagem entre homens brancos e mulheres indígenas.

No segundo intervalo foram batizados 951 guaranis missioneiros, o que representa 92% dos 1.032 assentos em que foi possível distinguir a cor do batizando livre. Por sua vez, foram 64 registros de crianças brancas, atingindo 6% em termos proporcionais. Neste subperíodo, pela primeira vez, aparecem sujeitos classificados como mestiços 14 (1%) e aqueles com ascendência africana que reuni na categoria preto/pardo/mulato eram 3 (0,3%). A queda de 7 pontos percentuais na representatividade dos guaranis foi quase que completamente compensada pelo aumento de 5 pontos entre os indivíduos de cor branca e o surgimento de uma população mestiça que chegou a 1% do total dos batizados no dito intervalo.

Por conseguinte, no terceiro período, a presença da população não guarani continuou a se ampliar entre os registros batismais de indivíduos livres. A representatividade dos indígenas caiu para 83% com 547 batizando de um total de 657 assentos em que pude constatar a cor do indivíduo batizado livre. Por outro lado, os 85 sujeitos de cor branca representam 13% destes batizando, e os 24 mestiços cerca de 4%, acréscimos de 7 e 3 pontos percentuais respectivamente em relação ao intervalo

anterior. Os dados exibidos na figura 1 guardam certa semelhança com as informações constantes no censo de 1814.

Quadro 4 – População da Província de Missões (1814)

Qualitativo de cor e/ou condição jurídica	nº	%
Indígenas	6.395	85%
Brancos	824	11%
Livres de cor	77	1%
Escravos	252	3%
Total	7.458	100%

Fonte: Censo de 1814. In: Fundação de Economia e Estatística. **De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul** - Censos do RS 1803-1950. Porto Alegre, 1981, p. 50.

Porém, se desconsiderarmos os escravos como foi feito para os batismos, os indígenas atingem cerca de 88% da população livre adulta da Província de Missões, enquanto que brancos chegam a marca de 11% e livres de cor apenas 1%. Creio que as pequenas distorções na representatividade dos grupos sociais ocorrem em virtude da ausência no censo da categoria mestiço que adotei na classificação dos batismos. Provavelmente, no censo, os indígenas estejam um pouco superestimados pois como a maioria dos mestiços eram fruto das relações entre homens brancos e mulheres guaranis, que provavelmente ficavam com estas crianças, devem ter sido alocados como indígenas por aqueles que realizaram o levantamento populacional em 1814. Enfim, entendo que a proximidade dos dados apresentados pelo censo com os averiguados nos registros paroquiais de batismos dá maior confiabilidade a estes e, em contrapartida, acabam também reforçando o próprio censo.

Infelizmente o censo de 1814 não especifica a quantidade de missioneiros por povo.⁵ Mesmo sabendo que havia uma considerável variação do número de índios entre as sete reduções orientais, para fins de comparação, irei considerar a média de 914 guaranis por povo.

No quadro 5, abaixo, tendo como referência o ano de 1814, reuni informações de várias missões em diferentes áreas americanas.

Confrontando a média de 914 guaranis por povo nas sete reduções orientais com os números averiguados para diversas outras missões, se pode perceber que o número de indígenas que habitavam os Sete Povos ainda era bastante considerável em meados dos anos 1810. Em fins desta década, várias missões chiquitanas possuíam populações mais avantajadas em relação aos Sete Povos. As populações das missões de Chiquitos tinham altas taxas de fecundidade e de mortalidade, tal qual as missões platinas. Os índices de natalidade, na maioria dos anos, tendem a ser mais elevadas do que os de mortalidade, apesar daqueles, no geral, não serem tão altas quanto nas reduções de guaranis. Além disso, alguns censos registram o batizado de adultos, indicando a incorporação de novos conversos (Jackson, 2015, p. 117–118). Esta última situação difere do que averigui nos assentos de batismos da Matriz de São Francisco de Borja, onde foram raríssimos os batizados de guaranis adultos entre 1796 a 1835, e

⁵ Robert H. Jackson afirma que em 1814 haviam 1.545 guaranis em São Nicolau (2015, p. 112). Através de um gráfico apresentado pelo autor se pode depreender que no mesmo ano habitavam cerca de 500 missioneiros em São Lourenço (Jackson, 2015, p. 114). Entretanto, o autor não apresenta a fonte destes dados.

em parte ajuda a explicar o maior volume populacional das missões chiquitanas nas primeiras décadas do Oitocentos.

Quadro 5 – Populações de distintas missões e outras regiões da América

Região	Missões	Ano	População
Texas	Rosario	1805	62
Pimeria Alta	Tumacacori	1812	79
	Guevavi-Tumacacori	1813	119
	Ati	1814	52
Baixa Califórnia	Mulege	1808	39
	San Ignacio	1808	91
	San Borja	1808	192
	Santa Gertrudis	1809	124
	San Fernando	1811	128
	Rosario	1811	176
Alta-Califórnia	Santo Domingo	1807	239
	San Carlos	1811	485
	San Luis Obispo	1812	677
	San Francisco	1813	1.205
	San Juan Capistrano	1813	1.249
	Santa Cruz	1813	398
	San Juan Bautista	1814	607
	Santa Clara	1814	1.306
	San José	1814	1.149
	Soledad	1815	500
	San Miguel	1815	1.050
	San Luis Rey	1815	1.866
	San Gabriel	1816	1.644
	San Rafael	1819	509
Chiquitos	San Xavier	1819	2136

	Concepción	2751
	San Rafael	1692
	San José	2451
	San Miguel	3209
	San Juan	1999
	San Ignacio	4106
	Santa Ana	1790
	Santiago	714
	Santo Corazón	779

Fonte: para Chiquitos: Jackson (2015, p. 251–253); para Alta-Califórnia: Jackson (1994, p. 84; 87; 88; 90; 91; 93; 95; 96; 98; 100; 102; 103; 105; 106); para Baixa Califórnia: missões de San Borja e San Ignacio: Jackson (2001, p. 33), para as demais Jackson (1994, p. 72; 77; 79; 81), para o Texas: Jackson (2001, p. 35) e; para Pimeria Alta: Jackson (1994, p. 62; 65; 69).

Na Alta-Califórnia, diversas missões atingiram números expressivos nos decênios iniciais do século XIX. No quadro 5, se pode notar que sete das quatorze comunidades ultrapassaram o número de 914 habitantes. Conforme Robert H. Jackson, o complexo missioneiro da Alta-Califórnia caracterizou-se por consideráveis variações regionais nas taxas vitais: nas missões meridionais, elas foram menos severas do que nas setentrionais. Entretanto, alguns traços comuns podem ser apontados para toda aquela área. Primeiro, embora as epidemias tenham causado alguns episódios traumáticos que aumentaram a mortalidade em curtos intervalos de tempo, elas foram bem menos relevantes em toda a Alta-Califórnia do que em outras províncias vizinhas (por exemplo, Baixa-Califórnia, Pimeria Alta e Sonora) devido ao isolamento daquela zona até o início do século XIX. Segundo, as estruturas de gênero e etária ficaram marcadas pelo desequilíbrio, apresentando altas taxas de mortalidade entre as mulheres e crianças pequenas, o que provocava um déficit

progressivo de mulheres e crianças. Terceiro, a elevada mortalidade de mulheres reduziu drasticamente a capacidade reprodutiva das populações missioneiras, na década de 1830, por exemplo, os homens adultos constituíam o maior grupo das populações missionárias. Quarto, além das pequenas taxas de natalidade, a situação era agravada ainda mais com a intensa mortalidade das crianças recém-nascidas. Por último, as populações das missões alto-californianas experimentaram períodos de importante crescimento, mas com poucas exceções, esse aumento demográfico se devia muito mais em função da congregação de novos neófitos que acabavam disfarçando a incapacidade destas comunidades se sustentarem via reprodução vegetativa (Jackson, 1994, p. 83–116).

As missões da Pimeria Alta e da Baixa-Califórnia possuíam populações bastante reduzidas nas primeiras décadas do século XIX. A população das missões da Pimeria Alta passou por um gradual processo de declínio, diferentemente do que ocorreu nas províncias vizinhas onde os baques demográficos foram mais intensos em curtos espaços de tempo. Em razão disto, ainda em décadas relativamente avançadas como 1830 e 1840 se encontravam índios pimas vivendo em missões nesta região. As taxas vitais das comunidades missioneiras da Pimeria Alta foram determinadas por 3 fatores principais: 1) a frequência e a virulência das epidemias; 2) os baixos índices de natalidade e altos de mortalidade infantil, e; 3) o sucesso nas atividades de repovoamento das missões com o recrutamento de novos conversos. Na Baixa Califórnia, os impactos populacionais foram mais agudos do que na Pimeria Alta, entretanto, as razões são praticamente as mesmas (Jackson, 1994, p. 55–81). Segundo Robert H. Jackson “as populações indígenas das missões do norte

do México foram instáveis e não viáveis, dado que não se reproduziam por meio de reprodução natural e dado que as taxas de mortalidade tendiam a ser mais elevadas que as taxas de nascimento” (Jackson, 2003, p. 54). Para o autor, “o estudo detalhado da missão de Santa Gertrudis, estabelecida em 1751, na Baixa Califórnia, ilustra amplamente essas características de instabilidade populacional” (Jackson, 2003, p. 54).

No Texas, o exíguo número de índios estabelecidos na missão Rosário expressa a perene dificuldade que os missionários tiveram em converter os grupos indígenas da região durante todo o período colonial. O antropólogo Robert A. Ricklis mostra que as migrações sazonais realizadas pelos povos nativos no período pré-contato continuaram durante a era colonial. Nos outonos e invernos eles se reuniam nas áreas costeiras (Golfo do México) onde a pesca configurava-se na atividade básica para o sustento da população. No início da primavera, tais povos se dispersavam pelo interior formando pequenas ranchos onde permaneciam até o fim do verão alimentando-se de vegetais coletados e de carne de bisão e veado (Ricklis, 1996, p. 159-168).

Ricklis constata que o ingresso de índios karankawas na missão de Rosário foi mais intenso em dois momentos do ano: no início do verão e no início do outono. Para o autor, fica claro que as épocas do ano em que tal grupo indígena penetrava em Rosário correspondia às ocasiões de significativa mudança nos padrões residenciais e atividades de subsistência. A chegada destes índios nesta missão, utilizando-a como um entreposto de transição entre ambientes com padrões ecológicos e econômicos distintos, não se configurava num evento aleatório, mas sim representava uma estratégia de incorporação de Rosário ao ciclo sazonal costumeiro daquele grupo nativo. Os principais alimentos disponibilizados

pelos missionários equivaliam aos obtidos habitualmente pelos karankawas na primavera e no verão, ou seja, a carne bovina substituía a de bisão, enquanto o milho tomava parcialmente o lugar dos alimentos vegetais recolhidos naquelas estações. Assim, a tática dos índios era integrar, quando possível, Rosário como fonte de carne e grãos em sua regular rota sazonal, entrando na missão após a saída das zonas costeiras de pesca quando estavam se dirigindo para as pradarias do interior em busca de vegetais e carne de animais selvagens (Ricklis, 1996, p. 159–168).

Porém, mesmo sendo integrada ao circuito sazonal nativo, a missão de Rosário enfrentou enormes dificuldades em reunir neófitos ao longo do Setecentos, sendo inclusive abandonada por cerca de uma década (c. 1779 - c. 1789) após uma insurreição indígena. Reflexo do próprio cenário de mobilidade constante, a oscilação no número de conversos praticamente inviabilizou a consolidação de Rosário. Para tentar contornar essa situação, em fins do século XVIII, missionários fundaram a missão Refúgio, inicialmente situado perto da costa, na proximidade da barra do rio Guadalupe, foi estabelecida definitivamente na margem setentrional do rio Mission (no atual Refúgio, no Texas). Instalada mais próxima da costa do que as missões Rosário e Espírito Santo, Refúgio se encontrava no interior da área operacional karankawa, condição que a tornou mais atrativa para estes índios, pois passou a compor diretamente a paisagem na qual eles desenvolveram seu padrão de flutuação espacial. Comparada às outras missões das proximidades, Refúgio se tornou viável, em boa medida, devido à ocupação de um espaço que possibilitou aos indígenas incorporá-la estrategicamente em suas já correntes dinâmicas de subsistência (Ricklis, 1996, p. 159–168). Nas palavras de Ricklis,

a missão se tornou um componente do ecossistema humano tradicional dos karankawas: proporcionava os tipos de subsistência sobre os quais os índios haviam sempre confiado durante a primavera e o verão, e era especialmente acessível, estando localizado dentro das fronteiras territoriais tradicionais. Infere-se que foi até o ponto em que os karankawas puderam utilizar a missão de acordo com padrões comportamentais estabelecidos que proporcionou a medida de sua aceitabilidade dentro do filtro cognitivo da cultura tradicional, propiciando assim uma ponte adaptativa viável entre os padrões culturais conhecidos e a fronteira colonial espanhola (1996, p. 168).

Em sua análise, Robert A. Ricklis privilegia o ponto de vista indígena, enfatizando que os karankawas integraram os espaços missionais ao seu processo de subsistência que exigia deslocamentos populacionais sazonais. Todavia, pelas informações trazidas pelo próprio autor se consegue vislumbrar que os missionários tiveram que se adaptar ao universo indígena. Em primeiro lugar, Ricklis constata que, devido aos karankawas não sofrerem com pilhagens e ataques de outros grupos, os padres tiveram que recorrer à política de presentes para convencer os índios a ingressarem nos povos: “os karankawas, [...], não foram forçados a aceitar a missão como um lugar de último refúgio contra os saqueadores e comanches. Diante desses obstáculos, os missionários [...] dependiam muito dos antecedentes de dons e alimentos para levar os índios às missões” (1996, p. 160). Segundo, antes da missão Refúgio vir a ser um componente incorporado pelos índios em seu ambiente operacional costumeiro, ela se configurava num veículo pelo qual os missionários e o projeto missional se moldaram às dinâmicas indígenas para buscar obter maior sucesso no processo de

conversão. Segundo Ricklis, em uma carta de 1797, Juan Bautista Elquezábal⁶ afirmava

que o local final de Refúgio adequou o Karankawa muito melhor do que os locais mais interiores [...] [e] que o Cocos e Carancaguases, quando perguntado se eles considerariam se estabelecer nas missões de San Antonio, responderam que por nenhuma razão eles se instalariam nas missões ao redor de San Antonio, isto por causa da presença dos comanches, bem como por causa da distância da costa (1996, p. 167).

Com efeito, se por um lado, os karankawas incluíram as missões em seus padrões culturais, por outro, os missionários flexibilizaram suas estratégias para tentar evangelizar tais populações. Este diálogo produziu um universo de inteligibilidade mútua entre estas distintas matrizes culturais num contexto de frágil equilíbrio de poder em que nenhuma delas podia dominar a outra pela força. Na avaliação de Guillaume Boccara, “nos encontramos aqui frente a um caso típico de construção de um *Middle Ground*” (2005, [parágrafo 74]) [*grifos do autor*]. Enfim, o processo relacional entre karankawas e missionários no Texas configura-se num outro exemplo de emergência de uma cultura de contato envolvendo experiências missionais na América.

Voltando à análise do quadro 3, verifica-se que no quarto subperíodo (1817 a 1822) continua a se processar a paulatina transformação do perfil social da região. Os indígenas ainda mantinham sua predominância atingindo 78% dos batizados (703 de 898), os brancos chegavam a 16% (145), os mestiços 5% (43) e

⁶ Juan Bautista Elquezábal (1741-1805) ocupou o cargo de governador da província espanhola do Texas em duas oportunidades: na primeira de maneira interina em 1797 e depois efetivamente entre 1800 a 1805. Em 1803, provisoriamente, ele também acumulou o governo da província da Louisiana.

a categoria pretos/pardos/mulatos marcava aproximadamente 1% com 7 registros. Comparando tais dados com os do período precedente (1811-1816), em que os batizados ficaram divididos entre 83% de indígenas, 13% de brancos e 4% mestiços, percebe-se uma queda de 5 pontos percentuais na representatividade dos guaranis.

Creio que em virtude da continuidade da presença significativa da população guarani nos Sete Povos, posso argumentar que ao menos até o início dos anos 1820, boa parte da extensa fronteira oeste do Rio Grande de São Pedro era demograficamente mais indígena do que luso-brasileira. Mesmo que politicamente os luso-brasileiros estivessem desenvolvendo um processo de conquista e os missioneiros estivessem enfrentando uma crise que estava dismantelando sua estrutura sociopolítica e econômica, a expressiva quantidade de guaranis que ainda habitava a região obrigava os conquistadores a lidar com as expectativas de tais sujeitos, o que implicava necessariamente a uma percepção mínima do universo simbólico daqueles agentes históricos. Ademais, ao menos pelas duas primeiras décadas do século XIX, a ocupação daquele território pelos guaranis missioneiros como súditos do soberano português fazia parte da estratégia para garantir a anexação efetiva de tal espaço às possessões luso-brasileiras. Os missioneiros formariam uma espécie de cinturão populacional e também guerreiro contra os hispano-criollos. Não à toa que a população missioneira foi alvo de disputa das coroas ibéricas e, no decorrer do processo de independência dos Estados platinos e do Brasil, foram constantemente mobilizadas por lideranças carismáticas como, por exemplo, José Artigas e Frutuoso Rivera (Farinatti, 2014;

Fontella, 2017; Garcia, 2007; Padrón-Favre, 2009; Ribeiro, 2013; Wilde, 2009).

Considerações finais

A representatividade dos guaranis missioneiros no universo populacional caiu aproximadamente 20 pontos percentuais entre a população livre da região das Missões em cerca de três décadas, de 99% (1796-1802) para 78% (1817-1822). As razões para esta queda passam pelo ingresso de novos povoadores luso-brasileiros que ingressavam na região com escravos, pelo surgimento de uma população mestiça e, sobretudo, pela diáspora guarani. Este último fato se deve, principalmente, à desestruturação política e econômica pela qual passava o complexo missioneiro imerso no contexto de epidemia bélica provocado pelo processo de emancipação política das sociedades platinas.

Todavia, mesmo com esta importante redução demográfica guarani, ainda nos primeiros anos do decênio de 1820, o seu contingente populacional era predominante na disputada região dos Sete Povos missioneiros, chegando a quase 4/5 dos batizados livres. E, se agregarmos a este número os mestiços, chega-se ao índice de 83% de assentos batismais de indivíduos com ascendência indígena. Estes dados se tornam ainda mais significativos quando consideramos que quase 100% dos registros de batizados de guaranis era de recém-nascidos, o que demonstra que a reprodução natural era a via de suporte da população guarani-missioneira, ao contrário de inúmeras outras regiões de Missões na América como, por exemplo, na Alta e

Baixa-Califórnia, Pimeria Alta e Texas que necessitavam da incorporação sistemática de novos convertidos.

Além disso, mesmo numa conjuntura de decadência, a estimativa média de guaranis por redução em meados dos anos 1810 mostra, comparado a outras regiões missioneiras na América, a presença importante de guaranis estabelecidos dentro dos marcos institucionais do complexo reducional. Apesar da redução do número absoluto de guaranis e da queda de sua representatividade no universo demográfico, os Sete Povos orientais do rio Uruguai ainda reuniam condições para abrigar uma importante parcela da população guarani, a qual seguia convivendo com organização sociopolítica nativa (cacicados) e as principais instituições missioneiras, seja na esfera política (cabildo indígena) e sistema econômico (produção comunal).

REFERÊNCIAS

BOCCARA, G. 2005. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Nuevo Mundo-Mundos Nuevos. Recuperado de <https://nuevomundo.revues.org/426>

CHIARAMONTE, J. C. 1997. Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la nación argentina, (1800-1846). Buenos Aires, Ariel.

FARINATTI, L. A. 2014. Gente de todo lado: deslocamentos populacionais, registros de batismo e reordenação social na fronteira meridional (Alegrete, 1816-1845). In: SCOTT, A. S. V. *et al.* (Orgs.), História da Família no Brasil Meridional: temas e perspectivas. São Leopoldo (RS), Oikos, p. 215-238.

FONTELLA, L. G. 2017. As Missões Guaraníticas num contexto de Cultura de Contato: uma interpretação sobre as interações entre sociedades indígenas e euro-americanas (c.1730 – c.1830) (Tese de doutorado). PPGHIS/UFRJ, Rio de Janeiro (RJ).

GARCIA, E. F. 2007. *As Diversas Formas de Ser Índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no Extremo Sul da América Portuguesa*. PPGH/UFF, Rio de Janeiro.

GOLIN, T. 2011. Cartografia da Guerra Guaranítica. *Anais do 1º Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica*, p. 1–16.

HALPERIN DONGHI, T. 2014. *Revolución y guerra: formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. 3º ed. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

JACKSON, R. H. 1994. *Indian population decline: the missions of northwestern New Spain, 1687-1840*. Albuquerque (NM), University of New Mexico Press.

_____. 2001. Una frustrada evangelización: las limitaciones del cambio social, cultural y religioso en los “pueblos errantes” de las misiones del desierto central del Baja California y la región de la costa del Golfo de Texas. *Fronteras de la Historia*, 6, p. 7–40.

_____. 2003. *Missões nas fronteiras da América espanhola: análise comparativa*. *Estudos Ibero-Americanos*, XXIX(2), p. 51–78.

_____. 2015. *Demographic change and ethnic survival among the sedentary populations on the Jesuit mission frontiers of Spanish South America, 1609-1803: the formation and persistence of mission communities in a comparative context*. Leiden / Boston, Brill.

KÜHN, F. 2004. *Breve história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre (RS), *Leitura XXI*.

MAEDER, E. 1992. *Misiones del Paraguay: Conflicto y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. Madri, MAPFRE.

MELO, K. M. R. da S. 2017. *Histórias indígenas em contextos de formação dos Estados argentino, brasileiro e uruguaio: charruas, guaranis e minuanos em fronteiras platinas (1801-1818)*. Tese de doutorado. PPGH/UNICAMP, Campinas (SP).

PADRÓN-FAVRE, O. 2009. *Ocaso de un pueblo indio. História del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*. 2ª ed. Tierradentro (Uruguay), Durazno.

POENITZ, E. E. 1984. *La disolución de las misiones: último capítulo*. *Folia Histórica del Nordeste*, 6, p. 157–180.

_____. 1997. El éxodo oriental en el noroeste entrerriano 1811-1812. *Historiografía rioplatense*, 5, p. 89-131.

PRAIA, F. S. 2017. Para que cada pueblo se gobierne por si": modernidade política e atores indígenas na região do Rio da Prata (1810-1821). Dissertação de Mestrado. PPGH/UFRGS, Porto Alegre (RS).

RANZAM, A. C. 2015. O papel, a pena e a fronteira: manifestações escritas e ação indígena nas reduções guaranis do Paraguai (1767-1810). Dissertação de Mestrado. PPGH/UFRGS, Porto Alegre (RS).

RIBEIRO, M. R. P. 2013. Estratégias indígenas na fronteira meridional: os guaranis missioneiros após a conquista lusitana. Dissertação de Mestrado. PPGH/UFRGS, Porto Alegre (RS).

RICKLIS, R. A. 1996. *The Karankawa Indians of Texas: an ecological study of cultural tradition and change*. Austin (Texas), University of Texas Press.

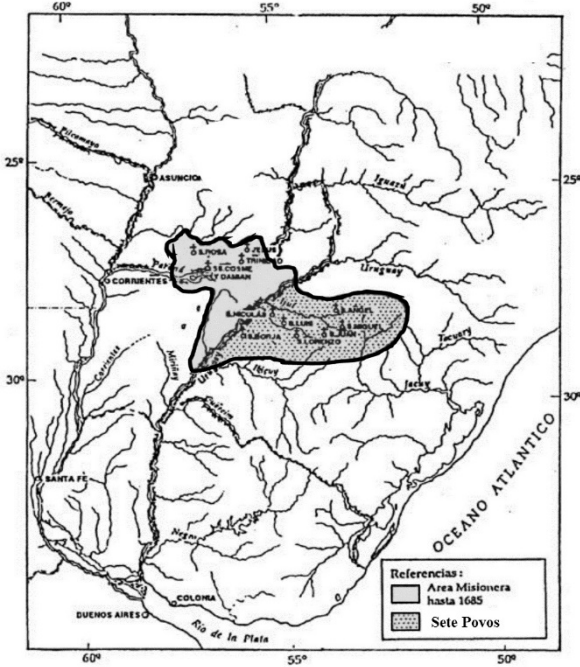
WEBER, D. J. 2007. *Bárbaros: Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona, Editorial Crítica.

WHITE, R. 2011. *The Middle Ground Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge - Print On.

WILDE, G. 2009. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires, SB.

Anexos:

Figura 2 – Complexo Missioneiro Guaranítico (c. 1730 – c. 1830).⁷



Fonte: adaptação de MAEDER (1999, p. 120).

⁷ O mapa se atém as áreas ocupadas exclusivamente pelos povos, não considerando os extensos territórios ocupados pelas estâncias de diversos povos.

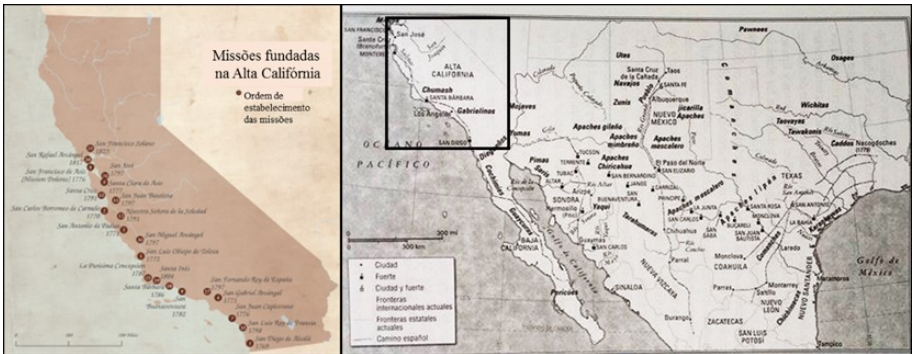
Figura 3 – Missões Jesuíticas na América Hispânica (1767).⁸



Fonte: adaptado de Weber (2007, p. 168).

⁸ No que concerne a área das missões jesuítico-guaranis do Paraguai apontada no mapa, é preciso ressaltar que o autor se atém as áreas ocupadas exclusivamente pelos povos, não considerando o vasto espaço ocupado pelas estâncias de diversos povos.

Figura 4 – Missões Franciscanas na Alta Califórnia (c. 1770 – c. 1800)



Fonte: para o mapa das missões franciscanas da Alta Califórnia no período aproximado de 1770 a 1800 alocado na esquerda: adaptação de < <https://bit.ly/2jdtgmS>>, acesso em 14 de março de 2019; para o mapa alocado na direita, norte da Nova Espanha em 1776: adaptação de WEBER (2007, p. 113).

“NÃO TEM UM SÓ ÍNDIO”: DISCURSOS DE ESVAZIAMENTO E PROCESSO DE EXPROPRIAÇÃO DAS TERRAS E BENS DOS INDÍGENAS NAS REGIÕES DAS ANTIGAS MISSÕES (1830-1889).

Isadora Talita Lunardi Diehl

No ano de 1857, os indígenas da Aldeia de São Vicente em Missões apresentaram uma representação ao então Vice Presidente da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul, assinada pelo capitão mor João Antônio Martins e seus comissionados Francisco Ignácio Ati, Elesbão Arapiju, José Antônio Tarana e Domingos Abaja. Nela os indígenas reclamavam o direito às terras do rincão de Timbaúba, pois, segundo eles, depois da extinção dos “Povos das Missões”, as autoridades sempre reconheceram o território como pertencente àquela comunidade. O embate pelas terras do aldeamento de São Vicente, que trataremos aqui, foi um dos tantos conflitos entre posseiros e indígenas por territórios, intensificados no século XIX, especialmente porque novas frentes de expansão produtiva e povoamento europeu começam a abrir-se.

A região dos antigos Sete Povos das Missões, área de extintos aldeamentos jesuíticos situados na margem oriental do Rio Uruguai também foi afetada pela expansão colonial, assim como os aldeamentos de guaranis emigrados destas áreas no século

XVIII. Neste capítulo pretendo demonstrar como os discursos oficiais buscaram, através da alegação da “ociosidade” ou da inexistência de indígenas no território, deslegitimar a posse das terras das aldeias e dos locais de tradicional circulação guarani. Também pretendo apresentar o desenrolar de alguns destes embates e participação dos indígenas na tentativa de manutenção dos seus territórios. Este processo não foi exclusivo da região das antigas missões jesuíticas, sendo visível em todo o Brasil, desde as áreas de colonização mais antiga, até as zonas fronteiriças mais afastadas do litoral.

Manuela Carneiro da Cunha (1992) já chamara a atenção para o fato de a questão indígena ter se tornado a questão de terras no século XIX. Para a autora, durante o período colonial o interesse dos agentes colonizadores estava voltado principalmente para utilização da mão de obra indígena, seja nas atividades produtivas, seja na defesa dos territórios que visava-se consolidar como portugueses. Com o passar do tempo e a diminuição da oferta de terras “incultas” foram criados novos mecanismos, tanto discursivos, quanto legais, para retirar os indígenas dos seus territórios tradicionais e passá-los a particulares. Patrícia Sampaio (2009) ao analisar o Regulamento a cerca das Missões, documento de 1845 que visava oferecer diretrizes gerais para a administração dos aldeamentos indígenas no Brasil, demonstra que há uma continuidade da política assimilacionista pombalina, vigente durante o século XVIII, no período Imperial. Contudo, a autora acrescenta que: “A novidade, oitocentista, porém, constitui-se na regulamentação da possibilidade de arrendamento e aforamento das terras indígenas” (SAMPAIO, 2009, p.186).

Se a legislação recomendava a extinção, reunião e assimilação dos indígenas, na prática eles resistiram de diversas formas a este

processo. Veremos que mobilizaram a escrita e ameaçaram se rebelar para viabilizar a manutenção dos seus territórios ancestrais. Este processo, como comentado, ocorreu em todo o Brasil, guardando diferenças regionais relacionadas as formas de expansão das indústrias capitalistas. Edson Silva (1996) demonstrou que no Alagoas, Ceará, Sergipe e Pernambuco os donos dos engenhos conseguiram apropriar-se dos territórios dos aldeamentos, muitos deles existentes desde o século XVI. A negação da identidade étnica dos indígenas ou a alegação de que haviam se misturado aos brancos tornando-se “caboclos” serviu de respaldo para a extinção de vários aldeamentos, assim, o Estado ao tentar demarcar a terra indígena acabou favorecendo os posseiros.

Se a questão fundiária se tornou ponto de convergência dos conflitos entre indígenas e o poder imperial, a utilização do trabalho dos nativos seguiu sendo de suma importância. No Rio Grande do Sul, área fronteira e intensamente envolvida nos conflitos da região platina, em muitos casos trabalho era sinônimo de engajamento no exército.

**“Nenhuma província do Império oferece com efeito condições tão favoráveis à colonização europeia como esta”:
O Rio Grande do Sul no século XIX.**

Durante o século XIX o Rio Grande do Sul sofreu importantes transformações. As áreas dos antigos 7 povos das Missões, até então pertencente ao Império Espanhol, foram incorporadas ao Rio Grande do Sul. Antes disso, em 1750, a tentativa de troca da região dos aldeamentos jesuíticos da margem oriental do Rio Uruguai pela Colônia do Sacramento desencadeou um conflito que

colocou os guaranis contra as duas Coroas ibéricas, conhecida como Guerra Guaranítica (1753-1756). Houve então uma migração paulatina de guaranis para o lado português, que resultou na fundação de alguns aldeamentos na província. Um deles foi o Aldeamento de São Nicolau do Rio Pardo, que ficava bem próximo a povoação também chamada de Rio Pardo, nas proximidades do Rio Jacuí.

De toda forma, a resistência indígena em transmigrar para o outro lado do Rio Uruguai acabou impedindo a consolidação do acordo entre as Coroas Ibéricas. Em 1767, os jesuítas foram expulsos do Império espanhol e a administração das áreas indígenas passou a ser feita pelos “índios principais” alocados nos cabildos. A partir deste momento já é possível detectar um discurso de esvaziamento e decadência dos territórios missioneiros por parte das autoridades coloniais.

Os conflitos entre as nações europeias abriram brecha para que em 1801 o território oriental missioneiro fosse incorporado ao Rio Grande do Sul. Esta anexação mais que duplicou o tamanho do território da província e trouxe para a esfera portuguesa uma população de quase 14 mil indígenas que ali viviam (Garcia, 2009, p. 177). A Guerra de 1801 é parte de um processo mais amplo de interesse dos estancieiros locais nos territórios das antigas missões jesuíticas e suas estâncias. Esta anexação longe de acabar com as disputas pela terra tendeu a intensificá-la.

Os conflitos na Europa do século XIX geraram transformações que afetaram a vida dos indígenas dos antigos territórios das missões jesuíticas. As invasões napoleônicas resultaram no sequestro de Fernando VII e a acefalia do poder espanhol, desencadeando as Independências das colônias espanholas, e, a fuga da família real portuguesa para o Brasil. Com a vacância do

trono espanhol a elite rural do vice-reinado do Rio da Prata não aceitou fazer parte da Corte de Cádiz e optou por organizar um Junta que deveria governar a região. A partir de então, as disputas por duas áreas fronteiriças estratégicas: a região de Misiones e a Banda Oriental (Uruguai) faria com que milhares de indígenas se mobilizassem ao longo dos anos nos embates ali travados.

No atual Uruguai se formou, em 1810, a Liga dos Povos Livres, liderados por José Artigas que buscava a independência da região. Mas, em 1816, a Banda Oriental foi incorporada ao Império português sob o nome de Província Cisplatina. Se, por um lado, a anexação tem relação com as pretensões de propriedade da Rainha Carlota Joaquina sobre os territórios das antigas colônias espanholas, por outro visava contemplar a elite sul-rio-grandense proprietária de gado e terras na outra margem do Rio Uruguai. Uma nova guerra foi travada com a mobilização de tropas do sul do Brasil, já que os “uruguaios”, capitaneados por Lavalleja, pretendiam se unir as Províncias Unidas do Rio da Prata. A intervenção bélica brasileira na Banda Oriental durou de 1824 a 1828. Os conflitos na fronteira reorganizaram as estruturas dos povoados missioneiros, sem, contudo, provocar um abandono total da região ou uma mudança radical na economia e na administração das localidades.

Max Ribeiro (2013, p. 48-50) apontou que ao mesmo tempo em que foi facilitada a imigração de guaranis para a fronteira do Rio Pardo, houve a manutenção das elites indígenas na direção dos povoados. Contudo, a reorientação do sistema produtivo indígena, sendo a produção de algodão e erva mate missioneiras essenciais para a compra de cavalos usados nas guerras, pode ter contribuído para a desestruturação da subsistência dos povos. Além disso, o engajamento dos guaranis em tropas permanentes contribuiu para diminuir a mão de obra da região.

Em meio a toda a instabilidade provocada pelas disputas entre as nações em formação no Rio da Prata, o próprio Rio Grande do Sul entrou em conflito com o agora independente Império brasileiro. A chamada Guerra dos Farrapos fez com que esta província ficasse independente do Brasil por quase dez anos, entre 1835-1845. Os Relatórios dos Presidentes da Província iniciam-se pouco antes do conflito, em 1830 e são interrompidos em 1837, justamente pela desorganização administrativa causada pela guerra. Eles são retomados em 1846 e vão até 1889. Estes relatórios eram escritos pelos Presidentes das Províncias brasileiras e lidos nas respectivas Assembleias Legislativas, normalmente na sessão de abertura. Já os documentos da Diretoria Geral dos Índios iniciam-se em 1848 e vão até o início do século XX e são ofícios, correspondências e levantamentos demográficos feitos pelas diretorias das aldeias. Este capítulo trás parte desta documentação, porém sem esgotá-la, já que a pesquisa ainda está em andamento.

Concomitantemente aos conflitos bélicos que agitavam a fronteira platina, chegava a primeira leva de imigrantes europeus à Província. Em 1824, alemães instalam-se no Vale dos Sinos. O fomento da política imigratória na Província levou, inicialmente, a ocupação por alemães de áreas tradicionalmente Kaingangs. Tal política resultou em intensos conflitos entre colonos e indígenas (LAROQUE, 2006). Na década de 1848 as terras devolutas da Província foram destinadas a colonização, fomentando um processo que resultou, até a década de 1870, em uma imigração massiva de colonos alemães, que ocupariam uma extensão aproximada de 300km (CUNHA, 2006) atingindo às áreas dos aldeamentos guaranis.

O fomento à imigração no Rio Grande do Sul coaduna-se com o projeto racista nacional. A visão de que os indígenas estavam em

extinção e de que os negros deveriam ser substituídos, aliada a ideia de que a Província retinha as condições climáticas ideais e necessitava assegurar a posse das vastas fronteiras, foram os alicerces intelectuais da política de fomento a migração dos colonos europeus.

No ano de 1866, um Relatório da Inspetoria geral das Colônias confeccionado pelo vice-presidente da Província Francisco Xavier da Cunha, apresentou um verdadeiro tratado sobre a relação entre raças, nação, civilização e o projeto imigrantista. Xavier da Cunha extrapola suas atribuições de oferecer notícias da situação das colônias e, em suas próprias palavras, faz um esforço “para a cruzada de civilização que se leva no Império, pedindo à imigração os seus braços, a sua prática e sua ciência para magna começar de abrir ao bem-estar e à grandeza da nação as fontes de sua riqueza”. Ali a questão racial é entendida como essencial para “as esperanças de progresso”, pois segundo o autor o conhecimento sobre os povos imigrantes é determinante para o sucesso da empreitada.

No relatório, raça é sinônimo de país de origem, de nação, e determina “aptidões”, “costumes” e “hábitos de trabalho”. Vários povos são citados por Francisco Xavier da Cunha, que traz uma espécie de história da migração de cada “raça” para diversos países. Sobre os alemães, por exemplo, aponta o fato de serem “cosmopolitas”, e terem “laboriosa perseverança”, demonstrarem “domínio das artes por sua habilidade e seu infatigável labor”. Também aponta seu vantajoso desapego da pátria, que para o alemão “significa antes a família do que o solo em que nasceu”, suas “aspirações à liberdade”, seu “temperamento calmo”, “sua fé inabalável no trabalho e na perseverança” (RIGC, 1866, p. 02-14)

Assim, o projeto de colonização tinha como plano de fundo a percepção de o país tinha uma natureza exuberante, mas precisava de braços e mentes europeias para atingir o progresso. Ou, nas palavras do Presidente João Lins Vieira Conceição de Sinimbú:

que para ser um verdadeiro Paraíso não precisa mais do que ter uma população mais numerosa que, inteligente e laboriosa, saiba aproveitar os recursos com que à largas mãos nos aquinhoou a Providencia! (RPP, 1853, p.20)

Dentro desta concepção o Rio Grande do Sul é compreendido como privilegiado para receber os imigrantes pelo seu clima frio. Na Europa, as teorias raciais propalavam a ideia de que os trópicos não apenas eram incapazes de produzir raças superiores como poderiam degenerá-las. Além disso, como apontou Marcos Vinicius Rosa (2014, p. 33), é necessário que levemos em conta que os contrastes do Rio Grande do Sul- “do clima frio, das paisagens rurais, dos imigrantes europeus e da escravidão cordial” com o Brasil – do clima quente, das paisagens tropicais, da miscigenação e da escravidão brutal, fazem parte de um debate mais amplo sobre a construção da nacionalidade brasileira. Assim, Sinimbú elenca as vantagens da Província para receber os colonos:

Nenhuma província do Império oferece com efeito condições tão favoráveis à colonização europeia como esta. Clima benigno, quase fora do rigor dos Trópicos, terras férteis, coroáveis de toda a produção, e uma extensíssima navegação fluvial, que mais se pode desejar? (...) Um sistema de colonização, que atraindo a imigração europeia não somente composta por proletários, à quem nos encarregamos de fazer proprietários, mas também de capitalistas; venha com seus braços e capitais fecundar nossas terras

desaproveitadas, e fazer desta cidade o centro de todo o movimento (RPP, 1853, p.20)

Esse interesse duplo, nos braços e capitais estrangeiros era direcionado naquele momento para a atração de colonos alemães. Se pesava nas propostas do poder público o eminente processo de abolição da escravidão e a necessidade de “substituição” da mão de obra escrava, eram os indígenas que aparecem como um entreve à constituição de colônias. Não por acaso, nos Relatórios dos Presidentes da província as notícias sobre a “Catequese e Civilização dos Índios” vem precedida de informações sobre as novas colônias europeias. Enquanto nos povoamentos europeus os fracassos industriais eram atribuídos ao clima, ao isolamento ou a falta de auxílio governamental, veremos a seguir que com relação aos aldeamentos guaranis ou as áreas das antigas missões o suposto “fracasso civilizacional” é atribuído ao ócio e ao alcoolismo indígena e/ou a inexistência de pessoas aptas a trabalhar naquelas regiões.

Contudo, esta não foi uma posição unânime, alguns agentes governamentais, como o Presidente da Província José Antônio Pimenta Bueno em 1850, reconheciam nos indígenas potenciais trabalhadores- e guias nas matas- e por isso justificavam o investimento nos Aldeamentos:

Em verdade os Indígenas são pelo menos os nossos colonos naturais, e seria injusticável que dependêssemos grossas somas com os colonos de além-mar, e mesquinhássemos algumas quantias a bem desses Americanos (RPP, 1850, p. 29).

“Não tem um só índio”: discursos sobre e decadência das Missões e negação da presença indígena.

No primeiro Relatório do Presidentes da Província do Rio Grande do Sul, de 1830, já encontramos a fórmula que foi a tônica dos discursos sobre os indígenas das antigas áreas das missões jesuíticas e dos aldeamentos de guaranis na segunda metade do século XIX. A ênfase na decadência, a alegação de que restou uma pequena quantidade de índios, detentores de muitas terras e gado, tem como claro objetivo desapropriar aquelas comunidades de seus territórios e bens. No trecho a seguir a Presidência afirma a inexistência de indígenas em quatro dos antigo Sete Povos jesuíticos, e uma diminuta população em outros três. Mas, reforça a existência de mais de mil cabeças de gado nas antigas estâncias missioneiras:

O Departamento de Missões, tão interessante por sua situação e fertilidade à esta Província, deve merecer as benfazejas vistas deste esclarecido Conselho. Os sete Povos que formavam aquelas Missões, estão quase extintos. S. Angelo, S. João, S Luiz, e S. Nicolau *não tem um só índio*, S. Borja, S Lourenço, e S. Miguel apenas tem 38. Os templos, os colégios, as casas dos antigos cabildos, as dos teares são outros tantos monumentos que atestam a *decadência*, ou para melhor dizer, a *total ruína* das Povoações em outros tempos ricas, florescentes e populosas. Ainda existem nas Estâncias de Itaroquem, S. Vicente, e S. Gabriel 15040 rezes de criar (RPP, 1830, p.07).

No ano seguinte, o Presidente Antônio Galvão acrescenta à lista de “decadências” dos indígenas a violência por eles exercida, relatando diversas queixas dos moradores de Quaraí e Alegrete sobre as agressões dos missioneiros (RPP,1831, p.04.) Contraditoriamente, é na busca pela retirada dos indígenas da

área que observamos sua permanência nos antigos aldeamentos jesuíticos. O presidente deixa claro que as terras devem ser aforadas e eles devem ser misturados aos brancos. O sustentáculo destas afirmações é o discurso sobre a pouca quantidade de índios e especialmente sobre a sua falta de “civilização” e produtividade. Ao mesmo tempo em que afirma haver apenas cinquenta índios em todo o departamento das Missões, número improvável pois vimos que eram 14 mil trinta anos antes, ele aponta para o interesse nas estâncias de “mais de quarenta léguas”. Assim, o discurso de Galvão faz crer que é um compromisso com os próprios indígenas a venda de suas propriedades:

Merece especial atenção do Conselho o Departamento de Missões: há cinquenta Índios com pouca diferença, pertence uma estância de mais de quarenta léguas de terra, *sem permanência, sem civilização, sem indústria alguma*, esses restos dos povos de Missões apenas servem para atestar a sua antiga riqueza, e o nosso desleixo. *O aforamento das terras* incultas e arrendamento das Fazendas de criar são medidas que reclamam não só os próprios interesses daquela casta, mas ainda a necessidade de chamar moradores para tão longínquos lugares: na divisão das porções que se aforassem ou arrendarem convém muita circunscrição: de outra sorte seria ruína a meu ver a providência proposta (RPP,1831, p.06).

Como é possível notar, repetidas vezes aparecem na documentação a afirmação da “decadência”, da falta de “indústria”, e a condição de “restos” para se referir o estado das coisas naquele momento nas áreas dos antigos Sete Povos, em contraste com as “antigas riquezas”, com o tempo em que era “populosas”, possuíam “cabildo”, “teares”, etc. A busca por contrastar um passado glorioso com um presente de decadência nos aponta para a destituição dos guaranis como símbolos da brasilidade. Sem entrar nos meandros da complexa questão que

envolve a relação entre raça e nacionalidade, a historiografia já demonstrou que a intelectualidade brasileira no início do período imperial buscou elevar o tupi-guarani à matriz da nacionalidade brasileira. Porém, isso só era possível em conjunto com um discurso que colocava estes indígenas no passado. Assim, o discurso científico sobre os indígenas oscilava entre os maus índios do presente e os bons índios do passado:

Tema de presença constante no pensamento brasileiro do século XIX, o contraste entre o índio histórico, matriz da nacionalidade, tupi por excelência, extinto de preferência, e o índio contemporâneo, integrante das “hordas selvagens” que erravam pelos sertões incultos, ganhava, pouco a pouco, ares de ciência (MONTEIRO, 2001, p.170).

A negação sobre a existência de indígenas nas antigas áreas missioneiras parece corroborar essa ideia dos guaranis como algo superado e que deveria ser substituído. O que podemos perceber é que na documentação após 1850 os habitantes dos antigos Sete Povos das Missões não aparecem mais como índios. Quase não há referências a etnia guarani e em vários casos os indígenas passam a ser chamados apenas de “bugres”¹. Esse processo de “selvagizar” os guaranis ficará evidente mais adiante no episódio de Vacas Brancas, tratado no final deste capítulo.

¹ Uma das definições do dicionário Aurélio (1975,p.232) para Bugre é “designação genérica dada ao índio, especialmente o bravo e/ou aguerrido”. Alguns artigos acadêmicos trazem a definição de bugre do dicionário Hussais que aponta que a palavra vem do francês ‘bougre’ derivado do latim ‘bulgárus’, sendo sinônimo de herético ou sodomita (ver, por exemplo, em PRADELLA, 2008). De toda forma é uma designação genérica e pejorativa bastante utilizada para designar os indígenas arredios, comumente os dos grupos Kaingang.

“Vivem em completa ociosidade”: tentativas de expropriação de terras no aldeamento de São Nicolau do Rio Pardo.

Aparentemente, na segunda metade do século a área dos antigos Sete Povos já não era alvo de disputas tão acirradas pela terra, ou seja, possivelmente já estavam em posse de particulares. Assim, os interesses do poder estatal se voltam para a expropriação de terras dos aldeamentos guaranis. Ao analisar os relatórios dos Presidentes da Província e a correspondência da Diretoria dos índios duas áreas, pertencentes a antiga região missioneira, aparecem constantemente: o aldeamentos de São Nicolau do Rio Pardo e a Aldeia de São Vicente. A primeira delas, como apontado, foi fundada ainda durante o século XVIII, no contexto da demarcação do Tratado de Madri.

Em 1848, o Relatório anuncia o investimento em materiais para a extração de pedras e fabricação de erva mate que serão pagos nestes mesmos produtos assim que se iniciar a produção na Aldeia de São Nicolau do Rio Pardo. A expectativa é que “d’este Aldeamento se obtenham vantagens reais” (RPP, 1848, p. 20). Em 1850, o então presidente da Província expõem à Assembleia que São Nicolau possui 293 indivíduos, contando com uma capela e uma escola de primeiras letras. Também destaca que os aldeados se aplicam a “artes mecânicas” e que a aldeia “contribuiu com três menores para a Armada Nacional”. (RPP, 1850, p. 29). Ou seja, o aldeamento estava em pleno funcionamento.

Porém, em 1852, é proposta a extinção do aldeamento de São Nicolau do Rio Pardo, afirmando que “acha-se na maior decadência; e não conserva hoje nada que se assemelhe ao regimem da Aldeias” e deve “entrar no regime comum das demais

povoações da Província” (RPP, 1852, p.16-17). Ainda assim, três anos depois, o Aldeamento de São Nicolau se mantém ativo. Observamos, mais uma vez, o discurso sobre a decadência dos “antigos povos de Missões” sendo mobilizado.

O trecho a seguir, do Relatório de 1855, reforça que no Aldeamento de São Nicolau os habitantes são velhos incapacitados pela guerra. No mesmo documento também é afirmado que a população de outro aldeamento, o de São Vicente, é diminuta:

Além d’Aldeia de Nonohay, única que merece este nome, há a pequena Aldeia de São Nicolau , a distância de uma légua da Cidade de Rio Pardo, *restos* do antigo aldeamento de Guaranis, e composto *por Índios estropeados, ou velhos, ou inválidos pela vida militar*. Para essa se criou recentemente a Assembleia um Diretor estipendiado. Além d’essa há também a pequena Aldeia de S. Vicente, na Capela e campos do mesmo nome, *resto também dos antigos povos de Missões; sua população é muito reduzida*, e alguns empregam-se em trabalhos do campo, lavoura e pastoreio (RPP, 1855, p.51)

O Presidente acrescenta em seu Relatório que ambas localidades “não constituem Aldeias, posto que as povoações em que moram conservem ainda esse nome” (RPP,1855, p. 2). Essa informação de inexistência de aldeias é reiterada no documento do ano seguinte. Ou seja, na década de 1850 já estava em curso um processo negação da presença indígena.

A informação sobre o impacto das guerras na população da Aldeia de São Nicolau é reforçada em 1857, quando aparentemente houve discordância entre o Presidente da Província e o Diretor Geral dos índios. O Diretor reclamou que a pouca população do Aldeamento se devia ao envolvimento nas guerras internas e na Banda Oriental, enquanto o Presidente

afirmou que o recrutamento era a solução para os indígenas, pois estes não gostavam de trabalhar:

Acha-se este aldeamento bastante atrasado. Existem ali 264 índios, sendo 112 do sexo masculino e 152 do sexo feminino; a maior parte velhos e aleijados das guerras nesta província e no estado oriental, e o diretor geral queixa-se de que os moços sejam todos recrutados para o exército, no que não lhe acho muita justiça, porque eles são pouco afeiçoados ao trabalho. (...)

O diretor pede a distribuição de alguma roupa e ferramentas aos Índios para a lavoura pois que sua indigência é extrema. (RPP, 1857, p. 25-26)

De fato, o relatório do então Diretor Geral dos Índios, José Joaquim de Andrade Neves, no ano de 1858, aponta para um número relativamente pequeno de indígenas no aldeamento de São Nicolau, são 71 homens e 118 mulheres. Mais uma vez, a redução do número de habitantes é atribuída ao engajamento militar dos indígenas, provavelmente aqui fazendo referência a participação dos indígenas na Guerra dos Farrapos:

Esta aldeia a muito que está lançada no esquecimento e a miséria nela é uma terrível verdade, seus povoadores são quase todos velhos e crianças, encontrando-se d'entre aqueles muitos servidores do Estado que por ele se inutilizaram por ocasião da *Guerra Civil n'esta Província*. (AHRs, FI, M4, 1858)

O Diretor Geral ainda ressalta em sua carta de 1858 que pela miséria do aldeamento muitas famílias indígenas estão aldeadas em Cachoeira e Encruzilhada e solicita recursos para evitar sua extinção. Ou seja, o Diretor dos índios, mais conhecedor dos aldeamentos demonstra que os indígenas seguiam aldeados e apela, neste mesmo documento, que seus pedidos de auxílio às aldeias sejam desta vez atendidos, pois os outros tantos que fizera não receberam resposta. De fato, a população indígena de São

Nicolau do Rio Pardo parece ter diminuído em função das guerras que não apenas causaram a morte dos jovens envolvidos nos conflitos, mas também desestruturaram as formas de sustento das aldeias, como indicado anteriormente. Porém, apesar das alegações de declínio e inexistência de população temos evidências de que a Aldeia estava longe de deixar de existir, apesar das seguidas tentativas de apropriação de suas terras.

Segundo informações levantadas por Karina Melo (2011, p. 100-110), no ano de 1849 o então Diretor do aldeamento de São Nicolau do Rio Pardo enviou um relatório apontando que mais de trinta pessoas haviam se apropriado de parte das terras pertencentes aos guaranis. A autora também aponta que, ainda que os indígenas tenham se articulado e conseguido por um tempo manter-se explorando seus ervais da serra, particulares também se apropriaram destes recursos.

No ano de 1858, o Diretor Geral dos Índios enviou uma carta ao Presidente da Província na qual diz estar ciente de “que só os possuidores de terras nas Sesmarias dos índios, por título de foro as devem registrar” (AHRS, FI, M4, 1858). O documento é um tanto confuso, mas me parece indicar que, conhecendo o estabelecido no artigo 94 da Lei de terras de 30 de janeiro de 1854, o Diretor iria fazer um registro das terras pertencentes a cada indígena. O desfecho deste processo precisa ser melhor analisado, mas parece indicar uma individualização dos terrenos da Aldeia.

Na década de 1860, o Relatório do Presidente da Província aponta que a mão de obra indígena estava sendo utilizada nos antigos territórios missionários. Contraditoriamente, ao mesmo tempo em que se ressalta a “ociosidade indígena”, fala-se no

emprego destes como peões. O trecho a seguir deixa bastante evidente a vinculação pretendida entre a raça e a ociosidade:

Os índios da *raça Guarani* que ainda permanecem na aldeia de S. Nicolau em numero de 85 homens e 115 mulheres, com excepção de 12 que se empregam nos trabalhos da lavoura, os mais vivem em completa *ociosidade*, ou a espera que alguém os procure para se empregarem como *peões*².

Com a chegada dos anos 1870, verifica-se em São Nicolau uma busca efetiva pela extinção do aldeamento. Como apontou Silva (1996, p.19) esse é um momento de virada no pensamento sobre os indígenas no Brasil, se antes imperava a ideia de mestiçagem como alicerce da identidade nacional, neste período há impõem-se uma visão anti-romântica que faz com que os intelectuais vejam os indígenas como uma raça em degeneração, negando assim seus direitos e defendendo a extinção das aldeias. A lei provincial nº 493 de 11 de julho de 1862 autorizou que o Aldeamento de São Nicolau do Rio Pardo fosse loteado a colonos “brasileiros e estrangeiros” (AHRS, FI, M2, 1871).

Segundo Melo (2011), as terras do aldeamento foram distribuídas para colonos alemães. A nova colônia se tornou em poucos anos a maior exportadora de erva-mate da Província. A autora também traz a informação de que as Comissão Verificadora de 1898, denunciou fraudes na distribuição de terras, remontando o processo de expropriação dos índios aos anos de 1850.

²RPP, 1862, p.39. HD, BN.

“Seu direito às terras da Fazenda S. Vicente por si e seus antepassados desde tempos remotos, como indígenas do extinto antigo Povo de São Miguel”: a disputa pelo Rincão da Timbaúba.

Outro aldeamento guarani que esteve no centro das disputas por terras durante o século XIX foi o Aldeamento de São Vicente, hoje município de São Vicente do Sul, e naquele momento 3º distrito da vila de São Gabriel. Ele era uma antiga estância pertencente ao povo de São Miguel. Em 1828, a estância foi vendida, por 10 mil contos de réis, sendo passada a escritura, em 1830, a um particular. Segundo Max Ribeiro (2013, p. 56-58), os indígenas venderam a estância para acompanhar o Exército do Norte, de Frutuoso Riveira, na Guerra da Cisplatina. O comprador se comprometia a auxiliar as famílias que não puderam ou quiseram acompanhar o General, ficando a Fazenda obrigada a reembolsá-lo. Após o término da Guerra, os guaranis fundaram a aldeia de Bela União no atual Uruguai, mas uma revolta, em 1832, fez com que fosse dissolvida e muitos indígenas retornaram. Aparentemente, a venda da aldeia foi revertida, pois segundo as autoridades imperiais os indígenas haviam sido enganados por Riveira. Entretanto, como veremos, este não foi o fim das disputas pelo território da antiga estância.

No ano de 1850, encontrei a primeira menção à São Vicente no Relatório do Presidente da Província. Nele já consta o deslocamento dos indígenas de São Vicente para São Luís.

S. Luis das antigas Missões: este aldeamento compõe-se dos índios que outrora habitavam o rincão de S. Vicente e que por acertada disposição do meu antecessor foram para ali mandados (RPP, 1850, p. 30).

Até o momento não foi possível localizar mais informações sobre este novo aldeamento em São Luís, mas os indígenas voltam a aparecer em São Vicente em 1857 em meio a uma complexa disputa que envolveu as lideranças indígenas, as autoridades imperiais e as elites locais. A disputa principal travou-se pelo arrendamento do chamado Rincão da Timbaúba. Segundo as fontes, em janeiro de 1857 o então Presidente da Província, o Conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, “por haver quem pretendesse arrendar o rincão da Timbaúba”, determinou ao subdelegado que informasse “número de intrusos arranchados no referido rincão sem título legal” e mandou que eles se retirassem (AHRs,FI, M2, s/d).

A carta de resposta do Subdelegado de Polícia Américo da Costa Pavão ao Presidente da Província, que naquele momento já era outro, Patrício Corrêa Câmara, a este pedido de desapropriação é esclarecedora dos eixos que embasaram o discurso sobre os indígenas das antigas áreas missioneiras: por um lado não há qualquer referência a existência de uma aldeia na região e por outro lado “os intrusos (...) arranchados sem título legítimo” são tachados de ladrões, “proletários” e prejudiciais aos vizinhos:

Que é da mais intuitiva conveniência e mesmo necessidade que o governo se resolva a arrendar ou vender não só o referido Rincão da Timbaúba como os demais Campos que fazem parte da antiga fazenda de São Vicente e aqui situados; por quanto não carecendo deles a Nação, se vão enchendo de intrusos, que de ordinário são proletários perfeitos que querem viver à custa alheia, aproveitando-se por meio do furto dos gados alheios, e estragando assim não só a propriedade Nacional que nada com elas aproveita, como também prejudicando aos proprietários que lindam com estes Campos (AHRs, FI, M2, 1857).

Pavão enviou então uma relação em que constam quatro moradores “sem títulos” do Rincão da Timbaúba. Dois deles são classificados como “brasileiros”, sendo um da cor branca e outro sem descrição de cor, há ainda um mestiço e “Julião Guarani”, que seria o morador mais antigo do local, vivendo há apenas dois anos com “família e alguns animais”. O subdelegado teria então ordenado o despejo destes “intrusos” assim que “colhessem suas plantações”. Ou seja, o mesmo tempo em que é afirmada a ociosidade dos habitantes do local o subdelegado deixa entrever que estavam produzindo alimentos e criando gado. Para encerrar sua carta, Pavão sugere que não apenas o Rincão de Timbaúba seja arrendado ou vendido e sim todos os campos que pertencem a São Vicente, segundo ele, isso evitaria ter os “Campos ocupados por intrusos que com o correr dos anos será mais difícil desalojar” (AHRs, FI, M2, 1857).

Foi então enviada a Tesouraria a proposta de arrendamento do Rincão. Naquele momento algum agente imperial se deu conta, através dos mapas de medição, que os campos a serem arrendados incluíam o aldeamento de São Vicente e cobrou maiores explicações sobre os limites dos campos arrendáveis. A resposta veio do Vice-Presidente, “o Doutor João Pereira da Silva Borges Fortes como bastante conhecedor daqueles campos”, que autorizou o arrendamento a Bernardino d’Oliveira Porto por um período de seis anos. Seria interessante reconstruir os laços entre estes agentes: o subdelegado, o vice-presidente e o arrendatário, para compreendermos melhor as relações que permitiram o processo de expropriação dos territórios indígenas, porém nos limites desta pesquisa isso ainda não foi possível. Mas, vale ressaltar, que estes sujeitos reaparecem ao longo das fontes disponíveis sobre a contenda.

Foi então que as lideranças indígenas “d’Aldeia de São Vicente em Missões” escreveram a Tesouraria informando que havia mais de trezentos índios na região que pretendia-se arrendar. Como comentado no início deste capítulo, o Comandante João Antônio Martins e os comissionados Francisco Ignácio Ati, Elesbão Arapiju, José Antônio Tarana e Domingos Abaja reclamaram da ordem de despejo do subdelegado. Infelizmente a carta assinada por eles foi perdida ou roubada nestes mais de 150 anos que separam esta história do presente, mas o resumo de parte do caso que consta nos arquivos da Diretoria Geral dos índios nos permite compreender que os indígenas mobilizaram o passado para exigir a manutenção das terras em posse da comunidade. Assim, eles remontam o direito que tinham no “tempo dos cabildos” para estabelecerem-se em qualquer parte daquele território

fundando-se os representantes no seu direito às terras da Fazenda S. Vicente por si e seus antepassados desde tempos remotos, como indígenas do extinto antigo Povo de São Miguel sob cuja administração sempre estava, e a comunidade do qual sempre pertenceram aquelas terras, e depois da extinção dos Povos da Missões todos os que governavam a Província reconheciam a Fazenda S. Vicente como propriedade dos índios indígenas, pois que estes pelos estatutos das comunidades desde o tempo dos cabildos podiam estabelecer em qualquer parte do terreno pertencia à comunidade independente de título algum (AHRs, FI, M2, s/d).

Mais interessante ainda, é que os indígenas citaram textualmente o artigo 5º da Lei de Terras de 1850, visando com isso garantir o embasamento legal para sua ação:

a Lei de 18 de Setembro de 1850 no artigo 5º lhes garante as suas possessões mandando que sejam legitimadas as posses mansas e pacíficas adquiridas por ocupação primaria, ou, havidas do primeiro ocupante,

que se acharem cultivadas e com moradia habitual do respectivo possessor e de quem o representa (AHRs, FI, M2, s/d).

Curiosamente eles optaram por não citar o artigo 12º da mesma lei, em que o governo se compromete a destinar as terras devolutas, entre outras finalidades, à “Colonização dos indígenas”. Talvez essa tenha sido uma estratégia para poder manter também os “brasileiros” que coabitavam na Aldeia. De toda forma, é possível observar que as lideranças de São Vicente não apenas mobilizaram seu conhecimento histórico de posse, remontando ao tempo da administração espanhola, como demonstraram estar atualizados sobre as novas determinações a respeito da distribuição de terras no Império.

Foi então enviado ao subdelegado um pedido de explicações sobre quem havia dado ordem de despejo contra os índios, para que “eles abandonem suas moradas, plantações, gados”. Indicaram que o subdelegado deveria “sustar já essa ordem de despejo que deu contra essa porção dos Antigos Povos de Missões, que de largos anos tem residido em São Vicente”. Ordenou-se também que a localidade passasse a ser considerada um dos aldeamentos da província e que lhe fosse nomeado um diretor. (AHRs, IF, M2, 1857). O subdelegado enviou uma resposta curta apontando que apenas solicitou que se retirassem as quatro pessoas da listagem anteriormente enviada e anunciou que a “representação dos Índios residentes em São Vicente, verá pela cópia junta, que foi inteiramente falsa”. Este suposto documento em anexo não pode ser localizado, o que não nos permite saber o conteúdo do confronto entre o subdelegado e os indígenas.

Apesar do caso parecer estar se encaminhando a favor dos indígenas, as disputas se acirraram. Aparentemente, em julho de 1857, o subdelegado Pavão deu ordens de despejo aos “intrusos

existentes no Rincão da Timbaúba” assim como mandou “retirar os animais do mesmo campo pertencentes aos naturais que residem na Fazenda Nacional de São Vicente” visando, com isso, entregar o campo a Bernardino d’Oliveira Porto. Mas o mesmo capitão mor João Antônio Martins, que havia assinado a carta para a tesouraria, impôs barreiras a ação do subdelegado. Segundo ele, Martins

opõem-se ao sobre dito despejo declarando que não retirarão os animais como diferentes pretextos sendo o de maior força de que o Campo é de propriedade deles, até disposto por meio de força não cumprir ordens (AHRs, FI, M4, 1857)

O subdelegado solicita ajuda por não ter forças para cumprir as ordens de despejo, ressaltando os prejuízos para o arrendatário. Mobiliza então os discursos sobre a ociosidade e embriagues dos indígenas como justificativa para a desapropriação: “Estes índios são dados a ociosidade, e por conseguinte desordeiros que vivem embriagados, sem um meio lícito de poderem viver” (AHRs, FI, M4, 1857).

Em janeiro do ano seguinte, o interino Diretor Geral dos índios José Joaquim de Almeida Souza Pinto envia uma carta ao Presidente da Província Ângelo Monis da Silva Ferrez na qual faz coro as opiniões do subdelegado. Nela ele coloca que “o índio João Antônio Martins” está se opondo ao arrendamento de Bernardino d’Oliveira Porto e ameaça despedi-lo “pois que não tem autoridade para assim praticar”. A justificativa do Diretor remete mais uma vez para o discurso sobre a ociosidade dos índios e indica que eles devem ser removidos daquela Aldeia e os envolvidos castigados com rigor, sendo enviados para a Marinha:

Tenho a informar a V. Exc. Que aqueles índios *não se empregam em trabalho algum, são vadios, e por mal*

aconselhados estão praticando semelhantes atentados, e por isso me parece que sendo removidos daquele lugar para outros aldeamentos onde haja uma força ainda pequena os faça conter em seus deveres, e no caso de continuarem em semelhantes desordens, se vão remeter tais desordeiros para a Marinha, a fim de que o castigo de uns sirva de exemplo para os mais.

A repreensão do Capitão mor João Antônio Martins foi feita pelo subdelegado Pavão, mas o indígena, segundo o Diretor, “continuou com semelhantes desatinos” o que resultou na perda do seu título e sua remessa para a Diretoria Geral. A carta ainda nos informa que todas estas ordens foram remetidas através do próprio arrendatário do campo: Bernardino d’Oliveira Porto (AHRS, FI, M4, 1858).

Mais uma vez é por meio da escrita de terceiros que vemos a mobilização dos indígenas de São Vicente. O Diretor diz que em anexo estava remetendo ao Presidente Ferrez um bilhete escrito pelo Capitão Martins no qual seria possível observarmos o conteúdo das reclamações daquela liderança para o arrendatário. Contudo, mais uma vez, este é o anexo que falta da carta.

Em carta de fevereiro do ano de 1858 o Diretor nomeado para a Aldeia de São Vicente, Manoel Pires Lois, afirma que as famílias guaranis se recusam a sair do local onde nasceram e que a posse do arrendamento está impossibilitada, pois o gado pertencente aos indígenas está ocupando o Rincão da Timbaúba e seus vários donos estão servindo o exército:

Não há uma das famílias dos que habitam S. Vicente dos guaranis que queira se mudar para uma outra parte e dizem decididamente que querem viver e morrer neste lugar onde nasceram.

Enquanto ao que pertence ao sr. Bernardino d’oliveira Porto, (...) as circunstâncias em que se acha o rincão da Timbauva o que está ocupado por considerável número

de animais pertencentes aos guaranis deste distrito que eram impossível remover ditos animais para outra parte a causa que os seus proprietários em número de sessenta e tantos se achavam no Exército fazendo parte da Companhia deste mesmo distrito. (AHRs, FI, M4, 1858).

Apesar de tudo, em março daquele ano o Diretor Geral dos Índios, enviou um parecer contra o arrendamento do Rincão da Timbaúba, para assim evitar “reclamações”. Neste documento aparece um novo interessado no arrendamento: Antônio José da Silva Braga (AHRs, IF, M2, 1858). Em abril de 1858, o processo parece encaminhar-se para uma vitória dos indígenas de São Vicente. São expedidas cartas nas quais o Presidente Ângelo Moniz da Silva Ferraz ordena a troca do arrendamento de Bernardino d’Oliveira Porto do Rincão da Timbaúba para a Invernada de Saican (AHRs, IF, M2, 1858).

No mesmo ano o mapa dos índios por sexo e Aldeamentos confeccionado pelo Diretor Geral aponta que São Vicente era o maior aldeamento da Província, contando com 632 indígenas (AHRs, FI, M4, 1858). Naquele momento, o Diretor Geral titular dos índios já havia retornado, e aparentemente tinha uma visão muito mais favorável dos indígenas de São Vicente. Segundo José Joaquim d’Andrade Neves: “Todos esses Índios fazem parte da sociedade, sendo a maior parte deles qualificados G. N.es (Guardas Nacionais) e a outra soldados da 1ª Linha” (AHRs, FI, M4, 1858)

Contudo, a disputa pelo Rincão da Timbaúba não estava encerrada. Em setembro de 1858, o Presidente da Província Ângelo Moniz expediu ordens para “o Diretor do Aldeamento de São Vicente para fazer despejar os intrusos que existem nos campos d’aquela lugar pertencentes a nação” (AHRs, IF, M4, 1858). Aparentemente o indígena João Antônio Martins seguiu firme na resolução de não deixar o Rincão ser arrendado por

terceiros. Sua atuação gerou reclamações na Assembleia Provincial por parte do Dr. Borges Fortes, o mesmo que havia autorizado o arrendamento do campo anteriormente, fazendo com que o Diretor Geral dos Índios cobrasse explicações do Diretor da Aldeia Manoel Pires Lois. Ainda, segundo o juiz de paz de São Vicente, o Capitão Mor Martins vinha permitindo o arranchamento de pessoas em vários locais daqueles Campos (AHRS, FI, M4, 1859).

Mais pesquisas são necessárias para compreender o final desta história, mas um último documento compulsado indica que além das ordens de despejo dos “moradores do rincão Timbaúba” “alguns pertencentes aquele aldeamento [de São Vicente]”, era solicitado que se arrendasse o Rincão de Carajuretam, ao que se opunha o Diretor Manoel Pinto Lois, pois os moradores residiam há muitos anos naquele local e dependiam de tais terras inclusive para ter acesso à água. Declara, assim, que só com medidas muito sérias conseguiriam demover os indígenas de São Vicente:

(...) porque alguns ali estão há mais de 40 anos; outros são índios que tem chácaras desde o tempo dos Cabildos; porque a lei nº 308 de 12 de dezembro de 1854- mandou ali fundar uma capela, porque o rincão é muito próprio para aldeamento, por ter bons matos, boas aguas, estar entranhado na serra, separado dos campos nacionais e o de São Vicente no verão quase não tem água. Que não pode facilmente sair do rincão de São Vicente o grande número de moradores d’ele, que alegam razões em seu favor, tornando-se mister medidas sérias, ou governo, para tal se conseguir (AHRS, FI, M4, 1858)

Vimos aqui esmiuçada alguns dos meandros do processo de desapropriação de terras dos guaranis dos antigos Sete Povos das Missões e dos novos aldeamentos guaranis para onde se deslocaram. Também foi possível observar a reação de algumas

lideranças diante deste processo. Além das terras, em vários trechos foi possível observar o quanto o serviço militar prestado pelos indígenas era essencial para o Império. Se retomarmos o início deste capítulo veremos que em um relatório de 1830 a estância de São Vicente é citada como uma das que possuem muito gado, sendo este outro atrativo que pode ter gerado as tentativas de expropriação dos indígenas. Vejamos um último caso em que o interesse pelo gado e pela erva mate gerou a expulsão dos guaranis do território por eles ocupado.

“Célebre pela riqueza de seus ervais, e pela particularidade de uma criação bovina”: a expedição de Vacas Brancas

1857 parece ter sido mesmo decisivo nas tentativas de expropriação dos antigos territórios missioneiros. Naquele ano foi descrita uma expedição que visava conquistar os “famosos” ervais e estância de Vacas Brancas. Segundo o Relatório do Presidente da Província, esta área, antes pertencente aos aldeamentos jesuíticos, situada às margens dos Rio Uruguai, não havia ainda sido encontrada pelas várias empreitadas que visavam apropriar-se do dito campo:

As antigas Missões, que formam atualmente a rica Comarca de São Borja, lembranças e tradição de existir a margem do Uruguai em campo extenso, que foram povoado pelos Jesuítas, e célebre pela riqueza de seus ervais, e pela particularidade de uma criação bovina, que ele mereceu o título de Campo das Vacas Brancas.

Essa fama e ia se perpetuando de uma a outra gerações tinha despertado a cobiça de muitos aventureiros; porém frustradas as suas empresas sempre tinham acabado pelas fazer raras (RPP, 1857, p.61-62)

Porém, uma nova expedição de “dois valentes sertanejos, os cidadãos Jesuíno da Silva Nunes e Laureano de Vargas” acabou encontrando um lugar que acreditavam ser Vacas Brancas. Segundo o relatório, a renovação do ímpeto de conquista se devia “ao alto preço que tem chegado as ervas, e acrescente invasão das matas virgens”. Vemos claro aqui, uma vez mais, como a necessidade de novas terras e a valorização dos bens missioneiros, como os ervais e o gado, impulsionaram o processo de expropriação das terras indígenas.

Segundo os dois sertanejos, eles encontraram um local de “bosques rodeados de ervais”, mas foram atacados por “uma horda de Bugres”, da qual conseguiram escapar. Uma força militar foi enviada para lá composta de “7 índios mansos do aldeamento de Nonoai, comandados Cacique Prudente”, junto foi enviado um agrimensor com intenção de medir os campos e informar as riquezas possíveis de serem extraídas daqueles campos, especialmente a erva mate (RPP, 1857, p.61-62).

Vemos aqui que este ataque aos sertanejos, provavelmente realizado por guaranis cujos ancestrais eram missioneiros e que, portanto, já estavam estabelecidos naquele território há muito tempo, é entendido pelas autoridades imperiais como um ataque de “bugres”, ou seja, de “índios selvagens”. Aqui acontece uma inversão bastante curiosa, pois comumente os Kaingang ou Coroados do norte do Rio Grande do Sul eram descritos como “bugres”. Neste relatório, os guaranis são entendidos como “selvagens” e os kaingang como “índios mansos”, já que inclusive serviriam como força militar aliada da empreitada de conquista.

“De ordinário indolentes, não cuidam de trabalhar”: apontamentos finais

Não é possível afirmar que existisse uma política deliberada de expropriação de terras por parte de todos os Presidentes da província e Diretores de índios. As análises dos documentos evidenciam nuances nas atitudes das autoridades conforme os agentes envolvidos nas disputas. Porém, é possível visualizar uma política continuada de retirada dos territórios dos indígenas mesmo dentro de áreas destinadas pelo governo para seus aldeamentos.

Primeiro, os agentes do estado mobilizaram um discurso de inexistência dos indígenas nas áreas dos antigos Sete Povos das Missões, na margem ocidental do Rio Uruguai. Assim, na década de 1830, aparecem manifestações das autoridades que contrastavam o passado jesuítico glorioso com um presente decadente, onde os poucos indígenas que restavam seria detentores de muitas terras e gado que deveriam ser gerenciadas por outros.

Após uma série de conflitos internacionais e nacionais que agitaram a província, a década de 1850 traz uma relativa calma sociopolítica que permite as autoridades fomentar um projeto de “povoamento” europeu sobre as áreas tradicionalmente indígenas. Foi possível identificar que em contraste com uma visão positiva da raça alemã os indígenas apareceram como uma “raça” indolente, ociosa e com tendências ao alcoolismo. Um trecho do Relatório do Presidente da Província, em 1851, resume bem o discurso racista empregado durante grande parte do século para desalojar os indígenas. Nele está mobilizada, mais uma vez, a

retórica da ociosidade. Com isto, o Presidente pretendia extinguir os aldeamentos e empregar os indígenas no serviço militar.

De ordinário indolentes, não cuidam de trabalhar, nem reconhecem o benefício que recebem por se conservar abrigados das intempéries do tempo e das estações, de alimentá-los melhor que o são nas matas, e tirando-os da vida nômade e selvagem em que vivem para fazê-los compenetrarem-se dos uteis efeitos da sociabilidade e das vantagens da civilização.

Nada disso reconhecem e não só produzem suas impertinentes exigências, como também as vezes prorrompem violências funestas e que me obrigam, assim como meus antecessores, a conservar alternativamente destacamentos de Polícia ou da Guarda Nacional em alguns d'esses aldeamentos para impedirem a repetição de cenas tão desagradáveis. Estas e outras considerações tem-se firmado na ideia de que o mais conveniente expediente a tomar-se é *mandá-los tirar d'esses pontos em que se acham* e emprega-los convenientemente nos Arsenais, na Marinha ou em outras quaisquer Estações públicas que possam ser aproveitados os seus serviços (RPP, 1851, p.10-11).

A negação da existência dos indígenas ou de sua identidade étnica, a alegação de ociosidade e alcoolismo embasaram os processos aqui descritos de tentativas de expropriação dos indígenas de suas terras, gado e ervais e, em vários casos, demonstraram a importância de seu serviço militar. Apesar disso, vimos que os indígenas se mobilizaram contra a invasão de seus territórios. Em Vacas Brancas os “bugres” fizeram correr os sertanejos, em São Vicente o capitão mor João Antônio Martins e outros indígenas enviaram cartas, bilhetes, mobilizaram a legislação e se recusaram a sair dos campos de Timbaúba, em São Nicolau do Rio Pardo fizeram frente aos sesmeiros.

REFERÊNCIAS

Fontes

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL. Hemeroteca Digital. Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Sul (1830-1889).

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL. Hemeroteca Digital. Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Sul (1830-1889). Relatório da inspetoria geral das colônias da província do Rio Grande do Sul apresentado ao Ilustríssimo e Exceletíssimo senhor Dr. Antonio Augusto Pereira da Cunha, Vice-presidente da Província pelo Inspetor Geral das colônias Francisco Xavier da Cunha. Porto Alegre, Typ. Rio Grandense, Praça da Alfandega, n.24, 1866.

ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL. Fundo Indígenas, Maço 2, Diretoria de Aldeamento, Aldeia de São Vicente.

ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL. Fundo Indígenas, Maço 2, Diretoria de Aldeamento, Aldeia de São Nicolau.

ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL. Fundo Indígenas, Maço 4, Diretoria geral dos índios, Correspondência Ativa.

ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL. Fundo Indígenas, Maço 4, Diretoria geral dos índios, Relatório Geral do Estado dos Aldeamentos, 1858.

Bibliografia:

CUNHA, M. C. 1992. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, M. C. (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 133-154.

CUNHA, J. L. 2006. Imigração e colonização alemã. In: BOEIRA, N. *et al.* (Orgs.). Império. Vol. 2. Passo Fundo, Méritos, 279-300p.

FERREIRA, A. B. H. 1975. Novo dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro, RJ, Nova Fronteira. 1449p.

GARCIA, E. F. 2009. As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa. Rio de Janeiro, RJ, Arquivo Nacional, 345p.

LAROQUE, L. F. S. 2006. Fronteiras Geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang no sul do Brasil (1889-1930). 417 f. São Leopoldo, RS. Tese de Doutorado Universidade do Vale dos Sinos.

MELO, K. M. R. S. 2011. A aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX). 167 f. Porto Alegre, RS. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MONTEIRO., J.M. 2001. Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese apresentada para o Concurso de Livre Docência. Campinas, SP, Universidade Estadual de Campinas.

RIBEIRO, M. R.P. 2013. Estratégia indígenas na fronteira meridional: os guaranis missioneiros após a conquista lusitana (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834). 149 f. Porto Alegre, RS. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ROSA, M.V. F. 2014. Além da Invisibilidade: história social do racismo em Porto Alegre (1884-1918). 312 f. Tese de Doutorado. Campinas, SP. Universidade Estadual de Campinas.

SAMPAIO, P. 2009. Política Indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, K.; SALLES, R. O Brasil Imperial. Vol. 1. Rio de Janeiro, RJ, Civilização Brasileira, 177-206p.

SILVA, E. 1996. 'Confundidos com a massa da População': o esbulho das terras indígenas no Nordeste no século XIX. Revista do Arquivo Público de Pernambuco, Recife, 42(46), p. 17-29.

PRADELLA, L.G.S. 2008. O 'índio' genérico: contato em desencontro. In: SECRETARIA MUNICIPAL DE DIREITOS HUMANOS E SEGURANÇA URBANA. Coordenação de Direitos Humanos. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos indígenas. *Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*. Porto Alegre, RS, Prefeitura de Porto Alegre, 62-68p.

PATRIMÔNIO E ARTE

LAS MISIONES JESUÍTICAS: GLOBALIZACIÓN Y COMUNICACIÓN

Ricardo González

La acción global

En 1539, antes de la aprobación definitiva de la orden jesuítica, los fundadores agregaron a los tres votos tradicionales un cuarto de expresa obediencia al Sumo Pontífice en el que se consignaba la asistencia donde ésta fuese requerida, fuese tierras cristianas o no "*iturum ad quascumque provincias vel regiones, tam fidelium quam infidelium*" (Ruiz Jurado, 2001, 3998-4004). Esta especificación anuncia la *missionalia* jesuítica, que sería universal. No se trataba de una fórmula: al año siguiente de que el pontífice aprobara la constitución de la orden, en 1540, Francisco Javier partía por indicación del prepósito general Ignacio hacia Goa con la marina portuguesa, iniciando la evangelización asiática, que pasando por África llegaría a China, el imperio Mogol en la India, y Japón. Montados en la expansión portuguesa y española, los jesuitas acompañaron la globalización en curso. El mismo Ignacio, no solo encomendó misiones a sus colaboradores sino que él mismo pensó asistir a la evangelización de Etiopía. Ignacio no fue a África, pero tan temprano como en 1541 Francisco Javier y dos compañeros de religión habían alcanzado Mozambique, desde

donde Francisco siguió su derrotero oriental. En 1548 los jesuitas portugueses predicaban en Tetuán y habían comenzado un establecimiento duradero en el Congo y la actual Angola, donde edificaron la bella iglesia de Luanda, siempre a la sombra de la corona lusitana. En la costa oriental hicieron centro en Mozambique y sus intervenciones se expandieron por Etiopía. Francisco Javier llegó a Goa en mayo de 1542 de donde siguió su viaje al lejano oriente, llegando a Japón desde China en 1549. Hacia 1560 comenzó la expansión de la orden Kyushu y luego en Honshu y Nagasaki, en 1571, que se convertiría en el centro de sus actividades (Bailey, 1999, 57-58).

En América la participación de la orden fue algo más tardía: el padre Gerónimo Ruiz de Portillo, provincial, con otros seis jesuitas, llegaron a Lima el 1° de abril de 1568 y una carta del rey a los provinciales de Castilla y Andalucía del 12 de agosto de 1568 pide que jesuitas de esas provincias vayan a evangelizar al Perú (Egaña, 1954, 294 y 197-198). Pocos años después, en 1576, la orden tomaba a su cargo la misión de Juli, un pueblo lupaca a orillas del lago Titicaca, que sería su primera experiencia de largo aliento en la organización de reducciones indígenas, bien que precedida por su labor en el Cercado de Lima y en Huarochirí. Llegados a México en 1572 comenzaron su labor misional en 1589 en San Luis de la Paz, tierra fronteriza con los belicosos chichimecas. En esos años y los subsiguientes se establecieron y expandieron su labor misional en el Nuevo Reino de Granada así como en gran parte de los territorios conquistados. A comienzos de la década de 1570, a tres décadas de su fundación la nueva orden tenía así representación en todos los continentes.

Este internacionalismo congénito en la Compañía de Jesús, patente incluso en las ilustraciones de sus ediciones misioneras -

como lo muestra por ejemplo el grabado incluido en la versión guaraní del libro de José Eusebio Nieremberg *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, que muestra al fundador y a san Francisco Javier iluminando el orbe con la antorcha de la luz cristiana provista por el Espíritu santo (Figura 1) obligó a la consideración del otro, en tanto ajeno cultural y a la consecuente necesidad de salvar las distancias que esta brecha implicaba. Este hecho, por otra parte, existía desde siempre en la historia cristiana, acostumbrada a la adaptación a públicos diversos desde los tiempos de los apóstoles, como lo testimonian los debates de san Pablo y algunas de las propuestas posteriores dirigidas a ganar audiencias para la religión de Cristo.¹

¹ En su *Cura Pastoralis* (591), Gregorio Magno, por ejemplo, distingue 36 pares de caracteres, tales como hombre-mujer, siervos-amos, temeroso-desaprensivo, convencido de que "la palabra de los maestros debe acomodarse a la condición de los oyentes, de manera que a cada cual aproveche lo suyo" (parte 3, prólogo).



Figura 1. San Ignacio y san Francisco Javier transmiten la luz del espíritu al mundo, grabado de la edición guaraní de La diferencia entre lo temporal y eterno

Internacionalismo y comunicación

La reflexión sobre la alteridad surgida de la expansión europea en el siglo XVI y la consecuente preocupación por el diseño de estrategias capaces de fomentar espacios de contacto e intercambio que hicieran posible la introducción de la doctrina cristiana se hicieron evidentes desde estos primeros años. Las respuestas fueron múltiples y se desarrollaron en paralelo pero a

menudo en *intercourse* en las diferentes áreas donde los jesuitas operaron. Desde una perspectiva general, la cuestión de la aceptación de costumbres, modos de vida, vestido y demás rasgos culturales, estuvo en el tapete desde el comienzo. Organtino Gnechi Soldo y Alessandro Valignano en Japón, Matteo Ricci en China, José de Acosta en el Perú o Roberto di Nobili en la India desarrollaron planteos que sin ser idénticos eran análogos y se tocaban en muchos puntos, fundamentalmente en el modo en que la adecuación a las concepciones locales podía facilitar la llegada del mensaje cristiano. Gnechi Soldo, llegado a Japón en 1570, adoptó rápidamente las vestimentas y maneras del país, constituyéndose en el pionero de *il modo suave*, que difundiría su compatriota el visitador Valignano, arribado por primera vez en 1579 (Bailey, 1999, 61-63). Admirador de la cultura local, Gnechi Soldo afirmaba en una carta, refiriéndose a los japoneses: "*comparati a loro siamo barbarissimi*" (di Giuliano, 2001). Su inclinación a la cultura japonesa fue continuada por las recomendaciones de Alessandro Valignano, quien en 1580 escribió su *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, en el que recomendaba a los europeos adoptar las costumbres, vestidos, ceremoniales, dieta, códigos de etiqueta y aún la adaptación de la jerarquía de la secta budista zen Rinzai al cristianismo (Bayley, 2010, 63) algo similar a lo que Roberto De Nobili proponía en la India.

En Madurai el jesuita originario de Montepulciano Roberto di Nobili llegado en los primeros años del siglo XVII a la India, adoptó las costumbres, formas de vida y dieta local. Vestido como los monjes peregrinos hindúes (*sannyasin*) y con un maestro local, Shivadharmá, su adaptación a la cultura india le permitió avanzar en la conversión, permitiéndoles a los nuevos cristianos

mantener sus costumbres sociales, nombres y festividades. En realidad, las concesiones hechas por el jesuita a la cultura local conformaron un conjunto de procedimientos, los llamados "ritos malabares", que atañían a formas de vestimenta, formas de peinado y baño, todo acordado con sus superiores como forma de acercamiento a las comunidades locales (Santos Hernández, 1977, 330). La idea subyacente era que "evangelizar no era europeizar; por lo tanto había que permitir a los nuevos convertidos todo aquello que no fuera directamente contra la fe o las buenas costumbres" (Santos Hernández, 1977, 334). Sin embargo, la inculturación del cristianismo en India fue puesta en tela de juicio, en primer lugar por los mismos jesuitas. Desde 1610 las "concesiones inadmisibles al paganismo" empezaron a aflorar en cartas y memoriales, denuncias en su contra de sus mismos compañeros que terminaron llevándolo ante la Inquisición. El caso fue discutido en Roma, donde di Nobili fue defendido por algunos de sus superiores quienes habían impulsado sus reformas y finalmente zanjado por Gregorio XV en 1623 en favor del heterodoxo jesuita toscano, quien ante su éxito expandió el sistema a otros centros, creando incluso dos tipos de misioneros para atender las distintas castas, diferenciados por su formación educativa y el grado de exigencia a que se sujetaban, por ejemplo en el ayuno: los Brahmin Sayasis, que atendían a las castas nobles y los Pandarasamis, a cargo de las castas bajas, los que tuvieron mayor desarrollo. El caso ilustra claramente un criterio adaptativo -que di Nobili llamaba *accomodatio*- y que estará presente permanentemente en la *missionalia* jesuítica.

Hubo coincidencia, de Nobili a Acosta, en considerar como modelo de estas experiencias la acción de los apóstoles, dedicados a predicar en tierras de paganos siguiendo el último pedido que

Jesús les hiciera en el sermón de la montaña y dispuestos a conceder muchos puntos a las tradiciones helenísticas en favor de la inserción de la nueva religión en las culturas locales. Hasta tal punto los cristianos de los primeros siglos usaron y abusaron de la religiosidad precedente, que algunos de sus intelectuales fueron sencillamente acusados de plagio por los filósofos paganos que veían con impotencia a los cristianos apropiarse a la luz del día de sus ideas. El punto clave del problema era la aceptación -cómo y hasta dónde- de las ideas entrañas, conscientes del riesgo que esto implicaba. La doctrina cristiana era la frontera que distinguía lo aceptable de lo inaceptable, pero resulta claro que los límites entre una cosa y la otra no eran siempre evidentes.

La lengua

La cuestión de la vinculación con otras culturas trajo a primer plano las diferencias existentes, las diversas experiencias históricas y las formas de expresión simbólica, donde la lengua tenía una preeminencia indiscutible. Hacer accesibles las ideas y los textos cristianos se convirtió en una tarea de la mayor importancia que no solo implicó la traducción sino, en algunos casos, la adopción de las formas y parámetros expresivos locales.

Naturalmente, el aprendizaje de las lenguas locales fue un empresa impuesta desde el comienzo, al punto de que para practicarlas, los jesuitas de la India hablaban entre ellos en tamil. Roberto di Nobili fue aún más lejos, no solo dominó varios de los idiomas, además del tamil, el telugu y el sánscrito, sino que empleó numerosos términos proveniente de las lenguas vernáculos para denominar conceptos cristianos (por ejemplo

gracia divina, sacerdote, biblia o misa) y compuso varias obras de carácter filosófico o teológico en tamil.

Es conocida la publicación de gramáticas y diccionarios. En India, Henrique Henriques, encargado de la misión de Tamil Nadu escribió, por sugerencia de Francisco Javier una gramática en tamil (1549) y hablando varios de los idiomas indios se adentraron aún en la literatura local (Leonard, 2016) así como en la traducción de textos cristianos necesarios para la evangelización a las lenguas indígenas. Ya en 1584 Matteo Ricci y Michele Ruggieri tradujeron al chino una obra piadosa cristiana impresa en la residencia jesuítica (Spence, 2002, 160), Mateus Cardoso tradujo la *Cartilla de la Sagrada Doctrina* en Kikongo en 1624 y Antonio de Couto, un jesuita angoleño, publicó en 1642 un catecismo en latín, portugués y kinbundu. En Etiopía fr. Marcos Jorge tradujo un catecismo al geez, antigua lengua litúrgica del país (Mkenda, 2016) y son conocidos los catecismos en quechua y aymara editados en el Perú, así como los volcados en lenguas mexicanas. Un caso excepcional en ese sentido, que resta estudiar a fondo, es la ya mencionada traducción de *Lo temporal y eterno* del padre Nieremberg al guaraní, con el bello conjunto de ilustraciones, realizadas en las misiones paraguayas, donde la selva y la iconografía del Guayrá (Figura 2) se superpone con los grabados de Bouttats, Dürer y los hermanos Wierix.

Quizás la más sorprendente creación basada en la adopción de formas del país sea el *Krista Purana* escrita en una mezcla de marathi y konkani por el jesuita inglés Thomas Stephens según el modelo de los *purana* que relataban la historia de la humanidad. El libro, que naturalmente llega hasta los tiempos de Cristo consta de 11.000 estrofas de cuatro versos, fue publicado hacia 1616 y se recitó hasta la década de 1930 (Falcao, 2003). Las actitudes de di

Nobili o de Stphens reclaman la atención sobre la flexibilidad con que la "inculturación", término que denota la adopción de elementos extrínsecos por parte de una doctrina, teñía el proceso de acercamiento a otras culturas. No se trataba simplemente de dominar la lengua, un requisito evidente, sino de emplearla para la creación utilizando las estructuras formales de su propia literatura y aún el material proveniente de su mitos. Era una verdadera metabolización de las culturas extrañas que daba como resultado productos evidentemente sincréticos, al punto de despertar inquietudes y como vimos, aún denuncias de los mismos religiosos ante los tribunales inquisitoriales. Como siempre ocurre, no todos los jesuitas pensaban del mismo modo.

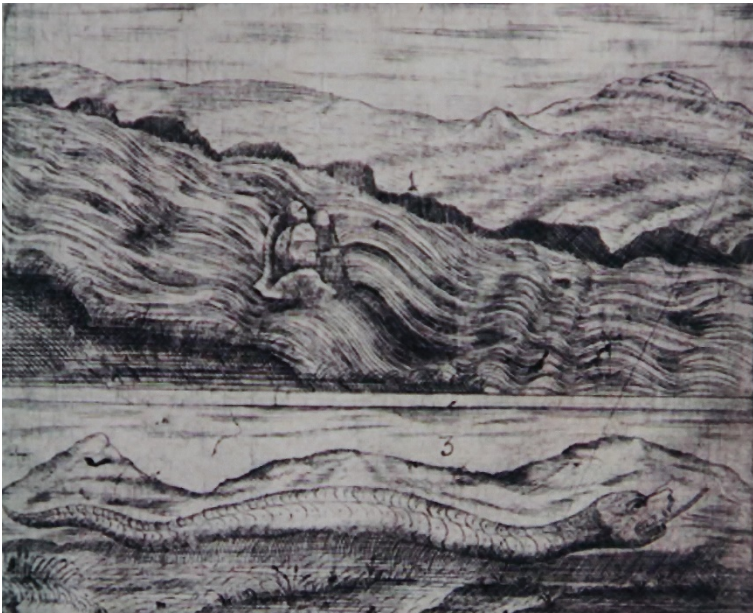


Figura 2. Ilustración de la edición guaraní de La diferencia entre lo temporal y eterno

Hubo otra dimensión, quizás más interesante aún, en que la lengua, o mejor su representación gráfica, operó como una herramienta de comunicación útil, que fue la del carácter sígnico de las escrituras ideográficas. Matteo Ricci, uno de los promotores de la "adaptación al medio", como lo prueba su conocida vestimenta oriental (Figura 3), quedó impresionado al conocer los ideogramas chinos en Macao en 1582, por su "potencial para servir de formas universales que trascendieran las diferencias de pronunciación inherentes a la lenguas": "radica la ventaja en que todos los países que utilizan este tipo de escritura entienden la correspondencia y los libros de los demás, aunque las lenguas sean diferentes, algo que no es de ninguna manera el caso de nuestras letras" (Spence 2002, 34 y 144). Esta idea sería retomada en otro contexto por el jesuita alemán Athanasius Kircher más de medio siglo más tarde. En la sección final de la parte primera del *Oedypus* (El templo de Isis) refiere a las lenguas y grafías de los gentiles recién descubiertos: chinos, japoneses, tártaros, indios y americanos y en su *China Illustrata* (1667) propone a los descendientes de Cham como introductores de la escritura egipcia en China, si bien aclara que no "llevaron los jeroglíficos egipcios con todos sus misterios, sino los conceptos que son necesarios para expresar los pensamientos de la mente" (Kircher, 1987, 222). Kircher explica el vínculo entre los signos y sus referentes reales señalando que si bien los egipcios derivaron sus caracteres de diversos animales, vegetales y objetos reales, no los usaron en la conversación cotidiana o vulgar sino "para expresar poderes ocultos y funciones y para significar los mayores misterios en la naturaleza, como lo muestra mi libro *Oedipus*." En todo caso, su consideración de cierta analogía en el modo de significar entre los ideogramas (chinos y americanos)

con los jeroglíficos, sin asignarles el mismo sentido sagrado, es una base evidente para la puesta en marcha de adaptaciones locales del sistema que permitiesen, *mutatis mutandi*, utilizar, según sus palabras, "los conceptos que son necesarios para expresar los pensamientos de la mente". En 1663 Kircher dedicó al emperador Leopoldo Guillermo Archiduque de Austria y uno de sus auspiciantes, el intento de gestar una legua universal formulado en *Poligraphia nova et universalis*, como dice en el prólogo: *Linguarum omnium ad unam reductio*.



Figura 3. Matteo Ricci y Xu Guangqi

Algo similar ocurrió en el terreno de la música. En 1555 Niccoló Vicentino había afirmado que el nuevo clavicordio de seis teclados (archicémbalo) "sería capaz de generar los sonidos del alemán, el francés, el español, el húngaro y el turco. Las inflexiones y los intervalos que todas las naciones del mundo utilizan en sus lenguas maternas no se desarrollan solo en tonos enteros y semitonos, sino también en cuartas e incluso en intervalos más pequeños, de modo que con la división de nuestro clavicordio podemos dar cabida a todas las naciones del mundo" (Spence, 2002, 33, Winn, 1981, 167 y 178). También esta idea fue desarrollada por Kircher en otra obra, la *Musurgia universalis* (1650) destinada a componer "cantos adecuados para un texto específico en cualquier lengua" (Rendón, 2012, 75).

El arte y la imagen

Como acabamos de señalar, el aspecto significativo de los signos fue tomado en cuenta como un modo especialmente útil de comunicación basándose en la relación imagen-sentido que expresaban. Es evidente que la imagen y particularmente la metáfora visual constituyen medios de comunicación aptos para decir lo que no se puede decir exactamente con palabras propias, según la definición clásica. El discurso metafórico o figurado había sido parte sustancial de las herramientas cristianas para transmitir la idea del cielo y de la sabiduría divina de un modo más "pertinente" que mediante descripciones, demostraciones, imágenes naturalistas o relatos (González, 2010, 135-136), pero también se había aplicado a la interpretación de signos naturales, un catálogo cifrado que permitía leer los detalles del plan divino,

concepción que no desapareció con el Renacimiento, como lo muestran las pinturas que escenifican los relatos con elementos simbólicos tomados de la naturaleza, integrando así claves veladas de lectura. Las tradiciones simbólicas medievales y sus reformulaciones renacentistas constituían la concepción más próxima a un lenguaje icónico que considerara la naturaleza como un elemento didáctico y naturalmente llamaron la atención de los intelectuales jesuitas. En 1636 apareció en Lyon *Le miroir sans tache*, del Padre Joseph Filère cuyo largo subtítulo aclara que tratará de "Las maravillas de la naturaleza en los espejos, aportados a los efectos de la Gracia para ver a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios y avanzar por los grados de la virtud hasta la perfección" El jesuita lionés articula así la contemplación de las imágenes con el camino de la virtud, un poco en el sentido de los antiguos niveles de lectura que llevaban de la interpretación literal a la anagoge. Esta perspectiva, que dará a la mirada una condición privilegiada, fue un aspecto fundamental del pensamiento jesuítico a lo largo del siglo. Como lo señala Ralph Dekoninck en su notable estudio de la imagen en la literatura espiritual jesuítica:

la conciencia de la necesaria mediación de la mirada y de la imagen, aparece contrariamente un dato esencial de la reflexión jesuítica, que tiende a considerar esta interposición entre el mundo y el hombre no como la marca de la ilusión, del engaño, de la irremediable ruptura entre el universo y Dios, sino como la condición misma de todo saber (Dekoninck, 2005, 53).

Varios autores de la orden trabajaron estos tópicos y su obra se difundió por los colegios y bibliotecas jesuíticas. Algunas de estas obras se acercan igualmente a la retórica, hecho que resulta natural considerando el doble carácter didáctico y sensible de la

imagen/reflejo que llevaba sin dificultad al docere/deleitare típico de la retórica barroca. Uno de los más interesantes y divulgados intelectuales que trabajaron la perspectiva de la espiritualidad como experiencia visual, fue el jesuita alemán Jakob Masen, quien publicó en Colonia en 1650 *Speculum imaginum veritatis occultae*, formulación de una especie de semiótica de la imagen que se apoyaba en la tradición emblemática y pretendía desarrollar mensajes de validez universal mediante la creación de símbolos capaces de proveer claves de interpretación prescindentes de las palabras (Dekoninck, 2005, 59-60), hecho acorde con la multiplicidad de medios que la Compañía explorará buscando formas de comunicación capaces de servir en sitios tan alejados como China y Perú.

La difusión de los *Hieroglyphica* de Horapolo había divulgado un modelo de comunicación simbólica por medio de "jeroglíficos", al modo en que los había concebido Plotino (1978, 257), es decir, como captación intuitiva y sintética de un signo en oposición a la racionalidad demostrativa. Sobre este concepto, diversos autores jesuitas buscarán en la imagen, no sólo creada, sino también natural o corporal un modo de comunicación privilegiado y, sobre todo, universal. En esta línea de pensamiento es que Masen formula su *doctrina iconomysticae* con el fin -que es el de la emblemática- de develar la verdad por medio de imágenes creadas o *invenciones simbólicas*. El espejo del mundo no es para el jesuita sino un punto de partida que sirve de material para la creación poética que incluye cierto tipo de pintura que mediante

imágenes figuradas expone una *significatio translata*.² Masen aproxima así el sentido místico tradicional con la reflexión introspectiva ignaciana característica de los *Ejercicios*, cuya *compositio loci* estaba basada en el procesamiento de imágenes interiores. El más destacado y el más osado de cuantos trabajaron en esta línea³ fue sin duda Athanasius Kircher quien además de publicar varios libros sobre el tema (*Prodomus coptus*, 1636 y *Oedipus aegyptiacus*, 1652-54, *Obeliscus Pamphilius*, 1650), tradujo, varios siglos antes que Champolion, los jeroglíficos del obelisco emplazado en la fuente de los cuatro Ríos por Bernini (Figura 4) frente a la residencia de Inocencio X en la plaza recientemente rediseñada. Kircher -que aseguraba haber obtenido del cuaderno de un sabio mesopotámico el secreto de los símbolos egipcios- propuso, partiendo del modelo de los jeroglíficos, componer con la misma concepción un modelo de lengua capaz de hablar directamente a la inteligencia.

² La idea está ligada, como muchos otros aspectos de su concepción a la Retórica y remite directamente al vocabulario y al concepto de metáfora en Cicerón (De Oratore, III, XXXVIII).

³ Otros autores con similar orientación fueron Nicolás Caussin (*De symbolica aegyptiorum sapientia*, 1622) o Herman Hugo (*De prima scribendi origine, et universa rei literariae antiquitate*, 1617).



Figura 4. Obelisco con jeroglíficos en la fuente de los Cuatro Ríos de Bernini, Piazza Navona, Roma.

No parece casual que la recuperación de la imagen como signo capaz de transmitir conocimientos cifrados haya prendido particularmente en autores de la Compañía de Jesús. La tradición emblemática estaba enraizada en la formación jesuítica. Los

planes de la *Ratio Studiorum* proponían "interpretar los jeroglíficos, símbolos pitagóricos, apotegmas, adagios, emblemas y enigmas", agregar a los temas "pinturas que respondan al emblema o argumento propuesto" (Compañía de Jesús, 1599, 102-103) o componer "emblemas e insignias de alguna materia determinada" (Compañía de Jesús, 1599, 132). Tenían así una formación de base dirigida al uso, la creación y la interpretación de signos y emblemas así como a la relación entre textos e imágenes y a la lectura "figurada" o metafórica como clave hermenéutica con el antiguo sentido místico que llevaba de *materialibus ad imaterialia*. Masen pondera el uso de cierta oscuridad en tanto consigue el efecto de retener el interés de la mirada sobre la imagen figurada y mover a descifrar su sentido metafórico (Dekoninck, 2005, 62).

Lo expuesto pone en un marco particular las búsquedas icónicas de la Compañía. Estas ideas forman parte del debate acerca de la imagen que se dio en la orden desde las décadas finales del siglo XVI y a lo largo del XVII y si no es posible afirmar que esas ideas condicionaron directamente lo actuado en lejanas latitudes de todo el planeta, entre ellas las americanas, tampoco parece descabellado pensar que los padres que actuaron en Perú las conocían y probablemente las debatiesen en razón de los problemas comunicacionales que enfrentaban. Muchos de ellos, como consta en los catálogos, contaban con una sólida formación intelectual y humanística y habían estudiado y enseñado en los colegios europeos donde estas materias eran moneda corriente. Sus bibliotecas estaban muy bien provistas de las obras en boga, particularmente las de los propios correligionarios, pero también generales, en un registro que iba de las Soledades de Góngora a los sermones del padre Vieira, como lo muestra el detalle de los

1237 volúmenes con que contaba la librería de Juli (AGNP, 1767, 53-75v.) y los libros de Kircher eran reclamados antes de su efectiva publicación desde México a Filipinas. Sería ciertamente difícil pensar que desconocieran o que no se interesasen por una problemática -la de la imagen y la comunicación de lo inefable a través de lo visible- que no sólo era propia de la orden y de la cultura del momento sino que hacía al desempeño americano, donde justamente la cuestión comunicativa tenía aristas aún más problemáticas que en el viejo mundo y en donde la traslación teórica de conceptos chocaba no sólo con la barrera de la lengua, sino con otra más difícil de salvar, originada en las matrices de pensamiento.

La promoción de formas de enseñanza no tradicionales de la doctrina había sido expuesta por el mismo Ignacio, al proponer ayudarse de *todos medios convenientes* para mejor hacerle y con más fruto de las ánimas." La perspectiva educativa de la orden tendía así, desde su misma formulación estatutaria, a la adaptabilidad de los métodos, las exigencias y los contenidos a la capacidad y las características de los educandos. El adoctrinamiento no se exceptuaba de esta flexibilidad: "así en el modo de enseñar la doctrina cristiana y acomodarse a la capacidad de los niños o personas simples, se ponga estudio competente" (Compañía de Jesús, 1540, 42 [Parte, 4, capítulo 8, 402-3 y 410-6]). La referencia es sumamente interesante no solo por la mirada puesta sobre el "otro" en el proceso educativo, sino también porque muestra implícitamente en el requerimiento de "estudio competente" de los casos, la actitud analítica hacia la transmisión de conocimientos que será una constante en la labor educacional y pastoral de la orden.

En Perú, el provincial José de Acosta señala que no debe extrañar "que a un nuevo linaje de hombres haya que aplicar una nueva manera de evangelizar" recomendando que "se use de *señales exteriores*" (Acosta, 1954, 457 y 458). Estos criterios adaptativos derivados de la misma concepción educativa jesuítica promovieron de China a Perú la emergencia de elementos locales en los procesos de evangelización así como la permisividad hacia los signos de las culturas locales en la medida en que facilitaban la introducción de la doctrina, a condición de no colisionar con ella.⁴ No hay pues que desdeñar la posibilidad de qué en el marco del adoctrinamiento en el Perú, se echase mano de todos los recursos disponibles con el fin de producir una especie de *mímesis conceptual por medios visuales*. Las "señales exteriores" de Acosta, que encuadran en "todos [los] medios convenientes" de Ignacio, abren la puerta al arte, así como a otros recursos expresivos capaces de facilitar por parte de los indios la comprensión de los principios cristianos, hecho que tiene su raíz en el uso del arte como herramienta por el mismo Francisco Javier en su fundacional campaña misional a Oriente (Bailey, 1999, 6). Sin embargo es quizás más significativo aún el modo en que esta perspectiva permitió la apreciación de las culturas en las que los jesuitas operaban. La Compañía de Jesús explorará esos caminos como correlato de su experiencia internacional en los diferentes

⁴ No sólo Acosta percibe esta necesaria flexibilidad. Paradójicamente, uno de los encargados de las visitas destinadas a extirpar la idolatría, el también jesuita Pablo de Arriaga, no deja de ver que los indios, con sus ritos, "están repitiendo las cosas que aprendieron con la leche y que son conforme a su capacidad y inclinación" (Arriaga, 1910, 46), i.e., las deidades y los ritos propios eran acordes a su cultura o propios de su práctica.

contextos en que actuó, como lo ha mostrado Gauvin Bailey (1999) en su estudio de las misiones en Oriente y en América. La constitución de la imagen como signo tenía además otra enorme ventaja: el repertorio podía mudar de un sitio a otro, constituyendo una representación variable de significados unánimes, apoyada en la tradición natural y cultural local, tal como ocurre, por ejemplo, con el uso de las flores, animales y plantas americanos en la ornamentación peruana (Figuras 5, 6 y 7).

Estas "señales exteriores" evitaban la compleja comunicación lingüística y recurrían, si no al repertorio simbólico y emblemático europeo, sí al mecanismo perceptivo/significativo a través del cual operaba. No estaba en desacuerdo con la tradición europea, donde la simbología de los elementos arquitectónicos del templo había sido enunciada ya por Guillermo Durando. Había en Juli ejemplares de su *Rationale Divinorum Officiorum* de 1296 (AGNP, 1767, 55 v.), pormenorizada descripción del simbolismo del edificio de la iglesia donde se leía la célebre sentencia, más actual que nunca en América: "Las pinturas y ornamentos en las iglesias son las lecciones y las Escrituras de los laicos". Durandus distingue ambos términos: mientras las pinturas estaban destinadas a presentar los personajes o exponer su historias, milagros y martirios, la ornamentación apelaba a otro tipo de comunicación, en la que el objeto raramente era textualizable, buscando en cambio la riqueza de los ámbitos y la creación de climas mediante el "vestido" de la arquitectura. Es decir, apelando al impacto afectivo, mediante una comunicación carente de relato. Esta *modalidad icónica*, absolutamente diferente a las presentativas o a las narrativas, había adoptado repertorios que no excluían elementos de la naturaleza, la creación de Dios y su

presencia en el mundo, a modo de un vasto sistema semiótico cifrado según un código que velaba y develaba la verdad.



Figura 5. Portada del bautisterio de Santa Cruz de Juli.



Figura 6. Portada de la iglesia de la Compañía de Jesús, Arequipa.



Figura 7. Portada de la iglesia de San Juan Bautista, Juli.

REFERENCIAS

ACOSTA, J. de. 1954 (1588). De promulgando Evangelio apud barbaros, sive De procuranda Indorum salute. In: Obras del P. José de Acosta, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas.

_____. 1742 (1590). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid.

ACUÑA, C. (Ed.). 2012. *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher*. Santiago, Ocho Libros Editores.

ARCHIVO GENERAL NACIONAL DE PERÚ. 1767. Testimonio de los autos actuados sobre el extrañamiento de los jesuitas que estaban en la residencia del pueblo de Juli, *Temporalidades*, 130-2.

COMPAÑÍA DE JESÚS. 1540. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1491=1556,_Ignatius_Loyola,_Constituciones_de_la_Compania_de_Jesus,_ES.pdf. Acesso em 26/03/2019.

BAILEY, G. 1999, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto / Buffalo / Londres, University of Toronto.

COMPAÑÍA DE JESÚS. 1599. *Ratio Studiorum*, en *Compañía de Jesús Apostolado educativo. Documentos corporativos I*, Disponível em: <http://www.flacsi.net/wp-content/uploads/2011/11/Apostolado-Educativo-de-laCompa%C3%B1a-de-Jes%C3%ADa-de-Jes%C3%BAs-Documentos-Corporativos.pdf>. Acesso em 26/03/2019.

DEKONINCK, R. 2005. *Ad imago. Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII siècle*, Genève, Librairie Droz S. A.

DI GIULIANO BERTUCCIOLI. 2001. *Dizionario Biografico degli italiani*, Volume 57. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/organtino-gnecchi-soldo_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/organtino-gnecchi-soldo_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 15/03/2019.

EGAÑA, A. de. 1954. 'Monumenta peruana I (1565-1575)', In: *Monumenta historica Societatis Iesu*. Roma.

FALCAO, N. 2003. *Krista Purana, a Christian Hindu Encounter. a Study of Inculturation in the Kristapurana of Thomas Stephens, SJ (1549-1619)*. Disponível em: <https://archive.org/stream/KristaPuranaAChristianHinduEncounterNelsonFalcao/Krista%20Purana%2C%20A%20Christian%20>

Hindu%20Encounter%20Nelson%20Falcao_djvu.txt. Acesso em: 15/10/2018.

FESTO M. 2016. Jesuits in Africa. Oxford Handbooks online.

FINDLEN, P. 2004. Athanasius Kircher. The last Men Who knew Everything. Edición Paula Findlen, New York y Londres, Routledge.

GONZÁLEZ, R. 2010. Entre el cielo y el infierno. Arte, ideas y vida en el mundo colonial. In: Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco. La Paz, Unión Latina - Griso. Universidad de Navarra - Fundación Visión Cultural.

_____. 2017. La manipulación de la memoria andina en la evangelización del Virreinato del Perú. Anais de História de Além-Mar, XVIII, p. 37-62.

_____. 2014. La Compañía de Jesús y la renovación de la iconografía ornamental en el sur andino. In: Migraciones y rutas del Barroco, VII Encuentro Internacional sobre Barroco La Paz, Fundación Visión Cultural, Fundación Altiplano.

GONZÁLEZ, R.; MARANGUELLO, C. 2017. Imagen y naturaleza en la ornamentación hispano-indígena peruana. In: Naturaleza y Paisaje. IX Encuentro Internacional sobre Barroco, La Paz, Instituto Julio E. Payró, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - Fundación Visión Cultural, en prensa.

KIRCHER, A. 1636. Prodomus coptus. Roma.

_____. 1652. Oedipus Aegyptiacus, libro 1, Vitalis Mascardi, Roma.

_____. 1987 [1667]. China Monumentis, qua sacris qua profanis, Amsterdam, Joannem Janssonium. Traducción de Charles D. Van Tuyl, Muskogee, IndianUniversity Press, Bacone College, Oklahoma.

_____. 1671. Ars magna lucis et umbrae, Amsterdam, Joannem Janssonium.

LEONARD, F. 2016. Oxford Handbooks online.

MORI, G. 2015. Mondi ed emblemi egizî in Athanasius Kircher. La decifrazione di un particolare della Tabula Bembina. In.

CALANCHI, A.; COCCHI, G.; COMUNE, A. *Il lato oscuro delle parole*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der Wissenschaften. Disponível em:

https://www.academia.edu/10214858/Mondi_ed_emblemi_egiz%C3%AE_in_Athanasius_Kircher._La_decifrazione_di_un_particolare_della_Tabula_Bembina. Acesso em: 10/03/2019.

OSORIO ROMERO, I. 1993. *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*. México D.F., Unam.

PLOTINO. 1978. [ca. 270 d.C.]. v. 5. Edición y traducción inglesa de Armstrong, A. H, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, Londres, William Heinemann Ltd., Londres.

RUIZ JURADO, M. 2001. Votos públicos de incorporación a la Compañía de Jesús. In: O'NEILL, C. E.; DOMÍNGUEZ, J. M. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático, Volumen 4*. Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma.

SANTOS HERNÁNDEZ, Á. S.J. 1977. *Las misiones bajo el patronato portugués*. In: *Cristianismo en crecimiento, tomo III*, Madrid, Eapsa, Disponível em:

https://books.google.com.ar/books?id=N7HGOTXyfOEC&pg=PA322&lpg=PA322&dq=roberto+de+nobili+sj&source=bl&ots=JV8H9I7yZF&sig=ACfU3U3NpfgyxLFs4MiLwLRgRmQthC1_bw&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwi5nrzAiofhAhVTH7kGHeorB64Q6AEwCnoECAsQAQ#v=onepage&q=roberto%20de%20nobili%20sj&f=false. Acesso em: 10/03/2019.

SPENCE, J. 2002. *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*. Tusquets, Barcelona.

RENDÓN, V. 2012. *La gallina de Kircher y el gallinazo de Ovalle*. In: ACUÑA, C. (Ed.). *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher*. Santiago, Ocho Libros Editores.

STOLZENBERG, D. 2013. *Egyptian Oedypus. Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*. University of Chicago Press, Chicago.

WINN, J. 1981. *Unsuspected Eloquence. A History of the relations between Poetry and Music*. Yale Univ, Press, New Haven.

NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN DE ACARAGUÁ Y MBORORÉ UNA ADVOCACIÓN QUE NACIÓ Y PERMANECE EN LA FRONTERA

María Angélica Amable

Introducción

Nuestra Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé es Patrona de la ciudad de La Cruz, provincia de Corrientes, y es la única advocación mariana surgida en las reducciones jesuíticas de guaraníes que se mantiene hasta el presente.

La Cruz fue una reducción jesuítica fundada en 1630 con el nombre de Nuestra Señora de la Asunción sobre el río Acaraguá. El interrogante sobre por qué este pueblo mantiene una continuidad con la etapa jesuítico-guaraní, que no se observa en otras ciudades de Corrientes y Misiones que también han tenido su origen en reducciones, dio inicio a mi investigación sobre su historia. En los últimos años fui observando la reapropiación que los pobladores han hecho de su pasado reduccional y en especial la gran devoción a la Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé y la veneración de la antigua imagen que conservan.

El objetivo de esta ponencia es presentar cómo se originó esta advocación en la frontera de lucha contra los bandeirantes y

los factores que la mantuvieron viva hasta el presente. Expondré también cómo la devoción a la Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé se va difundiendo en la región de las antiguas misiones -frontera de Brasil y Argentina- entre los pueblos que actualmente se ubican allí, aunque algunos son de fundación más reciente y no han sido reducciones. Este es un proceso que ha comenzado a desarrollarse hace aproximadamente cinco años, con encuentros religiosos y actividades culturales compartidas.

Asunción de Acaraguá

Después del martirio de Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, cuando la región ya estaba pacificada la recorrió el Superior Provincial, Francisco Vázquez Trujillo. De regreso fundó la reducción de San Francisco Javier (actual provincia de Misiones). Allí recibió una delegación que venía a pedirle que enviara sacerdotes a sus tierras, unas seis leguas río arriba, porque querían ser cristianos. A los pocos días –relata Vázquez Trujillo- *“llegaron diez caciques con más de ciento treinta indios y nueve mujeres”* para insistir en el pedido. El Padre Superior les respondió que en ese momento no tenía ningún sacerdote para enviar a esa zona de Acaraguá, pero que fuesen juntando la gente y que muy pronto establecerían allí una reducción (Pastells, 1912, I, p. 448-449)

Al año siguiente, 1630, fue el Padre Pedro Romero “y halló reunidas trescientos cincuenta familias y que este número podría fácilmente duplicarse; erigió la cruz, nombró autoridades y

bautizó los niños” (Del Techo, 1897, p. 94). Así quedó fundada la reducción de Nuestra Señora de la Asunción de Acaraguá¹ que se encomendó al Padre Cristóbal Altamirano, quien la dirigió durante doce años.

Los informes refieren el fervor con que los primeros pobladores se preparaban para recibir el bautismo. Con gran piedad y espíritu penitencial celebraron la semana santa, y el sábado santo de 1632 muchos adultos fueron bautizados:

fueron muchos los bautismos aunque no he averiguado el número cierto, –dice el autor de la carta anua- como en el siguiente de 1633 que fueron cuatrocientos cincuenta, y quinientos cincuenta infantes, y cada día van teniendo conocido aprovechamiento en la fe y costumbres cristianas. (Cartas Anuas, 1632-1634, p. 148).

Estos neófitos cultivaron una especial devoción a la Virgen María, y según la misma carta: “Acuden a saludarla muy a menudo entre día y a rezarle el rosario, y en todas las ocasiones en que se le da algún culto solemne con extraordinario concurso de suerte que a los indios de las demás reducciones les es de maravilla y ejemplo.” (Cartas Anuas, 1632-1634, p. 148).

La primera imagen de Nuestra Señora de la Asunción había sido traída en 1633 de la reducción de la Asunción de Acaray, pueblo que ya no existía, porque sus pobladores se integraron a

¹ Erróneamente algunos autores la mencionan como una reubicación de la reducción Asunción del Iyúí (al oriente del Uruguay); pero es claro que se trata de un pueblo nuevo, no es el mismo del Iyúí, que fue abandonado después del martirio de Juan del Castillo y sus pobladores se ubicaron en otras reducciones ya existentes (Cfr. Porto, 1954, p. 87; Pastells, 1915, II, p. 307).

las reducciones del Paraná. La anua relata el solemne traslado de la milagrosa imagen, que había sudado en Acaray:

Lleváronla los Padres por el río con grande veneración y decencia y la recibieron en esta reducción postrados todos las rodillas al suelo con señaladas muestras de piedad y afecto y la llevaron con una muy solemne procesión a colocar en la iglesia donde los Padres que habían concurrido de las demás reducciones la festejaron con misa y sermón por sus turnos y mucha música de instrumentos y voces, quedándole de allí en adelante más rendido a su devoción el pueblo. (Cartas Anuas, 1632-1634, p. 148).

En medio de las graves dificultades por las que atravesó la población de Acaraguá, aumentaba la devoción a Nuestra Señora de la Asunción, patrona del pueblo. La carta anua de 1637-1639 destaca el crecimiento espiritual de estos nuevos cristianos, cómo se preparaban para recibir los sacramentos, y la gran devoción a la Santísima Virgen María:

Cuando quieren acercarse a los santos sacramentos, sucede a veces que se preparan para este acto un mes entero. Muy grande es su devoción a la Virgen, e ilimitada la confianza que tienen en su protección. Esto se debe, según ellos dicen, a que muchas veces han sido detenidos sus enemigos, los indios infieles, como por una mano invisible, al querer asaltarles. (Cartas Anuas, 1637-39, p. 128-129).

Esa misma anua señala que la ubicación de esta reducción es estratégica para controlar el avance de los bandeirantes:

Está situada esta reducción al extremo norte entre las reducciones colocadas al margen del río Uruguay, como puesto avanzado contra las invasiones de los lusitanos. Es como el centinela que briosamente espera al enemigo paulista con sus auxiliares indios, y rechaza intrépidamente sus primeros asaltos... (Cartas Anuas, 1637-39, p. 128).

En Acaraguá y Mbororé las reducciones debieron organizarse militarmente para enfrentar una gran bandeira; casi un año duraron los preparativos para conformar el ejército guaraní-misionero. El historiador Casiano Carvallo informa que contaba con 4.200 indios de guerra, 300 fusiles bien municionados, alfanjes o sables de la época, buena cantidad de arcos y flechas, lanzas, macanas, hondas con piedras, un cañoncito y varios cañoncillos hechos de caña de tacuruzú revestida o retobada con cuero vacuno, que permitían hasta cuatro disparos; estacadas ocultas en el follaje de los árboles. El Padre Claudio Ruyer, superior de las Misiones, relata que habiendo recibido noticias de que se preparaba una gran bandeira ordenó que se hiciera constante vigilancia y que la población se trasladara hasta Mbororé: “En el Acaraguá... ordené al P. Cristóbal de Altamirano que se encargase de que sus hijos acudiesen a espiar y hacer continuas centinelas el río arriba, y así deje al Padre en aquel puesto aunque tenía ya la gente un día de camino más abajo en el Mbororé y segura”. (Manuscritos da Coleção de Angelis, III, p. 435 y 437).

En enero de 1641 tuvieron indicios de que el enemigo estaba acampando cerca, porque una creciente del río arrastró aguas abajo algunas de sus canoas y pertrechos. Y el 25 de febrero los centinelas ya pudieron comprobar la inminente llegada de los portugueses. En Acaraguá ocurrió el primer enfrentamiento de los misioneros conducidos por Ignacio Abiarú, con las avanzadas de los bandeirantes. Cuando llegó el grueso de la expedición enemiga, quedó perpleja al no encontrar en Acaraguá más que casas desiertas. En Mbororé, en tanto, se preparaban no sólo con aprestos militares, sino también ayunando y recibiendo los

sacramentos. El sábado 9 de marzo, domingo y el lunes siguientes, los sacerdotes atendieron las confesiones de todos ellos.

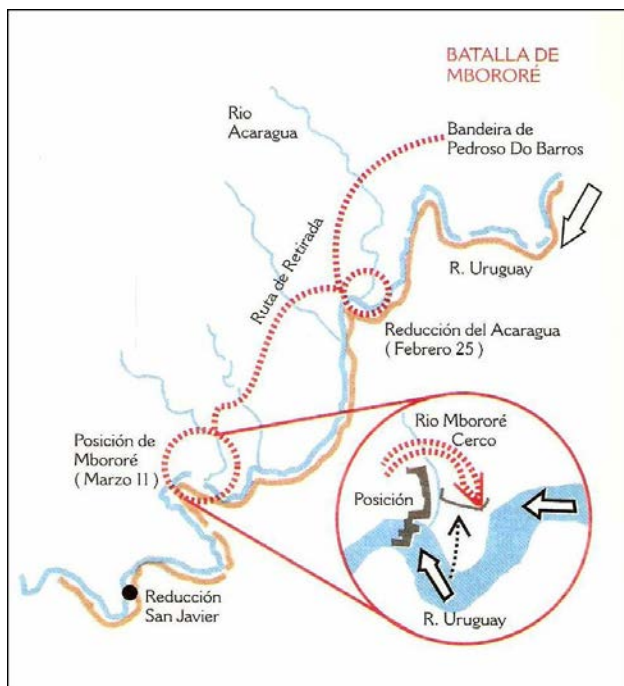


Figura 1. Batalla de Mbororé (Extraído de Universidad del Salvador/El Territorio, 2004: 245)

El recodo del río, “la Vuelta de Mbororé” fue el lugar elegido para esperar a los bandeirantes y darles batalla. Los vigías ubicados en el peñón anunciarían la llegada antes de que los invasores doblaran por el río. Allí –escondidos probablemente en la desembocadura de los arroyos- estaban los 2.700 hombres que constituían la fuerza naval, un poco más de la mitad del total del ejército misionero. La estrategia era atraer a los enemigos a la costa, hacia un campo amplio donde estaba apostado el ejército de

tierra. El Uruguay allí es ancho –unos 400 m- y es el único tramo en la zona que no tiene barrancas altas, por lo tanto permitía desembarcar fácilmente; en su propio terreno, y bien preparados, los misioneros tenían ventaja.

El lunes 11 de marzo de 1641 se trabó la batalla... “quedando los nuestros victoriosos, tremolando sus banderas, tocando sus cajas y pingollería, señores del campo así por tierra como por el río –prosigue el relato citado del Padre Claudio Ruyer- El día siguiente doce de marzo trataron los nuestros de dar otra vez sobre el enemigo que ya no le temían...” Las refriegas continuaron hasta el sábado 16. Los bandeirantes, derrotados, huyeron hacia los montes perseguidos por los misioneros comandados por el Capitán Ñeenguirú.

Se envió un grupo a Acaraguá para ver qué rumbo tomaba el enemigo. Allí capturaron algunas canoas, bolsas de trigo y –agrega Ruyer- “quemaron los ranchos y caseríos y demás cosas que podían servir de alivio alguno al portugués y a sus vasallos...” (Manuscritos da Coleção de Angelis, III, p. 354; 363-364) Persiguieron a los portugueses que se replegaban, para rescatar todos los cautivos que fuera posible. Hubo un segundo intento de invasión bandeirante en 1642, pero también fracasó y los invasores debieron retirarse perseguidos por los misioneros.

Asunción de Mbororé

Abandonado y destruido el primer asentamiento de la reducción en Acaraguá, la población de mil trescientas personas se reorganizó en Mbororé.

La victoria fue atribuida a la Santa Patrona y, según la tradición, en agradecimiento tallaron la imagen de la Santísima Virgen con el título de Nuestra Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé, que se conserva en la Iglesia Parroquial de La Cruz. La gran devoción a la Santa Patrona, produjo muchas conversiones entre los nativos.



Figura 2. Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé

La carta de 1647-49 hace referencia a una imagen de Nuestra Señora de la Asunción pintada por el Hermano Luis de la Cruz. “La ocultan durante la semana bajo velo, el cual se corre los sábados entre el repique de campanas y la música de la orquesta, momento muy conmovedor” (Cartas Anuas, 1645-1646; 1647-1649, p. 120; 81).

En Nuestra Señora de la Asunción había una importante congregación mariana. Sus miembros se destacaban por su gran devoción a la Virgen: “sienten –dice la carta anua- la protección de

la Virgen en mil ocasiones, en los peligros del cuerpo y del alma, en las calamidades, en las enfermedades y en la misma muerte” (Cartas Anuas, 1644, p. 105).

La anua de 1641-1643 resalta la frecuencia con que los pobladores de Mbororé recibían los sacramentos, y el espíritu con que se preparan:

Tiene 300 familias y 1.300 almas poco más o menos, que frecuentan los sacramentos con tanta paz de sus conciencias como si no hubieran estado estos años en continua guerra por ser la frontera de los enemigos. Prepáranse para hacer sus confesiones, principalmente generales, antes y después con rigurosas disciplinas, cosa particular en indios pero ya muy común a los de esta reducción del Mbororé, famosa por la cristiandad de sus naturales y célebre por su valor en las armas, pues ella fue fiel testigo de aquella insigne victoria arriba referida que alcanzaron nuestros indios de las armas portuguesas (Cartas Anuas, 1641-1643, p. 100; 116).

En 1648, como parte de una visita pastoral a su diócesis, recorrió las reducciones Fray Cristóbal de Mancha y Velasco, tercer obispo de Buenos Aires (1646-1673). Quedó muy asombrado al encontrar en los pueblos iglesias hermosas, bien provistas de objetos de culto y muy concurridas de fieles. Para tener un mayor control sobre ellas decidió transformarlas en parroquias o curatos. El auto de erección tiene fecha del 8 de diciembre de 1648 e incluye a Nuestra Señora de la Asunción de Mbororé. Esta creación de las parroquias no se hizo efectiva en lo que respecta a la designación de los párrocos; los jesuitas presentaron toda la documentación anterior que les confería facultades para ejercer funciones parroquiales, sin depender del obispo. Finalmente, la Real Cédula del 15 de junio de 1654 resolvía la cuestión estableciendo que los misioneros jesuitas eran

curas de almas y los pueblos eran parroquias, con la diferencia de que la terna para designar párrocos era propuesta por el superior de la orden, quien también podía removerlos. Esta resolución comenzó a aplicarse en julio de 1655.

La Cruz

Asunción de Mbororé era la reducción ubicada más al Norte sobre el río Uruguay, por lo tanto era la más vulnerable a las agresiones externas, esto motivó que se planificara su transmigración hacia el Sur, integrándose provisoriamente a Yapeyú, distante 50 leguas, que tenía un moderado número de habitantes y estaba en una situación mejor, por no haber tenido que soportar las invasiones bandeirantes.

La carta anua de 1650-1652 informa que en Yapeyú para recibirlos les prepararon casas y tierras:

...a su tiempo se marchan, desde su suelo patrio, allá donde se les ha construido casas, y se les ha labrado la tierra para que los huéspedes hagan su sementeras y cosechas. Con gran liberalidad se les puso a disposición arados, jumentos y caballada, como si no fueran huéspedes y advenedizos, sino hermanos (Cartas Anuas, 1650-1652; 1652-1654, p. 42).

La unión fue temporaria, en 1657 ya se habrían separado, pues la anua del año siguiente, que incluye una estadística de población, menciona por separado a ambos pueblos: Yapeyú 450 familias y Asunción de Mbororé 400.

El nombre de “La Cruz” o también “La Santa Cruz” comenzó a usarse más en esta nueva ubicación, pero al parecer ya estaba desde los comienzos. (Jarque; Altamirano, 2008, p. 40).

En La Cruz se edificó una iglesia de tres naves, con capacidad para mil familias. Tenía abundantes imágenes en el altar mayor y en los siete altares menores. Se destacaba la imagen de Santa María de la Asunción.

Erich Poenitz, basado en los inventarios de 1768 y 1784, describe que en el centro del retablo del altar mayor había un nicho con la escultura de Nuestra Señora de la Asunción de Mbororé, y arriba del mismo la Santa Cruz que los había conducido a la victoria en las memorables jornadas de 1641. En uno de los altares laterales había otra imagen de la Asunción, pintada en lienzo:

En un lado de una de las naves menores –dice el inventario de 1784- un retablo dorado con la imagen del Señor crucificado con su cortina de persiana, que también tiene su sagrario dorado. Al otro lado de la nave íd. otro retablo con su sagrario con **la imagen pintada** en lienzo de Nra. Sra del Mbororé y todos los siete altares que anteceden tienen cortinas de lienzo de algún listado, que los cubre. (Poenitz, 1984, p. 225-226)

Para los pobladores de la reducción la iglesia era el lugar más importante, por ello ponían una gran dedicación en su cuidado, procurando que estuviera muy hermosa. Allí celebraban las misas y oficios con gran solemnidad, como relata Antonio Sepp:

Los paramentos y vestidos sacerdotales son limpios y hermosos y guardados con sumo cuidado... los indios ahorran el fruto de su trabajo en vez de tragarse su plata, y ayudan a su párroco a mantener la iglesia limpia y bonita. [...]

Todos los oficios, vísperas, misas mayores, prédicas, procesiones, ritos de la Semana Santa, etcétera, son celebrados con toda solemnidad y suma devoción y muy concurridos... (Sepp, 1974, III, p. 195-196).

Destrucción y repoblamiento

En 1768 se cumplió la orden de expulsión de los jesuitas de las reducciones. La administración temporal se encargó a funcionarios civiles y la atención espiritual a religiosos de tres órdenes: franciscanos, dominicos y mercedarios. Se trató de no colocar en los pueblos vecinos a sacerdotes de una misma orden, para evitar que se formasen provincias religiosas. La Cruz estuvo entre los diez pueblos confiados a los franciscanos.

En el siglo XIX el proceso de independencia, con las guerras por la conformación de los nuevos estados y las disensiones internas, afectó profundamente a la ya debilitada sociedad misionera y a su integridad territorial.

Entre 1814 y 1815 se formó la Liga de los Pueblos Libres, liderada por José Gervasio Artigas, a la que se adhirió Misiones. En 1815 se hallaba al frente de los pueblos misioneros el Comandante General Andrés Guacurarí (Andresito), quien en 1816 intentó recuperar los siete pueblos orientales que estaban ocupados por los portugueses desde 1801, pero fracasó. El Marqués de Alegrete, Gobernador y Capitán General de Río Grande del Sur ordenó al Comandante de las Misiones Orientales Brigadier Francisco das Chagas Santos que atacara los pueblos del otro lado del río Uruguay, que los arruinara y quemara.

En enero de 1817 las fuerzas portuguesas del Brigadier Francisco das Chagas Santos ocuparon La Cruz. No encontraron a Andrés Guacurarí que se había retirado con los pobladores, pero incendiaron y saquearon el pueblo; siguieron después con los demás. El 12 de marzo en un breve combate Andresito recupera

La Cruz y luego los otros pueblos. A mediados de 1817 se reinician las hostilidades. Chagas repasa el Uruguay.

El territorio quedó muy despoblado y desorganizado, el gobierno de Corrientes avanzó sobre él, y el 19 de abril de 1830 firmó un pacto con los delegados de La Cruz, que en su artículo 1º establecía:

Los individuos que componen el resto de las Misiones Occidentales residentes en las ruinas del antiguo pueblo de La Cruz, en uso de su libertad y deseando formar parte de la provincia correntina, se someten a la autoridad que emana de las leyes que rigen en la provincia de Corrientes. (Amable et al, 2014, p. 123).

Después del pacto de anexión comienza el repoblamiento de La Cruz. El gobernador de Corrientes dispuso su reorganización, haciendo construir en primer lugar una iglesia, pequeña y modesta, para reemplazar la destruida en 1817. Designó al Padre Pedro Pablo Landalda, quien bendijo “el humilde rancho de palo a pique, el 15 de junio de 1831”. (Serpa, 1986, p. 34).

El Padre Landalda gestionó por intermedio de sus superiores la devolución de algunos objetos de la época jesuítica, que se salvaron del incendio de 1817 y que estaban en manos de la señora Juana Foltela que vivía en San Borja. (Serpa, 1986, p. 38).

Al comenzar el siglo XX, se inició la construcción de la iglesia actual que reemplazó a la modesta de 1831. La piedra fundamental se colocó en 1903 y en 1906 se bendijo e inauguró el nuevo edificio. En los años siguientes, hasta 1936, se fue completando la obra, tanto en su interior, como en el exterior.

La devoción a la Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé

Las fiestas patronales, celebradas con entusiasmo y devoción, y presididas por la antigua imagen de la Virgen de la Asunción, fueron siempre un gran acontecimiento para el pueblo. Después de los actos religiosos seguían los festejos populares.

El 15 de agosto de 1965 asumió como párroco el sacerdote Ramón Félix Mansilla, quien impulsó el primer rescate del patrimonio jesuítico. Comenzó a recolectar los objetos históricos con los que llegó a conformar un museo parroquial, que hoy lleva su nombre y ha sido totalmente reestructurado. Se iniciaba así un proceso de recuperación de la memoria histórica y de reafirmación de la identidad.

Desde 2007 el gobierno municipal viene realizando trabajos arqueológicos de recuperación y puesta en valor del patrimonio jesuítico. En 2013 la parroquia dedicó el año de la fe, a celebrar los 365 años de su creación, haciendo memoria de su pasado. Es decir que más allá de los traslados y de las interrupciones institucionales, la parroquia reconoce como su fecha fundacional el año 1648, cuando todavía estaba ubicada en Mbororé.

En 2016, con motivo de la fiesta de la Virgen de la Asunción de Acaraguá y Mbororé, se realizó en La Cruz el “Primer Encuentro Trinacional de la Fe Misionera”, al año siguiente el segundo, y en 2018 se cumplió el tercero. Son eventos impulsados por el Consejo Trinacional de Gobiernos Misioneros, integrado por municipios de la región de las antiguas misiones jesuítico-guaraníes, aunque algunos de esos pueblos no han sido en su origen reducciones. En dichos encuentros se realizan actos

culturales, reuniones de intendentes/prefeitos, celebraciones religiosas, siendo la más importante la Misa y procesión del 15 de agosto, fiesta de la Virgen de la Asunción de Acaraguá y Mbororé.

La imagen la Señora de la Asunción se saca cada año del templo durante la fiesta patronal, en una carroza artísticamente diseñada. En 2017, como excepción, se sacó la imagen también en otra fecha: en junio se realizó una procesión especial por las calles del pueblo, que sufría las inclemencias del tiempo y las inundaciones causadas por la extraordinaria crecida del río Uruguay.

El 11 de marzo de 2018, aniversario de la batalla de Mbororé, en otra salida excepcional, se llevó la histórica escultura de la Virgen al peñón de Mbororé, en Panambí, Misiones, donde se realizó el acto oficial, presidido por el vicegobernador de Misiones. Luego fue transportada en balsa a la otra orilla, donde el pueblo de Porto Vera Cruz (RS, Brasil) la esperaba para celebrar su 26º aniversario; el sacerdote del lugar, junto con los sacerdotes de La Cruz y Panambí concelebraron la misa, y con mucho fervor participó la comunidad local. La delegación de La Cruz que acompañaba a la Virgen, obsequió un cuadro y rosarios con la imagen. Habían llevado también una urna para que los participantes depositaran sus intenciones; la urna volvió a La Cruz, y el 15 de cada mes, hasta la fiesta patronal de agosto, se rezó por esas intenciones.

En Porto Vera Cruz, como parte de los festejos del aniversario comunal, se inauguró un pabellón de usos múltiples, en el que se colocó una placa recordando que las celebraciones de ese día estuvieron presididas por la imagen de La Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé.



Figura 3. Placa recordatoria de la visita de la imagen de la Virgen

Desde Porto Vera Cruz, fue trasladada a Campo Grande, Misiones, Argentina, lugar donde nace el arroyo Acaraguá. Fue esperada y recibida con gran entusiasmo por el intendente, por las fuerzas vivas de la comunidad y por los fieles de la parroquia San Rafael. También allí se recogieron las intenciones en una urna. El intendente de Campo Grande, Carlos Sartori, donó cuadros con

la imagen de la Virgen a autoridades y reparticiones públicas de la localidad. Además expresó que el municipio donará a la Iglesia un terreno a orillas de la naciente del Acaraguá, para construir una capilla dedicada a Nuestra Señora de Asunción de Acaraguá y Mbororé.

Conclusión

Un factor que contribuye a mantener viva la tradición jesuítica en La Cruz, es que este lugar, a pesar de los problemas y conflictos, del incendio y de la destrucción de 1817, nunca se despobló totalmente, aunque el número de sus habitantes disminuyó muchísimo. Fue uno de los sitios que concentró el resto de población misionera dispersa a causa de las guerras.

Más importante aún es que el pueblo conservó hasta el presente la escultura de la Virgen tallada en acción de gracias por el triunfo de Mbororé. Toda la población se siente orgullosa de esta imagen que ocupa un lugar central en el templo.

A esto debemos agregar el proceso de recuperación de la memoria histórica y de reafirmación de la identidad, impulsado por la parroquia y por el gobierno municipal.

Las celebraciones de 2013 dieron mayor impulso a la devoción a la Señora de la Asunción de Acaraguá y Mbororé. Y desde 2016 comenzó a extenderse a otros pueblos de la región misionera. Así, esta advocación, nacida en el fragor de la lucha contra los bandeirantes, para consolidar la frontera misional, hoy busca integrar poblaciones de las fronteras de Argentina y Brasil.

REFERENCIAS

AMABLE, M. A., 2013. La reducción de Nuestra Señora de la Asunción. Hoy La Cruz. La Cruz, 75 p.

AMABLE, M. A. et al., 2014. Historia Misionera: una perspectiva integradora. 4ª edición. Posadas, Ediciones Montoya, 194 p.

CARTAS ANUAS de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632-1634. 1990. Maeder Ernesto (edición e introducción). Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 229 p.

CARTAS ANUAS de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1637-39. 1984. Prólogo y notas de Ernesto J. Maeder. Buenos Aires, FECIC, 191 p.

CARTAS ANUAS de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1641 a 1643. 1996. Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Resistencia, IIGHI-CONICET, 170 p.

CARTAS ANUAS de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1644. 2007. Resistencia, IIGHI-CONICET, Documentos de Geohistoria Regional N° 13, 118 p.

CARTAS ANUAS de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1645-1646 y 1647-1649. 2007. Resistencia, IIGHI-CONICET, Documentos Geohistoria Regional N° 14, 208 p.

CARTAS ANUAS de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1650-1652 y 1652-1654. 2008. Resistencia, IIGHI-CONICET, Documentos Geohistoria Regional N° 15, 180 p.

CARTAS ANUAS de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1658-1660 y 1659-1662. 2010. Resistencia, IIGHI-CONICET, Documentos Geohistoria Regional N° 17, 156 p.

CARVALLO, C., 1979. Síntesis histórica de Misiones. Posadas, Ediciones Montoya, 100 p.

CHARLEVOIX, P. F., 1913. Historia del Paraguay. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, Tomo 2º, 376 p.

FURLONG, G., 1978. Misiones y sus pueblos de guaraníes. Posadas, Lumicop, 788 p.

JARQUE, F.; ALTAMIRANO, D. F., 2008. Las Misiones Jesuíticas en 1687. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 181 p.

MAEDER, E. J. A., POENITZ, A. J. E., 2006. Corrientes Jesuítica. Corrientes, Cultura Corrientes, 129 p.

MANUSCRITOS da Coleção de Angelis. Jesuitas y Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969. Tomo III. "Relación de la guerra y victoria alcanzada contra los portugueses escrita por el P. Claudio Ruyer en San Nicolás el 6 de abril de 1641", Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, Divisão de publicações e divulgação, p. 435 y 437.

MOUSSY, M. de. Martín de Moussy en la cuenca del Plata: su memoria histórica, 2007. Buenos Aires, De los Cuatro Vientos, 2007. Traducido por Roberto José Rolón, 220 p.

PASTELLS, P. S.J. 1912. Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. (Según los documentos originales del Archivo General de Indias extractados y comentados). Tomo I. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 593 p.

_____. 1915. Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Tomo II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, tomo II, 775 p.

POENITZ, E. L. W. E. Nuestra Señora de la Asunción de La Cruz. Repoblación de la reducción. In: 5º Encuentro de Geohistoria Regional, Formosa, 1984, p. 223-233.

PORTO, A., História das missões orientais do Uruguai, 1954. Porto Alegre, Livraria Selbach, 452 p.

RUIZ DE MONTOYA, A., 1989. Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Estudio preliminar y notas Dr. Ernesto J.A. Maeder. Rosario, Equipo Difusor de Estudio de Historia Iberoamericana, 288 p.

SEPP, A. 1974. Jardín de Flores Paracuario. Tomo III. Buenos Aires, Eudeba.

SERPA, E. F. 1986. Heredad Jesuítica. Corrientes, 124 p.

DEL TECHO, N. 1897. Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Tomo Cuarto Madrid, Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía. (Obra publicada por primera vez en Lieja en 1673) 411 p.

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR/EL TERRITORIO, 2004. Misiones, Argentina, 328 p.

Archivo de la Parroquia Asunción de María

Libro de Anotaciones de la correspondencia oficial y de los hechos notables 1906.

Archivo de la Municipalidad de La Cruz

REPRESENTACIÓN DEVOCIONAL DE LA VIDA DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. UN ESTUDIO ICONOGRÁFICO DE LAS SERIES DE CRISTÓBAL DE VILLALPANDO Y MIGUEL CABRERA

Jorgelina Saconi

María Noel Scognamiglio

Introducción

La intención del trabajo es estudiar la representación devocional de San Ignacio de Loyola en la pintura latinoamericana. Para esto resulta pertinente ahondar en la transferencia de la iconografía europea y los estudios hagiográficos. El análisis de las pinturas conduce inexorablemente al encuentro del concepto de transculturación.

La Teoría de la Recepción del siglo XX postula que el receptor de la obra se convierte en un nuevo autor a través de la interpretación. De esa forma se comprende que el receptor es co-creador de la composición pictórica. Teniendo en cuenta que las obras que se estudiaron pertenecen al Barroco y al Manierismo, el papel del receptor es fundamental, porque la obra se termina de construir en relación con él.

Los objetivos de las creaciones de las obras que se estudiaron son didácticos; la finalidad pedagógica encuentra un formato propicio en los moldes teatrales barrocos y manieristas. Son obras

que no pueden ser indiferentes, porque provocan, son “máquinas de persuasión”, suscitan emociones, participación de los sentidos, puesto que para comprender una obra manierista, por ejemplo, el receptor debe rodearla, poner de sí en el camino hermenéutico. Los artistas crean desde la tradición, que es el ruido de fondo, el conjunto de las influencias recibidas, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente. Los receptores comprenden desde la tradición que tiene las mismas características. Es por esto que se puede decir que en el arte el esquema de comunicación que postuló Roman Jakobson pierde utilidad, debido a que el contexto se complejiza y a que la subjetividad del proceso de comunicación rompe esquemas rígidos.

Los comitentes encargaron a los artistas poderosas obras persuasivas que tienen alcances masivos y que no requieren alfabetización. En ese sentido, la intención moralizante se hace patente y no tiene cotas, ya que moviliza la estructura más íntima de la persona.

El trabajo pretende ser una investigación con un soporte metodológico en los estudios hagiográficos e iconográficos europeos de San Ignacio, de los siglos XVI y XVII, a modo de herramientas para la revisión y el análisis de las series americanas de Cristóbal de Villalpando, principalmente, y de Miguel de Cabrera del siglo XVIII.

Presentación e influencias europeas de la serie de Cristóbal de Villalpando

La serie comprende veintidós cuadros en forma de lunetos. Esta forma compositiva se asemeja a la de los que están en el

Santuario de Loyola procedentes del Colegio de Murcia. Se encargó para decorar el Claustro de los Aljibes, claustro inmediato a la portería del Noviciado, que era el lugar al que podían acceder aquellos que visitaban el Noviciado (Martí, 2010); establecía el límite entre los lugares cerrados y los accesibles. La intención de las pinturas de la vida de los santos era la instrucción.

La obra data de 1710, poco tiempo antes del fallecimiento de su creador. El artista, además de contar con la obra escrita por Ribadeneira sobre la vida de San Ignacio, recurrió a estampas, proporcionadas por los jesuitas de Tepozotlán, para estimular su imaginación y orientar sobre acontecimientos menos conocidos. La serie que le propiciaron fue la de Amberes, que sintetiza la vida del santo en catorce estampas. Fragmenta en una misma estampa diferentes escenas de diversos tiempos y espacios. Se trata de la técnica “narratio continua”, un método heredado de la pintura medieval. En un primer plano y en tamaño destacado se incluía la escena principal, a la que aparecen subordinadas otras representadas en el plano de fondo y en tamaño más pequeño.

Los episodios narrados de la vida del santo no están ordenados de acuerdo con un orden cronológico, sino agrupados en la serie según el valor situacional y ético del santo en diferentes momentos de su existencia.

La obra realizada a buril sobre plancha de cobre en el año 1610 fue grabada por Cornelis Galle. La estampa recoge cuatro distintos momentos de la vida de San Ignacio de Loyola. En todos los fragmentos hay una llamada al libro y capítulo de la obra de Ribadeneira, que se convirtió en un complemento gráfico de la obra escrita.

Este procedimiento de la “narratio continua” fue imitado por Villalpando, quien en el centro de la obra relata el acontecimiento principal, que presenta un mayor valor para resaltar al santo. El relato primordial es pintado a gran escala y representa en segundo plano episodios secundarios en un tamaño reducido. La intención se apoya en satisfacer al cliente y condensar en pocas pinturas el mayor número de escenas que respaldan la pretensión pedagógica y apologética.

Villalpando tuvo presente la serie de Rubens- Barbé (dibujos de P. P. Rubens y grabados de J. B. Barbé) publicada en Roma en el año 1609, que tuvo una gran difusión y distribución. El motivo de que pintores hispanoamericanos se sirvieran de grabados romanos radica en que eran muy numerosos, setenta y nueve, en este caso. No quedaba ningún acontecimiento de la vida del santo sin reflejar. Las estampas de la serie de Rubens- Barbé representaban una sola escena en un único espacio y único tiempo. Esto favorecía mucho la realización y comprensión de la obra, ya que no resultaba necesario fragmentar las escenas. La serie fue presentada con motivo de la beatificación de Ignacio, y se publicó en Roma en un pequeño libro con el título: “Vita Beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu Fundatoris”. El libro contiene los setenta y nueve grabados en cobre que ofrecen las más significativas escenas de la vida del santo (Sale, 2003).

Análisis de la serie de Villalpando

El ciclo de la vida de San Ignacio de Loyola en el Noviciado de Tepozotlán se apoya en la costumbre jesuítica de exhibir estos cuadros en claustros o patios externos de sus domicilios que

frecuentaban las personas para su instrucción y ejemplaridad moral (Sale, 2003). El Colegio-Noviciado de Tepozotlán era el centro más importante en la labor de enseñanza de los jesuitas del siglo XVII en la Nueva España; por un lado se dedicó a la catequesis de los pequeños hijos de los indígenas y de los españoles avecindados en los alrededores y, por otro, se centró en la formación de los jóvenes novicios de la Compañía (Barahona, 2001).

“Éxtasis de San Ignacio o el rapto en Manresa” (Imagen I)



Esta obra forma parte de una serie realizada para el antiguo colegio jesuita de Tepotzotlán. La escena principal se inspira en el texto que narra la experiencia mística del santo: el éxtasis. Las personas que observan al santo son hombres, no mujeres y hay dos niños. La escena tiene movimiento, teatralidad barroca. Al igual que las otras, está configurada en más de un plano, la economía de la representación posibilita la existencia de varias historias que se conjugan y que, en cierta forma, pueden llegar a dialogar. La narración continua le da, justamente, continuidad a

distintas historias que tienen como protagonista a un mismo personaje.

Se ve el árbol genealógico de la Orden, que brota del pecho del santo, de su fronda salen, de unas rosas, varios santos jesuitas. La imagen de san Francisco Javier es claramente reconocible en la primera flor del árbol. La elección del pecho para hacer florecer el árbol hace pensar en que el corazón del santo permite la expansión y la gloria de la Compañía. Predomina, de esa forma, la imagen del grupo, la comunidad que crece y se multiplica.

El estado de plenitud máxima, la lucidez intensa de Ignacio propicia la expansión de los deseos espirituales de la Orden, da cuenta de la convicción que mueve a la Compañía. Las dos escenas que relata la obra se comunican a través del nexo que es el sentido espiritual. En el extremo izquierdo, el pintor representó al santo escribiendo los Ejercicios espirituales que, según Ribadeneira, fueron redactados por Ignacio en la temporada que estuvo en Manresa. Es de interés observar que Ignacio se encuentra extasiado, que es el amor el que da movimiento a la mano que escribe las palabras. Podría hablarse de literatura inspirada por Dios: expresa una experiencia de trascendencia que se hace patente en la imagen de Ignacio mirando al cielo. Además, hay que reparar en que mira de frente a los ángeles en la escena secundaria, en la principal no mira a los hombres, que pertenecen al mundo terrenal, porque está extasiado. Claramente, los hombres presentan su contemplación científica, realista y escudriñadora. Observan pulso, corazón y comprenden que Ignacio está vivo. Los hombres tratan de llenar de comprensión racional lo que presencian, son testigos de una

experiencia sobrenatural; los testigos le aportan verosimilitud a la obra.

Los Ejercicios espirituales se crean a solas con Dios, lejos de los hombres, en la vida retirada lejos del espacio mundanal. Se observa a San Ignacio resguardado en la cueva, un espacio propicio para la conexión mística y para la escritura retirada. Mira con atención a los ángeles y no al papel, tiene la mano en el pecho. Se percibe que la atención que pone Ignacio está acompañada de cierta inocencia, de entrega y confianza.

Villalpando representó a San Ignacio recostado sobre una estera de palma que recuerda los petates mexicanos, como lo anotó Francisco de la Maza. En este detalle son identificables los valores de la recepción americana de la comprensión y de la imagen del santo. Existe una recepción crítica y de redescubrimiento. Siguiendo el pensamiento de Ángel Rama (Castañeda, 2010), se puede observar que el artista toma la estera de palma que es un elemento conocido por él, ciertamente marginal que en la obra se coloca en posición central. El objeto cotidiano se desautomatiza y llega a posicionarse en un centro en el que jamás había estado. El receptor de la narración se convierte en un nuevo autor de la historia, a través de la interpretación, de la comprensión, la reescribe. Al reescribirla de forma teatral incorpora elementos propios de su tradición mexicana. La historia se reescribe con la mirada americana, el santo pasa a formar parte del mundo americano y de su espiritualidad. La riqueza de la obra radica en el poder de transferencia y en el de incorporación del relato. A partir del análisis iconográfico, se comprende que el artista mexicano recibe una historia, la acomoda a su imaginario y la da a conocer en su afán didáctico o en el afán educativo del comitente.

Es una obra pictórica que, seguramente, detenga el camino de un espectador distraído. Invita a la observación y, luego de esa invitación, el receptor queda atrapado en un mar de fascinación que despierta el deseo de comprender. El ojo humano debe reparar en la obra con detenimiento, no puede captarla en su totalidad con una mirada desatenta. La narración continua exige un receptor activo que tenga la voluntad de rodear la obra, de recorrer los distintos espacios, construir el relato por partes. Es mérito de la obra mover la voluntad.

Esta pintura de Villalpando se puede analizar en relación internarrativa con “Éxtasis de San Ignacio” de Miguel Cabrera. Al igual que en la obra de Villalpando, en la de Cabrera se puede ver que el éxtasis del santo es presenciado por personajes con mirada científica que buscan saber si presenta los signos vitales. Los personajes que rodean a Ignacio son una suerte de coro que genera la conexión con la realidad. La función del coro es intentar tomar el contacto con las explicaciones racionales, los personajes que lo conforman dialogan entre sí, ninguno de ellos mira al público, mueven las manos en señal de incomprensión o de explicación. El receptor observa al protagonista, al coro y toma posición. Es probable que, en primera instancia, viva un proceso de *sympatheia* con el coro, puesto que es la incomprensión, la búsqueda de un orden racional. La experiencia de Ignacio es mística, no es común en los hombres que no han cultivado su espiritualidad y su relación con Dios, se trata de un raptó de plenitud que el cerebro humano no logra poner en palabras. Experiencias como esta han expresado San Juan de la Cruz y Santa Teresa. La obra escultórica “El éxtasis de Santa Teresa” de Bernini, por ejemplo, invita al receptor a vivir una serie de experiencias sensoriales que lo confunden, lo

provocan, lo sacan del mundo conocido. Santa Teresa plasmó su experiencia mística en célebre texto literario. Al hombre que no ha tenido contacto con lo místico le interesa saber cómo es esa experiencia. Entonces los poetas expresan en poesía la vivencia mística y, con el fin de que el hombre la comprenda, le dan la forma del amor entre humanos, que es lo que el humano puede comprender. Se trata de acercar a un público masivo aquello que solo unos pocos elegidos han podido vivir. Los formatos son la poesía, la obra pictórica, en estos casos. Ambas tienen la ventaja de que el receptor no necesita estar alfabetizado, puesto que puede escuchar la declamación poética y sus ojos pueden recibir las formas de las pinturas.

Tanto Cabrera como Villalpando logran la comprensión del relato espiritual que permite la comunicación inexorable con el receptor. El que visualiza la obra ingresa en el mundo de Ignacio y, a través de él, en el de la divinidad.

En esta obra, como en otras de la serie, se aprecia la presencia de niños. Están movilizados debido a lo que observan, se enfrentan a un acontecimiento sobrenatural. Los tratamientos de los espacios envuelven al receptor en una red de símbolos que intentará descifrar en el proceso de comunicación.

“San Ignacio en Tierra Santa” (Imagen II)



En esta composición se pueden ver dos momentos del camino que realizó San Ignacio a Tierra Santa. En la escena secundaria se observa un bergantín-característico del siglo XVII- en que el santo habría viajado desde Venecia a Jaffa.

En el bergantín también se configuran dos espacios: cubierta y proa. En la cubierta hay varios personajes con vestimentas de colores vivos que parecen dialogar entre sí. Por su lado, San Ignacio se encuentra en la proa y se lo ve atento, extasiado por la visión de Dios. Su biógrafo expone que fueron frecuentes las apariciones de Dios: "... muchas veces en todo el tiempo de su navegación se le apareció, y con increíbles consolaciones y gozos espirituales le regaló y sustentó; y finalmente, le llegó al puerto tan deseoso de aquella tierra santa" (Ribadeneira, 1863).

La obra muestra a Ignacio apartado del resto de los personajes, en un plano superior, concentrado en la visión de Dios. Además, solo él vive esta experiencia de encuentro. La

narración continua posibilita que el receptor vea a las claras que en la escena secundaria los personajes no son secundarios, puesto que se trata de Ignacio y de Dios mismo.

La mirada del receptor abandona el conjunto pictórico del plano secundario y pasa al plano principal de la composición. En ella Cristóbal de Villalpando pintó al santo que muestra reverencia y que se posiciona junto a una mujer con la que había hecho amistad.

La construcción arquitectónica que da marco a la situación del plano principal es de carácter renacentista, presenta una cúpula que recuerda a la del Panteón romano. Se puede pensar que en esta obra los contextos de Ignacio son el cielo y el mar. Se visualizan los rayos de luz que ingresan por el óculo, mientras que en el bergantín el mar es el soporte de la escena de carácter celestial.

San Ignacio y la mujer están rodeados de personas entre las que se encuentran dos niños. En las composiciones de estos personajes se pueden ver escorzos, movimientos de géneros, actitud de espectadores. Es común que Villalpando presente a San Ignacio rodeado de distintas personas, de esa forma la obra adquiere su teatralidad. No solamente hay narración continua, también hay diálogo en la narración. El diálogo es uno de los elementos principales del género dramático.

En esta obra, que forma parte de una serie realizada para el antiguo colegio jesuita de Tepotzotlán, el artista muestra sus dotes de condensación de historias en una sola imagen. Se trata de una pintura que recurre a la economía de la representación, que pone en evidencia el buen manejo del espacio a través de la distribución de los personajes y de los elementos arquitectónicos.

Es de interés reparar en que la imagen secundaria se encuentra alejada del primer plano de la principal, gracias al trabajo con la perspectiva. Con esta obra, Villalpando da cuenta de sus dotes: expone elementos que pertenecen a más de un género, relaciona colores, formas arquitectónicas, configura los espacios abiertos, como el cielo y el mar, con el escenario de madera que cuenta otra historia.

La obra invita al receptor a mirarla por partes y lo acompaña en su camino de conocimiento de la vida del santo y de comprensión del relato que lo tiene como protagonista.

“Muerte de San Ignacio de Loyola” (Imagen III)



En esta obra, nuevamente, se puede ver la presencia de dos escenas que se dividen por un elemento arquitectónico: la columna. La pintura provoca al receptor, lo interpela porque le presenta un elemento arquitectónico de sostén que en este caso se emplea para organizar dos espacios que parece que no se comunican físicamente, sí a través de lo simbólico.

Tres momentos importantes de la muerte de San Ignacio son relatados en esta composición. Se ingresa en la lógica teatral del cuadro dentro del cuadro. En la última escena, la que se encuentra hacia el fondo de la imagen, hay una luminaria divina que pone en conocimiento a Ignacio de su próxima muerte.

Continuando con el camino narrativo, se observa que, en primer plano, se teatraliza el momento en que Ignacio muere y su alma asciende observada, cuidada por ángeles. De la Gloria caen flores como símbolos de alegría. El santo aparece en su lecho rodeado por ocho compañeros y se hace alusión al Sacramento de los Santos Óleos por el acetre que se ve en el suelo, y el frasco y la pluma que aparecen sobre la mesa. Los ocho compañeros que lo corean en su lecho de muerte presentan una actitud de contemplación y de aceptación de carácter renacentista, de mucho equilibrio, como una muestra de aquello que los griegos llamaban *sofrosyne*.

Hacia la derecha se conforma otra escena en la que se ve al protagonista en un túmulo, algo precario, de una iglesia. Lo rodean clérigos, caballeros, niños, gente del pueblo. Los estados emocionales de las personas que acompañan la muerte de Ignacio en esta escena distan de las de los compañeros, de la escena anterior, en el sentido de que no se reconocen la templanza y la idealización emocional propia del mundo renacentista.

Podría decirse que la escena en la que se encuentran los niños es de carácter barroca, mientras que la otra, como se dijo, tiene valores renacentistas. En la primera hay más movimiento, color y elementos tensionales que no concuerdan con la concepción general que se tiene de la muerte. Parece que no reina el silencio en esa parte de la composición. Seguramente, el

mensaje subyacente sea que el santo ha vencido a la muerte porque vivirá en la memoria de todos aquellos que tomen contacto con sus Ejercicios Espirituales y con sus enseñanzas. En la escena de los compañeros parece que el silencio es protagonista. El color predominante es el negro, que es el color de la muerte, de la seriedad y que también se puede asociar a la responsabilidad que recae en los compañeros que deberán continuar el camino emprendido por Ignacio.

Los pisos de los dos espacios son distintos, uno pertenece a un espacio de alto tránsito, mientras que el otro está en un área más íntima. Hay ventanas que conforman juegos de perspectiva, que le dan profundidad a la pintura. En esta obra Villalpando sigue dando muestras de su capacidad de dar organización y profundidad a los espacios que son soportes de los relatos de la vida del santo.

En la obra se ve que hay un niño con un ramillete de flores en sus manos. Nuevamente la presencia del niño cobra protagonismo en el relato. En esta ocasión, el niño se enfrenta a la realidad que supone la muerte.

“Encuentro de San Ignacio de Loyola con San Felipe Neri” (Imagen IV)



No hay una referencia histórica que sustente la veracidad de este encuentro, pero la tradición ignaciana lo ha incorporado como un momento de la vida del santo.

Este óleo supone mayor complejidad interpretativa debido a que se organiza en tres espacios. Cada sección de la obra presenta una escena de carácter teatral, con personajes en pleno movimiento. Los elementos verticales que disponen los espacios son una columna y un árbol. Los colores oscuros de las vestimentas de los personajes principales captan la atención en primera instancia. Conforme el receptor va observando la imagen descubre los otros colores.

Una de las escenas es principal: la que muestra el coloquio en las afueras de Roma entre San Ignacio de Loyola y San Felipe Neri que fue el fundador de la Orden del Oratorio. Puede verse el contraste de edades de los santos, San Ignacio es más joven que San Felipe quien presenta rasgos de ancianidad. San Felipe viste un hábito negro que es propio de su congregación y en su mano

izquierda sostiene un birrete de presbítero y San Ignacio viste el hábito negro de los jesuitas.

En la derecha se encuentra una escena secundaria que expone un encuentro entre Ignacio y el padre Fabro, que fue compañero de San Ignacio durante su vida. Se ve a una multitud de personas que presencia el encuentro.

La escena de la izquierda muestra a san Ignacio azotado por demonios, mientras que otro sacerdote observa la acción tras un vano que se abre en el fondo de la obra.

“San Ignacio preso en la cárcel de Alcalá de Henares” (Imagen V)



Tensión, explicaciones y rumores son palabras que se ajustan bien a la descripción de esta obra. El contexto es la estancia de Ignacio en la ciudad de Alcalá de Henares.

La escena central presenta el encarcelamiento de Ignacio luego de ser acusado de incitar a una mujer viuda y a su hija a recorrer el mundo en servicio de los más pobres. La inspiración de la pintura se halla en el texto que narra: "Supieron de su prisión algunas personas principales y entendiendo su inocencia, le enviaron a ofrecer su favor y a decirle que si quisiera, le harían

sacar de la cárcel. Entre estas fueron dos más señaladas. La una fue doña Teresa Enríquez -Teresa Enríquez de Cárdenas-, madre del duque de Maqueda. La otra fue doña Leonor Mascareñas, dama que entonces era de la emperatriz, y después fue aya del rey don Fernando.” (Viola, 1956).

La tensión que expresa la composición es reconocible, principalmente en el grupo de personas que observan el encarcelamiento de Ignacio, no en el encarcelado que se remite a dar algunas explicaciones. Una vez más se puede ver al santo movilizándolo. Es esta una obra que da cuenta de su enérgico recorrido de convicción. Hay dos personajes –uno que está sentado y otro que se encuentra frente a Ignacio– que no han sido identificados y que parecen contar con cierto prestigio o con cierta importancia en la participación de la historia que se pinta.

El capítulo XXIII de “El Ingenioso Caballero Don Quijote de La Mancha” presenta el relato de Don Quijote que explica que cada cosa por sí sola y todas juntas lo sorprendieron y admiraron. Describe las sensaciones que vivió en la Cueva de Montesinos. El personaje hace una descripción que es de carácter manierista, debido a la deformidad de los objetos y personas que describe. En esta pintura de Villalpando y en el capítulo del clásico español en cuestión se aprecia la tensión, el receptor es estimulado, es movilizándolo a partir de sus sentidos.

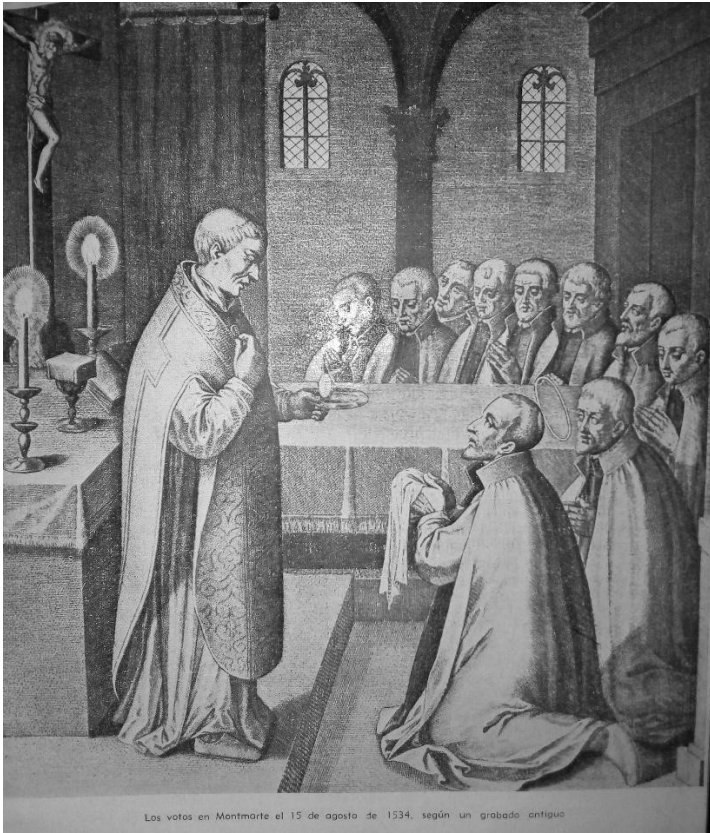
En la derecha, se configura una escena secundaria que narra la entrada de Ignacio a la ciudad y el encuentro con Martín de Olave, que era estudiante de Vitoria. Este estudiante fue el que le dio la primera limosna en 1526 (Ribadeneira, 1863).

Otra vez están presentes los personajes infantiles que no comprenden por qué Ignacio está en esa situación y que,

seguramente, consideren que se trata de una injusticia. Tal vez las mismas percepciones tengan los receptores infantiles destinatarios del programa iconográfico.

“San Ignacio de Loyola y sus primeros nueve compañeros” (Imágenes VI y VII)





El óleo presenta dos escenas. La principal representa el encuentro de San Ignacio de Loyola con los nueve compañeros con los que fundó la Compañía de Jesús. El escenario es una construcción religiosa que rememora los votos en Montmartre, el 15 de agosto de 1534.

Ignacio es reconocible debido a que es el único personaje del conjunto pictórico que presenta un halo que ilumina su cabeza. Están también: Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Lainez, Alonso de Salmerón, Simón Rodríguez, Nicolás Bobadilla, Claudio

Jayo, Juan Coduri y Pascasio Broet (Ribadeneira, 1863). Con respecto a los votos escribe Viola (1956): “Los votos en Montmartre aquel día que todos recuerdan como el más feliz de su vida. La euforia de la entrega a Cristo en la perfección de la unidad que es la amistad”.

Villalpando elige expresar un ambiente de compañerismo, San Ignacio se encuentra a la misma altura que el resto de sus compañeros, está conversando con ellos, claramente se distingue de los demás, pero no como en el grabado (imagen VII). El antiguo grabado lo muestra con carácter superior al resto de los compañeros, él habla, ellos escuchan con atención y están arrodillados. Seguramente, la intención de Villalpando estuvo ordenada hacia el fin didáctico del óleo: se trata de mostrar a Ignacio cercano a sus compañeros y cercano a la gente. Además, el tratamiento de la vestimenta es distinto en el grabado: Ignacio presenta ropa más elaborada desde el detalle. En cambio, en la composición del pintor mexicano todos los compañeros visten la sotana negra tradicional de los estudiantes parisinos del siglo XVI.

En la escena secundaria se ve a Ignacio concentrado en la lectura. Nuevamente, el artista lo presenta absorto en el estudio. San Ignacio es una figura prestigiosa, que estudia, que sabe tener encuentros con textos de inspiración divina. Está solo, indefenso y descuidado. Lo acecha el peligro y es por eso que en la escena se observa que un ángel justiciero lo protege del ataque de un hombre con armamento. Parece ser que la lectura es la que lo protege de los seres del mal a los que se expone porque ahonda en asuntos espirituales. Esta escena pone de manifiesto el carácter militar con el que se asocia a Ignacio. Es preciso decir que es más acertado hablar de Ignacio como caballero, antes que militar. Las duras palabras con las que Ignacio solía vestir a su lenguaje, la

escritura de los Ejercicios que plantean a un enemigo del que hay que defenderse, suelen ser sustentos que explican el carácter militar de la Orden.

La obra es un ejemplo del estilo de vida que elige Ignacio: de lectura, de reflexión y de ánimo de compartir el deseo de llevar adelante sus ideas junto con sus compañeros. Es por eso que en un plano se lo observa solo y en el otro acompañado de sus solemnes compañeros. Se lo individualiza y se lo muestra con sus pares en un plano de igualdad.

“San Ignacio en la defensa de Pamplona” (Imagen VIII)



La imagen manifiesta la condición guerrera de Ignacio. En el primer plano del óleo se puede ver a Ignacio tendido en el suelo. Su caída es el tema y se ubica en el centro mismo de la composición. Se lo ve derrotado, con una venda en la pierna que está herida, cuatro soldados franceses lo sostienen con preocupación. Estos soldados llevan sus armaduras y contrastan

con Ignacio que está desprotegido en medio de un contexto de mucha dureza y de gran despliegue bélico.

En el fondo se reconoce el combate al castillo llevado a cabo por el ejército francés. Los soldados están bien trabajados por el pintor, están vestidos a la manera romana, lo que complejiza la escena.

Es interesante observar que esta pintura no se configura en espacios bien diferenciados, sino que las escenas anterior y posterior tienen una continuidad demasiado evidente. Ignacio, como se dijo, está derrotado y lastimado pero al leer su historia, se comprende que la derrota no es tal, debido a que humo, polvo y sangre, representados en el óleo, suponen el comienzo de un proceso de cambio personal que tendrá como corolario la conversión de Ignacio y la posterior creación de la Compañía de Jesús.

“Aparición de San Pedro a San Ignacio” (Imagen IX)



No hay que perder de vista que el receptor es ideal, virtual, puesto que el pintor proyecta al destinatario, pero no conoce realmente el alcance de su obra. También los niños son receptores de la pintura y, seguramente, se sientan atraídos por la aventura del valiente caballero.

La narración continua de esta obra muestra a un Ignacio convaleciente. Luego de haber sido herido en Pamplona no mejoró rápidamente, los franceses cuidaron de él, cuando mejoró levemente lo trasladaron a su casa. Una vez en su casa las heridas empeoraron y fue sometido a una segunda cirugía. Así lo explica el biógrafo: "Crecía el mal más cada día y pasaba tan adelante que ya poca esperanza se tenía de su vida y avisáronle de su peligro. Confesase internamente de sus pecados la víspera de los gloriosos apóstoles san Pedro y san Pablo y como caballero cristiano se armó de las verdaderas armas de los otros Santos Sacramentos... y como los médicos le diesen por muerto si hasta la media noche de aquel día no hubiese mejoría... y así se entiende que le apareció el glorioso apóstol -san Pedro- la noche misma de su mayor necesidad como quien le venía a favorecer y le traía la salud" (Ribadeneira, 1863).

En las dos escenas se lo ve postrado en su cama después de haber sido herido en Pamplona. La escena principal tiene a Ignacio lejos de su vida activa, está preso de su dolencia. En ese tiempo de recuperación física también sufrió transformaciones de carácter espiritual porque empeló su tiempo en la reflexión espiritual, en la constante construcción de sí mismo y de búsqueda de sentido. Esto explica que San Pedro sea el otro personaje que puede verse en la escena principal junto a Ignacio. San Pedro se encuentra en actitud retórica, se lo puede ver comunicando. Su atributo principal son las llaves de la Iglesia que

sostiene en sus manos. Ignacio está en un trance místico, extasiado en el proceso de su dolencia.

En este momento místico que refleja esta pintura, San Ignacio está solo, a diferencia de “Éxtasis de San Ignacio” que lo expone a las miradas sorprendidas de otros mortales que lo acompañan. Este encuentro con San Pedro es un momento íntimo, la intimidad de la escena se refuerza por el contexto que se inscribe en el cuarto, en la cama en la que reposa. La característica sobrenatural de San Pedro se hace patente debido a que se erige sobre una nube que se enfrenta a la débil humanidad de Ignacio.

Villalpando vuelve a mostrar sus destrezas técnicas al lograr darle cierto movimiento a la escena en los pliegues de la ropa de cama, al combinar los colores vivos del género de San Pedro, frente al blanco intenso que viste a Ignacio.

La segunda escena del lado derecho hace alusión a la etapa de convalecencia de Ignacio y completa la estructura del cuarto de que se ve en la escena principal. La cama del santo tiene patas talladas con figuras como de fantasías, se encuentra sobre una plataforma y con dosel, seguramente se trate del típico mobiliario novohispano del siglo XVII. La escena muestra a Ignacio en el tiempo de recuperación en el que se dedicó a la lectura de la vida de Cristo y de los santos. Esas lecturas cambiaron su visión del mundo y de sí mismo, fueron el motor de sus ideales espirituales.

La narración continua de esta pintura manifiesta el pasaje desde la lectura, la reflexión espiritual hasta la conversión de la vida, el cambio de enfoque de los objetivos de Ignacio. En la escena secundaria se lo ve absorto en el libro, en total concentración, mientras que en la segunda se lo ve inactivo y preso de la experiencia mística. Entonces, el artista muestra la

continuidad, la causa y la consecuencia. Condensa dos momentos en una misma composición.

Esta obra, al igual que otras de la serie, presenta a Ignacio como una figura aristócrata y culta, que lleva el libro en la mano, que emplea su tiempo en la lectura reflexiva.

“San Ignacio en la Cueva de Manresa” (Imagen X)



Es una pintura que tiene dinamismo, pese a que la escena principal corresponde a la vida retirada en la cueva. La escena central tiene como protagonista a Ignacio en la cueva, este ambiente contrasta con el del resto de las escenas que presenta la obra porque tienen movimiento, intranquilidad. Ignacio se presenta de rodillas, inmerso en un estado contemplativo propicio para la conexión con Dios. Esa disposición del cuerpo del santo está en relación con su movimiento espiritual tendiente a escuchar, a decodificar los mensajes divinos. El tema principal del relato gira alrededor del retiro espiritual. La cueva constituye un espacio de intimidad, de naturaleza. No se trata del espacio íntimo del cuarto,

es un lugar que está lejos de la intervención humana y que permite ponerse en presencia de Dios. La luz divina lo ilumina y los ángeles que sostienen una cartela escoltan al santo que viste su ropa de caballero. Es importante destacar que el artista se vale de cartela para completar con palabras lo que la imagen comunica.

“Nacimiento y bautizo de San Ignacio de Loyola” (Imágen XI)



En esta composición, es necesario observar que, si bien hay niños, no ocupan un lugar demasiado significativo. La explicación puede encontrarse en lo que observa Barahona Quintana: “El recién nacido es el protagonista de la narración y Villalpando prescinde de los pequeños en esta escena porque el propio Íñigo podría ser uno de ellos que recibe el primer sacramento” (Barahona, 2001).

La pintura despliega su “maquinaria persuasiva” y da cuenta de la economía del espacio que caracteriza a la narración continua: se configuran cinco espacios. Hay un cuadro dentro de

un cuadro, que es una técnica compositiva teatral y propia del barroco. Se cuenta una historia que a su vez presenta otra.

El receptor debe ir leyendo la narración de forma circular, entonces asiste al nacimiento del pequeño Ignacio, también a los momentos previos al nacimiento y acompaña al santo en su bautismo.

No es difícil imaginar a los niños destinatarios de este programa de imágenes: observan la imagen por partes y van descubriendo las siguientes secciones que presenta. También empiezan a construir el relato y a comprender que tiene una organización lineal pero que se presenta de forma circular. Entonces se trata de una historia que se va leyendo en un círculo pictórico que corresponde a una cronología lineal del relato.

“San Ignacio aprehendido por soldados españoles” (Imágen XII)



El óleo narra una conocida situación de la vida del santo que observa al cielo mientras es conducido por los soldados españoles. Puede notarse un halo de incompreensión y cierta desazón en la imagen de Ignacio. No está completamente vestido,

aspecto que da cuenta de vulnerabilidad frente al poder y a la fortaleza de quienes lo apresan. Esta obra, al igual que otras que componen la serie, exhiben la cristificación de San Ignacio. Es posible mirar el óleo y considerar la semejanza de Ignacio con Cristo. La desnudez, la debilidad frente a los fuertes, la injusticia son características del protagonista que crean la conexión empática de la recepción.

Llamativo es observar a los niños que contemplan el episodio. Se muestran preocupados, conversan sobre el asunto, no comprenden lo que sucede: mueven sus manos, sus rostros expresan que están en desconcierto. Además, puede ser que se enfrenten al primer contacto con el concepto de injusticia. Pretenden ser y son un espejo de la mirada infantil receptora. La persuasión de la narración radica principalmente en la postura de los niños que dista mucho de la convicción adulta de los soldados. El receptor infantil del colegio que se detiene frente a esa pintura conecta mejor con la incomprensión de los niños. Desde la mirada del niño, el mundo adulto castiga y es injusto. La injusticia recae sobre Ignacio, de este modo el santo adquiere la dimensión heroica que encanta a la mirada infantil.

“Confirmación de la Compañía de Jesús y bendición del Papa a San Ignacio de Loyola” (Imagen XIII)



La obra se configura en dos espacios que se dividen por una columna. Como se ha visto en otras pinturas de la serie, la columna tiene doble condición: es elemento decorativo de sostén y organiza los espacios. Se trata de una licencia que aventaja a los pintores. La arquitectura adquiere una pluralidad de sentido que es más restringida en el espacio de varias dimensiones. Se observa gran presencia de imágenes arquitectónicas que revelan el espacio en el que se desarrolla la narración. La configuración de un sitio realista, reconocible le da carácter de verosimilitud a la creación artística. No hay que olvidar que uno de las características del Barroco es el realismo artístico, es decir, recurrir a la mimesis, imitar la realidad con la mayor fidelidad posible.

La escena principal muestra a Ignacio en situación de reverencia frente al Papa que le da la bendición. Por otro lado, el Papa se encuentra en un plano más elevado que el de Ignacio, aspecto que refuerza su posición de poder. Hay varios compañeros que observan la escena, elemento característico de la teatralidad persuasiva de las pinturas de la serie. Se trata de un evento público, al que asisten con solemnidad varios personajes para ser testigos de la bendición, de la aprobación papal de la Compañía. Sin dudas, esta obra habrá incidido en el proceso de beatificación debido a la presencia papal y a la arquitectura que rememora el Vaticano.

Presentación de la serie de San Ignacio de Miguel Cabrera

El pintor mexicano Miguel Cabrera (1695–1768) ilustró, en 1756, una serie narrativa de la vida de San Ignacio de Loyola que

formó parte de la Casa Profesa, que era la cabecera de la región y organizaba a todas las otras instituciones. Esta matriz estaba destinada a los altos ministerios administrativos de la provincia entera; se organizaban las actividades de evangelización, se gestionaba el establecimiento y se controlaba la efectividad de los centros educativos. En esa casa vivían los miembros de más elevado rango dentro de la jerarquía espiritual e intelectual jesuita (Barahona, 2001). Cabrera siguió, al igual que Villalpando, los lineamientos generales de la serie romana de Rubens-Barbé y la hagiografía oficial de Ribadeneira.

La particularidad de la serie radica en que las composiciones ofrecen en sus partes inferiores cartelas alusivas a los sucesos que se ilustran en los cuadros. Es el único ciclo de la vida del santo, en la Nueva España, en que se comparte la imagen y la palabra. Y si hacemos referencia a la palabra hay que señalar que las cartelas están escritas en castellano de la época. La razón fundamental que explica ese aspecto se relaciona con el interés que tenían los jesuitas de la Casa Profesa por dar a conocer y hacer llegar al máximo número de personas la vida de su fundador y el origen de la Compañía de Jesús. La serie tiene un objetivo propagandístico y pedagógico.



Al igual que en las obras de Villalpando, en esta pintura el receptor asiste a la interpretación de una narración continua. San Ignacio es el protagonista que con humildad y sin voz de mando indica un camino a Francisco Javier que, con abnegación, escucha y se dispone a la partida. Es un momento importante de la vida de san Ignacio, debido a que da cuenta del énfasis puesto en la expansión de la Compañía.

Las vestimentas de los santos son humildes, hablan de la sencillez que marcó a los integrantes de la Compañía: “La

Compañía de Jesús se configura como un grupo de sacerdotes pobres, libres...” (Pérez y Gómez, 1991).

Al igual que en algunos óleos de la serie de Villalpando, la cartela completa el relato. Se trata de la introducción de la narrativa escrita a la narrativa pictórica. Es un elemento que manifiesta la necesidad de explicar que tiene el artista, a su vez que evidencia su conocimiento del tema, no deja dudas de su reflexión de la vida del santo. Es importante recordar que Cabrera escribe “Maravilla americana...” (Cabrera, 2014), del año 1756. Esta fuente primaria permite comprender que el artista sintió la necesidad de imponerse como artista, digno del epíteto “el divino”. En ese texto despliega sus conocimientos sobre técnica y composición del arte pictórico, habla del método de observación y del de construcción de la retórica pictórica. Principalmente, se concentra en las técnicas, argumenta sobre la creación divina.

La cartela que se encuentra en la escena secundaria podría explicar el encuentro entre San Ignacio y San Felipe Neri. Como se dijo, las palabras completan el relato lleno de símbolos, con varios elementos que pertenecen al género dramático. En las expresiones de los rostros se pueden conocer las psicologías de los personajes. Francisco Javier e Ignacio se ven en continuidad, sus expresiones psicológicas son coincidentes, de esa forma se expresa la coherencia de los objetivos de uno y de otro.

“San Ignacio herido en la Batalla de Pamplona” (Imagen XV)



La teatralidad de la escena gira alrededor de Ignacio y de un acontecimiento que marcó el rumbo de su vida. Se puede observar la pierna herida y la desolación en el rostro del protagonista.

La pintura abunda en movimiento, en figuras en escorzos. Se trata de un campo de batalla colmado de ferocidad y dinamismo.

Siguiendo la línea de Hauser, se puede decir que esta obra presenta dinámico e inteligente manejo del espacio. Hay personajes que suben a las torres, hay un cuerpo tendido en el

suelo que no recibe la misma ayuda que recibe Ignacio, tal vez porque ha muerto, tal vez porque no es protagonista. La obra, además, es barroca en el sentido de que apela a los sentidos: hay imágenes auditivas, táctiles, seguramente olfativas, por ejemplo, se podría oler la pólvora. La obra va más allá del sentido de la vista, invade al resto y los activa. El acercamiento del protagonista al espectador propicia la *sympatheia*. De este modo, la obra es infinitiva o, por lo pronto, se termina de construir en el proceso de interpretación del receptor.

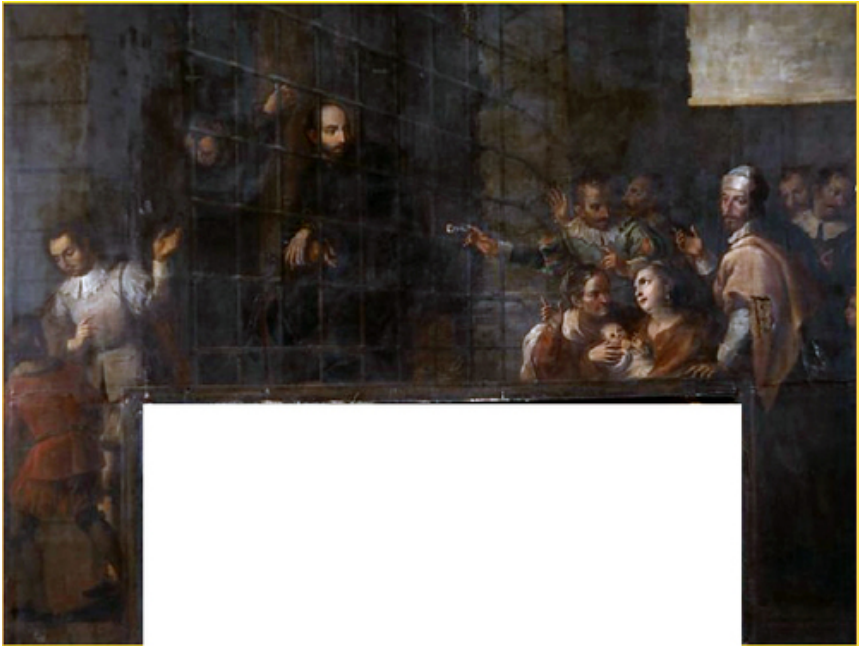
“Éxtasis de San Ignacio” (Imagen XVI)



Aunque Cabrera no haya tenido acceso a “Lección de medicina” de Rembrandt, se perciben las relaciones que estas obras presentan. No hay relación intertextual en sí, sino de la retórica realista que construye la imagen. La obra de Rembrandt representa una lección de anatomía impartida por el doctor Nicolaes Tulp a un grupo de cirujanos. En ambas pinturas los personajes que rodean a la figura que se encuentra tendida –que en un caso es el cadáver del criminal Aris Kindt y en otro es San Ignacio experimentando el éxtasis– operan como un coro. El coro, como en la pintura de Villalpando que representa el éxtasis de Ignacio, es la conexión con la realidad. La imagen de la muerte así como la imagen de un personaje en éxtasis se alejan de los parámetros de la realidad y los personajes que buscan explicaciones, que tienen mirada científica le aportan verosimilitud al suceso.

También en esta obra se aprecia la incorporación de la filactelia, así como del elemento de la cotidianidad mexicana: el tejido de maguey sobre el que está tendido Ignacio.

“San Ignacio en Salamanca, predica desde la cárcel” (Imagen XVII)



La estancia de Ignacio en Alcalá fue de mucha agitación y Cabrera representa la agitación. Estas dos obras muestran la constancia de la misión del santo, lo detienen y sigue ejerciendo su profesión tras las rejas. Cabrera elige representar estos momentos que dan cuenta del sacrificio que acarrea la incomprensión de la misión.

En las dos pinturas Ignacio es la víctima del miedo y de la persecución. Al igual que en las obras de Villalpando se hacen presentes los rumores y las conversaciones que tienen como tema las injusticias que se observan. Los personajes hablan, hacen gestos con sus cuerpos. En las obras todo comunica, todo es retórica: los gestos, las palabras.

“Da San Ignacio en Roma lo Ejercicios Espirituales (Imagen XVIII)



Se reconoce claramente al protagonista que está en posición de instrucción, tiene una actitud activa, sus manos acompañan la elocuencia y la habilidad retórica. No mira de frente a sus receptores, aspecto que puede manifestar que no exige, no sigue con la mirada. El componente central es la prédica, la herramienta es la palabra. Ignacio se encuentra en el centro de una imagen que se enmarca en una arquitectura compuesta por columnas y un arco de medio punto que presenta a Cristo en la Cruz.

Los personajes que rodean al santo cumplen la función de un coro. Estos personajes secundarios tienen una actitud

contemplativa, miran hacia abajo en señal de humildad y de entrega a la palabra que inspira. Se trata de ejercicios internos, de la conciencia. No se destaca el rigor que se asocia, a veces, a lo militar, la convicción es la que tiene el protagonismo del momento contemplativo. A su vez, se deja ver el liderazgo de San Ignacio porque el resto de los personajes lo acompañan, lo siguen con actitud serena, teniendo certeza de que dirige hacia un camino de perfeccionamiento del alma.

“San Ignacio escribe las Constituciones” (Imagen XIX)



Cabrera representa la inspiración de Ignacio. El personaje no observa el papel en el que escribe, sino que contempla las imágenes que inspiran su texto. Este rasgo es característico de las pinturas del mexicano que muestran a un personaje en el

momento de estudiar o de escribir. Se puede recordar, a modo de ejemplo, el retrato de Sor Juana Inés de la Cruz. Ella tampoco mira el papel, sino que mira hacia el espectador de la pintura. La importancia en esta obra que tiene como protagonista a Ignacio no radica en la escritura de las Constituciones en sí, sino en la inspiración divina que es motor de la creación del texto. Parece que el santo trata de poner en palabras luego de comprender el mensaje. La escritura no es suya, es divina. Seguramente, esta obra estuvo en la línea del objetivo de beatificación de Ignacio, debido a que se lo presenta como vía de acceso a los mensajes de la Santísima Trinidad.

Como en las otras obras de Cabrera, las imágenes son etéreas, Ignacio es construido con sencillez, se muestra atento, enérgico en el proceso de comunicación con la divinidad.

Cabrera ha logrado ir al centro de la comprensión psicológica del personaje. Es claro que la postura de Ignacio al ser recibido con un abrazo, o frente al Papa es de carácter templado y humilde. Cuando Cabrera presenta al santo escribiendo, en encuentro con la divinidad o ejerciendo su profesión, expone su carácter inquieto, el interés que pone para realizar sus acciones. Da cuenta del compromiso con sus ideales, con el amor a Dios.

“Muerte de San Ignacio” (Imagen XX)



Cabrera muestra la sencilla muerte de Ignacio, podría decirse que hay una cierta idealización de las reacciones de los personajes que son testigos de la muerte del santo. No hay desesperación ni grandes turbaciones en la muerte de Ignacio. Nuevamente se puede pensar en la cristificación del santo, es posible establecer una comparación con la imagen protagónica de Jesús crucificado.

La filactelia que sale de la boca del protagonista expresa su último aliento de vida: muere en presencia de Jesús. En el espacio en que se organiza la obra se observa, además de la cama en la

que está postrado, un anaquel con libros. A su vez, uno de los personajes que acompañan la muerte de Ignacio lee las escrituras. La presencia del libro está presente en todo el recorrido de Ignacio.

Conclusiones

El estudio arroja datos que permiten evidenciar que los artistas americanos asumieron lo foráneo en un proceso de simbiosis cultural y artística. La traducción tiene como corolario el sincretismo que es manifestación de la transculturación y la conjunción de técnicas artísticas. Los artistas americanos no recibieron de forma pasiva el arte europeo, sino que lo acogieron en un proceso complejo en el que el diálogo fue protagonista. Los maestros indígenas fueron cobrando terreno en el arte hasta llegar a la categoría de artistas que recibieron epítetos como “el divino”. Estos artífices, en su mayoría, se enfrentaron a la necesidad de escribir tratados para imponerse como artistas que tenían mucho para aportarle a las producciones europeas. Todo esto da cuenta de la complejidad del arte americano y, principalmente, del arte barroco americano. A propósito de esto, se puede sostener que entender la cultura mexicana, es entender el Barroco americano¹.

Estas expresiones artísticas produjeron un eco que suena en la actualidad y que forma parte de la identidad cultural de los

¹ Se refiere a México puesto que las series que se abordaron en esta investigación son de artistas mexicanos.

países americanos. La introducción de elementos locales por parte de estos artistas genera que el receptor sea partícipe del mensaje que se quiere transmitir. No se trata de algo lejano, extraño y ajeno a él, sino de lo conocido, tangible y cercano a su realidad. Es posible el objetivo pedagógico porque la retórica de la obra suscita que el receptor ingrese en ella, y la re-cree.

Se concluye que existen tres planos participantes del proceso de comunicación, en el que no se trata solo de la mimesis, porque la poiesis se verifica en cada uno de ellos: el comitente que es la Compañía, el artista americano que recrea el mensaje desde su tradición y el receptor de la obra que vuelve a crearla desde su tradición y que asume el mensaje como un descubrimiento espiritual de un ser esforzado digno de ser imitado. Se define, entonces, la intención moralizante.

REFERENCIAS

Fuentes

SERIE DE CRISTÓBAL DE VILLALPANDO, Museo Nacional del Virreinato. Imágenes extraídas de:
<http://www.virreinato.inah.gob.mx>

SERIE DE SAN IGNACIO DE CABRERA, Museo Nacional del Virreinato. Imágenes extraídas de:
<http://www.virreinato.inah.gob.mx>

Bibliografía

CABRERA, M. 2014. Maravilla americana y conjunto de raras maravillas observadas con la dirección de las reglas del arte de la pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

CERVANTES, M. de. 2011. Don Quijote de la Mancha, (Edición de John Jay Allen) Tomo II, Barcelona, Cátedra.

FREEDERG, D. 1992. El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta, Cátedra, Madrid.

GUTIÉRREZ, R.; GUTIÉRREZ, R. 2000. Historia del Arte Iberoamericano, Barcelona, Lunweg editores.

HAUSER, A. 1988. Historia social de la Literatura y el Arte, Labor, Barcelona.

IMM – MAPI. 2007. Maderas que hablan guaraní. Presencia Misionera en Uruguay, Montevideo, IMM.

PANOFSKY, E. 1987. El significado en las artes visuales, Editorial Alianza, Madrid.

PÉREZ GÓMEZ, A. 1991. Ignacio de Loyola, Bilbao, Ediciones Mensajero.

RAHNER, K. 1979. Ignacio de Loyola, Ed. Sal Terrae, España.

RIBADENEIRA, P. de. 1863. Vida de san Ignacio de Loyola, Librería de la viuda e hijos de J. Subirana, Editores, Barcelona.

SALE, G. 2003. Ignacio y el Arte de los Jesuitas, ed. Mensajero, Bilbao.

VIOLA, R. 1956. Ignacio de Loyola. El caballero. *El santo*, s/l, Imprenta Mercur.

Artículos hemerográficos

BARAHONA QUINTANA, N. 2001. Funciones de la iconografía ignaciana en el colegio-noviciado de San Francisco Xavier de Tepotzotlán. La casa profesa de la Ciudad de México, ACTAS III CONGRESO INTERNACIONAL DEL BARROCO AMERICANO: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad: Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 8 al 12 de octubre de 2001. Recuperado de <https://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/3cb/documentos/018f.pdf> el día 10 de junio de 2018.

CASTAÑEDA, L. 2010. Ángel Rama: selectividad y transculturación. *Pensamiento latinoamericano*, 23/01/2010. Recuperado de: <https://notasdelectura.wordpress.com/2010/01/23/angel-rama-selectividad-y-transculturacion/> el día 1° de julio de 2018.

MARTÍ COTARELO, M. 2010. Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el Colegio de Tepozotlán, *Dimensión Antropológica*, 49, mayo/agosto.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A. S/d. El ciclo de la vida de San Ignacio de Loyola pintado por Villalpando. Recuperado de <https://www.uv.es/dep230/revista/PDF290.pdf> el día 10 de junio de 2018.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A. 1969. Sobre los cuadros de la vida de San Ignacio de Loyola, pintados por Valdés Leal, del Museo de Bellas Artes de Sevilla, *Archivo Español de Arte*, (165).

OBJETOS BRASILEIROS NA COLEÇÃO DO COLLEGIUM ROMANUN JESUÍTA, 1678 – INTERSEÇÕES ENTRE AÇÕES MISSIONÁRIAS E PRÁTICAS COLECIONISTAS DA ALTA IDADE MODERNA

Carolina Vaz de Carvalho

É bastante comum na literatura oriunda da museologia, da história e da história da arte, no que concerne as práticas de colecionamento da Alta Idade Moderna, a menção à importância das redes formadas por missionários em várias partes do mundo, com certo destaque aos missionários jesuítas, na circulação de informações e de objetos, em especial de objetos “coleccionáveis” (Camenietzki, 2004; Findlen, 1989; 2004; Hooper-Greenhill, 1992; Mayer-Deutsch, 2004; Shelton, 1994). Menos comuns nesse campo de discussões são estudos que abordem especificamente quais objetos ou tipos de objetos efetivamente circularam por essas redes, até quais coleções e colecionadores esses objetos chegaram e quais foram seus destinos desde então. Ao colocarem em foco uma parte do repertório de elementos da cultura material em circulação entre diversas partes do mundo, estudos voltados à identificação e “rastreamento” desses objetos colecionados têm o potencial de contribuir para uma melhor compreensão de diversos aspectos do colecionismo moderno, a exemplo das relações entre atividades colecionistas, atividades missionárias e

outras atividades, tanto laicas como religiosas, ou dos vínculos entre sujeitos envolvidos com as práticas colecionista – compreendidas estas no sentido ampliado dos “modos de colecionar” proposto por Antonio Urquizar Herrera (Herrera, 2007) – e aqueles que participavam das mesmas de formas mais oblíquas.

O projeto de pesquisa que presentemente desenvolvo, “A coleção jesuíta do Collegium Romanum: circulação de objetos entre as ações missionárias e práticas colecionistas da Alta Idade Moderna”, toma como objeto central de estudos o museu criado no ano de 1651 na referida instituição em Roma, durante o período em que o mesmo esteve sob os cuidados do padre Athanasius Kircher – de sua fundação até 1680. Por meio do estudo de catálogos da coleção e de cartas recebidas e enviadas por Kircher, meu intuito é tentar identificar e acompanhar objetos em seus deslocamentos, ao chegarem e saírem da coleção mencionada. Destarte, busco delinear redes de relações sociais, evidenciadas, construídas e aprofundadas com as trocas de objetos, e redes de significados, nas quais pessoas e coisas estariam envolvidas.

Desdobramento desse projeto de pesquisa, o que ora apresento pode ser entendido como um exercício investigativo, ou ensaio de reflexão, sobre um pequeno número de objetos dentre aqueles pertencentes à coleção do Collegium Romanum, conforme apresentados no catálogo publicado em 1678 por Giorgio de Sepi, intitulado *Romani Collegii Societatus Jesu Musaeum Celeberrimum* [...] (Sepibus, 1678). A atenção nesta investigação se volta aos objetos identificados no catálogo como provenientes do Brasil, à forma como foram descritos, classificados, pensados, em busca de

indícios sobre o lugar do Brasil dentro das atividades missionárias jesuítas e das práticas de colecionamento do Pe. Kircher.

Na reunião e disposição de objetos em coleções como a do Collegium Romanum, bem como nas várias formas como tais coleções poderiam ser agenciadas – seja em atividades nos locais em que os objetos colecionados estavam dispostos, seja no deslocamento de objetos ou conjuntos de objetos para outros espaços e situações, seja nas menções e descrições de coleções, que circulavam em manuscritos e no meio impresso –, feixes de intenções e significados eram mobilizados e confrontados pelos diversos sujeitos envolvidos. As práticas de colecionamento do período moderno não se conformavam em um modelo único, tampouco respondiam todas a um mesmo (ou a apenas um) imperativo, sendo tão diversas como o eram os interesses e recursos dos sujeitos colecionadores – diversidade que progressivamente aumentou à medida que as práticas se tornaram difundidas socialmente (Hooper-Greenhill, 1992, p. 65; Lugli, 1986, p. 113-115; Shelton, 1994, p. 182). Stephanie J. Bowry salienta a dificuldade imposta ao estudo das coleções modernas pela mera “abundância, variedade e natureza idiossincrática” das mesmas,¹ enquanto Constance Classen reitera que museus, galerias e instituições culturais congêneres sempre serviram a uma pluralidade de fins para além da exibição de determinados conjuntos de objetos (Bowry, 2015, p. 22; Classen, 2007, p. 897). Essa pluralidade de intenções e significações das práticas de colecionar e das formas de usufruir de coleções encontrava

1 No original: “One of the greatest challenges which confronts the scholar of the early modern cabinet is how best to understand and effectively frame these collections given their sheer prolificacy, variety and idiosyncratic nature.”

paralelos nas maneiras de se pensar os próprios objetos singulares que compunham as múltiplas coleções, como é exemplificado no estudo de Daniele Bleichmar sobre a coleção espanhola de Vincencio Juan de Lastanosa ou na análise feita por Bowry do sistema de classificação apresentado no tratado de Samuel van Quiccheberg, publicado em 1565 (Bleichmar, 2011; Bowry, 2015, p. 107).²

A despeito da diversidade dos modos de colecionar e interpretar os objetos colecionados, as idiossincrasias individuais eram atravessadas por elementos que davam um sentido propriamente social e compartilhado dessas práticas. Eileen Hooper-Greenhill argumenta que as coleções em fins do século XVI, ainda que organizadas em uma miríade de formas, produziram, todas, imagens ou visões do mundo, parciais ou totais (Hooper-Greenhill, 1992, p. 78).³ Em um discurso menos generalizante, Anthony Shelton matiza que certas categorias e recursos retóricos se destacavam como mais comumente utilizados do que outros, em meio à heterogeneidade das atitudes e interpretações relativas ao colecionamento (Shelton, 1994, p. 177). Especialmente sobre as coleções de caráter enciclopédico

2 Bowry argumenta que as categorias do sistema de classificação de Quiccheberg adquiririam uma natureza discursiva próxima do significado grego do termo “categoria”, como proposição ou argumento para um quadro de referências. O sistema de títulos e inscrições de Quiccheberg promoveria, assim “a complex understanding of materials and material culture, in which the many nuances of a single object are acknowledged, but in which certain qualities take precedence over others” (Bowry, 2015, p. 107).

3 No original: “Although these were often substantially different in practice, all had a single objective, that of producing a ‘cabinet’, a model of ‘universal nature made private’. These ‘museums’ were organized in a variety of ways but, in each, spaces and individual subjects had the function of bringing together a number of material things and arranging them in such a way as to represent or recal either an entire or a partial world picture.”

comumente referidas por meio da expressão “gabinete de curiosidades”, Shelton comenta:

Between the sixteenth and eighteenth centuries, the heyday of the cabinet of curiosity, examples and testaments to the marvellous, the bizarre and the uniqueness of the universe were collected, but collections were usually far from being random or capricious. Cabinets of curiosity, initially informed by medieval concepts of aesthetics and allegory, were later sometimes challenged by particularly pragmatic and politically expedient motivations that led to their public display and the substitution of a mercantile over a metaphysical value. Whether they mirrored the God-centred universe inherited by the Renaissance, or the emergent man-centred, pragmatic world manipulated by merchant princes and aristocrats, cabinets expressed a visual image of the inclusiveness of the European view of the world and its facile ability to incorporate and domesticate potentially transgressive worlds and customs. (Shelton, 1994, p. 203).⁴

O potencial das coleções para funcionarem como sinais diacríticos, marcadores de pertencimento a determinados grupos sociais (Appadurai, 2008, *en passant*) e base para a construção de discursos simbólicos sofisticados – dimensão que Krzysztof

⁴ Tradução livre minha: “Entre os séculos XVI e XVIII, o auge dos gabinetes de curiosidades, exemplos e testemunhos do maravilhoso, do bizarro e do singular do universo foram coletados, mas as coleções normalmente estavam longes de serem aleatórias ou excêntricas. Gabinetes de curiosidades, inicialmente informados por conceitos medievais de estética e alegoria, foram mais tarde eventualmente desafiados por motivações particularmente pragmáticas e politicamente convenientes que levaram à sua exibição pública e à substituição de um valor metafísico por um mercantil. Seja espelhando o universo teocêntrico herdado pela Renascença, ou o emergente mundo antropocêntrico e pragmático manipulado pelos príncipes e aristocratas mercadores, os gabinetes expressavam uma imagem visual da abrangência da visão de mundo europeia e sua fácil habilidade em incorporar e domesticar mundos e costumes potencialmente transgressores.”

Pomian assinala na concepção de semióforo (Pomian, 1984, p. 71-75) – certamente contribuiu para os usos políticos das mesmas no período moderno, mencionados por Shelton. Hooper-Greenhill sublinha o contraste que se estabelece entre o mecenato em espaços públicos, acessível a todos, e as coleções em espaços privados, cujo privilégio de acesso era controlado, tomando como exemplo a coleção do Palácio dos Medici na Florença do *quattrocento* (Hooper-Greenhill, 1992, p. 72). Quiçá um dos casos mais discutidos na literatura seja o da coleção do Imperador Rudolf II Habsburg (1552-1612), considerada por um bom tempo como um “passatempo frívolo” e excêntrico do imperador, cuja dimensão política tem sido, em contraste, enfatizada nas análises desde o último quartel do século XX. Thomas DaCosta Kaufmann sintetiza os termos dessa reavaliação:

It may even be argued that by assembling the greatest collection of his time, Rudolf was not avoiding affairs of state, but making a political statement. In a world of rulers who were also collectors, the arts could become a locus for diplomatic activity, in which the exchange and commissioning of works of art played a central role. Rudolf, in fact, had an impact not only on contemporary rulers, for whom collections were necessary signs of status, but more generally on noblemen. (Kaufmann, 1994, p. 144-145).⁵

⁵ Tradução livre minha: “Pode mesmo ser argumentado que, ao reunir a mais grandiosa coleção de seu tempo, Rudolf não estava evitando os assuntos de Estado, mas fazendo uma declaração política. Em um mundo de governantes que eram também colecionadores, as artes podiam se tornar um locus para atividade diplomática, em que a troca e a encomenda de obras de arte desempenhavam um papel central. Rudolf, de fato, teve um impacto não apenas entre governantes contemporâneos, para os quais as coleções eram sinais necessários de status, mas de forma mais geral entre os nobres.”

A difusão, diversidade e eminência das práticas de colecionamento no período moderno são fatores que dão sentido a que as disputas entre modelos ou paradigmas concorrentes de colecionamento se expressassem na vocalização de críticas incisivas contra determinadas práticas. É nesse espírito que tanto Adalgisa Lugli como Carlos Ziller Camenietzki trazem as críticas de Galileu Galilei às coleções “de curiosidade” como contraponto às práticas de seu contemporâneo, Athanasius Kircher, à frente do museu do Collegium Romanum (Camenietzki, 1995, p. 517, 526, 578; Lugli, 1986, p. 109-111). Seria um erro, considerando isso, tomar os discursos produzidos pelas correntes adeptas aos paradigmas vencedores como única medida das práticas concorrentes, conformando uma imagem parcial e negativamente enviesada do colecionismo moderno do qual elas se diferenciavam, que não dá conta de toda a diversidade do que acontecia no período sob investigação (Carvalho, 2018; 2019).

De outro lado, o fato de alguns objetos e conjunto de objetos que fizeram parte de coleções da alta modernidade integrem hoje coleções de museus e outras instituições privadas ou públicas pode ensejar um falso senso de continuidade das práticas culturais e paradigmas de conhecimento que os envolviam anteriormente (Bowry, 2015, p. 17, 146). Uma tentativa de compreensão dessas práticas em termos mais próximos das experiências daqueles que as realizavam, portanto, impescinde do reconhecimento das rupturas epistemológicas que os separam de nós (Hooper-Greenhill, 1992, p. 131). Quando Umberto Eco descreve Athanasius Kircher como “o mais contemporâneo dos nosso antepassados e o mais ultrapassado dos nossos contemporâneos”, algo sobre Kircher e sobre nós é revelado na

comparação, mas outras tantas coisas são obscurecidas (Eco, 2001, p. 14).⁶

Ressalvas feitas, inicio com uma breve apresentação do museu do Collegium Romanum, no que tange sua formação e a composição de sua coleção, e do documento sobre o qual se apoia a presente investigação, o catálogo de autoria de Giorgio de Sepi. Em seguida, trato da identificação e caracterização dos objetos de proveniência brasileira arrolados no catálogo, ensaiando algumas reflexões iniciais sugeridas por esse conjunto. Finalizo a exposição com algumas considerações sobre implicações da criação de uma coleção no Collegium Romanum da Companhia de Jesus e possíveis sentidos, intenções e agenciamentos que a atravessavam, criando nuances para a compreensão narrativas e imagens construídas a respeito da Companhia, do mundo e do Brasil.

O Museu Celeberrimo do Colégio Romano da Companhia de Jesus

O museu do Collegium Romanum não surgiu como consequência natural das atividades de um único sujeito colecionador, individual ou institucional. Sua fundação foi resultado, diversamente, da aglomeração de alguns conjuntos distintos de objetos, reunidos como uma coleção única na instituição jesuíta em 1651 a partir do que Eugenio Lo Sardo apresenta como um “evento imprevisto” – a doação da *galleria* do

⁶ No original, “il più contemporaneo dei nostri antenati e il più inattuale dei nostri contemporanei”.

patrício Alfonso Donnino após a morte deste em 1650 (Lo Sardo, 2001, p. 16).

Donnino fora Secretário do Senado Romano e deixou sua *galleria* à Companhia de Jesus, com a condição de que ficasse exposta ao público e fosse usada para a instrução dos estudantes (Lo Sardo, 2001, p. 16). A coleção de Donnino era caracterizada como composta por *antiquaria*, contendo objetos como “estátuas, máscaras, ídolos, quadros, armas, pinturas, tábuas de mármore, vasos de vidro e de cristal, instrumentos musicais, pratos pintados, e diversos tipos de pedras e fragmentos da antiguidade”, como trazem os documentos de doação transcritos por Alberto Bartola (APUG, 1651, In: Bartola, 2004, p. 324).

Lo Sardo argumenta que a doação inesperada de Donnino teria motivado os jesuítas a lidarem com uma questão que não seria trivial: de que forma tratar e dispor artefatos trazidos pelos missionários, conjuntos de espécimes animais, instrumentos para o ensino e pesquisa da filosofia natural, quadros comemorativos dos episódios edificantes à Companhia, retratos de pessoas eminentes, santos, dirigentes e benfeitores da ordem, e obras de arte doadas ou comissionadas (Lo Sardo, 2001, p. 16). A formalização de um *musaeum* seria uma resposta em consonância com o repertório cultural compartilhado no período moderno, sinalizando a compreensão do papel que as coleções desempenhavam então no jogo social de disputas e alianças macro e micropolíticas, com fortes implicações econômicas. Era de interesse da Companhia consolidar a intendida imagem de expoente no campo cultural ao mesmo tempo que atrair a benevolência de outros potenciais mecenas (Findlen, 2003, p. 231).

Além da *galleria* de Donnino, um segundo grupo previamente organizado de objetos que contribuiu de forma expressiva para o acervo inicial do museu do Collegium Romanum foi o que é comumente referido na literatura como a coleção “pessoal” do Pe. Kircher. Michael J. Gorman relata que essa coleção teria origem em fins do século XVI, com a criação de uma “academia matemática” informal pelo astrônomo jesuíta Christophorus Clavius, então professor no Collegium Romanum. O intuito seria prover treinamento avançado em áreas como trigonometria, hidráulica e astronomia sobretudo para os membros da ordem que lecionariam em outros colégios da Companhia ou seriam enviados como missionários à China (Gorman, 2004, p. 240). *Musaeum mathematicum* é nome por vezes atribuído à coleção de manuscritos e instrumentos reunidos para esse estudo, que Kircher teria “herdado” junto com a posição de responsável por tal academia matemática e ampliado ao longo do tempo, em grande parte com suas próprias invenções.

Em decisão conjunta do Geral da Companhia e do reitor do colégio, Athanasius Kircher foi escolhido como primeiro responsável pelo museu instituído em 1651 (Fletcher, 2011, p. 45). Paula Findlen comenta que a memória da doação de Donnino rapidamente foi sobrepujada pelo renome de Kircher como figura associada à coleção do Collegium Romanum (Findlen, 2001a, p. 19). É patente na literatura, tanto da época como posterior, certa ambiguidade sobre a relação de Kircher com o museu, implicando mais do que uma simples responsabilidade pela gestão da coleção. Frequentemente encontramos o termo *Museu Kircheriano* e é sob essa alcunha, inclusive, que o museu é apresentado em seu segundo catálogo, publicado em 1709 por Filippo Bonanni (1709), e em outros documentos do século XVIII e seguintes.

O catálogo pertinente ao presente estudo, todavia, assinado por Giorgio de Sepi, apresenta-o como “Museu Celeberrimo do Colégio Romano da Companhia de Jesus” (Sepibus, 1678).⁷ É interessante notar que esse, que talvez seja o documento de apresentação pública ampla, formal e oficial da coleção do Collegium Romanum, traga o nome de Alfonso Donnino e o registro de sua doação, na folha de rosto, em posição superior e em maior destaque do que a menção à contribuição do Pe. Athanasius Kircher como organizador do museu. O catálogo foi publicado em Amsterdam, na oficina daquele que se tornou impressor exclusivo das obras de Kircher no Império Germânico, Inglaterra e Países Baixos a partir de 1661, Joannes Jansson van Waesberghe (Stolzenberg, 2001, p. 10). Sua edição precede em dois anos o falecimento do padre jesuíta, tornando-o provavelmente o registro mais próximo do museu conforme idealizado e organizado por seu primeiro dirigente. A *Dedicatio*, assinada por Kircher, corrobora tal percepção – o padre apresenta a publicação como uma obra concebida por ele e transcrita por Giorgio de Sepi, a quem apresenta como seu “artífice na elaboração de máquinas” e guardião do museu (Sepibus, 1678, s/p).⁸ Ademais, Camenietzki enfatiza que haveria indícios da intervenção direta de Kircher na redação do catálogo (Camenietzki, 1995, p. 519-520), enquanto Capanna ressalta que

⁷ Embora logo nas saudações ao leitor, assinada por de Sepi, a coleção seja referida como *Musaeum Kircherianum* e Kircher seja equiparado a outros proprietários de coleções famosas em Roma.

⁸ No original, “Opusculum, cui titulus: *Musaeum Collegii Romani Societatis* JESU à me exstructum, & à *Georgio de Sepibus*, Musaei Custode, & meo in Machinis elaborandis Opicife, integra fide, meo jussu descriptum”.

essa publicação apareceria listado entre as obras de autoria do padre (Capanna, 2001, p. 171).

A edição *in folio* é composta por frontispício, página de título, dedicatória, saudações ao leitor, index e 66 páginas numeradas, além de 28 páginas de ilustração não numeradas e 7 páginas desdobráveis com ilustrações em tamanho maior. Os objetos pertencentes ao museu são apresentados em 24 capítulos, com títulos que descrevem categorias de organização dos mesmos, distribuídos em três partes nomeadas apenas como *Pars Prima*, *Pars Secunda* e *Pars Tertia*. O grande formato de impressão, o emprego do latim e o recurso a uma profusão de ilustrações eram características comuns às obras criadas por Athanasius Kircher, edições exuberantes capazes de atrair os mecenas de que dependiam para serem publicadas (Stolzenberg, 2001, p. 2-3, 8).

Embora, como em outros catálogos do período, não houvesse a preocupação no arrolamento exaustivo de todos os itens que compunham a coleção,⁹ a publicação fornece uma imagem bastante detalhada do que compunha o museu e de como essas coisas eram organizadas, dispostas e exibidas. A Tabela 1 abaixo, com os títulos dos capítulos do catálogo, possibilita a compreensão dos tipos de objetos lá reunidos.

⁹ Objetivos mais imediatos de obras desse gênero seriam engrandecer o nome da coleção e do colecionador, atrair potenciais mecenas e visitantes, potencializar o intercâmbio e o diálogo com outros estudiosos e interessados, e ser um registro que, como expressa de Sepi nas saudações ao leitor, ‘sobrevivesse à morte de seu proprietário e à roda da fortuna’(SEPIBUS, 1678, s/p.). Adalgisa Lugli ressalta que menções a objetos da coleção não listados no catálogo de de Sepi estariam espalhadas nas obras com temáticas diversas de Kircher e seus colaboradores, como Gaspar Schott e Daniel Schwener, e mesmo em trabalhos publicados por Bonanni (LUGLI, 1986, p. 119-120).

Parte	Capítulo	Título original [tradução livre minha]
Pars prima	I	<i>Compendium, quo Musaei Romani Descriptio, rerum praecipuarum series, & ordo exponitur</i> [Compêndio em que a descrição do Museu Romano, a série de coisas específicas e a ordem é exposta]
	II	<i>Laquearis formalis, & mystica Descriptio</i> [Descrição formal e mística do teto decorado]
	III	<i>Larvarum marmorearum, fictiliumque Vasorum Descriptio</i> [Descrição de máscaras de mármore e vasos de cerâmica]
	IV	<i>De variis Picturis, & Effigiebus</i> [Sobre várias pinturas e efígies]
	V	<i>Idolorum vetusta Heroum sinulacra aere, marmori, saxisque incisa</i> [Antigas imagens de ídolos heroicos de bronze e cortadas em pedra e mármore]
	VI	<i>Varia peregrinarum linguarum, ac Regnorum Monumenta</i> [Variados monumentos de línguas e reinos estrangeiros]
	VII	<i>De Obeliscis Aegyptiorum</i> [Sobre os obeliscos dos egípcios]
Pars secunda	I	<i>Officina Vitriaria</i> [Oficina de vidraria]
	II	<i>Officina Veterum, ac modernarum Lucernarum, seu Lampadum</i> [Oficina de lâmpadas ou lanternas dos antigos e dos modernos]
	III	<i>De Instrumentis Mathematicis</i> [Sobre instrumentos matemáticos]
	IV	<i>De Magnete, & Magneticis Machinis, & Operationibus</i> [Sobre ímãs, mecanismos magnéticos e atividades/funções/operações/efeitos]
	V	<i>Ars Colibistica Ponderum & Mensurarum ex antiquis Romanorum Monumentis transumpta</i> [Arte colibística (de transações financeiras) dos pesos e das medidas transportada dos antigos monumentos dos romanos]
	VI	<i>Apparatus Rerum Peregrinarum ex omnibus orbis pelagis collectus</i> [Mostra reunida de coisas estrangeiras de todas os mares do mundo]. ¹⁰
	VII	<i>Optica, Catoptrica, Dioptrica Experimenta</i> [Experimentos ópticos, catóptricos e dióptricos]
	VIII	<i>Mundi Subterranei Fructus</i> [Frutos do mundo subterrâneo]

¹⁰ O título no começo do capítulo correspondente (Sepibus, 1678, p. 23) traz *plagis* (das regiões) ao invés de *pelagis* (dos mares) – portanto, *Apparatus Rerum Peregrinarum ex omnibus Orbis plagis collectus*.

	IX	<i>Hermetica Experimenta</i> [Experimentos herméticos]
Pars tertia	I	<i>Numismata</i> [Numismática]
	II	<i>De Musicis Instrumentis</i> [Sobre instrumentos musicais]
	III	<i>De Thermoscoopiis, Smicroscopiis, Psychroscoopiis</i> [Sobre termômetros, microscópios, higrômetros]
	IV	<i>De Horologiis</i> [Sobre relógios]
	V	<i>De mobili perpetuo</i> [Sobre movimento perpétuo]
	VI	<i>De Lusu Globulorum</i> [Sobre jogos com pequenas esferas]
	VII	<i>De Oraculo Delphico</i> [Sobre o oráculo délfico]
	VIII	<i>De Patris Athanasii Kircheri operibus</i> [Sobre a obra do padre Athanasius Kircher]. ¹¹

Tabela 1: Títulos dos capítulos de Romani Collegii Socieatus Jesu Musaeum Celeberrimum, conforme nomeados no “Index Contentorum” (Sepibus, 1678).

Descrição dos itens brasileiros

Nesse espaço físico e textual, do museu e seu catálogo, encontramos os objetos identificados como provenientes do Brasil. Em uma primeira leitura e análise do catálogo, localizei onze menções ao Brasil¹², contando 23 itens claramente

¹¹ O título que aparece no início do capítulo em questão, *Elenchus Librorum a P. Athanasio Kirchero, e Societate Jesu* (Sepibus, 1678, p. 61), difere daquele constante no Index Contentorum (Sepibus, 1678, s/p.).

¹² Sistematizando, as treze passagens com menções ao Brasil no catálogo são:

- 1) descrição geral do museu, P.I, C.I, p. 3;
- 2) identificação do retrato do Padre Anchieta, P.I, C.IV, p. 7;
- 3) passagem sobre tartarugas marinhas, P.II, C. VI, p. 26;
- 4) descrição do *Pica Brasiliae*, P.II, C. VI, p. 32;
- 5) descrição dos 17 espécimes de aves enviados do Brasil, P.II, C. VI, p. 33;
- 6) descrição do corvo púrpuro do Brasil, P.II, C. VI, p. 33;
- 7) introdução à seção dos “presentes intrigantes da Índia, Japão, México e Brasil”, P.II, C. VI, p. 34 ;
- 8) descrição do “pão chamado mandioca”, P.II, C. VI, p.34;
- 9) descrição dos cintos dos antropófagos do Brasil, P.II, C. VI, p. 35;

identificados com essa proveniência (Tabela 2).¹³ Desses, 21 itens e sete menções estão concentrados no capítulo VI da segunda parte do catálogo, que, como especificado na Tabela 1 acima, trata das “coisas estrangeiras de todos os mares [partes] do mundo”.

A tipologia mais numerosa dentre os objetos vindos do Brasil é a de espécimes zoológicos, mais especificamente aves – são 19 espécimes, dois dos quais descritos individualmente. A primeira das aves é apresentada como *Pica Brasiliae*, Pica-pau do Brasil, e trata-se provavelmente de um tucano. O catálogo dá uma longa descrição física do animal, parcialmente baseada em relatos e grandemente extrapolada a partir do bico do animal, único fragmento existente no museu. A descrição é seguida de comentários sobre as propriedades curativas contra venenos e sobre seu uso restrito aos monarcas e príncipes “da Índia”, embasados, nos informa o texto, nos relatos dos “reverendíssimos padres missionários” que teriam sido transmitidos a Kircher e de Sepi (Sepibus, 1678, p. 32). A outra ave descrita individualmente é identificada como “corvo púrpuro do Brasil”, o qual os brasileiros chamariam de “Quaraci”. Esse corvo é apontado como sendo da mesma espécie de ave descrita pelo Padre José de Anchieta, S. J., “homem santo”, em relação a um episódio milagroso ocorrido em território brasileiro (Sepibus, 1678, p. 33). Os outros 17 espécimes de aves são introduzidos ao leitor em conjunto, logo antes do dito corvo brasileiro. Dentro desse conjunto, uma das

10) apresentação da obra *Mercurius Brasilius* de Valentin Stansel, P.III, C. VIII, p. 66;

11) apresentação da outra obra de Stansel, com observações astronômicas do Brasil, P.III, C. VIII, p. 66.

¹³ Desconsidereei, para esse arrolamento, o *Index Rerum* ao final da publicação, por seu caráter de recuperação de informações já apresentadas ao longo da obra.

aves é singularmente especificada como tendo bico e pernas longos, com penas de um vermelho intenso, enquanto as demais são definidas como “aquisições recentes”, a respeito das quais ainda não se teria informações sobre “nome & natureza”, usos ou propriedades, mas que ainda assim impressionariam os visitantes “como raras e curiosas” por suas cores, formas e variedade (Sepibus, 1678, p. 33).

No mesmo capítulo VI do catálogo, no que parece, entretanto, ser outra categoria de objetos – a categoria dos “presentes intrigantes da Índia, Japão, México e Brasil”¹⁴ –, são apresentados um pedaço de pão do Brasil chamada “mandioca” e os grãos de que é feito. A breve descrição menciona o processo de feitura, pelo qual a raiz venenosa da planta é convertida em “comida saudável”. Como item final desta subdivisão do capítulo VI, e último objeto da Parte II do catálogo com a procedência que ora investigamos, figuram “torques ou cintos dos bárbaros ou antropófagos do Brasil”. Estes são imediatamente diferenciados do que Mânlio, entre os antigos, chamava de ‘torque’, explica o texto, por de fato exibirem pedaços de pele dos inimigos e dentes humanos. A descrição desses cintos dá detalhes sobre os materiais empregados e as técnicas de feitura.

Os outros dois objetos provenientes do Brasil aparecem na sessão final do livro, contígua ao capítulo VIII da Parte III, intitulado *De Patris Athanasii Kircheri operibus*.¹⁵ Após a lista das obras publicadas e por publicar de Kircher, são arrolados alguns

¹⁴ Sepibus, 1678, p. 34: “*India, Japonia, Mexicum, Brasilia hoc Musaeum suis replerunt curiosis donariis*”.

¹⁵ Vide nota 12, acima. Mantive o título conforme o Index, apresentado na Tabela 1, para evitar confusões.

documentos que integram a coleção do museu, como as cartas que Kircher recebeu ao longo dos anos e algumas obras escritas por jesuítas e “depositadas em sua confiança, para que as guardasse e as tentasse publicar” (Sepibus, 1678, p.65). Duas são as obras enviadas “da América do Sul” pelo Padre Valentin Stansel – a primeira intitulada *Mercúrio Brasileiro*, descreve os costumes, as características naturais, as formas de vida das pessoas, os animais, insetos, a vegetação e os minerais, tudo com suas propriedades e virtudes; a segunda obra, cujo título não é mencionado, traria observações astronômicas do céu do Sul, incluindo cometas observados do Brasil, e diversas singularidades “desconhecidas dos astrônomos da Europa” (Sepibus, 1678, p. 66).

Parte/Capítulo	Pág.	Identificação do objeto	Transcrição
P. II / C. VI	32	“Pica-pau do Brasil” (bico)	Peregrinarum volucrum exuviae hîc aliquot inter raritatum varietatem conservantur. Occurrit itaque primo loco <i>Pica Brasiliae</i> , quam alii à magnitudine <i>Ramphastum</i> putant alii verò <i>Variani</i> testimoni (qui in <i>Aethiopia</i> abundantes reperiri scribit) <i>Abbatem superbum</i> , alii avem <i>Rhinocerotem</i> ajunt. Quidquid de nomine sit, si caetera corporis membra rostro conveniunt, vix arbitror majorem inter volatilia volucrum reperiri. Rostrum quippe hoc in longitudine duos palmos excedit, & quâ corpori unitur, seu capiti, in cassitie quatuor uncias superat, in latitudine vero uncias septem unde rostrum hoc volucrum more in acumen curviusculum excrescit, pluribus denticulis

			acutissimis in serrae morem hinc & inde prominulis conspicuum : color quidem hodie glaucescit, nescio na temporis tractu, aut naturali colore hoc ita tinctum fit [...]
P. II / C. VI	33	17 peles [<i>exuviae</i>] de aves brasileiras, com destaque para uma ave de penas vermelhas e bico e pernas longos	<i>Brasilia</i> huc septendecim variarum volucrum exuvias transmisit quarum una subtilissimi rostri, quod pene semipalmares est, & ejusdem altitudinis pedes habet, corpulentiam juniores Galli; pennae porrò tanto ruboris splendore à natura accensae sunt, ut similem in intensione colorem obtinere non possimus. Aliae sedecim & forma & colore mirabiles & vagae noviter accesserunt, de quarum nomine, & natura, tametsi adhuc nulla habeatur potentia, eas tamen ob accensorum colorum decorem & varietatem omnibus Advenis, uti rarae & curiosae apparent, ita insolita formâ, & colore multiplici spectantur à natura dotatae; [...]
P. II / C. VI	33	“Corvo” púrpuro do Brasil	Spectatur & alia volucris intensissimo rubeo colore purpurascens, quam <i>Brasiliiani Quaracies</i> vocant, & est <i>Corvi</i> species, non nigri, sed per totum corpus purpureo colore, uti dixi, fulgens. Atque tales fuerunt, quae venerabili Patri <i>Josepho Anchietae Brasiliae</i> Soc ^{tis} JESU Provinciali, Viro Sancto, dum inter per mare ageret, & homines aestum solis amplius ferre non possent, hae aves ad umbram faciendam accitae & ad portum usque comitatae, navim ab aestu solari, inumbratione defenderunt [...]

P. II / C. VI	34	Pão do Brasil chamado mandioca	<i>Brasiliae</i> hic extat fragmentum Panis, uti & granum quo panis conficitur, ex <i>luccae</i> venenosae caeteroquin plantae radicibus in salutarem cibum, panemque redacta, quem <i>Mandioca</i> dicunt.
P. II / C. VI	35	Cintos dos bárbaros ou antropófagos do Brasil	Ultimo loco Torques, sive cinctura <i>Barbarorum</i> , seu <i>Anthropophagorum Brasiliae</i> exhibetur. Non est haec, ut illa, quam <i>Manlius</i> , ad <i>Anienem, Gallo</i> , quem provocatus interemerat, Torquem detraxit, & inde <i>Torquati</i> nomen accepit, aut aureo vellere contèxtae, aut lapidario pretio rareae : sed <i>Brasiliae</i> Torquati veriùs nuncupandi, qui & ipsam pellem hostibus extorquent, & spoliorum loco ebur humanorum dentium, è torque, qui in modum fasciae palmaris ex certo lini, aut <i>Cannabis</i> contexto subligaculo dependent per palmaria fila, & veluti juniperi granis, humanibus dentibus distincta dependens. [...]
P. III / C. VIII	66	Obra de Valentin Stansel, <i>Mercúrio Brasileiro</i>	Deinde ex <i>America Australi</i> deposita spectantur apud eum duo nobilissima opera à P. <i>Valentino Estansel Moravo</i> , olim <i>Kircheri Romae</i> in re literaria socii, quorum prius est <i>Mercurius Brasilius</i> , id est de mirabilibus <i>Brasiliae</i> , quodescribuntur primò ritus, & constitutiones naturales Regionis, deinde hominum mores & vita, postea animalia quadrupeda, volatilia, natatilia, insecta, quibus subjungit vegetabilia, arbores, herbas, flores, fructus, & tandem mineralibus, omniumque jam dictorum virtutibus, & proprietatibus eleganti & polito stylo agit. Opus verè curiosum

			& dignum consideratione, praesertim cùm is omnium inspector & observator fuerit.
P. III / C. VIII	66	Obra de Valentin Stansel com observações astronômicas do Brasil	Est opusculum phaenomenorum solis, quo siderum, circa polum Australem apparentium nobis incongnitorum, uti & de Cometarum praeterlapsis annis in <i>Brasilia</i> apparentium, motu, duratione, interitu, scitè admodum scripsit, quorum omnium ipse primus ex Astronomis sub Zona Torrida observator fuit & plurima singularia continet <i>Europae</i> Astronomis ignota.

Tabela 2: Objetos provenientes do Brasil apresentados em Romani Collegii Societatus Jesu Musaeum Celeberrimum (Sepibus, 1678).

Aventuro-me em algumas observações preliminares. Considerando o número de menções ao Brasil e de itens de proveniência atribuída a esse lugar, é possível perceber que sua presença no museu do *Collegium Romanum* e na construção narrativa sobre a coleção, materializada no catálogo, não é irrelevante. Contudo, ainda que sua presença seja significativa, o Brasil aparece nesta coleção quase absolutamente circunscrito (21 de 23 itens e sete de onze menções) dentro da categoria das “coisas peregrinas” – categoria essa muitas vezes associada na literatura sobre o colecionismo moderno, de forma pouco problematizada, à ideia do exótico.

Para além do capítulo sobre as *res peregrinae* e das menções relacionadas às obras de Stansel, o Brasil é citado em duas outras passagens: no primeiro capítulo da Parte I, quando o autor apresenta uma visão panorâmica de toda a coleção, e na sessão dedicada aos retratos expostos no museu (Parte I, Cap. IV),

associado à figura do Padre José de Anchieta, “taumaturgo que estabeleceu a Companhia de Jesus no Brasil” (Sepibus, 1678, p. 7).¹⁶ Anchieta é uma figura, que como já vimos, aparece também associada a um dos espécimes de aves brasileiras do museu. Dois campos de significação, portanto, parecem sobressair em associação ao Brasil: um campo predominante, ligado ao universo da “História Natural”,¹⁷ e outro, secundário, conectado à memória-história edificante dos grandes expoentes da Companhia de Jesus.

Isoladamente, as informações quantitativas e qualitativas sobre a ocorrência de menções ao Brasil no catálogo aqui arroladas não asseguram uma compreensão mais refinada sobre o lugar do Brasil no imaginário e nas narrativas veiculados por meio do museu do Collegium Romanum. Como parâmetro de comparação que pode fazer emergir algumas nuances interessantes da questão, podemos recorrer ao caso da China, espaço de atividade missionária jesuíta localizado em outra região do mundo. Sem contar as ocorrências na lista de obras publicadas pelo Pe. Kircher, a China é mencionada em aproximadamente 18 passagens no catálogo, número consideravelmente superior ao número de menções ao Brasil. Quiçá ainda mais significativo seja o fato de que tais menções à China estão presentes em sete dos 24

¹⁶ No original: “*P. Iosephi Anchietae, Thaumaturgi, introductoris Societatis JESU in Brasiliam*”.

¹⁷ Diferentemente do que aconteceu em outros contextos por volta desse período, o Brasil não parece assumir no catálogo e na coleção do Collegium Romanum o papel de modelo para toda a América. Cf. com o que afirma Peter Mason, para meados do séc. XVII: “Amid this welter of geographic guessing, there is a dominant tendency: the assumption that Brazil can serve as an iconographical model for the Americas as a whole” (Mason, In: Silva; Alcides, 2002, p. 169).

capítulos do catálogo, incluindo todos os capítulos em que o Brasil é mencionado.¹⁸ A forma como a China é pensada, colecionada, descrita, agenciada dentro do Museu acompanha em alguma medida o lugar proeminente que ocupava no imaginário europeu à época, e sua concepção como paradigma da ação missionária no imaginário específico dos jesuítas. Nesse sentido, pode ser pertinente lembrar que tanto Athanasius Kircher como Valentin Stansel expressaram o desejo de dedicarem-se às atividades de evangelização na China, não sendo a permissão para tanto concedida a nenhum dos dois. Ainda, como corrobora a existência da “academia matemática” no Collegium Romanum – destinada, como *supra* enunciado, à formação de professores para os demais colégios da Companhia e aos jesuítas que partiriam para as missões na China –, a preparação dos agentes missionários destinados às empreitadas chinesas era alvo de atenção especial. A China, ademais, teve um lugar destacado na produção intelectual de Kircher, quem chegara à Roma envolto na fama de grande conhecedor das línguas orientais e se dedicara a estudar as línguas e “civilizações” do oriente ao longo de toda a vida.

Lugar ainda mais destacado em meio à obra e pensamento de Kircher, e na própria coleção do Collegium Romanum, recebe o Egito, fato amplamente discutido na literatura. Sem adentrar na discussão sobre os significados atribuídos à civilização e língua egípcia nas formulações filosóficas e teológicas do Pe. Athanasius, assunto de estudos específicos de variados autores, acrescento como elemento complementar à análise ora ensaiada que, das 39 ilustrações presentes no catálogo, nove representam objetos do

¹⁸ As menções à China aparecem nos capítulos I, IV, V e VI da Parte I, nos capítulos V e VI da Parte II e no capítulo VIII da Parte III.

Egito ou a ele relacionados – incluindo seis das sete gravuras em páginas de formato maior desdobráveis –, uma única ilustração reproduz um artigo da China, e nenhuma delas figura objetos relacionados Brasil (ainda que duas gravuras sejam de animais atribuídos à América).

Considerações finais

Paula Findlen reporta que a visita a Kircher e sua coleção se tornara uma “obrigação” de quem ia a Roma: “Prestar visita ao Padre Athanasius Kircher era o imperativo dos visitantes da cidade eterna” (Findlen, 2001a, p. 39).¹⁹ O museu do Collegium Romanum fora oficialmente inaugurada no ano seguinte às comemorações do jubileu de 1650, quando Roma ainda recebia um grande fluxo de visitantes e peregrinos. Menos de um ano após o início da organização do novo museu, jesuítas de Paris já recomendavam aos viajantes de passagem por Roma que conhecessem o Padre Kircher e visitassem sua coleção (Findlen, 2001a, p. 41). O museu atraía, nas palavras de Findlen, “aspirantes a jesuítas, membros de outras ordens religiosas como os Mínimos, príncipes germânicos e leigos católicos”, acompanhados de forma crescente por “número significativo de *virtuosi* protestantes” que vinham a Roma assistir às palestras de Kircher, debater com o renomado padre e visitar sua fabulosa

¹⁹ No original: “Rendere visita a Padre Athanasius Kircher era l'imperativo degli ospiti della città eterna”.

coleção (Findlen, 2003, p. 225)²⁰, que aumentava com as doações de mecenas e correspondentes, bem como com as remessas regulares enviadas por jesuítas em missão pelo mundo (Fletcher, 2011, p. 45).

As coleções italianas modernas abundam na literatura voltada à história das práticas de colecionamento. Julius von Schlosser, em seu tratado seminal de 1908, estabelece o colecionismo italiano como uma tradição específica, “plenamente renascentista”, diferenciada da tradição que se desenvolveria “ao norte dos Alpes”, esta segunda concebida dentro de certa “mentalidade medieval” (Schlosser, 2012, *en passant*). A tipologia bipartida de Schlosser, apesar de sobreviver nos discursos menos especializados, foi alvo de diversas críticas desde sua publicação no início do século passado. Não se questionou, contudo, o que o autor afirmou sobre a força, a importância e a difusão das práticas de colecionamento na região da Itália. Aliás, a revisão de algumas das ideias de Schlosser foi ensejada justamente pelos estudos posteriores de coleções italianas, sobretudo as de caráter enciclopédico – como a coleção sob os cuidados do Pe. Kircher no Collegium Romanum –, que se apresentavam como modelos “híbridos” no quadro de pensamento daquele autor.

²⁰ No original: “Aspiring Jesuits, members of other religious orders such as the Minims, German princes, and Catholic laymen attended Kircher’s lectures on natural philosophy and toured his museum; increasingly they were joined by significant numbers of Protestant virtuosi (most notably members of the Royal Society) who came to Rome to meet the ‘master of hundred arts,’ see his fabled collection, and debate the finer points of various theories about the natural world”.

É mister considerar, destarte, o contexto em que se situava o museu do Collegium Romanum, na Roma do *settecento*, em meio à tradição colecionista italiana. Findlen afirma:

das exuberantes coleções cortesãs de Florença, Mântua, Ferrara e Urbino, aos studios dos humanistas da Renascença tardia, aos teatros da natureza criados por doutores e apotecários, os patrícios italianos percebiam a posse de museus como integral à formação de suas identidades (Findlen, 2003, p. 227).²¹

Uma aproximação às elites – intelectuais, econômicas, sociais e políticas – de Roma como de outras regiões da Europa seria parte importante das estratégias jesuítas para angariar simpatias e garantir o sucesso de seus apóstolados (Harris, 1989, p. 54-56). Athanasius Kircher teria sido um bom exemplo do investimento da Companhia de Jesus no campo “híbrido” da ciência e do “entretenimento erudito”, tendo sido liberado de grande parte das obrigações no Collegium Romanum para que se dedicasse às suas investigações e produções científicas. Para Steven J. Harris, Kircher teria se tornado um mestre na arte que o autor chama de “virtuoso science”, construída para “o entretenimento, maravilhamento e curiosidade dos mais poderosos membros da elite dominante católica” (Harris, 1989, p. 56).²² O museu no Collegium Romanum, conforme concebido e construído sob a

²¹ No original: “From the lavish court collections in Florence, Mantua, Ferrara, and Urbino, to the studios of late Renaissance humanists, to the theaters of nature created by doctors and apothecaries, Italian patricians perceived the possession of a museum to be integral to the formation of their identity”.

²² No original, “Although historians of science have justly criticized his boundless credulity, aimless empiricism, and exasperating eclecticism, he was nevertheless master of his craft. And his craft was the “virtuoso science” designed for the entertainment, wonderment, and curiosity of the most powerful members of the Catholic ruling elite”.

direção de Kircher, se encaixa perfeitamente nessa perspectiva aventada por Harris, atuando entre a “instrução” e o “estupor”, conforme as expressões que emprega Ingrid Rowland, sempre “para a maior glória de Deus” (Rowland, 2001, p. 116).

Findlen pondera que as coleções de Kircher e de outros jesuítas carregariam em comum uma mensagem de propaganda institucional, tanto política quanto religiosa, com uma forte dimensão de proselitismo, por um lado, e outra de “controle da informação”, por meio da veiculação de um discurso institucionalmente endossado (Findlen, 1989, p. 68) – ainda que a polissemia inerente à linguagem do colecionismo colocasse em risco as tentativas de cerceamento das narrativas passíveis de serem construídas por meio dos objetos reunidos nas coleções. Tal combinação de conhecimento, fé e política refletiria a postura otimista pós-tridentina da Companhia de Jesus, no que foi chamado de sua “idade de ouro” (Findlen, 2001a, p. 39, 41; Lewis, 2001, p. 21; Lugli, 1986, p. 122). A presença marcante de objetos estrangeiros, comuns nas coleções do período, nas coleções jesuítas corroborava um discurso sobre a difusão universal da Trindade e do Catolicismo, ao mesmo tempo em que eram índices do alcance geográfico das atividades da Companhia e da abundância de recursos que tinha à sua disposição. Como “teatro dos esforços missionários” (Findlen, 2001a, p. 41), a exibição de objetos “peregrinos” no Collegium Romanum, dentre os quais os objetos do Brasil, faziam referência à atuação direta de seus missionários pelo mundo. Esses objetos tinham apelo não apenas aos visitantes curiosos, interessados em conhecer e se maravilhar com o que estava além de sua experiência cotidiana, como aos próprios membros da ordem, enquanto testemunho e apologia os esforços dos jesuítas que contribuíram no passado para a

consolidação e reconhecimento da Companhia, ao mesmo tempo em que eram instrumentos para a formação das novas gerações de missionários.

Se é difícil sintetizar todas as nuances do museu do Collegium Romanum dirigido por Kircher e seus objetos “brasileiros”, encontrar marcadores de seu sucesso pode ser um pouco mais simples. Acredito que a afirmação de Findlen, de que quase um século após a morte de Kircher visitantes da cidade eterna continuavam a fazer a “peregrinação” até o Collegium Romanum após ler sobre o museu em relatos de outros viajantes ou nos livros de Kircher, indica o êxito da coleção como um empreendimento que contribuiu para o renome do colégio, da Companhia e do próprio sujeito colecionador (Findlen, 2001b, p. 17).

O presente trabalho, em seu caráter inicial, pretendeu reunir alguns elementos que podem iluminar aspectos desse jogo complexo envolvendo os objetos provenientes do Brasil na coleção do Collegium Romanum, sem quaisquer pretensões de exaustividade. As observações aqui reunidas foram direcionadas e limitadas pela fonte primária – um catálogo, produzido por sujeitos com certas intenções, dentro de um contexto específico, com recursos, conhecimentos e preocupações próprios. Apesar disso – ou, melhor, justamente por isso –, o catálogo sugere algumas coisas, como resultante das intenções, agendas, recortes de percepção, omissões e “exageros” de que é eivado, ao mesmo tempo que obscurece outras. Para termos uma compreensão mais sólida das práticas, representações e relações tecidas com e a partir desses objetos do Brasil, seria imprescindível, além de uma análise mais cuidadosa desse documento, mobilizar outras fontes – cartas que possam ter acompanhado os objetos em seus

deslocamentos até Roma e o museu de Kircher, relatos de visita à coleção que mencionem esses objetos, obras escritas por Kircher e seus discípulos, ou pelos sujeitos que tiveram contatos com essas coisas, que possam ter feito uso delas em suas argumentações, entre outras. Em um escopo mais abrangente, muito se ganharia ao contrastar todas essas significações e discursos ao que era dito, feito, representado, pensado na sociedade e em seus diferentes estratos, no mesmo período. Caminhos possíveis, que talvez já tenham sido ou estejam sendo trilhados por outros pesquisadores.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

ARCHIVIO DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA (APUG). 1651. c. 558, f. 142r-v. Alfonso Donnino lascia in eredità ai Gesuiti del Collegio Romano la sua collezione antiquaria e chiede di essere tumulato nella chiesa di S. Ignazio. Roma, 1651, maggio 7. In: BARTOLA, A. 2004. Alle Origini del museo del Collegio Romano. Documenti e testimonianze. NUNCIUS Annali di Storia della Scienza, XIX (I), p. 297-355.

BONANNI, P. 1709. Musaeum Kircherianum sive Musaeum a P. Athanasio Kirchero in Collegio Romano Societatis Jesu (...). Roma, Typis Georgii Plachi caelaturam profitentis, & characterum fusoriam propè S. Marcum.

SEPIBUS, G. de. 1678. Romani Collegii Societatus Jesu Musaeum Celeberrimum (...). Amsterdam, Ex officina Janssonio-Waesbergiana. In: CALLINICOS, A.; HÖHR, D.; STEVENSON, J.; DAVIDSON, P. 2015. The Celebrated Museum of the Roman College of the Society of Jesus. A facsimile of the 1678 Amsterdam edition of Giorgio de Sepi's description of Athanasius Kircher's Museum, MUSÆUM CELEBERRIMUM COLLEGII ROMANI SOCIETATIS JESU. Philadelphia, Saint Joseph's University Press.

Bibliografia

APPADURAI, A. 2008. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, A. (org.). A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, p. 15-88.

BARTOLA, A. 2004. Alle Origini del museo del Collegio Romano. Documenti e testimonianze. NUNCIUS Annali di Storia della Scienza, XIX (I), p. 297-355.

BLEICHMAR, D. 2011. Seeing the world in a room: looking at exotica in early modern collections. In. BLEICHMAR, D.; MANCALL, P. (Orgs.). Collecting Across Cultures: Material Exchange in the Early Modern Atlantic World. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2011, p. 15-30.

BOWRY, S. J. 2015. Re-Thinking the Curiosity Cabinet: A study of visual representation in Early and Post Modernity. Leicester, Reino Unido. Tese (Doutorado). School of Museum Studies, University of Leicester, UK.

CAMENIETZKI, C. Z. 1995. L'harmonie du monde au XVIIe siècle: essai sur la pensée scientifique d'Athanasius Kircher. Paris, França. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Paris IV – Sorbonne.

_____. 2004. Baroque Science between the Old and the New World: Father Kircher and his Colleague Valentin Stansel (1621-1705). In: FINDLEN, P. (ed). Athanasius Kircher: the last man who knew everything. London; New York, Routledge, p. 311-328.

CAPANNA, E. 2001. Zoologia Kircheriana. In: LO SARDO, E. (ed.). Athanasius Kircher. Il museo del mondo. Roma, Edizioni de Luca, p. 167-177.

CARVALHO, C. V. 2018. Reorganizando o Gabinete: uma discussão sobre a categoria de 'gabinetes de curiosidade' e o colecionismo na primeira era moderna. In: Encontro de Pesquisa em História da UFMG – EPHIS, VI, Belo Horizonte, 2017. Anais Eletrônico... Belo Horizonte: Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas FAFICH /UFMG, p. 1928-1940.

CARVALHO, C. V. 2019. Algumas fontes para o estudo de mudanças de percepção sobre os gabinetes de curiosidades e as práticas colecionistas da era moderna à contemporânea. In: Seminário Brasileiro de Museologia – SEBRAMUS, III, Belém, PA, 2017. Anais... Belém, PA, Rede de Professores e Pesquisadores em Museologia, Universidade Federal do Pará – UFPA, p. 107-122.

CLASSEN, C. 2007. Museum Manners: The sensory life of the Early Museum. *Journal of Social History*, 40 (4), p. 895-914.

ECO, U. 2001. Prefazione. In: LO SARDO, E. (ed.). Athanasius Kircher. Il museo del mondo. Roma, Edizioni de Luca, p. 13-14.

FINDLEN, P. 1989. The Museum: its classical etymology and renaissance genealogy. *Journal of the History of Collections*, 1 (1), p. 59-78.

_____. 2001a. Un incontro con Kircher a Roma. In: LO SARDO, E. (ed.). Athanasius Kircher. Il museo del mondo. Roma, Edizioni de Luca, p. 39-47.

_____. 2001b. Science, History, and Erudition: Athanasius Kircher's Museum at the Collegio Romano. In: STOLZENBERG, D. (ed.). The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher. Stanford, Stanford University Libraries, p. 17-26.

_____. 2003. Scientific Spectacle in Baroque Rome: Athanasius Kircher and the Roman College Museum. In: FEINGOLD, M. (ed.). Jesuit Science and the Republic of Letters. Cambridge, MA, The MIT Press, p. 225-284.

_____. 2004. A Jesuit's Books in the New World: Athanasius Kircher and His American Readers. In: FINDLEN, P. (ed.). Athanasius Kircher: the last man who knew everything. London; New York, Routledge, p. 329-364.

FLETCHER, J. E. 2011. A Study of the Life and Works of Athanasius Kircher, 'Germanus Incredibilis': with a selection of his unpublished correspondence and an annotated translation of his autobiography. Edição para publicação: Elizabeth Fletcher. Leiden; Boston, Brill, 607 p.

GORMAN, M. J. 2004. The Angel and the Compass: Athanasius Kircher's Magnetic Geography. In: FINDLEN, P. (ed.). Athanasius Kircher: the last man who knew everything. London; New York, Routledge, p. 239-259.

HARRIS, S. J. 1989. Transposing the Merton Thesis: Apostolic Spirituality and the Establishment of the Jesuit Scientific Tradition. *Science in Context*, 3, p. 29-65.

HERRERA, A. U. 2007. Coleccionismo y Nobleza: Signos de distinción en la Andalucía del Renacimiento. Madrid, Marcial Pons Historia, 229 p.

HOOPER-GREENHILL, E. 1992. Museums and the Shapping of Knowledge. London; New York, Routledge, 232 p.

LEWIS, M. A. I Gesuiti nel Seicento: trionfi, ottimismo, disastro. In: LO SARDO, E. (ed.). Athanasius Kircher. Il museo del mondo. Roma, Edizioni de Luca, p. 21-23.

LO SARDO, E. 2001. Introduzione. In: LO SARDO, E. (ed.). Athanasius Kircher. Il museo del mondo. Roma, Edizioni de Luca, p. 15-19.

LUGLI, A. 1986. Inquiry as Collection: The Athanasius Kircher Museum in Rome. *RES: Anthropology and Aesthetics*, (12), p. 109-124. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20166756>. Acesso em: 15/03/2015.

MAURIÈS, P. 2011. Cabinets of Curiosity. Nova Iorque, Thames & Hudson, 256 p.

MAYER-DEUTSCH, A. 2004. "Quasi-Optical Palingenesis": The circulation of Portraits and Images of Kircher. In: FINDLEN, P. (ed.). Athanasius Kircher: the last man who knew everything. London; New York, Routledge, p. 105-129.

POMIAN, K. 1984. Coleções. In: Enciclopédia Einaudi, v.1, Memória-História. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984, p. 51-86.

ROWLAND, Ingrid D. 2001. Kircher Trismegisto. In: LO SARDO, E. (ed.). Athanasius Kircher. Il museo del mondo. Roma, Edizioni de Luca, p. 113-121

SCHLOSSER, Julius von. 2012. *Les Cabinets d'art et Merveilles de la Renaissance Tardive. Une contribution à l'histoire du collectionnisme.* Trad. Lucie Marignac. Paris, Éditions Macula, 368 p.

SHELTON, A. 1994. *Cabinets of transgression: Renaissance collections and the incorporation of the New World.* In: ELSNER, J.; CARDINAL, R. (Orgs.). *The Cultures of Collecting.* Londres, Reaktion Books, p. 177-203.

SILVA, M. A.; ALCIDES, M. M. 2002. *Collecting and framing the wilderness: the Garden of Johan Maurits (1604-79) in North-East Brazil.* *Garden History*, 30(2), p. 153-176.

STOLZENBERG, D. 2001. *Introduction: Inside the Baroque Encyclopedia.* In: STOLZENBERG, D. (ed.). *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher.* Stanford, Stanford University Libraries, p. 1-15.

CHARLES BELLEVILLE, *WEI-KIA-LOU*: UM ARTISTA JESUÍTA ENTRE A FRANÇA, A CHINA E O BRASIL

Renata Maria de Almeida Martins

Luciano Migliaccio

Charles Belleville, um artista entre a França, a China e o Brasil.¹

¹ A pesquisa sobre a vida e a obra do jesuíta Charles Belleville está sendo desenvolvida desde outubro de 2016, no âmbito do Projeto Jovem Pesquisador FAPESP *Barroco Cifrado: Pluralidade Cultural na Arte e na Arquitetura das Missões Jesuíticas no Estado de São Paulo (1549-1759)*, locado na FAU-USP, coordenado pela autora, com a colaboração do Prof. Dr. Luciano Migliaccio. Os primeiros resultados da pesquisa sobre Belleville, foram apresentados em Lisboa em 2017 (Martins, Migliaccio, 2019), e em Florença em 2018 (Martins, Migliaccio, 2018, *no prelo*). Este artigo foi pensado pelos autores para compor o Simpósio *Os Jesuítas Artífices da Globalização: Circulação de Objetos, Artistas e Técnicas nas Missões Jesuíticas entre quatro continentes*, organizado pela autora e pelo Prof. Dr. Ricardo González (Universidad de Buenos Aires - UBA) nas *XVII Jornadas Jesuíticas*. Agradecemos pela oportunidade à organização das *XVII Jornadas*, e aos participantes do Simpósio *Os Jesuítas Artífices da Globalização*. Um agradecimento especial ao pesquisador Felipe Brito, pela companhia na visita à igreja de Cachoeira em dezembro de 2016, e por estar colaborando com pesquisas sobre o Seminário no âmbito do Projeto *Barroco Cifrado*. Agradecemos ainda à equipe do *Archivum Romanum Societatis Iesu - ARSI*, especialmente ao arquivista Mauro Brunello, pelo grande auxílio na localização de documentos sobre Belleville quando de nossa pesquisa em Roma em fevereiro de 2017.

Charles Belleville nasceu em Rouen na França em 5 de janeiro de 1657. Entrou no noviciado jesuíta de Bordeaux em 1680 ou em 1678, com 23 ou 21 anos de idade. Depois de um ano trabalhando como porteiro no colégio de *La Rochelle*, foi transferido primeiramente para o colégio de Périgueux, onde viveu durante cinco ou seis anos – de 1683 a 1688-89 –; e em seguida para Poitiers e lá viveu por mais oito anos. Os catálogos dos colégios apontam que Belleville atuou como carpinteiro (*faber lignarius*) e escultor (*sculptor*), e ainda o descrevem como “escultor destacado e artífice notável e engenhoso em quase todas as artes” (*sculptor egregius..., omnium fere artium opifex egregius et ingeniosus*) (Pfister, 1932, p. 536; Delatre, 1945, p.148; Crozet in Salvini, 1948, pp. 376-377; Leite, 1953, pp. 129-130).

Apesar de ser documentado como artista na França, não existem obras de autoria comprovada de Belleville em seu país de origem. A ele é atribuído o retábulo representando a *Assunção de Nossa Senhora* procedente da Igreja do Colégio dos Jesuítas de Périgueux, hoje conservado na Catedral de Saint-Front, conhecido como um dos mais destacados exemplos de arte barroca naquela região (Pelliot,1929, pp. 290-291; Bailey in Carr *et al*, 2015, pp. 103-105)

Durante a estada em Perigueux, Belleville teve atuação destacada num grande ateliê que realizava as importantes obras em madeira entalhada da igreja do Colégio dos Jesuítas. Após a demolição do edifício da Companhia, estas obras foram espalhadas entre a Catedral, e a igreja de Saint-Étienne-de-la-Cité.

Belleville foi provavelmente autor também da reforma do retábulo da capela do Colégio dos Jesuítas de Poitiers (atual *Colége Henri IV*), notadamente na execução do novo sacrário finalizado em 1697, caracterizado pela utilização de vários e preciosos materiais como a casca de tartaruga, ou o aplique de metais dourados, à maneira de André-Charles Boulle (Crozet, 1948, pp. 376-377), e possivelmente, ainda participou nas obras da sacristia da mesma capela (Martins e Migliaccio, 2019).



Figura 1. Charles Belleville (atr.). Retábulo do altar-mor da antiga igreja dos jesuítas de Perigueux, hoje conservado na Catedral de Saint-Front em Perigueux, França. Autor: Jean-Christophe Benoist.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Perigueux_-_Saint-Front_-_Retable.jpg
[Acesso em 11 de março de 2019]



Figura 2. Charles Belleville (atr.). Tabernáculo do retábulo da capela do antigo Colégio dos jesuítas de Poitiers, hoje Colégio Henri IV em Poitiers, França. Autor: Daniel Clauzier. Data: 2 de outubro de 2010. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retable_chapelle_Saint-Louis-de_Poitiers.jpg [Acesso em 11 de março de 2019].

Belleville viajou à China em 7 de março de 1698, a bordo do navio *L'Amphitrite*, integrando um grupo de dez jesuítas, acompanhados pelo Padre Joachim Bouvet, enviados à missão instalada pelo imperador na Cidade Proibida em Pequim, que solicitava a pedido de Kangxi (1662-1722), o envio de artistas, técnicos e cientistas a todas as províncias da França, e para isso, teve o apoio da corte de Luís XIV. Esta seria, portanto, a mais fabulosa reunião de artistas, convidados a colaborar com os ateliês da corte de Kangxi (Bailey, 2001, p. 106).

Um destes artistas, seria o italiano Giovanni Gherardini (1655 - 1729c.), especialista na pintura decorativa de arquitetura e perspectiva, que foi aluno em Bolonha de Angelo Michele Colonna, um dos maiores mestres do gênero. Por volta do ano de 1680,

Gherardini, juntamente com Gioacchino Pizzoli, foi convidado a ir à França, por Filippo Giuliano Mancini, duque de Nevers, sobrinho do cardeal Giulio Raimondo Mazzarino – primeiro ministro da França, nos reinados de Luís XIII e Luís XIV –, para pintar uma galeria na sua residência. Em Nevers, na década de 1690, executou também, com Giovanni Battista Sabatini, pinturas de perspectiva na igreja de Saint-Pierre dos Jesuítas. O duque de Nevers almejava promover sua imagem, não exatamente brilhante junto à corte do rei Sol, por meio do patrocínio artístico acordado às instituições jesuíticas. Sendo um dos protagonistas do meio artístico romano da sua época, provavelmente, via em Gherardini um artista capaz de introduzir com sucesso na França o gosto da grande decoração em perspectiva inaugurado pelo jesuíta Andrea Pozzo na igreja de Santo Inácio em Roma.

De fato, logo depois de concluir as obras de Nevers, Gherardini foi chamado para pintar no teto da biblioteca da Casa Professa dos Jesuítas em Paris, hoje sede do Lycée Charlemagne. Vestígios desta obra que representava *A Companhia de Jesus unindo os povos no seio da religião cristã* foram recentemente redescobertos nos ambientes do liceu parisiense (Lavalle, 1987; Corsi, 2000), mostrando como o artista conseguiu inserir de maneira eficaz, no ambiente artístico parisiense, não muito favorável às propostas advindas da Itália, as cenografias povoadas de figuras e os métodos de perspectiva utilizados pelos mestres bolonheses Mitelli e Colonna nas salas de Palazzo Pitti em Florença.

Na China da Dinastia Qing (1644-1912), sabemos que Belleville pintou alguns painéis para a igreja jesuítica de Cantão (Dehergne, 1973, p. 96), e foi o autor do desenho do templo de São Salvador, conhecido também como *Beitang* (o templo do

Norte), de arquitetura europeia, erguido pelos jesuítas franceses no palácio imperial de Pequim, sagrado em 1703 (*Lettres Édifiantes et Curieuses*, 1819, p. 85), e decorado com pinturas de perspectiva por Gherardini (*Lettres Édifiantes et Curieuses*, 1819, p. 307). Conservada na *Bibliothèque Nationale de France* em Paris (Inv. n. RC-B-0074), uma pintura a guache sobre papel, documenta a composição da fachada do templo e o conjunto das suas dependências, demolidos em 1827 (Seguy, 1976; Wang, 2014, p. 378).

François Froger relata que o jesuíta francês foi chamado na corte de Kangxi para se ocupar em obras de escultura, pintura e arquitetura, “artes que dominava perfeitamente” (Froger, 1929, 100). Froger menciona também a habilidade de Belleville como pintor de iluminura, o que atraía a atenção do imperador, que também se divertia com os seus truques de mágica.



Figura 3. Vista da Igreja de São Salvador, dos jesuítas franceses no Palácio Imperial de Pequim (*Beitang*, port. templo do Norte). Guache sobre papel. 187 x 119 cm. Bibliothèque Nationale de France, Paris. Disponível em: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42789887w>

As obras de Gherardini e Belleville, inserem-se, portanto, na origem do debate entre europeus e eruditos chineses sobre a perspectiva linear (Corsi, 2004). O retrato foi outro gênero de pintura que estimulou a convergência das tradições artísticas

orientais e europeias na China. Acompanhado por Gherardini, Belleville teria sido admitido à presença do imperador Kangxi para fazer seu retrato (Froger, 1929, p. 106; Mungello, 2013, p. 67). Sabemos da existência de dois retratos atribuídos a Gherardini, um pertencente ao acervo da *Galleria degli Uffizi* de Florença e outro do *Palace Museum* de Pequim. Após a partida de Gherardini e Belleville, a pintura de retrato alcançará grande evidência através do trabalho dos jesuítas Giuseppe Castiglione (1688-1766); Jean-Denis Attiret (1702-1768); e Giuseppe Panzi (1734-1806).

Em 1708, depois de quase dez anos na China, Belleville voltaria à Europa, mas, por conta de uma grave doença, acabou ficando em Salvador da Bahia até a sua morte em 1730. Salvador, naquele momento, era um centro importante de produção e importação de obras de arte, no qual a Companhia de Jesus exercia um papel fundamental.

A primeira pedra da nova igreja do Colégio jesuítico de Salvador da Bahia foi colocada em 1657, o que deu impulso a uma série de iniciativas de grande relevo (ARSI Bras. 9, fl. 34). As obras do novo templo durariam até 1701 quando foi instalado o grandioso teto entalhado, obra do jesuíta Luiz Manuel, renomado carpinteiro e construtor naval. Esta fase corresponderia ao maior florescimento das iniciativas artísticas da Companhia, com grandes construções e empreendimentos decorativos no Colégio de Salvador da Bahia, e com o desenvolvimento de oficinas locais em São Luís do Maranhão, em Belém do Pará (Martins, 2009) e na cidade e na região de São Paulo (Martins e Migliaccio, 2018, p. 395; Martins, 2018b).

O jesuíta francês figura nos catálogos da Província do Brasil, no Colégio de Salvador, de 1716 a 1726, como *pictor e associator*, termo que define os companheiros dos padres que viajavam em missão fora do colégio (ARSI, Bras. 4, fl. 153; 6-1, 81, 102, 107v, 111v). No catálogo de 1719 é mencionado como *Pictor, statuarius et associator* (ARSI, Bras. 6-1, f. 102). A partir dessa documentação, concluímos que a sua atividade principal na Bahia foi de pintor, porém, a única obra ali relacionada ao seu nome é de arquitetura: a realização ou revisão do plano do Noviciado na praia da Jequitaia em Salvador (atuais Casa Pia e Colégio dos Órfãos de São Joaquim).

A primeira pedra do Noviciado foi colocada em 9 de março de 1709 (Leite, 2004, t. V, p. 231; Bras. 4, fl. 153; Martins, Migliaccio, 2019, p. 166), e o edifício inaugurado no Dia de Todos os Santos, 1º de novembro de 1728 (Leite, 2004, t. V, p. 232). O arquiteto, comprovadamente, segundo documento original, foi Charles Belleville: “O desenho do edifício foi dado da maneira mais exata pelo Irmão Charles Belleville, francês, excelente arquiteto, depois de emendar um projeto anterior”² (ARSI, Bras. 4, fl. 153).

² *Forma Aedificii perquam exacte a Fratре Carolo Belville Gallo egrégio architecto data, priore emendata.*



Figura 4. Antigo Noviciado de Nossa Senhora da Conceição de Jequitaia, atual Colégio dos Órfãos de São Joaquim. Salvador, Bahia. Former Novitiate of Our Lady of the Conception of Jequitaia, present College of Orphans of São Joaquim. Salvador, Bahia. Autora: Renata Martins. Data: outubro de 2012.

Belleville faleceu no colégio de Salvador da Bahia em 29 de setembro de 1730. O relato da sua morte em carta ânua, revela modéstia, traço de caráter valorizado pela Companhia, e destaca sua atuação como arquiteto, fazendo certamente referência à Igreja de Beitang dos jesuítas franceses na Cidade Proibida e na Igreja da Companhia em Cantão: “maravilhando-se não poucos dos nossos em ver com quanto desprendimento repelia longe de si os elogios que havia recebido no passado e que lhe procurara

certa sua obra de arquitetura (arte que principalmente cultivava)".³ (ARSI, Bras. 10-2, f. 326).

O Seminário Jesuítico de Belém da Cachoeira e as pinturas atribuídas à Charles Belleville, *Wei-Kia-Lou*

Um documento de 27 de dezembro de 1707 (ARSI, Bras. 6, fl. 65), escrito pelo jesuíta italiano Giovanni Antonio Andreoni afirma que o edifício do seminário de Belém da Cachoeira estava finalmente terminado e que o templo e a sacristia possuíam uma decoração notável; e em 1715, o Padre Alexandre de Gusmão, idealizador do Seminário e de seu projeto pedagógico, escreve que “a casa é a maior, e mais formosa do Brasil, capaz de receber 200 meninos; a igreja e sacristia a mais linda, e de ricas peças, que o Brasil tem” (Gusmão, 1715, p. 362). Estas citações nos remetem à atualidade, e à decoração ainda conservada na Igreja de Cachoeira, onde se destacam, sobretudo, as pinturas do retábulo e do teto do altar-mor, e do teto da sacristia. Mais relevante ainda – pelas diferentes tradições que evocam –, estas pinturas ou seus vestígios nos levam justamente à figura do jesuíta francês Charles Belleville, que como vimos, antes de chegar à Bahia, era conhecido na corte chinesa do imperador Kangxi, como *Wei-Kia-Lou*.

³ *Stupefacentis nostrorum non paucis quanta animi dejectione oblatas sibi olim laudes removerit, praeclaro quodam Architecturae (quam apprime colebat artem) opere compatratas.*



Figura 5. Igreja do antigo Seminário jesuítico de Belém da Cachoeira. Autora: Renata Martins. Data: dezembro de 2016.

A pintura do teto da sacristia, que parece revelar certas semelhanças com os luxuosos objetos decorativos produzidos nos ateliês imperiais chineses da época, deve ter sido realizada entre 1722 e 1725, já que o catálogo trienal da província jesuítica do Brasil daquele ano, diz que “a sacristia foi ornada e decorada de maneira admirável com várias pinturas” (ARSI, Bras. 6-1, f. 157v.).



Figura 6. Charles Belleville (atr.). Teto da sacristia da igreja do antigo Seminário jesuítico de Belém da Cachoeira. Autora: Renata Martins. Data: dezembro de 2016.

Na obra de Nuno Marques Pereira, “Compendio Narrativo do Peregrino da América” – publicado em Lisboa em 1728, mas concluído antes de junho de 1725 –, o Seminário de Cachoeira é assim delineado:

Fiquei vendo e observando o primor, e arte, com que está feito aquele sagrado templo, traçado e fabricado por seu fundador, o venerável Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de Jesus: tanto pelas medições e regras da geometria, como pelas correspondências do bem arrimado dos altares e púlpitos: os quais são feitos de luzida e burnida tartaruga, com frisos brancos de marfim, que bem poderá apostar vantagens com o mais perfeito embutido da Europa, e pórfido de Itália. E está em tal proporção toda a Igreja, que em nada se lhe pode por taxa; mas antes tem muito que se engrandecer e louvar. Entrei na sacristia, e vi o grande asseyo e alinhado, que tudo me pareceu uma copa bem arrimada: devendo-se isso ao venerável Padre Alexandre de Gusmão (Pereira, 1728, p. 116)

O Catálogo relativo ao estado temporal do seminário, enviado a Roma em 1732, informa que a igreja se destacava pela sua decoração e que a parede externa da capela privada fora erguida de novo e seu teto reparado, enquanto suas “paredes na parte interna foram decoradas e ornadas com várias pinturas de forma admirável” (ARSI, Bras. 6, fl. 190).



Figura 7. Charles Belleville (atr.). Detalhe do teto da sacristia da igreja do antigo Seminário jesuítico de Belém da Cachoeira. Autora: Renata Martins. Data: dezembro de 2016.

Na capela-mor ainda há vestígios de molduras, festões e grisalhas na abóbada, e, de um retábulo pintado coroado de figuras alegóricas. É importante lembrar que, como mencionado anteriormente, este tipo de decoração havia sido introduzido na China, na igreja dos Jesuítas Franceses em Pequim, o *Beitang* (templo do Norte), projetada por Belleville, com a participação fundamental, quanto à decoração, do pintor italiano Giovanni Gherardini (1605 - ca. 1709).



Figura 8. Charles Belleville (atr.). Pinturas de Perspectiva. Altar-mor da igreja do antigo Seminário jesuítico de Belém da Cachoeira. Autora: Renata Martins. Data: dezembro de 2016.



Figura 9. Charles Belleville (atr.). Pinturas do teto da capela-mor da igreja do antigo Seminário jesuítico de Belém da Cachoeira. Autora: Renata Martins. Data: dezembro de 2016.

O programa iconográfico da igreja do Seminário de Belém da Cachoeira é inspirado no tema das flores, caro ao seu fundador, Alexandre de Gusmão, por ser evidente imagem da infância que, como a planta nascida da terra, vai crescendo e se transformando para florescer e dar frutos.

Em *Escola de Bethlem. Jesus nascido no presépio* (Évora, 1678), Gusmão, por diversas vezes, relaciona o tema das flores com o do nascimento e do sacrifício de Jesus Cristo, bem como à matança dos santos inocentes, “flor dos mártires”; construindo um programa pedagógico em três diferentes graus cujo centro é representado pela imagem do menino Jesus no presépio e pelas flores.

Numa correspondência de 5 de abril de 1699, o padre italiano Giovanni Antonio Andreoni (1649-1716)⁴ já mencionava a existência de um sodalício de alunos chamado de Nossa Senhora das Flores, e a devoção de muitos fieis e doadores para uma imagem da Virgem Maria, esculpida com maestria, conservada na igreja: “Aqui uma imagem de Nossa Senhora esculpida com maestria (Lat. *affabre*) emociona a tal ponto aqueles que a contemplam, que excita nos corações uma fé especial ...”⁵ (ARSI, Bras. 9, fl. 443).

Gusmão, na obra *Rosa de Nazareth nas Montanhas de Hebron. A Virgem Nossa Senhora na Companhia de Jesus* Lisboa no ano de 1715, informa da existência no seminário de duas Congregações das Flores contando com cerca de trinta estudantes “dos mais devotos e modestos”, que se reuniam numa capela interna e confeccionavam flores de papel como sinal dos atos de virtudes e mortificações que os congregados ofereciam à Nossa Senhora nas festas realizadas anualmente (Gusmão, 1715, p. 289). Acerca da Congregação da Flores, Gusmão diria que as “flores espirituais” consistiam em obséquios ou atos de virtude que os meninos ofereciam à Senhora durante o ano, e que se contavam no dia da eleição para os cargos diretores das Congregações, e cuja soma avultava, anualmente, de dez a doze mil flores (Leite, 2004, t. V, p. 247, nota 1).

Um frontal de altar em escaiola colorida, semelhante àqueles produzidos pelos mestres do Val d’Intelvi, na região da

⁴ Giovanni Antonio Andreoni é André Antônio Antonil, da obra “Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas”, publicada em Lisboa em 1710.

⁵ *Hic imago Deiparae, affabre sculpta, ita intuentium animos rapit ut ad fiduciam singularem corda etiam excitet ...*

Lombardia, no século XVIII⁶, imitando embrechados de mármore policromos, de modelo lusitano ou italiano, procedente certamente de um altar da igreja de Belém da Cachoeira, está conservado no Museu de Arte Sacra da Bahia. Decorado com motivos floreadis e vegetais onde figuram também pássaros e borboletas; em seu centro expõe a inscrição *Florete Flores* (Eccles. 39, 19-21). Tais palavras são o começo dos versos do Eclesiastes: “Florei flores como lírios dai perfume e cantai juntos um canto de louvor e bem-dizei o Senhor nas suas obras”⁷.



Figura 10. Frontal de altar da antiga igreja do Seminário de Belém da Cachoeira. Gesso colorido. Museu de Arte Sacra da Bahia, Salvador. Autora: Renata Martins. Data: dezembro de 2016.

6 Agradecemos ao Prof. Dr. Andrea Spirti por esta preciosa observação feita em Florença, durante o Convegno Quadraturismo e Grande Decorazione nella Pittura di Età Barocca. L'Architettura Dipinta: Storia, Conservazione e Rappresentazione Digitale (Florença, novembro de 2018), onde apresentamos o trabalho “Una multinazionale della quadratura. Artisti e gesuiti tra Europa, Cina e Brasile”, em vias de publicação.

⁷ Ecclesiasticus, 39, 19-21: Florete flores quasi lilium date odorem et frondete in gratiam et conlaudate canticum et benedicite Dominum in operibus suis.



Figura 11. Detalhe central do frontal de altar da antiga igreja do Seminário de Belém da Cachoeira. Gesso colorido. Museu de Arte Sacra da Bahia. Autora: Renata Martins. Data: dezembro de 2016.

A decoração da sacristia, de fato, reapresenta o mesmo tema das flores, inspirando-se talvez na estética chinesa da época do imperador Kangxi; visível em obras como, por exemplo, o teto da *Wenhua Dian* (Wenhua Hall, “a sala da excelência literária”) na Cidade Proibida.

De forma diversa das pinturas de perspectivas, de *brutescos*, ou das *chinoiseries*, em voga naquela época, o artista da sacristia de Belém da Cachoeira pintou em cada um dos compartimentos que subdividem o teto, coroas de várias flores vivamente coloridas, incluindo molduras concêntricas com motivos vegetais estilizados em ouro sobre fundo negro. As diversas espécies de flores, muitas delas típicas do repertório ornamental chinês e japonês - peônias, crisântemos, lótus, flores de ameixeira e cerejeira, hibiscos, magnólias, camélias, mas também rosas,

cravos e lírios, e até flores de maracujá - foram descritas numa linguagem pictórica que evoca a arte da corte dos imperadores da dinastia Qing (1644-1912); as folhagens estilizadas lembram as decorações do mobiliário e dos objetos chineses de laca do século XVII e do começo do XVIII. O fundo esmaltado também contribui para dar à obra o precioso lustro da laca negra e dourada oriental e dos biombos que no mercado brasileiro e europeu tomavam o nome da Costa de Coromandel, na Índia meridional, onde os mercantes portugueses embarcavam os produtos para exportação oriundos de várias regiões da Ásia (Martins e Migliaccio, 2019).

O jesuíta Filippo Bonanni publicaria em 1720 o *Trattato sopra la vernice detta comunemente cinese*, editado depois em francês em 1723. Nas missões jesuíticas da Amazônia se comparavam em meados do século XVIII os efeitos dos vernizes da floresta produzidos pelas índias pintoras da Aldeia de Gurupatuba, atual Monte Alegre (Martins, 2009, pp. 264-271; Martins, 2016; Martins, 2017a), com “o melhor charão da China”, as lacas tão admiradas nos mercados europeus (Martins, 2017a, p. 415). Assim, o uso da laca – proveniente da árvore *rhus vernicifera* –, inspirado pela produção oriental, foi difundido com grande vigor na América Latina do período colonial, sobretudo, através das missões religiosas, que uniram a experiência ameríndia de fabricação de pigmentos e de vernizes – como o *mopa-mopa*, o chamado *barniz de Pasto*, utilizado nos atuais Colômbia, Equador e Peru –, à tradição decorativa do Oriente (Coddington In: Carr *et al*, 2015).

Porém, se o léxico utilizado nas pinturas de Belém da Cachoeira é de origem chinesa, a sintaxe da obra e o seu significado não pertencem àquele universo, mas ao da retórica literária e visual jesuítica, de que Vieira e Gusmão foram os

principais representantes no Brasil (Martins e Migliaccio, 2019, p.168).

Na decoração da sacristia o tema das flores é interpretado, como vimos, numa linguagem inspirada nas artes decorativas chinesas. A escolha das variedades florais representadas, também talvez obedeça à tradição budista e taoista. O crisântemo poderia simbolizar os prazeres da vida retirada e a estação do outono; as flores da ameixeira a mocidade e a primavera; o lótus a pureza; a flor da pereira a longevidade (Martins e Migliaccio, 2019, p. 168). Observamos também flores nativas da América, como a passiflora ou maracujá (a *granadilla*), que de acordo com a cultura emblemática, poderia fazer referência à Paixão de Cristo ou ao martírio; como por exemplo na obra do jesuíta Juan Eusebio Nieremberg, *Historia Naturae* (1635) (Lib. XIV, *Granadillae Ramus*, p. 299). Vale também citar a moda da floricultura e de seu simbolismo no *De Florum Cultura* (1633 / 1638) do também jesuíta Giovanni Battista Ferrari (Ferrari, 2001).

O resultado desse hibridismo poderia lembrar, ainda que apenas por uma coincidência formal, as guirlandas de flores pintadas emoldurando episódios da história sagrada, sobretudo, os mistérios dolorosos e gloriosos de Maria, pelos especialistas flamengos como Daniel Seghers ou Jan Bruegel, ou as coroas multicores que circundam as Virgens meninas fiadeiras da Escola de pintura de Cusco (Martins e Migliaccio, 2018, *no prelo*).

Quanto à pintura da abóbada da capela-mor, o mesmo tema das flores é declinado dentro de uma decoração de falsas arquiteturas com tarjas e emblemas em grisalha. (Martins e Migliaccio, 2019, p. 168). Se as pinturas de arquitetura da capela-mor da igreja do Seminário de Belém da Cachoeira foram

executadas ou idealizadas pelo irmão Belleville, também as experiências chinesas deveriam ser incluídas na lista dos antecedentes da pintura de quadratura na Bahia, que em seguida teria grande fortuna no Brasil.

Sobre a rica e original decoração do Seminário de Cachoeira (Martins, 2017b, pp. 213-216), e o uso de materiais como a casca de tartaruga, o inventário de sua Igreja redigido em 1760, diz que “... a mesma Capella [capela-mor], cujo forro há uma imitação de abóbada, pintada de várias cores e o altar de tartaruga e em partes fingida com duas portas ...”, e também dá notícias de “dois altares colaterais da mesma tartaruga” e “dois púlpitos com suas cúpulas, que lhes servem de remate cobertos de tartaruga” (AHU, Caixa 26, Documento 4894(1)).

Em Belém da Cachoeira, o gosto precioso do Oriente penetrava nos vários ambientes, da igreja, à sacristia, às capelas internas, até à torre da fachada coberta no arremate de fragmentos de porcelanas e cerâmicas chinesas e japonesas de exportação, que se misturam às imitações produzidas em Portugal, ou na Inglaterra, reluzindo ainda hoje ao sol do Recôncavo Baiano (Martins e Migliaccio, 2019, p. 168).



Figura 12. Cobertura da torre da Igreja do antigo Seminário jesuítico de Belém da Cachoeira. Bahia. Autora: Renata Martins. Data: dezembro de 2016.

Sobre o Noviciado de Nossa Senhora da Anunciada na praia de Jequitaia em Salvador, igualmente projetado por Charles Belleville, o seu inventário igualmente composto em 1760, revela a presença de “dois santuários de tartaruga guarnecidos de marfim (...) com nove cofres de tartaruga, cada um com relíquias dentro, e no remate dos santuários uma lâmina de Nossa Senhora do Popolo da parte da Epístola e da parte do Evangelho uma lâmina do Nascimento de Nosso Senhor” (AHU, Caixa 26, Doc. 5008 (1)). Os tetos da nave e da capela-mor, bem como aquele da portaria, também eram decorados com pinturas de quadratura, como vimos ocorreu no teto e no retábulo da capela-mor da igreja

do Seminário de Belém da Cachoeira (Martins e Migliaccio, 2019, p. 169).

É de amplo conhecimento a existência de outros casos de utilização de motivos orientais no Brasil, embora com características e significados diferentes, como a pintura do teto da sacristia da igreja de Nossa Senhora do Rosário da antiga aldeia jesuítica de M'Boy Mirim, hoje Embu das Artes em São Paulo (Martins, 2017b, pp. 213-216)⁸. Sua decoração é composta por nove caixotões retangulares cada qual contendo um símbolo da Paixão de Cristo incluído dentro de motivos vegetais e *rocailles*. Nas margens há molduras com chinesices de cor vermelho e branco, derivados da chamada “louça da Índia”, peças de exportação produzida na China para o mercado ocidental (Martins, 2017b; Martins e Migliaccio, 2019, p. 169). Os inventários da residência⁹ mencionam “um purificador de cerâmica da Índia com seu pratinho” e “quatro taças de cerâmica de Macau, mais dois pratos da dita cerâmica” (Martins, 2017b, pp. 214-215).

⁸ Sobre a história do aldeamento de M'Boy, ver SILVA, Angélica. “O Aldeamento Jesuítico de MBOY: Administração Temporal (séc. XVII-XVIII)”, São Paulo, 2018 (dissertação de mestrado).

⁹ Sobre o inventário de M'Boy e sua relação com as obras conservadas no Museu de Arte Sacra de Embu das Artes, ver MARTINS, Renata. “Diálogos Culturales en el Arte de la América Portuguesa: las fuentes del repertorio decorativo de los espacios religiosos jesuíticos y los Inventarios de los bienes de la Compañía”, La Paz, 2017b, pp. 211-220.



Figura 13. Teto da sacristia da antiga igreja da residência jesuítica de Nossa do Rosário de M'Boy Mirim, atual Museu de Arte Sacra dos Jesuítas em Embu das Artes, São Paulo. Autora: Renata Martins. Data: setembro de 2014.

Ainda não se sabe a data exata da realização da igreja e da sua decoração, porém a carta ânua de 1735 informa que o altar-mor e um altar colateral foram reconstruídos¹⁰, sendo “obra de

¹⁰ Sobre o retábulo da Capela-Mor do Embu, cf. Martins, 2018, p. 241: “El taller que realizó la capilla mayor de la iglesia de Nossa Senhora do Rosario de la residencia jesuítica de Embu —datada, como fue dicho, alrededor de 1735— sería entonces responsable de introducir elementos decorativos nuevos —derivados del repertorio rococó y oriental—, típicos del joanino, el cual se afirmaría con un sabor peculiarmente regional solo a partir de la cuarta década del siglo XVIII, pero sin apagar los antecedentes locales. El tipo adoptado en el caso de Embu podría derivar del retablo de la capilla interior del Colegio de

escultura realmente muito elegante e dourada com arte” (ARSI, Bras. 10-2, f. 363v.; Martins, 2018, pp. 238):

Nas residências e nas aldeias dos índios também são enriquecidas as igrejas. Na Aldeia de Embu foi erguido *ex-novo*, o altar-mor e também um altar colateral, obra de escultura realmente muito elegante e dourada com arte, e foi também construída desde os alicerces a residência em Araçariguama, e foi renovado quase inteiramente o domicílio dos nossos na residência de Sant’Ana, sendo providenciados outros preciosos ornamentos sacerdotais e numerosas alfaias para o altar.¹¹

O padre Emanuel Fonseca, ao descrever a igreja da residência de M’Boy em 1752 na biografia do jesuíta Belchior Pontes, menciona “o templo ornado de formoso retábulo de talha primorosamente trabalhado e dourado” (Fonseca, 1752, p. 142; Martins e Migliaccio, 2019, p. 169).

Salvador da Bahia, construída a finales del siglo XVII y destruida por un incendio en los primeros años del XX, conocida en la base de una fotografía publicada en el mencionado trabajo de Lucio Costa. La estructura original de los retablos paulistas tendría entonces un peculiar desarrollo horizontal, que le conferiría solemnidad y vigor plástico, y los diferencia tanto de la búsqueda de elevación vertical típica de los ostentosos modelos decorativos lusitanos como de las reelaboraciones del estilo nacional visibles en las tallas de la iglesia del colegio jesuítico de Nossa Senhora da Luz en São Luis de Maranhão, en el norte de Brasil —dibujado por el jesuita luxemburgués Johann Philipp Bettendorf y realizado por un entallador portugués y otro indio, de nombre Francisco— o del destruido retablo mayor de la iglesia de la residencia jesuítica de Campos dos Goytacases en el estado de Río de Janeiro”.

¹¹ *Residentiae itidem et Indorum pagi multis etiam ditantur. In Mböuensi Pagus tum maius, tum etiam collaterale sacellum de novo erectum; opus quidem sculptile perpolitum affabreque inauratum, excitatis quoque a fundamentis in Araçariguama aedibus, nostrorumque domicilio in Divae Annae Residentia paene ex integro renovato, aliisque pretiosis ornamentis sacerdotalibus et plurima ad aras supplicili comparatis.*

Nas molduras do teto da sacristia de Embu (Martins, 2017b, pp. 213-216) parecem estar presentes motivos da lenda chinesa do salgueiro e dos pombos bastante comuns na produção de louças de Macau antes de serem imitadas pelas fábricas inglesas no final do século XVIII e se tornarem conhecidas como *Willow patterns* (Portanova, 2018). Nas vigas do teto correm faixas com ornamentos florais vermelhos sobre fundo branco, imitando tecidos ingleses ou franceses de inspiração oriental, visíveis em outros espaços religiosos no estado de São Paulo (Martins, 2018)¹², por exemplo, na capela do Sítio Santo Antônio em São Roque; prova da ampla difusão deste tipo de gosto na região (Martins e Migliaccio, 2019, p. 168).

¹² Sobre remanescentes das artes nas missões jesuíticas em São Paulo, e também no Rio de Janeiro, ver MARTINS, Renata Maria de Almeida. *Vestigios Cifrados: Destrucción, Dipersión y Reconstituición del Patrimonio Jesuítico en los Estados de Rio de Janeiro y São Paulo*, Bogotá, jul-dez. 2018, pp. 215-252.



Figura 14. Detalhe da pintura do teto da sacristia da antiga igreja da residência jesuítica de Nossa do Rosário de M'Boy Mirim, atual Museu de Arte Sacra dos Jesuítas em Embu das Artes, São Paulo. Autora: Renata Martins. Data: setembro de 2014.

Outros casos que se assemelham ao das *chinoiseries* do Embu, são as decorações dos painéis imitando laca negra do retábulo da pequena capela de Nossa Senhora do Ó, e outras, imitando laca vermelha e ouro, das portas laterais da capela-mor e do retábulo da Capela do Santíssimo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará, em Minas Gerais. Nesses conjuntos a escolha de um repertório oriental no ambiente colonial atuava como uma referência à moda das cortes europeias, aplicada com grande criatividade e originalidade. A pintura do teto da sacristia de Cachoeira, além de revelar este gosto, abre aspectos únicos acerca da circulação mundial de artistas jesuítas, através da vida e obra de Charles Belleville. Considerando o exposto, o que distingue o

teto da sacristia do seminário de Belém da Cachoeira, é o fato do seu autor possuir um evidente conhecimento direto da estética e do repertório ornamental chineses e ser capaz de reinventá-los atribuindo-lhes um novo significado coerente com o uso persuasivo da imagem na cultura religiosa europeia e latino-americana (Martins e Migliaccio, 2019, p. 169).

Em Cachoeira, portanto, os resultados vêm de uma vivência direta – e por dez anos – do artista na corte do imperador Kangxi, sobreposta a uma base sólida de conhecimento acerca das tradições europeias, como aquela da cultura emblemática, da pintura de quadratura, da perspectiva ou do significado simbólico das flores. Não deixando de se considerar, como deve ser ao estudarmos a América do período colonial, as tradições locais, os artistas da terra, a natureza, e a cultura que recebe, ou seja, as especificidades do Brasil, da Bahia, e sobretudo, do Recôncavo. Espelhadas assim na decoração da igreja do antigo Seminário de Belém da Cachoeira, a vida e a obra de Charles Belleville revelam através do negro que imita a laca, no simbolismo e na variedade das flores, e nas pinturas de quadratura, a complexidade dos encontros transculturais, através do projeto mundial dos jesuítas, artífices da globalização.

REREFÊNCIAS

Fontes Manuscritas

Arquívum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Brasiliae, Bras. 4; Bras. 6-1; Bras. 9; Bras. 10-2.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Projeto Resgate, Fundo Eduardo Castro e Almeida, Bahia, Caixa 26.

Bibliografia

BAILEY, G. 2015. Religious Orders and the Art of Asia. In: CARR, D. *et al.* Made in Americas: The New World Discovers Asia, catalogue of the exhibition, Boston, Museum of Fine Arts, p. 91-110.

_____. 2001. Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773, Toronto, University of Toronto Press.

CARR, D. *et al.* 2015. Made in Americas: The New World Discovers Asia, catalogue of the exhibition, Boston, Museum of Fine Arts.

CODDING, M. 2015. The Lacquer Arts of Latin America. In: CARR, D. *et al.* Made in Americas: The New World Discovers Asia, catalogue of the exhibition, Boston, Museum of Fine Arts, p. 75-90.

CORSI, E. 2000. Gherardini Giovanni, In: Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 53, Roma, Treccani.

_____. 2004. La fábrica de las ilusiones. Los jesuítas y la difusión de la perspectiva lineal em China, 1698 – 1766, Città del Messico.

CROZET, R. 1948. Le frère Charles de Belleville jésuite et le tabernacle de la chapelle du collège de Poitiers. In: SALVINI, J. (ed.) Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers, t. 14, p. 376-377.

DEHERGNE, J. SJ. 1973. Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542-1800. Vol. XXXVII. Roma, Paris: IHSI/Letouzey & Ané.

FERRARI, G. B. 2001. Flora overo cultura di fiori, Roma, Pier Antonio Facciotti, 1638, ed. anastatica a cura di L. Tongiorgi Tomasi, A. Campitelli, M. Zalum, Firenze, L. S. Olschki.

FROGER, F. 1926. Relation du premier voyage des François à la Chine fait en 1698, 1699 et 1700 sur le vaisseau "L'Amphitrite". Herausgegeben von E. A. Voretzsch, Leipzig, Verlag der Asia Maior.

GRUZINSKI, S. 2014. As Quatro Partes do Mundo: História de uma Mundialização. São Paulo, Minas Gerais, Edusp/Eufmg.

GUSMÃO, A. de, S. J. 1678. Escola de Bethlem. Jesus nascido no presépio, Évora, Oficina da Universidade.

_____. 1685. A História do Predestinado Peregrino e de seu Irmão Precito. Lisboa, Deslandes.

_____. 1715. Rosa de Nazareth nas montanhas de Hebron. A Virgem Nossa Senhora na Companhia de Jesus, Lisboa, Oficina Real Deslandiana.

KAUFMANN, T. da C.; DOSSIN, C.; JOYEUX-PRUNEL, B. 2016. Circulations in the Global History of Art. Nova Iorque: Routledge.

LAVALLE, D. 1987. Les décors peint de Giovanni Gherardini dans la Maison Professe des Jésuites à Parisi. In: BABELON, J. (ed.), Le Marais. Mythes et réalité, Paris, Casse Nationale des Monuments Historiques et des Sites.

LEITE, Serafim S. J. 1951. Pintores Jesuítas no Brasil, In: Archivum Historicum Societatis Iesu, 20, Roma, AHSI.

_____. 1953. Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil 1549-1770, Lisboa/Rio de Janeiro, Edições Brotéria/Livros de Portugal.

_____. 2004. História da Companhia de Jesus no Brasil (1938). São Paulo: Edições Loyola.

LETTRES Édifiants et Curieuses Écrites des Missions Étrangères, Mémoires de la Chine, 1810. t. 18, Toulouse, Sens et Gaude.

LETTRES Édifiants et Curieuses de Chine Écrites des Missions Étrangères, 1819. t. 9, Vernarel et Cabin et C., Lyon.

LETTRES Édifiants et Curieuses. Lettres de Chine. 1. Sous l'empereur Cang-hi publiées sous la direction de Louis-Aimé Martin, 1843. Paris, Societé du Panthéon littéraire.

LETTRES Édifiants et Curieuses de Chine par des Missionnaires Jésuites 1702-1776, 1979. (ed. Isabelle et Jean-Louis Vissière), Paris, Garnier-Flammarion.

MARTINS, R. M. de A. 2009. Tintas da Terra, Tintas do Reino: Arquitetura e Arte nas Missões Jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759). São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo - FAU-USP, Tese de Doutorado. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-28042010-115311/pt-br.php>

_____. 2016. Uma cartela multicolor: objetos, práticas artísticas dos indígenas e intercâmbios culturais nas Missões jesuíticas da Amazônia colonial, Revista Caiana, Buenos Aires, (8), 1 sem. Disponível em http://caiana.caia.org.ar/template/caiana.php?pag=articles/articloe_1.php&obj=233&vol=8

_____. 2017a. Cuias, Cachimbos, Muiraquitãs: a arqueologia amazônica e as artes do período colonial ao Modernismo. In: Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi - MPEG, Belém do Pará: Ed. MPEG, p. 403-426. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v12n2/1981-8122-bgoeldi-12-2-0403.pdf>

_____. 2017b. Diálogos Culturales en el Arte de la América Portuguesa: las fuentes del repertorio decorativo de los espacios religiosos jesuíticos y los Inventarios de los bienes de la Compañía. In: CAMPOS, Norma (Ed.). *Barroco. Mestizajes em Diálogo*. La Paz, Fundación Visión Cultural, p. 211-220.

MARTINS, R. M. de A.; MIGLIACCIO, L. 2018a. Pluralidade Cultural nas Oficinas Missioneiras: Artífices Jesuítas, Índios, Negros e Mestiços e a Decoração dos Espaços da Companhia de Jesus na América Portuguesa. In: ALCÁNTARA, M.; MONTERO, M.; LÓPEZ, F. (Ed.). Anais do 56º Congresso Internacional de Americanistas. Arte. Salamanca, Ediciones Usal, p. 391-403.

MARTINS, R. M. de A. 2018b. Vestigios Cifrados: Destrucción, Dipersión y Reconstituición del Patrimonio Jesuítico en los Estados de Rio de Janeiro y São Paulo. H-Art Revista de Historia, Teoría y Crítica de Arte. Número Temático Iconoclasia e Iconodulia. (3), jul-dez, p. 215-252. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.25025/hart03.2018.09>

MARTINS, R. M. de A.; MIGLIACCIO, L. 2019. Seguindo a pista de Wei-Kia-Lou. A migração de formas artísticas de gosto oriental através das missões jesuíticas e a ornamentação de espaços religiosos na América portuguesa. Revista de História da Arte – Serie W: The Art of Ornament: Meanings, Archetypes, Forms and Uses, Lisboa, (8), p. 162-172. Disponível em: http://revistaharte.fcsh.unl.pt/rhaw8/RHA_W_8.pdf

_____. 2018 (no prelo) Una multinazionale della quadratura. Artisti e gesuiti tra Europa, Cina e Brasile. In: Convegno Quadraturismo e Grande Decorazione nella Pittura di Età Barocca. L'Architettura Dipinta: Storia, Conservazione e Rappresentazione Digitale.

MUNGELLO, D. E. 2013. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lenham, Rowman & Littlefield.

NIEREMBERG, J. E. 1635. *Historia naturae, maxime peregrinae, libri XVI*, Anversa, Balthasar Moretus.

PFISTER, L. 1932. *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Shangai, Impr. de la Mission Catholique.

PELLIOT, P. 1929. L'origine des relations de la France avec la Chine, *Journal des Savants*, juillet, p. 289-298.

PEREIRA, N. M. 1728. *Compendio do Peregrino da América*. Lisboa, Manuel Fernandes da Costa, 1728.

PORTANOVA, J. 2018. *Porcelain, the Willow Pattern and Chinoiserie*. Nova Iorque, NYU. <http://www.nyu.edu/projects/mediamosaic/madeinchina/pdf/Portanova.pdf>. Consultado em 11/02/2019.

SEGUY, M. R. 1976. À propos d'une peinture chinoise du cabinet des Estampes à la bibliothèque Nationale, *Gazette des Beaux-arts*, 88, pp. 228-230.

SILVA, A. 2018. *O Aldeamento Jesuítico de MBOY: Administração Temporal (séc. XVII-XVIII)*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH-USP, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo (dissertação de mestrado).

SUBRAHMANYAN, S. 2012 *Courtly Encounters. Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia*. Massachusetts: Harvard University Press.

ARTE RELIGIOSA NO EXTREMO SUL DO BRASIL ENTRE OS SÉCULOS XVIII E XIX

Larissa Patron Chaves

Introdução

Esta pesquisa propõe abordar a catalogação e análise da representação das imagens sacras da Virgem, nos séculos XVIII e XIX no âmbito da história religiosa e agenciamentos da imagem na região do extremo sul do Brasil. Procura-se pensar como algumas práticas culturais ibéricas, tais como o culto das imagens católicas, chegaram ao continente americano, como se misturaram, recriaram, adaptaram e contribuíram para a ressignificação das sociedades nessa região.

Propõe como metodologia a história comparada, na análise das imagens produzidas e/ou chegadas à região privilegiando aspectos temporais e espaciais, e explorando as *connected histories/ world history*, pelo viés da investigação da cultura material e historicidade da Arte Sacra no Rio Grande do Sul.

Procuramos partir do conceito de mestiçagem proposto por Serge Gruzinski (2007), para quem a imagem barroca tem uma “função unificadora num mundo cada vez mais mestiço, que mistura as procissões e encenações oficiais a gama inesgotável de seus divertimentos”. Nesse sentido, o missionarismo é

problematizado como fomentador do estabelecimento de conexões de mundos, visto através das imagens sacras produzidas e de seu culto, em um tempo posterior a chegada da ordem jesuíta e outras ordens no extremo sul do Brasil, mas que promoveram o perspectivar a cultura sacra através da devoção à imagem. O objetivo desta proposta de investigação é aprofundar os estudos sobre as imagens da Virgem, uma vez que é a imagem catalizadora e mobilizadora no movimento de diálogo e de catequização nas Américas. Da mesma forma, a pesquisa se justifica pela nessa necessidade crescente de conhecimento e salvaguarda dos artefatos que constituem a Arte religiosa no RS.

Neste trabalho propomos a análise de obras sacras encontradas em acervos do extremo sul do Brasil, levantamento e catalogação, investigação que tem sido realizada com a colaboração do grupo de pesquisa “Imaginária Sacra no Rio Grande do Sul”, ligado aos cursos de História, Artes Visuais e Conservação e Restauro da Universidade Federal de Pelotas.

O caminho missionário na região sul

Os primeiros habitantes da região do extremo sul do Rio Grande do Sul são os indígenas pampeanos, formados por charruas, minuanos, guenoas, jarós, chavás e guaicurús. Na região que compreende a cidade de Bagé, em 1663, os missionários jesuítas vindos de Buenos Aires fundam a Redução de Santo André dos Guenoas.

Até o fim do século XVIII, todas as guerras e lutas armadas na fronteira meridional têm suas origens na atitude tomada pelas autoridades portuguesas de fundarem Colônia do Sacramento, no

Rio do Prata em 1680. A criação de Colônia do Sacramento ganha reforço na sua retaguarda, através da construção das fortalezas de Santa Tereza e de São Miguel e pela criação de pontos colonizatórios como Rio Grande. Posteriormente, as reduções do extremo sul são vencidas e rendidas pelos portugueses, que a partir de 1776, retiram os espanhóis do local. O que fica da tradição, especificamente em se tratando da devoção à imagem dado o missionarismo evangelizador dos jesuítas nessa região?

Como buscar traços de elementos culturais que podem ser de origem não europeia nas imagens? São essas imagens de culto utilizadas desde os jesuítas para catequizar a população indígena ou reatualizadas conforme a transformação do missionarismo? Essas são algumas das questões que envolvem a pesquisa, que tem início no diálogo com as imagens e seu significado para a história local.

Pensar a história da imagem como fonte é pensar no efeito das expansões ibéricas em conexão com diferentes culturas, mas também pensar na cosmogonia que paira nessa concepção. Ou seja, refletir sobre processos de transformação cultural que os contatos entre os mundos – Europa – América – África – motivaram. Compreendemos que o olhar sobre os espaços vinculados ao impacto da expansão ibérica desde o século XVI nos mostraram que não é possível pensar somente em ocidentalização. Por vezes, nos acostumamos a buscar nas imagens elementos culturais do outro, mas é pouco frequente a percepção da identidade local, muitas vezes indígena, formadora de nossas bases culturais, num diálogo com o europeu chegado a América.

Para o pesquisador Cláudio Carle (2017) todos os humanos são iguais, enquanto de uma mesma subespécie animal, mas que, no entanto, a diversidade cultural, coloca múltiplas facetas imaginárias de quem somos e o que somos. A imagem de raças humanas deveria ser dissipada, a ideia de etnias, ou seja, noções sobre identidade e contextos culturais é que prevalecem. Neste sentido quando olhamos para os indígenas olhamos para outra cultura, mesmo que fisionicamente não pareça, mas imageticamente os caracteriza e nos separa de seus trajetos antropológicos. As cosmogonias são diversas das nossas enquanto sociedades ocidentais não naturais (Diegues, 2004), marcadamente imbuídas de um racionalismo (por vezes cristão, que nos separa do ente natural) e científica baseada em uma iconoclastia de lugares inodoros, incolores e insípidos.

No caso do culto a uma imagem sacra, ele é moldado muitas vezes pelo mito que a envolve. Elementos de mestiçagem podem aparecer como uma espécie de compartilhamento de visões de mundo ou processos de negociação, que criam nas imagens uma visualidade outra, singular e marcadora de novas identidades. Em se tratando da imagem da Virgem, entendemos que ela promove identificações culturais, envolve fé e sensibilidade, reforça singularidades que a ressignificam constantemente diante de novas matrizes sociais e culturais, como a da mãe protetora, figura presente na cosmogonia indígena através do significado da *pachamama*, mãe terra.

Tristan Todorov (1983), nos revela que o processo de assimilação e aculturação ocorrido no contato entre o Novo e o Velho mundo desde Colombo, refere mais a um processo de negociação, onde as questões de poder estão mais evidentes, que vão desde a língua até as apropriações e substituições dos ritos e

mitos locais indígenas em detrimento da cultura europeia, em especial a advinda da religião católica.

Não é somente o gosto estético que perfaz a figura da Virgem de forma diferenciada, mas também o político, e que se modifica com o meio, tanto quanto o meio que se modifica por causa das trocas culturais, explicando, por exemplo, a grande popularidade que essa imagem vai adquirir nas Américas portuguesa e espanhola. Ao analisar as imagens percebemos que elas nos remetem a questões bastante referenciais sobre a pesquisa.

Na América, as imagens da Virgem, por exemplo, são somadas a uma certa originalidade às avessas. A representação da imagem devocional engloba também esse caráter, indo mais além, na internalização de comportamentos, materialização de poderes e dispositivos capazes de fazer pensar qual o sentido do sucesso dessa imagem, e como chega a constituir uma questão identitária.

Maria de Deus Manso (2009) destaca que a mobilização para a evangelização fora desde os seus primórdios baseada no alargamento do poder político do mundo cristão europeu. O significado da “conversão do infiel” assume um significado especial.

No caso das imagens utilizadas como parte do projeto de catequização/ evangelização dos indígenas desde as missões no Brasil, percebe-se que a valorização de algumas práticas como a manufatura/ consumo das imagens assim como o aprendizado de seus significados fora uma constante como metodologia para o processo de aculturação e assimilação do cristianismo.

O encontro de culturas e o legado missionário permanece no caráter híbrido que as manifestações artísticas assumem.

Levantamento, análise e catalogação das imagens

Até o presente momento a pesquisa se desenvolveu nas cidades de Pelotas, Rio Grande e de Bagé, a partir da catalogação e análise das imagens localizadas no acervo de igrejas, hospitais e coleções privadas. Foram pesquisadas imagens presentes na catedral São Francisco de Paula de Pelotas escolas confessionais, hospital da Sociedade Portuguesa de Beneficência de Pelotas e de Bagé, Santa Casa de Misericórdia, entre outros locais de pesquisa. A imagens registradas no banco de dados da pesquisa correspondem ao suporte da imaginária, descritas e catalogadas por tipo, título, material e dimensão, assim como o local de origem/guarda. Da mesma forma, constitui trabalho de campo a pesquisa nos arquivos das igrejas e arquidioceses das cidades citadas e mitra diocesana.

Estão em processo de catalogação e registro (imagens e demais arquivos documentais) - Paróquia São João Baptista do Herval, Paróquia de Arroio Grande – dedicada a Nossa Senhora da Conceição; Paróquia Nossa Senhora do Carmo de Rio Grande, Arquidiocese de Canguçu, Paróquia dedicada a Nossa Senhora da Conceição, Paróquia de Jaguarão, dedicada ao Espírito Santo, Paróquia Nossa Senhora Auxiliadora – Bagé – Salesiana, Paróquia da Luz (Livro Tombo nº 01) – demolida no princípio do século XX e reconstruída em 1950.

Constitui parte da catalogação, a leitura de manuscritos sobre o registro da vida cotidiana das Igrejas, aquisições, festividades, formações, sacramentos que possam registrar indícios da presença e uso das imagens.

Carta pastoral de São Francisco de campos Barreto, Bispo de Pelotas ao Apostolado da Conceição, em 6 de novembro de 1914, instituindo a Adoração do SS. Sacramento da Diocese. Em Vinte de Dezembro de mil novecentos e quatorze, com toda pompa deu entrada na matriz desta paróquia a milagrosa imagem Santa Philomena. Foi tal a concorrência de gente, que achatou o assoalho da matriz, mas sem haver o menor perigo.”

Vigário Joaquim Teixeira Dias

(Livro Tombo n.º01, p. 11. Arquivo: Igreja Sagrado Coração de Jesus)

Tais questões reforçam a circulação constante dessas imagens. Primeiramente por se tratar de imaginária e não de pinturas, ou seja, a planaridade e o reduzido estado de conservação das peças talvez possam ter sido o impedimento para que chegassem até os dias atuais. Entretanto, pesa o fato de que a imagem escultórica fosse uma preferência, dado a sua possibilidade de sair em procissões e de materializar a presentificação da santidade, ou do poder onipresente.

É também interessante perceber que muitas das imagens chegadas a cidade de Pelotas adentram este espaço pela região do Porto. Tal fato pode ser explicado pelo fato da região ser obviamente local de trânsito, pela ativação dessa passagem onde naturalmente transitaram indígenas, pessoas de diferentes nacionalidades e tráfico de escravos, mesmo depois de 1888, dado o local das charqueadas.

Essa chegada das imagens pelo porto, é guardada na tradição oral da cidade e confirmada nos livros e registros da Igreja do Porto, pois conforme Ata,

Novas imagens e outros donativos para esta Matriz Sagrado Coração de Jesus. Digna de menção é a

generosidade de Exmos. Dr. Antônio Tavares e Exma esposa, Augusto da Silva Tavares e esposa, D. Firmosa Assunção, D. Felicidade de Campos Pereira....todos ofereçam donativos de alta valia para esta nova matriz. O Exmo. Sr. Dario Tavares ofereceu um grupo de imagens em escultura.... repositando o rosário de Pompéia, e o Sr. Augusto da Silva Tavares, uma imagem de São José de qualidade e perfeição..

Vigário Joaquim Teixeira Dias

(Livro Tombo n.º01, p. 20. Arquivo: Igreja Sagrado Coração de Jesus)

Da mesma forma, as festividades e procissões nos remetem a grande circulação entre culturas. Ainda em 1920 é celebrada a festa de Nossa Senhora dos Navegantes, celebrando a missa solene o Sr. Secretário do Arcebispo de Fortaleza e Ceará,

A tarde saiu brilhante procissão, por vez primeira nesta cidade, conduzindo as imagens de Santa Philomena e da Padroeira, Nossa Senhora dos Navegantes ao redor do Porto. A concorrência do numerosa e esteve muito ordenada..

O Vigário C. Damásio Conde e P. Antão Jorge, Cr, Vigário.

(Pelotas, 2 de fevereiro de 1920. Livro Tombo número 1, p. 23).

O requerimento sobre a referência a Confraria do Rosário também é uma realidade desde 1912, visto nas atas da Paróquia Sagrado Coração de Jesus “Aos dois dias de julho nomeou S. Exell o abaixo assinado confessor das irmãs do Santíssimo sagrado coração de Maria do Asilo de São Benedito de Pelotas pelo tempo de três anos.”

E também, mesmo ainda na primeira metade do século XX, a benção e referência a outras ordens missionárias, como a Companhia de Jesus,

Nos domingos Santos, nas primeiras sextas feiras e nos 16 de cada mez nos tributos ou novenas do Sagrado Coração de Jesus do Natal, de São Sebastião, S. Clemente de Affonso, St, Philomena, S. Geraldo, N. S. da Conceição e dos Navegantes, nas quintas feiras do mez de maio e de junho. Além disso ficou autorizada a exposição do Sr. Sacramento nas sextas feiras do ano e nos 9 dias do carnaval. A licença foi dada para três anos.

S. Antão Jorge, Governador do Bispado e Rev. Pedro Schneider, da Companhia de Jesus.

(Livro Tombo n.º01, p. 33. Arquivo: Igreja Sagrado Coração de Jesus)

Já a referência a festividade de Nossa Senhora encontra registro em grande parte da documentação da Mitra de Pelotas. Na paróquia do Porto, imagens da Virgem são registradas para além da imagem doada de Nossa Senhora da Boa Morte da Confraria do Rosário.

A presença da festividade da Nossa Senhora dos Navegantes relaciona ao culto a Iemanjá, cultura africana. Essa festividade, iniciada no Porto da cidade de Pelotas, é registro das maiores procissões na região datadas desde antes da fundação da Igreja do Porto (1912).

As Imagens da Virgem e a Representação do Feminino

Pesquisa realizada na região de Pelotas evidencia diferentes locais de guarda das imagens. É importante ressaltar que nenhum dos locais de pesquisa até o momento constituem acervo de museológico, ou seja, as peças estão alocadas em igrejas, escolas confessionais, hospitais para além de acervos particulares, e não sofreram intervenção restaurativa.

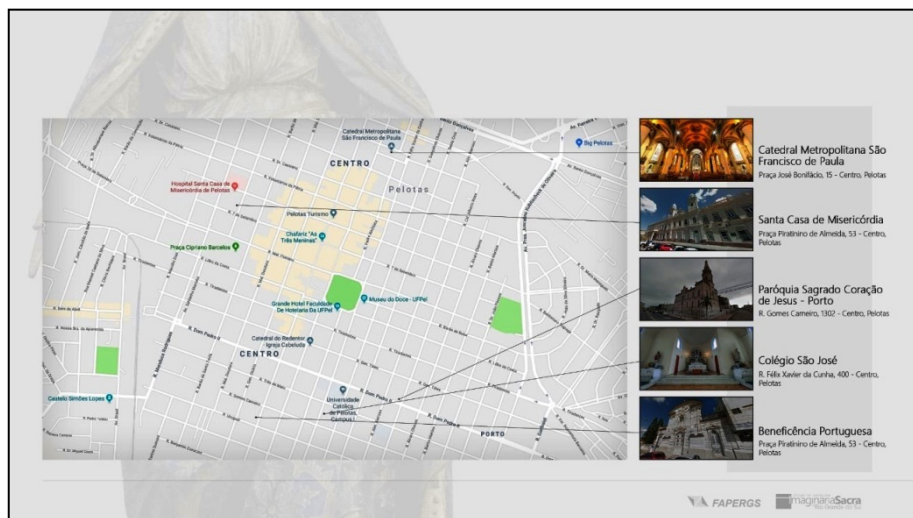


Figura 1. Apresentação dos locais de pesquisa no plano urbano da cidade de Pelotas, RS. Fonte: Arquivo Pessoal

Do encontro de culturas e do legado jesuíta permanece o caráter híbrido que as manifestações artísticas assumem. Foram pesquisadas imagens presentes na catedral São Francisco de Paula de Pelotas, Catedral de Rio Grande e hospital da Sociedade Portuguesa de Beneficência de Pelotas e de Bagé, Santa Casa de Misericórdia, entre outros locais de pesquisa para este trabalho.

A imagens registradas no banco de dados da pesquisa correspondem ao suporte da imaginária, descritas e catalogadas por tipo, título, material e dimensão, assim como o local de origem/guarda, de modo com que seja possível a visualização do conceito na prática.



Figura 2. Imagem da Nossa Senhora da Boa Morte. Escultura. 1,00 x 0,5m. Local de Origem: Portugal Local de Guarda: Catedral São Francisco de Paula, Pelotas, RS. Fonte: Arquivo Pessoal

Nossa Senhora da Boa Morte é um dos nomes atribuídos à Nossa Senhora. Como a tradição católica não afirma que Nossa Senhora morreu, pela crença da Igreja Católica Romana, Igreja Ortodoxa, das Ortodoxias Orientais e parte do Anglicanismo, acreditam que ela teve sua assunção aos céus no fim de sua vida terrena. O dia 15 de agosto é a data em que se celebra o dia de Nossa Senhora da Boa Morte e na igreja Católica a festa de Nossa Senhora da Assunção. Este dia foi oficializado o dia de culto pelo Papa Sérgio I, que pontificou de 687 a 701, instaurando assim a tradição da celebração de Nossa Senhora da Boa Morte.

A devoção à Nossa Senhora da Boa Morte no Brasil foi trazida pelos jesuítas, na figura do Padre Gabriel de Malagrida. A Historiadora Marília de Azambuja Ribeiro em pesquisa realizada sobre o acervo da biblioteca da Fazenda de Santa Cruz, ligada ao Colégio do Rio de Janeiro, constatou a existência de livros litúrgicos, escrito para rituais, como missas, breviários, livros de horas, uma espécie de coletâneas de sermões (Fleck, 2014). Nele localizou uma biografia da Virgem, o que comprova a promoção do culto entre as ordens, o que comprova a promoção e divulgação a essa imagem devocional, em parte atrelada as aparições em Guadalupe no México.

Posteriormente, essa crença se populariza no Brasil, se miscigena com religiões de matrizes africanas, principalmente o Candomblé.

Com relação a essa peça, localizada na Catedral São Francisco de Paula de Pelotas, identificamos que foi doada por uma das primeiras diretoras do Asilo de Orfãos São Benedito, senhora Luciana Lealdina de Araujo. Luciana de Araújo teve uma atuação bastante significativa com relação a assistência de meninas orfãs na cidade, como negra e filha de escravos. Segundo a historiadora Jeane Caldeira, o relato de Irmã Assunta afirma que “Luciana após ter ficado curada da tuberculose se instalou em uma casa bem “pobrezinha” em Pelotas, juntamente com seis meninas na qual ela ensinava tudo” (2014, p.147). A atuação específica de Luciana de Araújo na cidade de Pelotas ainda é pouco referendada na historiografia local. Em poucos registros encontrados observamos a atuação de Luciana envolta em episódios que envolvem religiosidade e mística na cura de doenças e assistencialismo a meninas negras. Tornou-se a principal fundadora do Asilo de Orfãos São Benedito na cidade de Pelotas em 1901, e do Orfanato

São Benedito na cidade de Bagé em 1909. Desde então, abrigou e alfabetizou diversas meninas desfavorecidas econômica e socialmente, sobretudo negras. É a partir desse protagonismo local e pela sua relação com a Confraria do Rosário na cidade, que a imagem possivelmente chegue pela Igreja do Porto (Sagrado Coração de Jesus) e seja posteriormente doada para a catedral São Francisco de Paula, localizada ao lado do Asilo São Benedito, no centro da cidade.

O maior culto à Nossa Senhora da Boa Morte acontece em Cachoeira, no recôncavo bahiano, onde acontece uma celebração anual que dura vários dias de festividade, realizadas pela Irmandade da Boa Morte, cujos membros são apenas mulheres acima de 50 anos e dedicadas totalmente à adoração da santa. As manifestações que aparecem nessa festividade, mostram com grande nitidez o sincretismo entre as religiões católica e de matriz africana, mais precisamente o Candomblé. A mistura de um Padre que celebra a missa principal, com as mulheres bahianas, adornadas com as roupas características do Candomblé, colares que se confundem entre guias e terços, os ritos de alimentação branca, em homenagem à Jesus, que contrapõe a penitência de jejum católica, são apenas alguns dos aspectos observados dessa unidade que é a fé em Nossa Senhora da Boa Morte, que tanto consola, quanto guia seus fiéis.

A devoção à Nossa Senhora da Boa Morte talvez seja o mais antigo culto prestado à Virgem Maria. Sua origem vem de uma tradição cristã chamada “Dormição da Assunta”, na qual se revela que Nossa Senhora faleceu, e por isso o uso do termo “dormição”, que seria referente ao sono da morte. Ela estava cercada pela maioria dos Apóstolos, que a sepultaram no túmulo sem uso, no Getsêmani, local da agonia de Jesus em Jerusalém. Passados três

dias, um dos apóstolos quis muito ver a Virgem Maria pela última vez, então seu túmulo foi aberto na presença de todos e o corpo de Maria não estava lá, o local estava inundado de um aroma de flores, e isso foi entendido como a assunção de Maria, ou seja, ela ter sido elevada aos céus de corpo e alma. Surge assim o culto do Dida Dormição da Assunta, e posteriormente o culto à Senhora da Boa Morte, que perpetua-se na igreja até a atualidade.

A adoração e veneração de Nossa Senhora é celebrar a primeira pessoa humana depois de Jesus Cristo, que está no céu de corpo e alma. O fato de Nossa Senhora não possuir um túmulo de sepultamento é um dos indícios da crença de que ela também foi elevada aos céus de corpo e alma, e a oração de Ave Maria fala “agora e na hora de nossa morte”, uma reafirmação de seus cuidado com as pessoas que seguem no plano terreno, e na hora de nossa morte proteja e interceda por uma boa passagem à vida eterna.

Um dogma da Assunção de Nossa Senhora foi proclamado em 1950, pelo Papa Pio XII. Foi este o dogma que confirmou a fé da Igreja desde o primeiro século: a morte, ressurreição e assunção de Nossa Senhora. E a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte é uma lembrança do final da Virgem Maria na Terra e a esperança de que a seus fiéis aconteça o mesmo.

O reconhecimento e valorização das imagens sacras

No decorrer da pesquisa, percebemos que o mapeamento das imagens é de extrema importância para o conhecimento e valorização do patrimônio sacro na região sul. Da mesma forma, cabe ressaltar que o estudo da presença missionária e seu legado

confessional na região do extremo sul ainda é deficitário, sobretudo visto através das imagens de culto e seus usos contínuos pelas localidades. O culto a imagem é uma marca missionária jesuíta, percebemos que em diferentes situações, os registros das atas e relatórios paroquiais reforçam o que a tradição oral relata na cidade, que são essas estatuárias constituintes da permanência da fé e da propagação de uma mensagem.

Porque trabalhar o reconhecimento dessas imagens a partir das relações de mestiçagem e hibridismo?

Imagens são registros fundamentais para compreender as sociedades em processos de negociação. Nesse sentido, há a conexão dessas estatuárias com a cultura vigente, e por essa razão, precisamos compreendê-las e fazer a sua leitura dos aspectos de transformação. A imagem possui qualidades intrínsecas capazes de a distanciar da mesma decodificação da palavra ou da escrita. Sendo assim, foram e são formas de comunicação que apelam aos sentidos,

A imagem, seja da arte ou da cultura, é um testemunho antropológico. Por sua natureza e pelo modo como permite interações, produz formas de comunicação que podem, ou não, corresponder a experiências simbólicas, trocas intersemióticas entre sujeitos, construção de sentidos e significados coletivos. Mas, para que ela traduza valores humanos, precisa contextualizar-se na vida desses sujeitos, tornar-se mediadora ente seu o imaginário e o imaginário social, como algo inserido na sua cultura, na sua vida. É preciso que se trabalhe e valoração cognitivo ao afetivo e ambos às formas vinculares de comunhão com a cultura, para que a sensibilidade oriente um agir criador e transformador (MEIRA, 2001 p.131).

Ao final, pela perspectiva multidisciplinar que apresenta, a pesquisa busca problematizar a imagem sacra como objeto de investigação, conforme Subrahmanyam (2013), enfatizando a conexão entre mundos, para que se possa conhecer as relações entre a história de Brasil e de Portugal/Espanha/Africa no contexto de mestiçagens/hibridismo. Da mesma forma a pesquisa enfatiza a importância do conhecimento da história da Arte na região sul, em especial em Pelotas, visando contribuir para a valorização do patrimônio cultural sacro na região.

REFERÊNCIAS

- BARROS, J. D'A. 2014a História Comparada. Petrópolis, Vozes.
- BLOCH, M. 1998. Para uma história comparada das sociedades européias. In: História e historiadores. Textos reunidos por Etienne Bloch. Lisboa, Teorema.
- _____. 1998. "Comparação." In: História e historiadores. Textos reunidos por Etienne Bloch. Lisboa Teorema.
- BOXER, C. 1969. Império Marítimo português (1415-1825). Lisboa, Edições 70.
- CALDEIRA, J. S. 2014 O Asilo de Órfãs São Benedito em Pelotas - RS (as primeiras décadas do século XX): trajetória educativa-institucional. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Rio grande do Sul.
- CARLE, C. B. 2017. Arqueologia Histórica Brasileira e o estudo missionário de 50 anos (1966-2016). REVISTA DE ARQUEOLOGIA PÚBLICA, 11, p. 106-129.
- CHAVES, L. P. 2008. Honremos a Pátria Senhores! As Sociedades Portuguesas de Beneficência: caridade, poder e formação de elites na Província de São Pedro (1854-1910). Porto Alegre, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em História. Tese.

CONGOST, R. 2009. Comparação e análise histórica: reflexões a partir de uma experiência de pesquisa. In: HEINZ, F. (org.). Experiências nacionais, temas transversais. Subsídios para uma história comparada da América Latina. São Leopoldo, Oikos.

CREMADES, F. C.; TURINA, J. M. M. 2010. *Él Barroco*. Madrid, Istmo, 228 p..

FLECK, E.; RODRIGUES, L. F.; MARTINS, M. C. 2014. *Enlaçar mundos. Três jesuítas e suas trajetórias no Novo Mundo*. São Leopoldo, Oikos/ Editora da Unisinos.

GARCÍA CANCLINI, N. 1989a. *Culturas híbridas – Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico, Ed. Grijalbo. _____. 1989b. *Culturas híbridas – El espacio comunicacional como problema interdisciplinario*. *Revista Telos*, 19, set\ nov, p. 13-20.

GEERTZ, C. 2008. *A interpretação das culturas*. RJ, LTC.

GRUZINKI, S. 2006. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. Trad. Rosa F. d'Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras.

_____. 2004. *O pensamento mestiço*. SP, Companhia das Letras.

_____. 2001. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. Topoi, Rio de Janeiro, março, p. 175-195.

GUTIERREZ, R. 2002. *Pintura, escultura e artes úteis na Iberoamérica – 1500 – 1825*. Montivideo, Udelar.

HONOR, A. C. 2014. *Universo Cultural Carmelita no além mar: formação e atuação dos carmelitas reformados nas capitâneas do norte do estado do Brasil (séculos. XVI – XVIII)*. Tese. Universidade federal de Minas Gerais.

LEITE, S. 1938. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I e II. Porto, Tipografia Porto Médico.

_____. 1943. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos III e IV. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

_____. 1945. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos V e VI. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

_____. 1949. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomos VII, VIII e IX. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

_____. 1950. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo X. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

MANSO, M. de D. B. 2009. A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): Atividades Religiosas, Poderes e Contratos Culturais. Macau, Macau Ung Heng.

_____. 2014. Um “universo” embaraçoso de relações: Homens livres, nobreza negra, escravas, mulatinhos, crioulos e cabrinhas: Salvador no século XIX. Salvador, Ufba.

MEIRA, M. R. 2001. Educação estética, arte e cultura do cotidiano. In: PILLAR, A. D. (org.). A educação do olhar no ensino das artes. Porto Alegre, Mediação.

OLIVEIRA, M. 2014. A América Alegorizada: Imagens e Visões do Novo mundo na iconografia europeia dos séculos XVI – XVIII. João Pessoa, Editora da UFPB.

OSÓRIO, H. 1995. O espaço platino: fronteira colonial no século XVIII. In: Práticas de integração nas fronteiras. Temas para o Mercosul. Porto Alegre, Ed. da UFRGS/Goethe Institut e AEBa.

PANOFISKY, E. 2009. O Significado das Artes Visuais. São Paulo, Perspectiva.

REIS, M. E. 2017. O Retábulo Indo-Português e a miscigenação iconográfica. Iconografia e Fontes de Inspiração – Imagem e Memória da Gravura Europeia. In: Actas do 3.º Colóquio de Artes Decorativas, p. 263-274.

SOUSA, I. C. de. 1999. Da descoberta da Misericórdia às Misericórdias (1498-1525). Porto, Granito.

SUBRAHMANYAM, S. 1994. O Imperio Português na Ásia, 1500-1700. Lisboa, Editora 70.

TODOROV, T. 1983. A Conquista da América. SP, Martins Fontes.

TREVISAN, A. 1986. A escultura dos Sete Povos. Porto Alegre, Editora Movimento.

WILLIASON, B. 2004. Christian Art. A Very Short Introduction. New York, Oxford University Press.

Impressos:

Livro Tombo N^os 1 e 2. Paróquia Sagrado Coração de Jesus.

DO GLOBAL AO LOCAL: CIRCULAÇÃO E DIFUSÃO CULTURAL NA DECORAÇÃO DA CAPELA DO ANTIGO ALDEAMENTO DE SÃO MIGUEL ARCANJO (SÃO PAULO SÉCULOS XVII-XVIII)

Thais Cristina Montanari

Introdução

O presente artigo se apresenta como um recorte da pesquisa de mestrado desenvolvida pela autora. Apresentaremos e discutiremos as relações e as trocas culturais entre jesuítas e indígenas no contexto das Missões Jesuíticas em São Paulo e particularmente no antigo aldeamento de São Miguel. A Capela existente neste antigo aldeamento cujo orago lhe dá o nome, é um dos templos religiosos mais antigos da cidade de São Paulo. Construída em taipa de pilão e apresentando seu peculiar alpendre, a Capela de São Miguel nos revelou recentemente o que pode ser considerada a sua maior jóia: as pinturas parietais que permaneceram por séculos escondidas embaixo dos altares laterais em madeira. Estas pinturas que simulam um retábulo de talha, juntamente com outros elementos decorativos conservados na capela, formam um conjunto de exemplares com referências iconográficas e iconológicas, compreensíveis pela emblemática e

pelos repertórios de brutescos, recorrentes na arte europeia, ao mesmo tempo em que também fazem referência à cultura ameríndia. A isto, soma-se o possível emprego de mão-de-obra indígena, negra e mestiça na construção e decoração da capela. Tendo em vista suas especificidades locais e referências globais, propomos a análise e discussão da interculturalidade nos elementos decorativos da Capela de São Miguel Paulista entre os séculos XVII e XVIII, considerando-se também as redes de trocas culturais e os estudos já realizados sobre as Missões Jesuíticas na América Hispânica e na Amazônia da América Portuguesa.

Os Jesuítas no aldeamento de São Miguel

A data de 1622 marcada na verga da porta de entrada da Capela de São Miguel Paulista, situada na zona leste da cidade de São Paulo, registra parte de sua história e sua antiguidade. 1622 seria o ano do fim da reconstrução da Capela de São Miguel, após a demolição do antigo templo primitivo, construído de forma precária por volta de 1560 pelos missionários jesuítas, no estabelecimento de suas Missões na região do Planalto de Piratininga (Holanda, 1941, p. 105). Com o objetivo de fixação e evangelização dos indígenas, as chamadas aldeias de El-Rei, baseadas em um regime de tutoria, colocava os índios sob a proteção dos jesuítas. Inicialmente, confiaram-se quatro Aldeias aos jesuítas em São Paulo: São Miguel, Pinheiros, Barueri e Guarulhos (Leite, 2000, p. 227-230), as quais formavam uma rede de aldeamentos, conforme o avanço e estabelecimento dos padres da Companhia de Jesus na região.

A administração do aldeamento de São Miguel passou das mãos dos jesuítas para a Câmara Municipal de São Paulo, com a expulsão dos padres da Companhia de Jesus da Capitania de São Vicente em 1640, devido a conflitos de interesses com a Coroa e os colonos especialmente em relação à escravidão indígena. Apesar de readmitidos em 1653, os jesuítas não teriam mais jurisdição temporal nem espiritual sobre os aldeamentos régios. No início do século XVIII, os franciscanos assumiram a assistência temporal e religiosa do aldeamento de São Miguel. Por volta de 1780, Frei Mariano da Conceição Veloso teria orientado a reforma da Capela deste aldeamento, a qual consistiu no acréscimo de 2,5 metros de adobe, elevando a estrutura de taipa de pilão do pé direito da nave central, a abertura de duas janelas acima do telhado fronteiro, a construção da capela lateral e seu altar, o escoramento interno de madeira, a inserção de douramento nas decorações no altar principal da sacristia e para a capela lateral, e por fim, o arruamento da Aldeia. Assim se configurou a espacialidade arquitetônica da Capela de São Miguel Arcanjo, tal qual a conhecemos.

A religiosidade cristã foi um dos principais pilares da sociedade colonial no Brasil. Conseqüentemente, a edificação e manutenção de templos religiosos fazia parte da organização social da colônia, sendo frequente o emprego da mão-de-obra indígena como construtores e artífices de carpintaria (Amaral, 1981, 49), sendo estes também os responsáveis pela conservação e melhoria das igrejas e capelas dos aldeamentos jesuíticos. Considerada uma das obras artísticas e arquitetônicas mais importantes do período colonial paulista, a Capela de São Miguel tornou-se um dos primeiros bens tombados e restaurados pelo Instituto do Patrimônio Artístico Nacional (IPHAN) entre 1938 e

1941. Apesar de ter passado por diversas obras de reparo e de restauro ao longo dos séculos, a capela ainda preserva, além de sua construção em taipa de pilão, parte da sua decoração do período colonial, como as imagens, a pia batismal, o armário e altar da sacristia, o alpendre em L, as pinturas do forro, e a grade de comunhão com imagens antropomorfas talhadas em jacarandá. Porém, seu elemento decorativo de maior relevância atualmente são as pinturas murais encontradas embaixo dos altares laterais em madeira, durante o último trabalho de restauro em 2007.

As pinturas da Capela de São Miguel Paulista simulam um altar de talha em estilo nacional-português;¹ apresentando colunas torsas, ornatos fitomórficos (folhagens e cachos de videiras), além dos capitéis com volutas. Em todo o espaço adjacente da pintura retabular, temos pinturas em padrões semelhantes a brutescos, predominando os desenhos em branco com contornos em preto sob o fundo em vermelho. Na parte interna do camarim e arco, temos pinturas de sol, lua, estrelas e nuvens espirais preenchendo os espaços adjacentes, além do sol como resplendor. Os elementos decorativos existentes na Capela de São Miguel, apresentam referências iconográficas e iconológicas provenientes de um repertório de origem europeia, como a emblemática e os brutescos, transmitidos pelas oficinas jesuíticas aos artífices — em sua maioria indígenas e mestiços —, os quais também eram empregados na construção e decoração dos templos religiosos. Desse modo, para se compreender a arte produzida no contexto das Missões, é preciso adotar uma perspectiva mais “global”, dada a grande dispersão geográfica dos

¹ De acordo com a classificação feita por Robert C. Smith (1962, p. 49-89), ou “estilo nacional” conforme nomenclatura mais recente.

jesuítas, e também pela Companhia de Jesus “ter figurado como o canal de transmissão mais influente da cultura europeia para a América portuguesa” (Bury, 2006, p. 64).

“Retábulos Fingidos”, Gravuras, Modelos e Pinturas: da Europa às Américas

Sendo o retábulo elemento de grande destaque em um espaço religioso, as pinturas encontradas na Capela de São Miguel tornam-se, portanto, elemento artístico fundamental para o espaço arquitetônico. O uso do dito “retábulo fingido”,² sugerindo a ilusão de um altar fixo de talha com suas colunas, mísulas e arcos de coroamento, semelhante ao que encontramos na Capela de São Miguel Arcanjo, foi objeto de estudo de Joaquim Inácio Caetano em Portugal (Caetano, 2016). Este autor atribui o uso deste tipo de decoração nas igrejas em Portugal à importância que a pintura mural exerceu desde finais do século XV enquanto opção decorativa nos espaços religiosos, podendo substituir de forma imitativa todo e qualquer material construtivo e elemento decorativo, por uma questão de moda e de um gosto generalizado. Outro fator importante a ser considerado no uso dos retábulos fingidos é o baixo custo e menor tempo para sua execução, em relação ao preço e ao tempo de execução de um retábulo de talha com douramento e estofamento.

Caetano também se atenta à questão provisória do emprego deste tipo de pintura, sendo assim utilizada até se ter condições

² Conforme denomina a historiografia portuguesa.

de paramentar o templo religioso com um retábulo talhado em madeira. Vítor Serrão e Francisco Lameira citam o exemplo da igreja do Colégio de Santo Antão de Lisboa (1653), que em sua inauguração não possuía todos os paramentos: “na capela mor se fingiu na parede fronteira um retábulo pintado, cuja obra se imitou nos dois altares do cruzeiro” (Serrão e Lameira, 2002/2003). Esta questão provisória justificaria o declínio desta arte a partir de meados do século XVII, perdendo também seu protagonismo na função catequética, passando a ser, essencialmente, elemento decorativo (Caetano, 2016). No caso da Capela de São Miguel, Percival Tirapeli também sustenta que as pinturas parietais seriam esboços, para os posteriores retábulos em madeira (Tirapeli, 2015), como, segundo o pesquisador, acontece em outros casos na América Hispânica, apesar de não especificar nenhuma igreja em particular. Ademais, não temos evidência alguma de ter existido retábulos de talha na Capela de São Miguel com tipologia semelhante às pinturas parietais, ou mesmo que os retábulos de madeira tenham sido pintados de forma imitativa.

Ao período de declínio desta arte em Portugal, em meados do século XVII, segundo Caetano, se enquadram os poucos exemplares de produção barroca, com seus elementos clássicos “onde estão presentes as colunas torsas que criam o espaço central para a cena principal, remate com figuras de anjos, atlantes cariátides a suportar o entablamento e a utilização de folhas de acanto e enrolamentos de voluta na decoração, entre outros” (Caetano, 2016). Caetano destaca três exemplares conhecidos deste período, entre os quais, o retábulo fingido da igreja de Santa Catarina de Soutilha (Mirandela), dedicado ao culto das almas, datado do final do século XVII. Em relação ao

estilo retabular representado e à técnica empregada, este retábulo fingido é muito semelhante ao da capela de São Miguel Arcanjo, apresentando a mesma estrutura com dois pares de colunas torsas, a pintura do barrado e o nicho lateral, além da predominância da cor avermelhada e da contemporaneidade de sua fatura.

A pintura de “retábulos fingidos” também seria recorrente na América hispânica, porém, com suas devidas especificidades. Nesta região, das chamadas pinturas murais, muito pouco se preservou, devido às condições sísmicas e também pela recorrência das construções em pedra, o que muitas vezes não permitiu a boa preservação deste tipo de arte. No entanto, na região andina, ainda se preservam algumas capelas e igrejas inteiramente pintadas, como a igreja de San Santiago de Carahuara de Carangas (século XVII) na Bolívia, conhecida como a “capela sistina dos Andes”, e a menos conhecida igreja *Virgen de la Natividad* de Parinacota (séculos XVII - XVIII) no sul do atual território do Chile. Ambas as igrejas apresentam todo o seu interior ornamentado com pinturas murais de repertório iconográfico cristão, como o juízo final, os sacramentos e a paixão de Cristo. A pintura enquanto ornamentação de edifícios religiosos e demais construções públicas e civis, teve papel importante e recorrente nas primeiras Missões jesuíticas na América Hispânica. De acordo com Josefina Plá, nas capelas e igrejas, tudo teve eventualmente sua decoração pintada; desde quadros, paredes e tetos, até coros, púlpitos e confessionários (Plá, s/d, p. 166). Assim, estas pinturas serviam de ferramenta para a catequização e fixação da doutrina cristã entre os neófitos, ao mesmo tempo em que se buscava recriar a estética do esplendor interior das igrejas europeias por meio delas (Bailey,

2005), sobretudo em localidades menos centrais em que a presença religiosa era esporádica (Corti *et al.*, 2013, p. 27). Esta é uma hipótese a ser considerada em relação às pinturas da Capela de São Miguel Arcanjo, dado que neste aldeamento os padres eram apenas visitantes, sem residência fixa, além dos possíveis trânsitos culturais entre o altiplano boliviano e a vila de São Paulo (Amaral, 1981; Kok, 2011; Tirapeli, 2015).

É preciso termos em conta que, na América hispânica, a cidade de Cuzco foi o centro artístico mais importante da região sul andina. De acordo com Rodolfo Vallín Magaña em seu estudo sobre a pintura mural na América espanhola, no período colonial, esta região teria atuado como centro irradiador, expandindo a arte mural para outras regiões, tais como os atuais território do Chile, Argentina e Bolívia (Magaña, 1995, p. 195). Por conseguinte, esta arte também teria chegado em território Guarani, abrangendo desde Santa Cruz de la Sierra (Bolívia), Paraguai até a costa Argentina, nas Missões em Santa Rosa de Misiones, Moxos e Chiquitos, Yaguarón e Capiatá; apesar de seus exemplares serem mais esporádicos e limitados no tempo (Magaña, 1995, p. 195). Também é preciso se considerar que um dos modos de circulação desta arte foi por meio da transferência de artistas europeus, trabalhadores, mestres e indígenas, de uma Missão a outra, buscando uma maior eficiência e economia de tempo e energia. Ademais, a escassez de mestres versados em belas artes também fez com que os poucos jesuítas habilidosos nessa ou naquela disciplinas — arquitetura, pintura, escultura — teriam que estar constantemente mudando de uma Missão a outra, ensinando ou dirigindo obras em cada uma delas (Plá, s/d, p. 77).

Desse modo, era frequente a circulação de trabalhadores previamente instruídos ou com experiência em Missões anteriores

na organização das oficinas recém-fundadas ou reconstituídas. Estes missionários teriam trazido consigo as técnicas e os modelos a serem seguidos e (re)interpretados pelos indígenas aprendizes, geralmente se utilizando de modelos provenientes de gravuras europeias, especialmente as gravuras flamengas, ou imagens de livros impressos (Bailey, 2005, p. 257). Logo, chegavam as modas, as iconografias e os estilos europeus de cada época. A presença de vários mestres jesuítas reconhecidos de diversas nacionalidades nas Missões teria se dado desta forma. Na América hispânica destacamos nomes como Verger, Primoli, Brassanelli, Grimau, entre outros; e na América Portuguesa, o arquiteto Francisco Dias ainda no século XVI, João Felipe Bettendorff no século XVII, e João Xavier Traer, no século XVIII. Este último, escultor procedente do Colégio jesuítico de Viena, que chegou a São Luís do Maranhão em 1703, e foi chefe da oficina do colégio do Pará de 1705 a 1737, ano de sua morte (Martins, no prelo).

Nas Américas, a organização das oficinas jesuíticas nas Missões era semelhante às das oficinas europeias do período: os artistas indígenas trabalhavam em grupos como aprendizes de um mestre europeu ou indígena (no caso das Missões do Paraguai geralmente era um nobre Guaraní), supervisionados periodicamente pelos padres jesuítas (Bailey, 2005, p. 256-257). As atividades artísticas realizadas nestas oficinas eram pautadas primordialmente pelo propósito do catecismo, seguido pela dignidade e esplendor do culto (Plá, s/d, p. 58); e o sistema de trabalho era fundamentado pela cópia, ou seja, os indígenas realizavam trabalhos previamente determinados, instruídos pelos mestres. Assim, os artistas indígenas assimilaram a iconografia cristã interpretando-a de modo a refletir suas próprias preferências artísticas e de visão de mundo, resultando em peças altamente expressivas (Plá, s/d, p.

71), por vezes figurando imagens europeias conjuntamente a fundos decorativos imitando os padrões tradicionais têxteis andinos pré coloniais,³ atestando, de certa forma, a persistência das formas e concepções artísticas indígenas.

Tal evidência não se mostra absurda se considerarmos que nas artes das Missões, tanto a retórica e a linhagem do mestre europeu, quanto a mão indígena, se põem em relação no interior de uma mesma oficina, de um mesmo ambiente e circunstância (Plá, s/d, p. 110). E assim como os jesuítas conservaram algumas tradições políticas, econômicas e rituais dos indígenas ao fundarem as reduções, eles tacitamente permitiram que as tradições técnicas, ou o uso de símbolos indígenas permeassem as artes ali produzidas (Bailey, 2001, p. 144). Assim, ao fazer concessões à cultura indígena, os missionários seriam bem-sucedidos em sua empreitada de persuasão e captura dos indígenas para suas reduções. A pintura foi um dos meios utilizados pelos jesuítas para tal êxito, ao se utilizar de imagens — geralmente gravuras — que apesar de europeias, seu repertório iconográfico também seria previamente conhecido pelos indígenas, como as imagens astrológicas.

O Sol, a Lua e as Estrelas: Os livros de emblemas nas Missões Jesuíticas nas Américas

Sabe-se, a partir de textos como os do cronista Guamán Poma de Ayala, que dentre as práticas ditas “idólatras” que os

³ Sobre a imitação de padrões têxteis andinos, ver: Bailey, 2005 e Magaña, 1995.

missionários buscaram erradicar, figurava a crença nos astros.⁴ Desse modo, o emprego das imagens de constelações, do sol e da lua tornaria o trabalho de evangelização menos penoso. Dadas as coincidências entre o imaginário católico e as crenças indígenas pré-colombianas (Plá, s/d, p. 43), estas imagens já seriam conhecidas e carregadas de significados para a cultura indígena. A representação dos astros nas missões jesuíticas na América Espanhola, sobretudo na região dos Andes, foi estudada pela historiadora boliviana Teresa Gisbert em sua obra *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Segundo Gisbert, a representação do sol era uma das mais usadas nas decorações das igrejas andinas, como pode ser visto em portadas, retábulos, e abóbadas, podendo frequentemente aparecer junto a figuras de estrelas, lua, e sereias, cuja relação remontaria às tradições mais antigas dos povos indígenas (Gisbert, 200, p. 31). Nas pinturas, estas imagens dos astros figuravam sobretudo na representação da Santíssima Trindade (Gisbert, 2008, p. 30), aparecendo nas pinturas dos tetos de sacristias e de retábulos (Martins, 2013), como também pode ser observado nas igrejas das Missões Jesuíticas da Amazônia (Martins, no prelo a).

O uso de representações da cosmologia enquanto correspondentes simbólicos de Cristo, de Nossa Senhora e santos na arte cristã, de acordo com Santiago Sebastián, remonta desde a baixa idade média, passando pelo renascimento e barroco (Sebastián, 1989, p. 17). Sebastián faz referência à obra de Julius

⁴ “(...) sabemos por las crónicas, y en particular por la de Guamán Poma de Ayala, que los indios practicaban la astrología; por otra parte, el Concilio de Lima de 1613 trató de atajar el problema, pero no se logró extirparlo porque la idolatría pervivió en el siglo XVII mezclada con la hechicería y la astrología.” (Sebastián, 1989, p. 20).

Schiller, em seu atlas estelar *Coelum stellatum christianum* (1627), no qual o autor faz a correspondência entre as doze constelações do zodíaco e os apóstolos, entre as constelações do Norte e do Sul e figuras do Velho e do Novo Testamento. Assim, o Sol seria o Cristo, e a Lua seria a Virgem Maria (Sebastián, 1989: 17). Esta tendência se perpetua na obra *Esphera en común celeste y terraquea* (1679), do jesuíta espanhol José Zaragoza (Sebastián, 1989, p. 17). O próprio monograma da Companhia de Jesus, rodeado de raios solares, aparece desde a primeira edição dos Exercícios Espirituais (1549) de Santo Inácio, e também na identificação das obras literárias e artísticas da Companhia ao redor do mundo (Martins, no prelo b). Descritos como “raios triangulares e retos, em alternância com outros ondulados”, de acordo com Renata Martins, estes seriam semelhantes àqueles encontrados nas pinturas parietais da Capela de São Miguel, bem como em diversos retábulos de igrejas da Companhia, que figuram no fundo dos nichos, em forma de resplendores que emolduram as imagens dos santos (Martins, no prelo a). Temos como exemplo, em Portugal, a igreja do Espírito Santo do Colégio jesuítico de Évora, o retábulo de talha em estilo nacional, no qual também figuram os motivos celestes do sol, lua e estrelas. No Brasil, além da Capela de São Miguel, também podemos observar a iconografia dos astros juntamente com um modelo de retábulo em estilo nacional em outras igrejas paulistas do período colonial.

É possível que esta iconografia dos astros, presentes nas decorações das igrejas e capelas jesuíticas do período colonial, tenham sido retiradas de livros de emblemas como *Mundus Symbolicus* de Filippo Picinelli, cujo Livro I é dedicado ao tema dos astros; e também o livro *La Philosophie des Images Enigmatiques* (1694), do jesuíta Claude-François Menestrier (1631- 1705), que

possui um repertório de emblemas advindo, sobretudo, da cosmografia (Martins, no prelo a). De acordo com Renata Martins, o primeiro estaria presente “tanto no manuscrito do inventário da biblioteca do colégio da Madre de Deus em Vigia, quanto na Biblioteca daquele que foi o antigo colégio do Rio de Janeiro”, e o segundo constituía “parte da coleção de Diogo Barbosa Machado, hoje na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro” (Martins, no prelo a). É importante se considerar o forte aspecto visual e a importância da ilustração e da impressão nas Missões, dadas “as virtualidades psíquicas universais da imagem”, visto que estas têm “a capacidade de chegar a áreas do espírito em que o texto não alcança” (Plá, s/d, p. 149). As imagens de gravuras, seja em madeira ou metal, incorporadas aos livros ou avulsas; foram utilizadas na evangelização, tanto na América hispânica quanto na Ásia, sendo usadas também para a meditação individual dos jesuítas (Pfeiffer, 2003, p. 205). Em vista disso, se faz evidente a ocorrência de circulações de imagens e símbolos de corpos celestes, através das gravuras e livros ilustrados e da tradição emblemática (Martins, no prelo a).

Assim como as reduções da América Espanhola eram bem equipadas com tratados europeus de artes (Bailey, 2001, p. 160), na América portuguesa também teríamos obras semelhantes nas bibliotecas jesuíticas. O que não significa, porém, que os modelos tenham ou devam ter sido copiados fielmente destes. As formas de emprego destes motivos variam caso a caso (Martins, no prelo a). Além das pinturas parietais da Capela de São Miguel, Renata Martins também destaca a presença deste programa pictórico nos tetos das sacristias das igrejas dos colégios de Belém e de Vigia no Pará (século XVIII), assim como no retábulo da antiga igreja jesuítica de Nossa Senhora da Luz (século XVII), que teria sido

desenhado pelo luxemburguês João Felipe Bettendorff, e entalhado por um português, Manoel Mansos, e por um índio do Maranhão de nome Francisco (Martins, 2009). Assim, a mão indígena se faz presente neste trabalho orientado pela Companhia de Jesus, comprovada por meio da documentação (Martins, 2009: 316).

A questão da mão indígena na fatura das pinturas parietais de São Miguel é levantada pela antropóloga Glória Kok (2011, p. 54), que afirma que “os motivos e as cores sugerem padrões indígenas, provavelmente Guarani”. De acordo com Kok, “(...) apesar dos ‘pintores’ indígenas terem sido orientados para copiar os modelos europeus, as pinturas expressavam também a recriação das tradições culturais ameríndias.” (Kok, 2011, p. 54). Esta polêmica hipótese levantada por Kok suscitou questionamentos no meio acadêmico sobre as relações entre as culturas ameríndias e a cultura euro cristã presentes nestas pinturas. Apesar da forte evidência em relação à presença de índios e mestiços, e o uso destes enquanto construtores e artífices no aldeamento de São Miguel, tais afirmações precisam ser cuidadosamente analisadas. Como vimos, apesar dos motivos celestes estarem associados à cosmologia indígena, estes motivos também foram bastante explorados pela tradição emblemática, presente nas bibliotecas e nas decorações das Missões da Companhia de Jesus na América (Martins, 2013, p. 81-102). Isto posto, estes motivos presentes nas pinturas em São Miguel estariam mais ligadas a um duplo signo das imagens celestes, do que a uma expressão indígena autóctone; contemplando, com efeito, tanto a cultura cristã europeia, quanto as culturas ameríndias.

Uma Dimensão Material das Trocas Culturais: Tintas Minerais e Vegetais

Apesar das evidências apresentadas até aqui em relação à circulação de um determinado repertório iconográfico e decorativo nas Missões jesuíticas nas Américas, à luz das produções da Companhia de Jesus na Europa e na América Hispânica, é preciso ressaltar que o processo de circulação, difusão e trocas culturais entre jesuítas, indígenas, negros e mestiços, se deu de forma muito mais complexa do que alguns estudiosos sustentaram durante décadas. Uma leitura tradicional das transferências formais considerou as manifestações artísticas e culturais americanas como fruto de uma relação periférica e de dependência dos “centros criadores” de cultura, como se fosse um prolongamento “provinciano” do que era realizado na Europa, porém de forma “malfeita”. Portanto, ao se propor uma leitura que se fundamente na mesma realidade colonial, entenderemos sua arte como uma presença cultural que retrata os modos de vida daquelas sociedades, em detrimento de uma cópia de um modelo formal europeu.

O indígena indubitavelmente contribuiu para o trabalho artístico das Missões com uma soma de conhecimentos empíricos: ele conhecia melhor do que ninguém os materiais locais e onde obtê-los; as qualidades de certas madeiras ou águas, etc. (Plá, s/d, p. 127) Por conseguinte, os jesuítas teriam recorrido ao conhecimento que os nativos tinham para obterem materiais para suas construções, além da fabricação das tintas por meio dos materiais vegetais e minerais, abraçando, desse modo, uma variedade de soluções e técnicas indígenas. Temos como exemplo

na América portuguesa, a notícia de pigmentos vegetais produzidos localmente, descritos pelo jesuíta português João Daniel no século XVIII em sua crônica “Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas”,⁵ no qual também elabora um tratado intitulado “Das Tintas mais especiais do Rio Amazonas” (Martins, 2016, p. 70-84). Neste tratado, o jesuíta descreve os métodos de obtenção de tintas e vernizes a partir de plantas e frutos utilizados na Amazônia (Martins, 2016, p. 70-84).

Gabriela Siracusano em seu trabalho *El poder de los colores*, analisa a dimensão material das representações coloniais — notadamente nos Andes — a partir da identificação e do estudo dos pigmentos utilizados. A autora aponta que cidades como Cuzco, Potosí e Charcas teriam sido os maiores centros provedores deste tipo de material até o início do século XVIII, evidenciando a circulação de pigmentos minerais e vegetais como resinas, óleos, auripigmento, vermelhão, pau-Brasil, etc., entre as oficinas jesuíticas de Moxos e Chiquitos,⁶ onde estes pigmentos eram processados por aprendizes indígenas se utilizando de pedras ou *tacanas* (Siracusano, 2005, p. 157).

Por meio dos relatórios técnicos realizados durante o trabalho de restauro da Capela de São Miguel, sabemos que os pigmentos utilizados nas pinturas parietais são derivados principalmente de material mineral, predominando o pigmento

⁵ Neste documento escrito entre 1757 e 1776, João Daniel relata o período em que viveu no antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre os anos 1741 e 1757. (Martins, 2009, p. 245).

⁶ “(...) polvos azules, albayalde, oropimente, resinas, aceites, abalorios de distintos colores llamados chaquiras, bermellón, "colores finos del Perú", 'encomiendas de Cuzco de colores', magno, bol arménico, Palo de Brasil, todos ellos junto a un conjunto de imágenes y lienzos de diferentes advocaciones.” (Siracusano, 2005, p. 107).

vermelho — uma mistura do vermelhão (HgS) e do vermelho de chumbo (Pb3O4). O pigmento preto indica ser um material carbonoso ou negro vegetal, e o pigmento branco seria uma mistura de caulim e carbonato de cálcio. A utilização das três cores, vermelho, preto e branco para estas pinturas é uma das particularidades de São Miguel. Tanto em obras na Europa quanto nas Américas, sobretudo nos Andes, eram mais frequentes ou as cores preto e branco, ou uma variação maior de cores, incluindo o azul e o verde. O uso das três cores nas pinturas parietais da Capela de São Miguel podem indicar um padrão estético, ao mesmo tempo que também pode se tratar apenas de uma questão de disponibilidade material naquele aldeamento, naquele momento. Como já sabemos, o vermelhão, ou *bermellón* estava entre os materiais que circularam entre as Missões nas Américas, sendo largamente utilizado na pintura andina. Assim, é bastante provável que o vermelhão usado na Capela de São Miguel não fosse produzido localmente.

De acordo com Gabriela Siracusano, o uso do vermelhão combinado com o vermelho de chumbo, indicaria que aqueles que decidiram por esta combinação — entre outras —, dominavam a práxis e detinham conhecimento especializado, provavelmente advindo da leitura de manuais ou “livros de segredos”, e pela troca oral e experimental entre os ofícios que também se utilizavam destas “receitas”, como aqueles que trabalhavam com metais, boticários e até mesmo médicos (Siracusano, 2005, p. 214). Em relação ao vermelhão, é importante ressaltarmos sua utilização e conhecimento pelos indígenas, entre diversos outros pigmentos. Antes mesmo da colonização, para os indígenas, este derivado do cinábrio era utilizado nas pinturas murais e também corporais, e para a cultura indígena também seria portador de um

poder sagrado, e assim como outros minérios, era usado em cerimônias rituais de cura do corpo e da alma (Siracusano, 2005, p. 304). E assim, para os indígenas,

As buscas experimentais, o conhecimento compartilhado com outras práticas e a presença de uma tradição indígena ligada ao uso de corantes e pigmentos podem ter tido uma presença talvez não tão exposta quanto a criatividade iconográfica que deu origem ao que tem sido chamado 'arte mestiça', mas igualmente digna de ser levada em conta para entender os processos criativos que intervieram no campo das oficinas.⁷ (Siracusano, 2005, p. 161)

A Interculturalidade na região da antiga Vila de São Paulo e Piratininga

Na Capela de São Miguel Arcanjo, a utilização da mão-de-obra indígena, africana ou mestiça teria se dado na construção da capela e muito provavelmente, também na decoração. Além das pinturas parietais, é possível se notar o trabalho de artífices locais em outros elementos artísticos e decorativos da Capela, ainda hoje preservados, entre os quais se destacam: as imagens; a pia batismal; o armário e o altar da sacristia; o altar da capela lateral, além das pinturas do forro e da grade de comunhão em jacarandá. As peças datadas entre os séculos XVII e XVIII, são consideradas

⁷ “Las búsquedas experimentales, los conocimientos compartidos con otras prácticas y la presencia de una tradición indígena ligada al uso de colorantes y pigmentos pueden haber tenido una presencia tal vez no tan expuesta como la creatividad iconográfica que dio origen a lo que se ha dado en llamar ‘arte mestizo’, pero igualmente digna de ser tenida en cuenta para comprender los procesos creadores que intervenían en el ámbito del taller.” [Tradução nossa].

os últimos remanescentes da arte do período colonial paulista. Apesar de termos algumas peças evidentemente um pouco mais eruditas,⁸ além das imagens importadas da Europa, ainda assim, grande parte dos elementos decorativos preservados na Capela de São Miguel seriam resultantes de uma relação mediadora entre as culturas europeia e ameríndia.

Outro elemento de destaque presente na Capela de São Miguel são as duas figuras cariátides talhadas nas extremidades da grade de comunhão em jacarandá. Tais figuras femininas se misturam com elementos fitomórficos em seu corpo e base, e apresentam vestígios de policromia. Sabendo-se do emprego de indígenas como artífices de carpintaria dos aldeamentos da região da antiga Vila de São Paulo de Piratininga (Kok, 2016, p. 272), é muito provável que estas figuras, que despertaram a atenção de Mário de Andrade e Lúcio Costa no final da década de 1930, sejam fruto de mãos de aprendizes locais (indígenas, negros ou mestiços). De acordo com a antropóloga Glória Kok, essas figuras talhadas revelariam o domínio da técnica indígena, formando “composições originais divergentes dos modelos jesuíticos” (Kok, 2011, p. 55). Porém, como já observamos anteriormente, é preciso cautela ao se afirmar tais expressões como autóctones ao se tratar de objetos artísticos fruto de uma relação intercultural.

⁸ Como observado por Mozart Bonazzi da Costa (2005) e também por Eduardo Etzel (1974), na antiga Vila de São Paulo de Piratininga, a presença de oficiais qualificados era rara

Considerações Finais

A historiografia da arte colonial, cujo enfoque privilegia apenas as questões estilísticas, carregada de uma visão eurocêntrica e formalista; característica do início do século XX, sustentou durante décadas uma ideia de transferência formal dos modelos europeus. No entanto, os estudos mais recentes, em grande medida, superaram tais ideias ao adotar uma nova metodologia mais abrangente, a qual também volta o olhar para os processos de trocas culturais. Como sugere o historiador da arte canadense Gauvin Alexander Bailey, ao se estudar as artes das Missões Jesuíticas, é preciso que se compreenda o contexto histórico, econômico, social e antropológico daqueles que tiveram contato com a cultura dos jesuítas, em uma relação de trocas culturais cuja contribuição na história das edificações missionárias “nunca poderá ser entendido fora de seu contexto e sem a determinante mão do outro” (Bailey, 2001, p. 38-39). Não se tratando de uma simples recepção e reprodução de modelos europeus, teríamos portanto, como uma das especificidades das artes das Missões, a recorrente mão-de-obra local (indígena, africana, mestiça) orientada pelos missionários⁹ a partir destes modelos.

⁹ Não apenas pelos jesuítas. Lembremos que em 1640, com a expulsão da Companhia da Capitania de São Vicente, o aldeamento de São Miguel passou a ser administrado pela Câmara, além da presença de franciscanos, e, provavelmente também de artífices mestiços de formação local. No entanto, consideramos a cultura jesuítica como aquela fundadora do aldeamento e da Capela de São Miguel, tendo esta permanecido mesmo após a primeira expulsão da Companhia.

Podemos portanto observar o resultado destas trocas nos elementos artísticos da Capela de São Miguel, bem como nas demais igrejas e capelas da região de São Paulo de Piratininga que faziam parte de uma rede de aldeamentos jesuíticos. Assim, podemos afirmar que as manifestações artísticas desta região, se deu, em grande medida, pela atuação dos padres da Companhia de Jesus por meio das oficinas jesuíticas, e também pela interação entre as redes de trocas de materiais, técnicas e mão-de-obra, que desempenharam importante papel interligando os diferentes sujeitos e grupos ali presentes. Visando a catequização indígena, os padres teriam se utilizado do repertório simbólico e moralizante presentes nas gravuras e nos livros de emblemas, enquanto os artífices assimilavam e interpretavam a cultura europeia. Tais afirmações podem ser apreendidas pelas pinturas de “retábulos fingidos”, bem como as pinturas de brutescos, presentes na decoração de tetos e de sacrários na Capela de São Miguel — e em outras igrejas como já mencionamos ao longo deste trabalho —, que também aparecem tanto em Portugal, quanto nas Américas no mesmo período entre os séculos XVI e XVIII. Além da difusão dos símbolos, também notamos a difusão de materiais, a partir das pinturas parietais da Capela de São Miguel. Dado o uso de pigmentos ditos sofisticados, de acordo com os indícios de que dispomos, o uso do vermelhão, ainda que não integrasse o rol de conhecimentos ancestrais dos índios deste aldeamento (visto que não existem jazidas de cinábrio no Brasil),¹⁰ era, com efeito, parte integrante de uma rede de

¹⁰ O mercúrio não é minerado no Brasil, sendo desconhecida a existência de depósitos. Não sendo um produtor por meio da mineração primária, o Brasil importa toda a quantidade consumida de mercúrio. O cinábrio é abundante no

circulação de materiais e técnicas; rede esta alimentada, como vimos, pelo movimento de mestres e aprendizes entre as missões e as regiões mineiras da América espanhola. Esta circulação e estas trocas culturais poderiam ter resultado, com efeito, numa forma de “cultura mestiça”; permitindo, além do suprimento da demanda por mão-de-obra, o intercâmbio de conhecimentos e de interpretações particulares do fazer artístico.

A partir da descoberta das pinturas parietais da Capela de São Miguel, se evidenciou como essas redes de trocas culturais podem ter atuado na região, ressignificando a história deste templo religioso. A “Capela dos Índios”¹¹, que até então ganhava destaque apenas pela sua peculiar arquitetura com alpendre em “L” e pelas figuras cariátides entalhadas na grade de comunhão, permitiu um novo olhar sobre as culturas ali presentes em sua construção e decoração. Apesar de não estar documentada a fatura ou a presença destas pinturas, e ainda pairar incertezas, dadas as vicissitudes pelas quais os jesuítas passaram no período colonial,¹² podemos afirmar que estas pinturas foram, muito provavelmente, executadas após a primeira expulsão dos jesuítas em 1640.¹³ Por terem permanecido escondidas, ou mesmo

leste europeu, Espanha, México e Argélia. (Brasil. Ministério do Meio Ambiente, s/d).

¹¹ Dessa forma que a comunidade local carinhosamente se refere à Capela de São Miguel.

¹² Lembramos da expulsão dos jesuítas da capitania de São Vicente em 1640, passando a administração da aldeia de São Miguel para a Câmara Municipal; a readmissão da Ordem na Capitania em 1653; a transferência da administração para os franciscanos por volta de 1796; e a expulsão da Ordem dos jesuítas das colônias portuguesas em 1759.

¹³ A datação de quando as pinturas parietais devem ter sido feitas é muito variada. As hipóteses levantadas por historiadores, antropólogos e pelos profissionais responsáveis pelo restauro não seguem um consenso, variando

protegidas pelos retábulos de madeira, são obras praticamente intocadas e preservam um modelo e iconografia tal qual havia sido pensado nas últimas décadas do século XVII (Montanari, 2018, p. 197). Também não conhecemos até o momento a presença de pinturas semelhantes nas igrejas ou capelas do período colonial no território da antiga Capitania de São Vicente. No entanto, temos ainda na região exemplares de talha que carregam consigo semelhanças consideráveis em relação à sua estrutura e ornamentação, onde podemos notar uma evidência da circulação de modelos e repertórios ornamentais e artísticos nos retábulos paulistas, como ocorrido nos grandes centros artísticos da colônia, como Salvador, Olinda e Recife, dada as devidas proporções (Bonazzi da Costa, 2005, p. 77-78).

Reconhecemos as dificuldades e a fragilidade de se preservar este tipo de arte, que por vezes aparecem escondidas atrás de retábulos e/ou encobertas com cal ou camadas de pintura, não permitindo sua análise detalhada; ou simplesmente se deterioram devido às intempéries, ou até mesmo, são deliberadamente destruídas juntamente com seus edifícios. O caso das pinturas parietais da Capela de São Miguel é visto por muitos como um “milagre” por estas pinturas estarem perfeitamente legíveis na ocasião da sua descoberta e por aparentemente não ter sofrido nenhuma modificação ao longo dos séculos. Lembremos que muito do que hoje se conhece em relação à arte do período colonial, se perdeu ou deteriorou, ou sofreu alterações ou mutilações com as mudanças de gosto e a “necessidade de modernização” de cada época. Sem mencionar a precariedade da

entre as datas de 1622, 1640 e 1670. No entanto, em nossos estudos encontramos evidências que descartam as duas primeiras como possíveis.

política de patrimônio cultural do Brasil, que sofre pelo descaso institucional. Ao voltar o olhar aos grupos e sujeitos envolvidos na produção artística e arquitetônica do período colonial, livre de uma concepção eurocêntrica, ao se pautar nas relações interculturais que permeavam as Missões jesuíticas, podemos reconhecer a presença do que se poderia chamar de uma “cultura mestiça” e permitir a construção de uma história que reconhece os diversos grupos e sujeitos que construíram a arte e a sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

AMARAL, A. 1981. *A Hispanidade em São Paulo: da casa rural à Capela de Santo Antônio*. São Paulo, Nobel/Ed. Da Universidade de São Paulo.

ARROYO, L. 1966. *Igrejas de São Paulo: introdução ao estudo dos templos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade*. 2. ed. rev. e atual. São Paulo, SP Comp. Ed. Nacional.

BAILEY, G. A. 2000. *Le style jésuit n'existe pas: Jesuit Corporate Culture and the Visual Art*". In: O'MALLEY, J. S.J. *et al* (Org.). *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts: 1540- 1773*. Toronto, University of Toronto Press, p. 38-89.

_____. 2001. *Art on on the Jesuit Missions in Asia and Latin America*. Toronto; Buffalo, University of Toronto Press.

_____. 2005. *Art of Colonial Latin America*. Londres, Phaidon.

BAZIN, G. 1983. *A Arquitetura Religiosa Barroca no Brasil*. Rio de Janeiro. Record.

BOMTEMPI, S. 1970. *O bairro de São Miguel Paulista: a aldeia de São Miguel de Uruaí na história de São Paulo*. São Paulo, SP, Secretaria de Educação e Cultura.

BONAZZI DA COSTA, M. A. 2005. *A Talha Dourada na Antiga Província de São Paulo: Exemplos de Ornamentação Barroca e*

Rococó. In: TIRAPELI, P. (Org.) Barroco Memória Viva. Arte Sacra Colonial. São Paulo, Ed. Unesp/Imprensa Oficial, p. 77-78.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. s/d. Segurança Química-Mercúrio. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/perguntasfrequentes?catid=28> Acesso em: 4 abr. 2018.

BURY, J. 1991. Arquitetura e Arte no Brasil Colonial. São Paulo, Nobel.

CAETANO, J. I. 2016. Retábulos fingidos na pintura mural portuguesa. Disponível em: https://www.academia.edu/21697216/Ret%C3%A1bulos_fingidos_na_pintura_mural_portuguesa_vers%C3%A3o_n%C3%A3o_publicada_com_todas_as_imagens_dos_ret%C3%A1bulos_referidos_ Acesso em: 2 abr. 2018.

CERQUEIRA, C. G. 2014. História de um monumento: Igreja Matriz de Itanhaém. São Paulo, o autor, Disponível em: <https://patrimoniovaledoribeira.files.wordpress.com/2014/03/histc3b3ria-de-um-monumento-igreja-matriz-de-itanhac3a9m-1c2aa-parte.pdf> Acesso em: 4 abr. 2018.

CORTI, P.; GUZMÁN, F.; PEREIRA, M. 2013. La Pintura Mural de Parinacota en el Último Bofedal de la Ruta de la Plata. Arica, Edición de Fundación Altiplano Monseñor Salas Valdés y Centro de Estudios del Patrimonio Universidad Adolfo Ibañez.

COSTA, L. 1941. A arquitetura jesuítica no Brasil. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, 5, p. 09-104.

ETZEL, E. 1974. O Barroco no Brasil: psicologia - remanescentes em São Paulo, Goiás, Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul. 2. ed. São Paulo, SP, Melhoramentos.

GISBERT, T. 2008. Iconografías y mitos indígenas en el arte. La Paz, Editorial Gisbert y Cia.

HOLANDA, S. B. 1941. Capelas antigas de São Paulo. Revista do Serviço de Patrimônio Histórico Nacional. Rio de Janeiro, 5, p. 105-120.

KOK, G. 2011. A presença indígena nas capelas da Capitania de São Vicente (Século XVII). Espaço Ameríndio, Porto Alegre, 5(2), p. 45-73 Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/19732/13847>. Acesso em: 08 mai. 2018.

_____. 2016. Índios de ofícios e índios ‘encapelados’ da Capitania de S. Vicente no século XVII. In: FERNANDES, E. (Org.). A Companhia de Jesus e os Índios. Curitiba, Editora Prismas, pp. 216-231.

LEITE, S. 2000. História da Companhia de Jesus no Brasil (1938). 10 Vol. Belo Horizonte, Itatiaia.

MAGAÑA, R. V. 1995. La Pintura Mural en Hispanoamérica. In: GUTIÉRREZ, R. (Coaut.). Pintura, Escultura y Artes Útiles en Iberoamérica, 1500- 1825. Madri, Manuales Cátedra, p. 189-204.

MARTINS, R. M. A. 2009. Tintas da Terra, Tintas do Reino: Arquitetura e Arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará, 1653–1759”. São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo [tese de doutorado. Orientador: Prof. Dr. Luciano Migliaccio].

_____. 2013. La Compagnia sia come un cielo: o sol, a lua e as estrelas dos livros de emblemas para a decoração das igrejas das missões jesuíticas na América Portuguesa. In: DUVE, T. *et al.* (Ed.). Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerikas/Anuario de Historia de América Latina, vol. 50. Colônia/Weimar/Viena, Bohlau Verlag, p. 81-102.

_____. 2014. Além do Olhar: as fontes para a apropriação das técnicas e dos materiais das culturas indígenas nas artes da Amazônia Colonial (séculos XVII e XVIII). In: KNAUSS, P.; MALTA, M. Objetos do Olhar: História e Arte. São Paulo, Rafael Copetti Editor, p. 139-154.

_____. 2016. Uma cartela multicolor: objetos, práticas artísticas dos indígenas e intercâmbios culturais nas Missões jesuíticas da Amazônia colonial. Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA). (8), Primer semestre, p. 70-84. Disponível em:

http://caiana.caia.org.ar/template/caiana.php?pag=articles/articloe_2.php&obj=233&vol=8 Acesso em 4 abr. 2018.

_____. (no prelo a). Veredas de Luz. A imagem do sol, da lua e das estrelas e a arte dos emblemas nas Missões Jesuíticas, da Amazônia à Argentina. In: MELLO, M.(Org.). Belo Horizonte, Ed. UFMG.

_____. (no prelo b). Imagens de corpos celestes e a arte dos emblemas na decoração de espaços jesuíticos da Amazônia à Argentina. Boletín de Estudios y Investigaciones del Instituto de Teoría y Historia del Arte Júlio Payró de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

MONTANARI, T. C. 2018. A Capela de São Miguel Arcanjo e suas pinturas parietais: interculturalidade nas artes das missões jesuíticas no estado de São Paulo. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 2018, Salamanca, Memoria Del 56.º Congreso Internacional De Americanistas v. 3 Arte. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, p. 187- 199. Doi: http://dx.doi.org/10.14201/OAQ0251_3. Acesso em: 30 jan. 2019.

MORAES, J. 2015. O Restauro nos monumentos sacros paulistas. In: TIRAPELI, P. (Org.). Patrimônio Sacro na América Latina. Arquitetura / Arte / Cultura. São Paulo Arte Integrada, p. 317-324.

PETRONE, P. 1995. Aldeamentos paulistas. São Paulo, SP, EDUSP.

PFEIFFER, H. SJ. 2003, La Iconografía. In: SALE, G. SJ (Ed.), Ignacio y el Arte de los Jesuitas. Bilbao, Ediciones Mensajero. p. 169-206.

PLÁ, J. (s/d): El Barroco Hispano-Guaraní. Assunção, Universidad Católica Nuestra Señora de la Assunción/Editora Intercontinental.

ROWËR, F. B. 1957. Páginas de História Franciscana no Brasil. Petrópolis, Ed. Vozes.

SERRÃO, V. 2000. A Pintura Protobarroca em Portugal, 1612-1657. O Triunfo do Naturalismo e do Tenebrismo. Lisboa. Edições Colibri.

SERRÃO, V.; LAMEIRA, F. 2002/2003. O Retábulo protobarroco. Revista Promontoria. 1, 2002/2003. p. 68-86. Disponível em:

<https://sapientia.ualg.pt/bitstream/10400.1/7025/1/05%20Texto%20Serr%C3%A3o%20Lameira.pdf> Acesso em: 26 mar. 2018.

SMITH, R. C. 1962. A Talha em Portugal. Lisboa, Livros Horizonte.

TIRAPELI, P. 2003, Igrejas Paulistas: Barroco e Rococó. São Paulo, Editora UNESP e Imprensa Oficial do Estado.

_____. 2015. Pinturas Jesuíticas em São Miguel Paulista. In: TIRAPELI, P. (Org.). Patrimônio Sacro na América Latina. Arquitetura / Arte / Cultura. São Paulo, Arte Integrada, p. 325-338.

ITANHAÉM-ABAREBEBÊ: PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARQUITETÔNICO NA PAISAGEM CULTURAL DO LITORAL PAULISTA

Regina Helena Vieira Santos

Contexto histórico urbanístico – período colonial

Muitas vezes as informações sobre a fundação da vila Conceição de Itanhaém, bem como acerca de seus fundadores, parecem confusas, com base em lendas, apoiada em estórias, aparentando ter sido uma localidade iniciada somente após a chegada do homem europeu na América. Enfim, este texto busca alicerçar em documentos e pesquisas de historiadores e especialistas um pouco da história urbana do patrimônio cultural em questão, entretanto, importa ressaltar, o assunto não se esgota aqui.

Na ocasião dos descobrimentos e expansão marítima, Cristóvão Colombo em 1492, chega na Ilha de Santo Domingo, atual República Dominicana, na América Central. Já a frota portuguesa comandada por Pedro Álvares Cabral chega em 1500, nas terras habitadas pelos indígenas que foram denominadas Vera Cruz, estabelecendo uma paragem em Porto Seguro. Sabemos que outras armadas portuguesas e espanholas estiveram na América. Em 1530, com a crise do comércio nas índias, a

crescente ameaça dos franceses, além da esperança de encontrar metais preciosos no Brasil, foram justificativas para uma nova política colonial de D. João III, a colonização e povoamento efetivo do território na América. Daí a decisão do monarca em organizar uma expedição com as funções: combater os franceses (corsários); encontrar riquezas; iniciar a colonização; explorar o Rio Prata. Foi adotado o sistema das capitânicas hereditárias, segundo observação do sociólogo Nestor Goulart Reis Filho: “Era uma tentativa de promover a colonização por meio de capitais privados, sem envolvimento direto da Coroa” (Reis Filho, 2000, p. 18). Este sistema como forma de administração territorial da colônia portuguesa na América se confunde com as paragens, com as povoações, e com a fundação das primeiras vilas.¹

A expedição de Martim Afonso de Sousa partiu de Lisboa pelo Rio Tejo em 1530, atravessou o oceano Atlântico, fez um reconhecimento da costa de norte a sul, até o rio Prata no local onde foram colocados os dois padrões de armas do Rei. Conforme o “*Diario da Navegação*” escrito por Pero Lopes de Sousa, irmão de Martim, no retorno a expedição tratou da ocupação do território, independente das paragens feitas, avistou o porto de São Vicente em 20 de janeiro, no dia 22:

Terça-feira pela manhã [...] Aqui neste porto de Sam Vicente varámos hũa não em terra. A todos nos pareceu tam bem esta terra, que o capitam J. determinou de a povoar, e deu a todos os homens terras para fazerem fazendas; e fez hũa villa na ilha de Sam Vicente; e outra nove léguas dentro pelo sartam, á borda d’hum rio, que

¹ “O que caracteriza a fundação de uma vila, quer em Portugal, quer no Brasil, é a existência do poder municipal, simbolizado pelo pelourinho e pela Câmara, ...”. Silva, 2009, p.35.

se chama Piratininga: e repartiu a gente nestas duas villas e fez nelas officiaes: e poz tudo em boa obra de justiça, de que a gente toda tomou muita consolaçam, com verem povoar villas e ter leis e sacrefícios, e celebrar matrimônios, e viverem em comunicação das artes; e ser cada hum senhor do seu; e vestir as enjurias particulares; e ter todos os outros bens da vida sigura e conversável (sic.) (Varnhagen, 1839, p. 58).²

Para começar, tentar esclarecer os fatos, foi adotada esta referência sobre o estabelecimento das duas primeiras vilas de Martim Afonso de Sousa descrito no diário citado, descoberto pelo historiador austríaco Francisco Adolpho de Varnhagen (1816-1878): a primeira foi estabelecida na Ilha de São Vicente e a segunda situava a nove léguas pelo sertão, à beira do rio Piratininga.

Foi verificado que a história sobre a fundação de Itanhaém, como já dito, é escrita por alguns autores sem precisão e clareza, muitas vezes há contradições (IBGE, 1957, p. 438). O pintor Benedito Calixto, nato em Itanhaém, dedicava suas horas de lazer ao estudo da história da pátria, e em 1895 fez a seguinte observação:

Tenho notado, não sem desprezar, as lacunas ou o silêncio que na história se observa, a proposito da segunda povoação de Martim Affonso, fundada na primeira Capitania regular do Brazil. Qual o motivo dessa falta? (sic.) (Calixto, 1895, p. I).

Entretanto, o pintor ousou ao intitular seu livro publicado em 1895: *“A Villa de Itanhaem. Segunda povoação fundada por Martim Affonso de Souza”*. O Frei Basílio Rower comentando a respeito de

² Ver também: LEITE, 1938, v.1, p.251. SILVA, 2009, capítulo 1 e p.32.

Benedito Calixto declarou que ele era: “melhor pintor que historiógrafo” (Rower, 1957, p. 503). Dando continuidade a investigação, sobre a história do Brasil, Serafim Leite escreveu:

O donatário Martim Afonso de Sousa fundara em 1532 duas vilas: a de São Vicente, na costa, a qual deu o nome à capitania, e outra no Campo de Piratininga, em lugar preciso não bem determinado, de cujo funcionamento camarário municipal não há documento algum. Quando os jesuítas chegaram ao Campo, os portugueses não viviam juntos, o que dificultava o cumprimento dos seus deveres cristãos. Assim os achou o Pe. Leonardo Nunes, quando os visitou em 1550, e fez que se reunissem todos num mesmo lugar e se habilitassem a poder cumprir os atos da fé que professavam. Eles ‘tomaram logo campo para a igreja’; e esta igreja parece a da invocação de Santo André, que o Governador Tomé de Sousa achou já feita no sítio onde em 1553 criou a vila do mesmo nome. (Leite, 1965, p. 69-70).

Martim Afonso de Sousa foi nomeado pelo El-Rey D. João III com amplos poderes para comandar no mar e depois em terra, e para tomar posse e colonizar a terra brasileira, mas ao chegar em Vera Cruz encontrou vários lugares já estabelecidos e organizados. Segundo o historiador Varnhagem em biografia de Martim Afonso de Sousa publicada no jornal literário *Ostensor Brasileiro* em 1845 e em um folheto no Rio de Janeiro em 1847:

...o porto de São Vicente, onde surgio a 22 de Janeiro de 1532; e na conformidade das instrucções que levava deu terras, creou officiaes de justiça em duas villas que fez, huma em S. Vicente, e outra pelo sertão, em Piratininga, pouco arredado donde hoje está assentada a cidade de S. Paulo. Estas foram as primeiras colonias regulares de portugueses no novo-mundo (sic.) (Varnhagen, 1915, p. 493).

Segundo o historiador Varnhagem em biografia de Martim Afonso de Sousa após aportar em 1532 em São Vicente, e oficializar a primeira povoação, Sousa percorreu o litoral sul que iria fazer parte da sua Capitânia (Varnhagen, 1915, p. 498). Após estabelecer a segunda povoação no sertão de Piratininga, Santo André da Borda do Campo, que depois se uniu à São Paulo fundada pelos jesuítas. Sousa: “vai de novo ao litoral sul, em Dezembro de 1532 e designa, em Itanhaen, o local da sua terceira povoação” (sic.) (Varnhagen, 1915, p. 498), porém não tem a posição geográfica exata. Segundo Madre de Deus “Itanhaém está situada na latitude austral de 24°11’ e na longitude de 331°20” (Deus, 1975, p. 144). A primitiva Itanhaém provavelmente seria entre os rios Peruíbe e Itanhaém, uma pequena elevação, conhecido como outeiro de São João Batista, lugar onde viviam indígenas, que depois foram catequizados pelos missionários jesuítas³ em visitas frequentes. A posteriori, o local passou a se chamar Aldeia de São João de Peruíbe, “como não era de fundação jesuítica, tão pouco foi jamais administrada pelos Padres da Companhia, [...] Era uma Aldeia de El-Rei” (Rower, 1957, p. 495-504). Lugar onde foi construída depois a igreja dos franciscanos⁴, a aldeia foi extinta em 1805 (Rower, 1957, p. 502). Hoje, é conhecida por Aldeia Velha, no atual município de Peruíbe. Ali

³ Antes dos jesuítas chegarem na colônia, a expedição de D. Pedro Álvares Cabral quando foi descoberta a terra denominada Vera Cruz, em 1500, foi acompanhada por oito missionários franciscanos, que estabeleceram os primeiros contatos dos religiosos com os indígenas; entretanto a Ordem dos capuchinos só se estabeleceu definitivamente em 1585. Rower, 1942, p. 9-10.

⁴ Igreja com pequeno alpendre, desenhada pelo engenheiro militar José Custódio de Sá e Faria em 1776.

restam as ruínas da igreja e residência dos catequistas, conhecido como o sítio arqueológico Abarebebê⁵.

Contemporaneamente, à margem esquerda do rio Itanhaém, distando cerca de *duas léguas*⁶ da primitiva, foi o local onde existiu o povoado denominado Conceição de Itanhaém, com uma ermida dedicada à Nossa Senhora da Conceição no alto do Morro Itaguassú. Este local depois veio a ser sede da sua “*extensa capitânia*” (Varnhagen, 1915, p. 498). Martim Afonso enviou casais, sementes de plantas, incluindo cana-de-açúcar para produzir em sua capitânia no Brasil. Entre suas viagens para a Índia, em 1544, a aldeia primitiva recebeu a sagrada Imagem de Nossa Senhora da Conceição⁷. Segundo consta na biografia de Sousa: ele “não se esqueceu das suas três povoações, na Capitania de S. Vicente” (Varnhagen, 1915, p. 498). Capitânia esta, nos conta a historiadora Maria Beatriz Nizza da Silva, que ainda em 1532 o rei D. João III reservara na costa “cem léguas para Martim Afonso e outras cinqüenta para seu irmão Pero Lopes de Sousa” (Silva, 2009, p. 13). O pesquisador Rubens Giansella observou:

Os primitivos habitantes aceitaram o novo Deus, que prometia ser bom. Decerto contemplavam os frontões, as torres, encantavam-se com a sonoridade dos sinos e dos cânticos que ajudavam a entoar. Mas talvez não tenham compreendido porque sinalizavam o fim de

⁵ Ruínas do Abarebebê, no atual município de Peruíbe/SP. Sítio arqueológico registrado sob o número de inscrição 130, p.24 do livro de tombo do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico – CONDEPHAAT, em 29/05/1981. Decorrente do processo número: 09515/69, sob a Resolução de 11/08/79.

⁶ Uma légua de sesmaria 6.600 metros. Bueno, 2011, p. 51.

⁷ Esta imagem se encontra na Igreja Matriz Sant’Anna, localizada na praça de Itanhaém.

suas antigas vivências, de suas crenças, de suas festividades, de suas alegrias. (Gianesella, 2008, p. 183).

Há certa unanimidade entre os historiadores sobre o estabelecimento das duas primeiras povoações: São Vicente e Santo André da Borda que depois se uniu à São Paulo. São discutíveis os estudos do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, que afirmam ter sido Martim Afonso de Sousa quem fundou, em 22 de abril de 1532, a *Villa Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém*. Entende-se com nome de Villa, o nome próprio da provável terceira povoação estabelecida entre os rios Itanhaém e Peruíbe da Capitania de São Vicente. Serafim Leite escreve: “Fala-se, de fato, numa Aldeia dos Itanhaens, um pouco ao sul da vila atual” (Leite, 1938, p. 315).

Figura 1. Desenho das Ruínas do Abarebebê, do artista Ângelo Gill, 2018.
Drawing of Ruins of Abarebebê, the artist Ângelo Gill, 2018



Em 1549 chegaram ao Brasil missionários jesuítas na companhia de Thomé de Souza, designado pelo rei como primeiro Governador Geral do Brasil. Neste mesmo ano, teria de fato, sido

iniciada a ocupação pelo castelhano João Rodrigues e pelo português Cristóvão Gonçalves, que se instalaram para criar benfeitorias agrícolas. Sendo assim, o povoado de Conceição de Itanhaém, torna-se freguesia no Termo da Vila de São Vicente (Bueno, 2010, p. 278).

O padre jesuíta José de Anchieta chega a São Vicente em 1553, e junto aos demais jesuítas presta assistência religiosa ao povoado de Nossa Senhora de Itanhaém, pois a povoação não tinha pároco ainda. Segundo a pesquisa de Rubens Ramos Giansella (2008, p. 84):

...Quando o padre Manuel da Nóbrega – nomeado Provincial do Brasil por Inácio de Loyola, fundador da Ordem Jesuítica em 1539 – chega a São Vicente com o governador Thomé de Sousa, em fevereiro de 1553, encontra o irmão Leonardo Nunes desolado.

Sobre as cartas escritas pelo padre José de Anchieta, Serafim Leite relatou:

O documento explícito mais antigo, que se refere aos trabalhos dos Jesuítas em Itanhaém, é com data de 1561; e diz Anchieta que eles não residiam na povoação, mas acudiam lá, com fruto. O próprio Anchieta passou em Itanhaém a quaresma de 1563, antes de ir a Iperoig com Manuel da Nobrega. (Leite, 1938, p. 315)⁸.

Com o exposto acima, clareia-se um pouco a história das três primeiras povoações da capitânia hereditária de São Vicente. Ou seja, a povoação de Itanhaém, ou Aldeia dos *Itanhaens*, localizada entre os rios Itanhaém e Peruíbe, no Outeiro de São João Batista, foi instalada posteriormente às povoações de São Vicente e a de

⁸ *Iperoig* é hoje o município de Ubatuba.

Piratininga, esta batizada como Santo André da Borda, que depois se unificou com São Paulo. Contemporaneamente, portanto, à margem esquerda do Rio Itanhaém, passaria a existir o povoado de Conceição de Itanhaém. Este povoado em abril de 1561, foi elevado à condição de vila, com a instalação do pelourinho, por provisão do Capitão-Mor Francisco de Moraes Barreto, locotenente do donatário Martim Afonso, governador da Capitânia de São Vicente (Reis Filho, 2013, p. 159; Deus, 1975, p. 143-144; Varnhagen, 1915, p. 499).

Por volta de 1562 os índios Tamoios e Tupis estavam brigando entre as povoações de São Vicente e de Piratininga, tendo sido morto o Martim Afonso Tibiriçá. Segundo Serafim Leite⁹:

Tudo se aquietou pouco a pouco, correndo para isso, mais que nada, a ida de Nóbrega e Anchieta a Iperoig. Nóbrega conseguiu que se abraçassem na igreja de Itanhaém, Tupis e Tamoios. (sic.) (Leite, 1938, p. 292).

As capitanias de Martim Afonso e Pero Lopes eram vizinhas e originaram litígio entre duas Casas nobres de Portugal (Silva, 2009, p. 14). Lopo de Sousa enquanto durou o litígio manteve as duas capitanias (de Santo Amaro e de S. Vicente), e vindo a falecer em 1610, sem descendentes, lhe sucedeu sua irmã D. Mariana de Sousa da Guerra, Condessa de Vimieiro (Leme, s/d, p. 90). Consequentemente, segundo Frei Gaspar da Madre de Deus (Silva, 2009, p. 17), as terras que pertenciam ao conde de Monsanto ficaram conhecida como Capitania de São Vicente, e o que pertencia à Casa de Vimieiro foi chamada de Capitania de Itanhaém.

⁹ A igreja é a ermida, ainda matriz à ocasião, observou Frei Basílio Rower em *Páginas de história franciscana no Brasil* (p. 274).

A denominada Vila de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém se torna sede da Capitania de Itanhaém, no período de 1624 a 1679¹⁰, com predicamento e jurisdição sobre toda uma vasta região: desde Cabo Frio, ao norte; até Paranaguá, ao sul¹¹; bem como sobre as vilas de São José dos Campos, Taubaté, Pindamonhangaba, Guaratinguetá e as povoações criadas nas lavras de Minas Gerais. A Condessa de Vimieiro¹² toma posse de sua capitania de S. Vicente em 30 de novembro de 1622, por seu procurador João de Moura Fogaça, segundo Pedro Taques:

Para governarem esta nova capitania de Itanhahem, nomeou sempre a dita condeça capitães móres governadores, cada um dos quaes governou, com ampla jurisdição até a Cidade de Cabo Frio, desde este ano de 1624 até o de 1645, como se vê no cartório da provedoria da fazenda nos livros das Sesmarias (sic.) (Leme, s/d, p. 108).

Esta vasta região tem relação com a Repartição Sul da história da mineração no Brasil. A hipótese colocada por Reis Filho (2013, p. 29) é que houve dois ciclos de mineração. O primeiro, e mais modesto, de 1593 (ou antes) a 1697, na Repartição Sul; e o segundo período de 1697 a 1711, nas Gerais, Goiás e Mato Grosso.

A capitania de Itanhaém foi extinguida em 1791, quando as principais famílias e autoridades começaram a abandonar a vila e muitos habitantes emigraram para São Paulo. A antiga sede da

¹⁰ Quando o oitavo donatário toma posse. Leme, s/d, p. 116-117.

¹¹ Inclui os atuais municípios de Angra dos Reis, Cabo Frio, Parati, Ubatuba, Caraguatatuba, São Sebastião, Ilhabela, Bertioga, Guarujá, Praia Grande, Mongaguá, Itanhaém, Peruíbe, Cananéia, Iguape, Ilha Comprida, Ilha do Mel, e tantos outros até Paranaguá.

¹² Sobre o litígio ler mais em Silva, 2009, p. 13-19.

Capitania, a Casa de Câmara e Cadeia, é uma pequena edificação sobradada na praça onde esteve o pelourinho, em frente cerca de 60 metros da Igreja Matriz, foi construída em 1624, com a técnica construtiva de pedra e cal, passou por uma reforma em 1829 (Caldas, 2011, p. 125), quando provavelmente recebeu um acréscimo ao prédio na parte frontal, de modo que a escada externa passou a ser interna ao edifício, como se encontra hoje.

As duas igrejas de Itanhaém

A presença de missionários da Companhia de Jesus, de 1549 até sua expulsão em 1654, foi expressiva nessa região, entretanto não houve estabelecimento de nenhum colégio, mas foram os que mais se ocuparam da catequese dos silvícolas “*Itanhaens*”. Constituiu-se o núcleo de Itanhaém como ativo aldeamento indígena, marco da presença do colonizador e pouso de abastecimento para viajantes. Consta a presença do Padre Leonardo Nunes, também conhecido como “*Abarebebê*”, além da passagem dos missionários Manuel da Nóbrega e José de Anchieta. Os franciscanos (Rower, 1957, p. 269) em 1654 fixaram residência junto ao Santuário de Itanhaém, mas também estiveram na vila que ficou conhecida como São João Batista, onde atualmente estão as ruínas do Abarebebê.

Com a descoberta de ouro na região de Ribeira de Paranaguá por volta de 1635 a Capitania de Itanhaém conheceu tempos de prosperidade. Pouco tempo depois: “A ermida da Conceição sofreu obras em 1639, sem podermos especificar em que consistiam” (Rower, 1957, p. 275). Neste mesmo ano, na praça da sede da capitania, onde estava instalado o pelourinho, começa a

ser edificada a igreja de Sant'Anna, a qual em 1655, passa a ser a matriz da Paróquia (Processo CONDEPHAAT nº 00349/1973, Igreja Matriz de Santana).

As duas igrejas de Itanhaém estão na margem esquerda do Rio homônimo: são a ermida de Nossa Senhora da Conceição no outeiro, e a Igreja Matriz Sant'Anna na praça. Ambas igrejas foram construídas primeiro com terra e posteriormente reconstruídas com a técnica de alvenaria de pedra e cal. As edificações possuem planta com nave única, capela mor, altares laterais ao arco cruzeiro, púlpito, acesso sob o coro, janelas seteiras, frontão curvilíneo, enfim exemplares da arquitetura barroca do litoral. Sente-se nelas a ambientação mística maneirista na passagem para o barroco conforme a descrição de Lúcio Costa:

...passara com a ordem nova dos jesuítas, depois da Contra-Reforma, e graças ao artificioso engenho de artistas como o padre Pozzo e Tiepolo, a ser alcançada através do contato direto com a visualização idealizada da própria atmosfera celeste. (Costa, 2006, p. 69).

A arquitetura barroca no Brasil segundo o arquiteto Benedito Lima de Toledo pode ser de modo sintético dividida em três períodos: um primeiro de 1549 a 1640; um segundo de 1640 a 1763; e um terceiro de 1763 a 1822 (Toledo, 2012, p. 27). A proposta de Lourival Gomes Machado é para três momentos vivenciais:

[...] clara é a impossibilidade material de realizar-se o padrão europeu, embora se apresente viva e exigente a necessidade espiritual; o segundo momento será aquele em que a possibilidade material já se instalou e o necessário espiritual como tal permanece; no terceiro momento, continuando a não haver entraves materiais, já não há mais como necessidade a estrutura espiritual

trazida da Europa e, contudo, permanecemos consciente e voluntariamente na mesma trilha”¹³.

Figura 2. Vista das duas Igrejas, onde hoje é a rua Ruy Barbosa. No outeiro a Igreja Nossa Senhora da Conceição, na praça a Igreja Matriz Santana.



¹³ “Conferência”, Faculdade de Direito da USP, Lourival Gomes Machado. Em: TOLEDO, 2017, p.26.

Figura 3. “As duas igrejas”, no topo do morro em destaque na paisagem a Igreja e Convento Nossa Senhora da Conceição, na parte baixa a Igreja Matriz Santana de Itanhaém, c. anos 1940, da artista Anita Mafalhti (1889-1964). Fonte/Source: Coleção Particular/ Private Collection.



Ermida Nossa Senha da Conceição

Os franciscanos, chegados em 1654, moraram na pequena casa de barro ao lado da ermida de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém no morro Itaguassú. A construção do convento em pedra e cal, “ao lado da capela quinhentista, doada aos monges franciscanos pelos oficiais da Câmara de Itanhaém e da Confraria da Conceição”¹⁴, foi feita com auxílio dos moradores a partir de 1699:

O cimo do morro não é muito espaçoso. Fez-se nele a igreja com frontispício para nordeste. As suas dimensões são de 22 por 8 metros no corpo e de 12 por

¹⁴ Processo CONDEPHAAT nº 00350/1973: Tombamento da igreja e convento de Nossa Sra. da Conceição.

6 metros até a parte nos fundos. Mas este último espaço divide-se em capela-mor e sacristia, que lhe fica por detrás, com acesso ao altar-mor pelo lado. [...]

Um dos altares laterais é de S. Francisco, cuja imagem, de barro queimado, tem a cabeça desproporcionalmente grande e outro tem a imagem de S. Antonio, da mesma matéria e sofrível execução. Os retábulos dos altares laterais, outrora dourados, estão hoje sobrepintados. [...]. (sic.) (Rower, 1957, p.283-284)

A implantação do Convento buscou se adaptar a topografia e ao pequeno terreno:

... construído não quadrangular, mas com dois lanços apenas e isso por causa da rampa do morro. O principal lanço acompanha a igreja e a sacristia, lado da Epístola, em toda a sua extensão; tem, portanto, 34 metros de comprimento. O seu pavimento térreo, que é apenas uma varanda, fica todo abaixo do nível do piso da igreja, na encosta do morro. A parede de fora descansa sobre sete arcos com singelos capitéis, correspondendo tudo a uma quadra dos claustros nos outros Conventos. Os dois pavimentos superiores, dos quais o de baixo está ao nível do piso da igreja divididos em celas eram os dormitórios principais.

Ao lado direito do lanço descrito, fazendo face com a frente da igreja fica anexo outro edifício com pavimento térreo e um só superior. Este está ao nível do piso do primeiro andar do lanço principal, com o qual comunica por meio de um arco. Aquele corresponde à varanda do lanço principal e nele estava instalado o refeitório e a cozinha. Em cima havia celas e sala e existem vestígios de um oratório na parede.

Ainda há um terceiro edifício. É uma casa que sai fora do alinhamento da frente da igreja e do lanço da direita. O seu pavimento térreo, em parte cavado dentro do morro, está ao nível dos outros e nele funcionava o capítulo conventual. O primeiro andar, que de fora parece o térreo, é acessível do adro da igreja: era a

portaria. No segundo andar havia uma sala, talvez da biblioteca. (sic.) (Rower, 1957, p.283-284).

O historiador Carlos Gutierrez Cerqueira observou sobre a parte nova executada posteriormente e fora do alinhamento da Igreja:

Concluída em 1713 por Frei Miguel de S. Francisco, será retomada vinte anos depois por Frei Rodrigo dos Anjos que, pretendendo aumentar o convento, pela falta de algumas dependências, cometeu ao que tudo indica, grave erro, tendo que abandonar os trabalhos em meio à sua construção. Permaneceria ali, reclamando um projeto reparador jamais elaborado, vindo depois a incorporar-se às ruínas da ala residencial, destruída pelo incêndio ocorrido em 1833. Os frades capuchos, poucos anos depois (1844), abandonariam definitivamente o convento. (Cerqueira, s/d).

A construção do convento se acomoda com um piso inferior e um superior à cota da entrada da igreja. Frei Basílio Rower continua a descrição da parte externa e o acesso:

Por detrás do Convento e sacristia numa área sustentada por muros os frades tinham o seu cemitério e alegrete para flores do altar e no grande pátio ladeado pelos dois lanços do Convento e um muro, plantações de hortaliças.

O acesso ao planalto do morro fazia-se até 1752 por uma escada de 83 degraus na encosta. Os restos ainda existem cobertos de mato pouco distantes da bica que fica ao lado da bitola da Estrada de Ferro atestam a penitência que muitos romeiros faziam subindo de joelhos. (Rower, 1957, p. 284).

A construção da ladeira teve a licença da Câmara, e foi obra de Frei Antônio de S. Tomás:

A ladeira foi construída em dois lanços, ou planos inclinados, com muralhas e parapeitos, alcançando o planalto numa distância de uns 25 metros da porta da igreja. O primeiro lanço começa em frente a uma rua da localidade, formando aí um círculo com grande cruz no centro, como era de costume. Uma parte deste lanço ocupa o espaço que havia vazio na base do morro e conduz por cima de dois arcos de cantaria, dos quais um dá hoje passagem à Estrada de Ferro. Além disso, foi preciso amparar este lanço com grossa muralha na encosta. O segundo lanço é construído sobre a rocha e mais íngreme do que o outro. (Rower, 1957, p. 290-291).

As terras do novo mundo haviam sido divididas entre Portugal e Espanha com base no Tratado de Tordesilhas de 1494, porém em 1750, este tratado foi substituído pelo Tratado de Madrid, disso decorreu a necessidade de levantamentos cartográficos, reconhecimento do território, além de mudanças políticas. Portugal encaminha as expedições compostas por engenheiros e astrônomos para sua colônia na América, teve destaque José Custódio de Sá e Faria que era engenheiro militar, cartógrafo, arquiteto, administrador e homem de armas (Toledo, 1981, p. 43-68). Dentre a contribuição de Sá e Faria em 1776, foi deixado um relatório que descreve minuciosamente sua jornada entre Santos e Paranaguá:

... dando maior enfoque aos acidentes topográficos, já que a cartografia era de suas atribuições. Localiza com precisão todos os pontos referenciais de seu roteiro, fazendo menção, inclusive a sambaquis que encontrou. E, a partir de Itanhaém, executa desenhos de edifícios importantes das cidades em que pousava. Desenhou uma paisagem de Cananéia vista do canal da Ilha Comprida e fez um “prospecto” da matriz da mesma vila, mostrando a construção, com seus botaréus, tal como hoje lá se encontra. Fez um desenho da antiga matriz de Iguape, demolida em meados do século XIX

sem que fosse documentada e, daí a importância capital deste registro que mostra ter tido o templo um traçado erudito, ao contrário do que se julgava, pois sempre se pensou em semelhanças com a Igreja de Cananéia, caracterizada pela singeleza da arquitetura popular. (Lemos, 1977).

O desenho da igreja de São João de Peruíbe, a arquitetura mostra a presença de alpendre. Nas anotações sobre Itanhaém consta que Sá jantou na casa dos capuchinos, e nos deixou dois importantes registros iconográficos. Um da Igreja Matriz, ao pé do morro, exatamente como a vemos hoje inclusive o número das envazaduras, a qual faremos referência mais adiante. O outro sobre a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, no alto do morro, cujo qual há observações feitas pelo arquiteto Carlos A. C. Lemos:

É sabido que essa Igreja de Itanhaém, dedicada à Nossa Senhora da Conceição, foi construída, ainda no primeiro século, pelos jesuítas. Anos mais tarde, talvez já nas proximidades do século XVIII, o templo e a casa de morada dos padres passaram ao domínio dos franciscanos que, a partir de 1715, começaram a proceder reformas e aumentos de área construída. Até agora, antes de conhecermos estes desenhos de Sá e Faria, pensávamos todos que a atual igreja, especialmente a sua fachada, fosse decorrente dessas obras da primeira metade do século setecentista.

Foi com surpresa, no entanto, - que constatamos que ainda em 1776 o frontispício da igreja era o original dos jesuítas, feito no século XVI no estilo maneirista, aquele que antecedeu ao Barroco e bastante semelhante ao da igreja de Nossa Senhora da Graça de Olinda. Não exatamente igual, porque no térreo do templo de Itanhaém há três arcos, lembrando uma galilé, mas que acreditamos tenham sido providos de portas, porque o artista nas janelas e portas de outros desenhos executou idêntico reticulado escurecedor ao indicar envazaduras guarnecidas. E em, Olinda há só uma porta central. No resto, semelhança total: telhado de duas águas, frontão

triangular de empenas lisas e retas, óculos no centro do tímpano, três janelas de coro e os mesmos cunhais salientes. As vergas curvas das janelas de Olinda são resultado de reformas talvez do século XVIII, assim como serão dessa época os pináculos sobre as pilastras dos cunhais.

Assim, estamos diante de uma comprovação de que os jesuítas, tanto no litoral norte como no do sul, mantiveram a mesma intenção estilística e o mesmo interesse em levantar igrejas dentro dos cânones eruditos emanados de Roma. Nesse mesmo estilo maneirista foi executada a Igreja no Morro do Castelo no Rio e, com certeza a matriz de São Vicente. Eram os arquitetos jesuítas daquele tempo da Contrarreforma conscientes de sua modernidade, construindo de acordo com a época em que viviam e, é pena, que isso não mais ocorra". (Lemos, 1977)

Figura 4. Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém em 1776 desenhado por José Custódio de Sá e Faria.



Figura 5: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém em 2017.



Do atual frontispício não foi encontrado ainda documento com a data certa desta intervenção; decorrente da sua tipologia é possível que seja resultante de alguma reforma realizada no último quartel do século XVIII (Costa, 2006, p. 68). Destaca-se na fachada o frontão curvilíneo com interrupções que não incomodam a fluidez da leitura, criando movimento característico do barroco; ao centro um óculo quadrifoliar e dois pináculos um a cada lateral. Possui um campanário singelo à direita no alinhamento frontal da igreja. Mantiveram-se as três janelas do coro, mais uma quarta na lateral; há uma porta central com verga em arco abatido e contraverga adornada.

Por essa porta central, é o acesso sob o coro para a nave, onde, à direita há um púlpito com base de pedra e corpo de madeira. Há um degrau que separa a mesa de comunhão da nave. Dois retábulos de madeira entalhados estão a cada lateral do arco cruzeiro, este é em pedra e na parede que faz face para a nave por

sobre o arco cruzeiro há azulejaria. Este revestimento de azulejos pintados, é de origem portuguesa¹⁵, também observado pelo Frei Rower:

Com especialidade, pois não há em nenhuma outra antiga igreja franciscana, nota-se o frontispício do arco cruzeiro todo forrado com azulejos e com a imagem da Conceição no centro. A qualidade dos azulejos com seus arabescos pintados à mão, demonstra bem a sua antiguidade. Da mesma qualidade e com o mesmo desenho há azulejos na barra da capela-mor e ao lado dos altares laterais. (Rower, 1957, p. 283).

O poeta Mario de Andrade, no ano de 1921, em visita a Itanhaém, escreveu sobre esta azulejaria:

Este meu gosto pelas divagações nem me permitiu dizer que ainda há no convento um delicioso mosaico, deliciosíssimo, que os olhos não cansam de ver, e umas imagens que produzem torrentes de pura comoção pelo primitivismo quase adâmico com que foram talhadas. (Andrade, 1921).

Segundo pesquisa mais recente realizada pelo arquiteto Mateus Rosada:

... a Igreja da Conceição de Itanhaém é o único exemplar de azulejos do século XVIII em todo o Estado de São Paulo. Por ter sido reedificada totalmente em 1699-1712 e pelo estilo dos motivos desenhados, acreditamos que seus painéis tenham sido instalados em ano não muito distante de 1712. Eles revestem a parede do arco cruzeiro, acima da linha dos retábulos, e dois barrados nas laterais da nave, da linha da mesa de comunhão até os altares do cruzeiro. (Rosada, 2015, p. 87).

¹⁵ Os azulejos padrão são iguais aos encontrados no refeitório do Convento de Jesus da ordem dominicana feminina, atual Museu Nacional de Aveiro, na cidade de Aveiro, Portugal.

Em 2018 ao realizar visita técnica ao antigo Convento de Jesus, depois chamado de Santa Joana, atual Museu Nacional de Aveiro, na cidade de Aveiro em Portugal, foi averiguado que os azulejos existentes no refeitório são idênticos aos azulejos padrão encontrados na igreja da Conceição de Itanhaém. A conservadora deste Museu, Cláudia Pinho e Melo os descreve:

... chama-se a atenção para as paredes do magnífico refeitório, que se encontram totalmente revestidas a azulejo com padrão camélia, característicos de finais do século XVII. (Melo, 2015, p. 119).

Na Coleção Santos Simões, o pesquisador deixou-nos um precioso inventário de azulejos portugueses, há uma parte sobre azulejaria brasileira, a qual o pesquisador Mário Barata colaborou com estudos:

Os azulejos de padrão ou tapete podem, em alguns casos, haver sido feitos ou aplicados no século XVIII. Comprovando esse fato, a Igreja de N. S. da Conceição, no convento franciscano de Itanhaém tem o frontispício de seu arco cruzeiro forrado com seus belos azulejos de padrão (uma quadra fazendo motivo conexo com as quadras laterais). Ora foi feito em 1701 que o provincial Frei Miguel de São Francisco resolveu fazer um convento de pedra e cal – informa Frei Basílio Rower (Petrópolis: Ed. Vozes, p. 326-368) – e ao cabo de 13 anos o via ‘quase acabado’ (sic.) (Barata, 1955, p. 93).

Continua sobre a quadra citada: “Em Itanhaém, ..., surge pequeno painel com imagem de N. Sra. da Conceição, do início do século XVIII” (Barata, 1955, p. 142). Ressalta ainda que os franciscanos, tanto na Colônia como em Portugal, foram os que mais se utilizaram do revestimento de cerâmica figurados. Complementa:

Multiplica-se então a imagem da Imaculada Conceição, que na nossa azulejaria aparece em painel isolado na igreja franciscana de sua invocação, em Itanhaém. Nasce a predileção por certos episódios da vida dos santos. (Barata, 1955, p. 144).

Nas suas conclusões Mário Barata escreve: “Os azulejos dos séculos XVII, XVIII e XIX, existentes no Brasil, vieram da Europa. Os da época colonial são portugueses, não havendo comprovação de outra origem” (Barata, 1955, p. 231). O investigador, museólogo, historiador do azulejo e da cerâmica João Miguel dos Santos Simões escreveu sobre a visita:

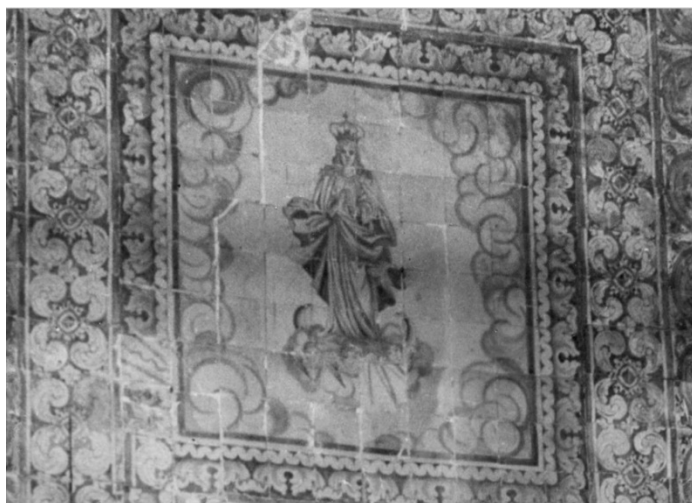
Azulejos anteriores ao século XIX apenas me foram mostrados os da igreja do antigo convento franciscano de Itanhaém, fundação dos capuchos da Província de Santo Antônio de Portugal, o mais meridional de quantos tiveram na costa brasileira”. [...] “Situaram os capuchos o seu convento de Nossa Senhora da Conceição no alto de uma formação rochosa dominando a enseada atlântica e uma pequena ria do interior” (SIMÕES, 1965, p. 272).

Figura 6, 7, 8: Azulejaria da Nossa Senhora da Conceição, em Itanhaém. Detalhe, e ampliação do detalhe. Foto da nave feita em 2005; os detalhes em 2013.





Figura 9. Coleção Santos Simões, Ficha de Inventário EMD001.2453, 1959.
Disponível em:
<http://digitale.gulbenkian.pt/cdm/compoundobject/collection/jmss/id/5008/record/21>



E descreve a parede revestida com azulejos:

Na igreja, única parte do convento que se conserva íntegra, ficaram os azulejos que forram as paredes do arco triunfal, acima dos altares colaterais e a parte inferior das paredes da nave (até o alinhamento da mesa de comunhão). No tímpano do arco cruzeiro os azulejos formam um tapete de padrão azul de 4 x 4/8, de grandes folhas recurvadas irradiando de um florão central derivado da <camélia>. Ao centro, sobre o arco, está um belo painel de 10 x 10 azulejos com sua bordadura própria, pintura azul onde se mostra a imagem de Nossa Senhora da Conceição coroada e cercada de nuvens. Está o painel envolvido por barra de 2 azulejos do tipo de folhas encurvadas a qual serve igualmente para limitar o tapete do padrão. Houve, em época indeterminada, deslocação e transposição de azulejos e ainda se vêem dispersos, elementos que teriam sido de um painel figurado, da mesma época dos anteriores. Quanto a esta, deve coincidir com as obras dos primeiros anos do século XVIII, nunca depois de 1710. (Simões, 1965, p. 273).

A princípio observando apenas as fotografias dos dois painéis, muito semelhantes, da mesma padroeira, somente mais tarde, como mencionado, em vista técnica à Igreja da Conceição na cidade de Peniche, em Portugal, foi possível perceber sutil diferença. Um painel representa antes, e o outro depois da coroação do orago, cada um está em uma lateral superior do arco cruzeiro, acima de cada retábulo lateral. Vale ressaltar que ainda nesta igreja portuguesa há muitas outras imagens registradas nos azulejos. Este conjunto arquitetônico da Conceição em Itanhaém, mesmo não tendo a sofisticação de painéis com o uso de perspectivas, possui a coloração com azul. Sobre esta cor observa o historiador da arte José Meco:

...pintura azul de óxido de cobalto, pigmento metálico de fácil dissolução que permitia a obtenção de variados

tons, desde os mais diluídos e transparentes até aos mais densos e carregados, contribuindo este claro-escuro para a caracterização dramática das cenas e a acentuação dos variados complementos e ornatos. Esta cor azul da pintura dos azulejos barrocos, por outro lado, desempenhou também um original papel cenográfico, desmaterializando os edifícios através da fluidez e profundidade da mesma, quer revestindo integralmente os espaços quer associando-se ao colorido das restantes artes, nomeadamente aos fulgores da talha dourada, numa combinação de “ouro sobre azul” bem característica do barroco português e luso-brasileiro. (Meco, s/d).

A pesquisa revelou, portanto, que mesmo havendo o oceano Atlântico entre Portugal e Brasil, como é sabido, a relação cultural entre os dois países foi muito próxima, e a importação de materiais e obras artísticas se fez muito presente também no litoral de São Paulo. Enfim faço minha as palavras escritas pelo pesquisador português Santos Simões (1965, p. 1): “Brasil e Portugal, constituem unidade cultural indivisa”, é impossível estudar o patrimônio colonial sem conhecer um pouco das referências da metrópole.

A capela-mor possui janela seteira e o altar-mor de madeira, em péssimo estado de conservação, hospeda a imagem da Nossa Senhora da Conceição com o menino, venerada como N. S. da Conceição de Itanhaém¹⁶. No piso superior ainda existem algumas celas do convento, provavelmente refeitas no restauro, todas com janelas conversadeiras para o meio claustro do convento. Na área de circulação para o coro da igreja, estão outras imagens antigas de barro cozido, ocas: Santa Clara, Santa Isabel, São Francisco, São

¹⁶ Feita de barro cozido, 110 cm, século XVI. Etzel, 1983, p.23

Domingos¹⁷. Na área de circulação, observam-se portas que faziam acesso para a parte em ruínas, e na lateral uma janela seteira sobre o telhado de duas águas desta ala. Na cobertura havia uma proteção para o acesso ao sino.

A edificação passou por incêndio em 1833, foi reconstruído em 1865 assim como são dessa ocasião os contrafortes da parede externa, registrado nas pinturas de Benedito Calixto¹⁸. Este conjunto foi restaurado na década de 1920, e foi reconhecido como patrimônio cultural brasileiro em 1941, quando passou por outra intervenção de restauro. Atualmente está sufocado pela vegetação do entorno, omissa na paisagem cultural.

Figura 10. Vista da lateral oeste, por volta de 1920, do Convento de N. S. da Conceição, ala do convento arruinada. Imagem: Acervo Digital do Iphan. Disponível em: <http://www.infopatrimonio.org/#!/map=38329&loc=-23.545576210163077,-406.6375529766083,16>



¹⁷ Atualmente as imagens estão no piso superior do Convento, dentro de caixas, mal acomodadas para exposição. Etzel, 1983, p.24.

¹⁸ Pinturas do artista Benedito Calixto que denunciam os contrafortes na fachada (Figura: 10).

Figura 11: Convento - Itanhaém vista posterior, s/d, Benedito Calixto (1853-1927)



Figura 12: “Convento de Itanhaém”, s/d, Benedito Calixto (1853-1927).



Igreja Matriz Sant'Anna

Figura 13. Igreja Matriz Santana./Santana Mother Church.



Na pesquisa sobre a Igreja Matriz para o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional - IPHAN, o historiador Carlos Gutierrez Cerqueira, revela que poucos foram os documentos encontrados e que muitas fontes se perderam, porém com o material pesquisado e os vestígios na própria igreja foi possível propor três momentos da história da construção: o da edificação primitiva (1639-1655); outro com as reformas e ampliações do edifício (do final do século XVII até a segunda década do século XVIII); e finalmente a obra de 1761-1769 que deu a feição ainda existente.

Quinze anos já haviam se passado, estando Itanhaém na condição privilegiada de cabeça de capitânia, quando seus moradores resolvem edificar uma outra igreja para servir de Matriz. E tal como a ermida do alto do outeiro (que lá, segundo consta, permaneceria até o final do

século XVII), a nova igreja teria sido também, de acordo com a tradição, construída de barro. Se de fato assim ocorreu, tratava-se de uma edificação precária (de pau-a-pique, de certo) que logo exigiria obra nova e definitiva. (Cerqueira, s/d).

A Vila de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém foi sede da Capitânia de Itanhaém de 1624 a 1679. Na praça da sede, onde estava instalado o pelourinho, começa a ser edificada em 1639 a igreja de Sant'Anna, com o auxílio dos moradores, sendo sua construção de alvenaria feita de pedra e cal, materiais habitualmente empregados na região litorânea. Segundo descrição do arquiteto Mateus Rosada:

Por ser região geograficamente muito distinta do interior, o litoral conheceu outro desenvolvimento das técnicas de construção, diferente do que ocorreu serra acima. Inicialmente, a facilidade de obtenção de material pétreo era muito maior nas vilas costeiras. E estas possuíam, além de tudo, outra composição pedológica: solos mais arenosos, menos ligantes e, por isso, menos próprios para a construção em taipa. (Rosada, 2015, p. 41).

Esta igreja em 1655, passa a ser a matriz da Paróquia (Processo CONDEPHAAT nº 00349/1973, Igreja Matriz de Santana). A pesquisa para o IPHAN nos revela que em 1655 os vereadores de Itanhaém solicitaram recursos ao Governo Geral do Brasil para a construção da capela mor da Matriz (por onde tradicionalmente começavam as obras de uma igreja) e para edificar o mosteiro franciscano da vila. A solicitação foi negada pois a verba que havia disponível seria investida na construção do hospital de Santos. Anos depois, 1696, o Capitão-mor de Itanhaém ao consultar o Governador D. João de Lancastro recebeu quantia para que fossem feitas obras na Matriz. Como observa o

historiador, foi impossível até o momento saber quais teriam sido estas obras, ou seja, aqui encontra-se mais uma lacuna a ser pesquisada. A ajuda veio em 1714 por parte de Dom João, Rei de Portugal para: “*reedificação*”¹⁹ da *capella Mor*”. Os moradores da vila desde 1699, além das obras da Matriz estavam empenhados na construção do convento e igreja de Nossa Senhora da Conceição no alto do outeiro, obra que foi concluída em 1713.

Durante o governo de D. Luís Antonio de Sousa Botelho e Mourão, conhecido como Morgado de Mateus (1765-1775), foi de fato quando as obras da igreja Matriz foram realizadas da maneira como se encontram na atualidade.²⁰ Para o Frei Basílio Rower a Igreja de Sant’Ana, foi reconstruída, pois estava abandonada e seu teto ameaçado a ruir, e as obras foram concluídas em 1761.²¹

Sobre essas obras realizadas durante o Governo de Morgado Mateus, consta na pesquisa do IPHAN:

De novo a capela-mor estava em obras. De certo não seria a construção de uma nova, substituindo aquela de 1714-16. Mais provável é que nesse momento (1767), tenham resolvido aumentar a sacristia, tornando-a mais ampla e ao mesmo tempo, construindo-a de forma a ficar alinhada à torre – o que provocou a necessidade de aumentar o pé-direito da capela-mor (e há indícios visíveis desse segundo alteamento na parede externa da parede que dá para a praça). Este alteamento, também visível na parede oposta (acima do forro), permitiu

¹⁹ A palavra reedificação se tratava de reconstruir a capela-mor, mas também poderia ser à época, obra de reforma com alterações ou reparos maiores no edifício.

²⁰ Atualidade: ano de 2018. Estado de conservação ruim, pintura interna com massa corrida e tinta látex comprometendo a tradicional arquitetura de pedra e cal.

²¹ Ano da inscrição em seu portal.

altura suficiente para o caimento do telhado sobre a mesma sacristia.

O alteamento é visível na fachada lateral sem revestimento, provavelmente decorrente disso o forro foi relocado ou substituído; a capela-mor assim como a nave devem ter sido reelaboradas, e com certeza o arco cruzeiro foi reformulado. Os retábulos laterais ao arco cruzeiro que ainda aí se encontram, porém sem as cores e douramento, são possivelmente dessa ocasião, 1767-1769, conforme a documentação. A torre foi provavelmente elevada, ficando mais robusta. Existe a hipótese de ter sido prevista a construção de uma segunda torre e de outro corredor ao lado direito da nave, tendo em vista a presença da parede lateral com a técnica construtiva aparente. A fachada possui cantaria nos batentes das portas, inclusive a de entrada, a qual possui sobreverga.

Datam de 1776 os desenhos feitos pelo engenheiro militar José Custódio de Sá e Faria que esteve na vila durante as expedições enviadas por Portugal para os levantamentos cartográficos e de reconhecimento do território, e assim na estadia registrou duas fachadas da Igreja Matriz uma da principal e outra da lateral onde está a sacristia (Toledo, 1981, p. 43-68).

Figura 14: Desenhos de duas fachadas da Igreja Matriz Sant'Anna em Itanhaém feito por José Custódio de Sá e Faria, 1776.



Durante o século XIX praticamente nada mudou na economia da região sul do litoral paulista, enquanto profundas alterações estavam ocorrendo no eixo oeste da Província de São Paulo com a substituição dos engenhos canavieiros pela lavoura cafeeira. Itanhaém registrava em 1882, apenas cinco engenhos de cana e dois de arroz, a agricultura se limitava à: “cultura de mandioca, arroz, cana, em pequena escala feijão e milho”. Em ofício da Câmara Municipal de Itanhaém ao Governo Provincial datado de 1882, lê-se:

Esta Villa tem as ruas Direita, da Matriz, de S. Francisco, do Cruzeiro e a Travessa de Sta. Luzia. Praças: Há uma unica o pateo da Matriz, o qual é plano e bastante espaçoso; o que dá algum realce a pequena Villa. Templos: Exxistem dous, a Matriz, e a Capella de N. S. da Conceição; outrora Convento de S. Francisco. Edifícios Publicos: Há só a Cadêa (sic.) (Cerqueira, s/d).

Figura 15. Fachada lateral, alteamento. Março, 2018./ Lateral facade, elevation. March, 2018.



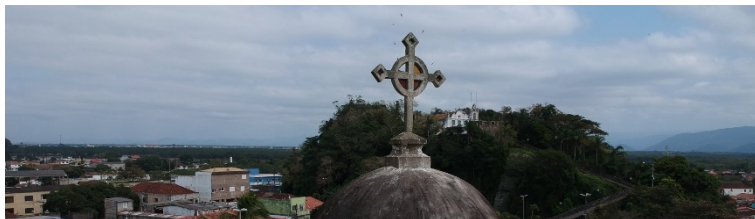
A partir de 1840, deixaram de ser feitos os enterramentos no espaço da nave da igreja, por isso ela passa a ser coberta com piso de tábuas de assoalho. As “novas” obras de manutenção feitas na Matriz terminaram em setembro de 1841, constavam da reforma do assoalho, reparos nos caixilhos, troca de telhas, quando também foram feitas por empreitada por João Gualberto, pela quantia de vinte dois mil réis. Nesta ocasião, a igreja e convento, assim como a cadeia, estavam todos em estado de abandono. Sendo a Matriz o edifício público em melhores condições, as sessões da Câmara passaram a ser realizadas ali, mas não por muito tempo, pois logo esta edificação também conhece o descaso da manutenção, que só veio a ser realizada nos anos de 1870, sob orientação do vigário Antônio Maria dos Santos, que contou com o trabalho de doze carpinteiros, um pedreiro, e um servente com a

supervisão de um feitor. Esta constava de alguns reparos no interior do edifício, substituição ou consertos de assoalhos e forros, pois, como sempre a madeira estava comprometida pela deterioração da umidade ou pela ação dos cupins. A cobertura segundo o relatório só foi tratada em 1882.

Enfim, este edifício já nasceu com problemas de verbas para sua construção, e sempre encontrou dificuldades financeiras para a sua manutenção, entretanto, dentro de sua simplicidade arquitetônica não deixa de ser um exemplar raro das edificações do período colonial feitas com pedra, cal e madeira.

Complementando sobre a arquitetura, a fachada principal da Igreja Matriz Santana apresenta o corpo principal composto com uma porta central de acesso e duas janelas na altura do coro; o frontão possui ao centro um óculo quadrifoliar, é delineado com uma linha curvilínea e arrematado com dois pináculos. Possui uma torre de campanário à esquerda do corpo principal, e na cota de acesso, um pequeno óculo que ilumina e ventila o batistério. Na altura do coro há uma janela similar as outras duas do corpo principal, e acima do entablamento há outras duas envazaduras alinhadas com a citada. A envazadura logo acima, possui janela com verga em arco abatido e contraverga, como adorno. As envazaduras superiores são arrematadas com arco pleno. A torre com base quadrada possui vãos iguais em cada lado, onde estão locados em cada lado um dos sinos e pequenos pináculos nos vértices. É coberta com uma pequena cúpula que ao centro é arrematada com um crucifixo céltico preenchido com vidros coloridos.

Figura 16. Cruz céltica arrematando a cúpula do campanário, aos fundos a fachada principal do Conjunto arquitetônico da Conceição. Foto/Photo: Pietro Becherini, 2018.



À direita do observador, a fachada lateral é aparente, exibindo a técnica construtiva da alvenaria de pedra e cal, e possui uma porta de acesso e três janelas seteiras. A fachada para os fundos é mais singela, observa-se as duas águas de caimento do telhado, e há um pequeno óculo centrado em relação ao corpo principal que ilumina a capela mor, e uma janela do acesso da sacristia à capela- mor. Na outra lateral a fachada possui duas envazaduras da sacristia, e seis da área de circulação, sendo apenas uma porta, que é justamente o acesso alinhado com a porta da outra lateral. Nessa área de circulação está localizado o acesso ao piso superior de onde se alcança o campanário. O acesso ao interior da igreja é sob o coro de madeira para a nave, que possui um púlpito de madeira na lateral esquerda, onde destacam-se os dois retábulos de madeira entalhada que ladeiam o arco cruzeiro, e a longa capela-mor. O forro da nave é de abóbada abatida e da capela-mor é de abóbada plena, ambos revestidos de madeira com arremate “saia-camisa”, sem afresco. Sob o arco cruzeiro, no período republicano, foi acrescentado a pintura artística feita por Benedito Calixto em 1890 (Rosada, 2017).

Obras de restauro foram realizadas pelo órgão federal de preservação entre 1987-1991, e ao realizarem o descascamento do reboco na fachada principal, observou-se uma fiada de tijolos que evidenciou a cimalha do frontão cerca de um metro mais baixa, o que corresponde perfeitamente com o antigo beiral da parede lateral da igreja. Entretanto o novo frontão (1761-69) era igual ao anterior feito em 1696. Ainda deste restauro foi encontrada a antiga fundação, “corresponde à sacristia da igreja, exatamente no meio do salão e posicionada em paralelo à parede lateral da capela-mor” (Cerqueira, s/d), despertando tema para novas pesquisas arqueológicas inclusive.

Considerações finais

Os jesuítas muito contribuíram com sua presença, para a história da arquitetura na paisagem cultural do período colonial (séculos XVI e XVII), inédita no litoral paulista, no município de Itanhaém. O patrimônio cultural reconhecido desta cidade está situado em um pequeno centro histórico com duas edificações religiosas: Igreja e Convento Nossa Senhora da Conceição no alto do outeiro, e Igreja Matriz Sant’Anna na Praça. Uma edificação civil: a Casa de Câmara e Cadeia. O casario no entorno imediato, e as baixas edificações que compõem a ambiência da praça.

Nos anos de 1897, 1898, e 1899, esse patrimônio estava um tanto abandonado, segundo manuscrito de Caio Prado Junior, que descreve: “Eram 10 horas menos um quarto a 1ª tripleta²² avistou

²² Tripleta é uma bicicleta com três lugares.

o convento que se erguia altivo sobre uma massa de rochedo dominando Itanhaen (sic.). Esta triplete fez o percurso em 1h e 45!"²³. Prado participava do grupo de ciclistas da capital, que se utilizava do transporte ferroviário até Santos, depois iam para São Vicente, onde atravessavam o canal para a parte continental, e seguindo em suas tripletas até Conceição de Itanhaém. Reconheciam a paisagem cultural no outeiro como referência de chegada no destino do percurso, era quando descortinava no outeiro a ermida da Conceição em ruínas. Na terceira vez os ciclistas se permitiram conhecer mais o local, o manuscrito continua:

Finda a visita, rumamos todos para a grande escadaria (rampa) de pedra maciça a fim de visitar o mais velho convento do Brasil: o convento de Itanhaen. Infelizmente em ruínas!!.. Nesse alto de morro onde foi construído esse mosteiro, a vista é verdadeiramente surpreendente e admirável! [...]"²⁴. (sic.)

O poeta e escritor Mário de Andrade visita em 1921 a cidade de Itanhaém para escrever um artigo sobre patrimônio cultural com o título "*Itanhaén*". Naquele momento ele, descreve de modo romântico a viagem feita de carro com *chauffeur*:

[...] E lá fomos visitar a igreja e o convento. Aquela, situada na praça, levantava as suas enormes paredes de pedra, solitariamente, num descanso dominical. Estava aberta e sem ninguém. Aliás desinteressante. Mas sobre uma cômoda, na sacristia, invalidas e desantoradas, cochilavam umas curiosíssimas imagens de madeira e de gesso, aparentando larga idade. Completamente

²³ Acervo do IEB – Instituto de Estudos Brasileiros; Manuscritos da Coleção Caio Prado Junior: CPJ-HESP017-026; CPJ-HESP017-027; e CPJ-HESP019.

²⁴ Acervo IEB-USP, coleção Caio Prado Junior, CPJ-HESP017-027 e CPJ-HESP019.

abandonadas, ao insulto do primeiro visitante que lhes quisesse puxar o nariz. Aliás estragadíssimas e partidas. Uma cabeça, desirmanada do seu corpo, talvez já feito pó, representara sem dúvida a habitantes também já pulverizados da vila, um santo que fora muito bom e milagreiro. Era notável. Dum realismo incipiente e sincero, dum desenho corretíssimo e audaz... Algum imagista anônimo, indiferente pelo futuro indiferente, trabalhara-a dias penosos. Conseguira realizar, ignorando sem dúvida o seu êxito, uma verdadeira obra de arte. Fizera o barro amoldar-se à inspiração nervosa dos seus dedos, dera-lhe caráter para a sua obra jazer um dia no lombo dum traste paquidérmico, espezinhada pela areia dos ventos e pela indiferença de olhares veranistas. Tive desejos de surrupiar essa cabeça de santo. Não o fiz por deferência à respeitabilidade da casa sagrada e a figura de Anchieta que me estava a olhar de cada canto e de cada sombra. [...]

O convento é bem mais interessante. Sobee-se a ele por um gigantesco aclave artificial que se espraia na parte mais baixa aum pequeno largo murado, dum desenho gracioso e cheio de fantasia. Ahi o cruzeiro. Depois do primeiro lance de ladeira, perfurado por um arco sob o qual bandolina uma água de fonte, ergue-se o segundo, em ângulo como o primeiro, que vai terminar no terraplano onde está o edifício tri secular. 1534 e 1654 são duas datas inscritas na fachada. E o rendilhado frontão barroco! O estilo barroco só produziu obras sentidamente belas onde a fantasia, não se tornou erudita e por isso pretenciosa. Sobre o ponto de vista da comoção artística, perdoem-me eruditos, historiadores e críticos de arte, agrada-me muito mais uma igreja do Rosário de Ouro Preto, que o pavilhão de Hanovre de Paris, que a Residez Museum de Munich, a Cartuxa de Pavia. Mesmo a Cruz dos Militares de mestre Valentim, no Rio de Janeiro, perde em valor comotivo o que tem de mais artística, de mais bem-acabada, de mais técnica enfim. [... mosaico...]

Inda um dia, para eu ler, hei de escrever um artigo sobre a necessidade de cuidarmos mais um pouco das obras de arte, boas e más, que nos legou o nosso estreito

passado. Elas é que servirão de fundamento para uma arte nacional brasileira e não pensões de viagem à Europa e ‘interiores’ de Normandia. Mas isso será para o tempo em que o Brasil nasceram artistas brasileiros!... (sic.) (Andrade, 1921).

Ainda há muito a ser estudado sobre esse patrimônio cultural: há um importante sítio arqueológico a ser escavado, há documentos a serem investigados, antes de qualquer intervenção superficial. De Itanhaém saíram artistas como Benedito Calixto e Emídio de Souza, e muitos outros, como: Anita Malfatti, Alfredo Volpi, José Pancetti, Renè Lefèvre, inspiraram-se na paisagem cultural, deixando belos registros do local.

No decorrer do tempo, na década de 1970, foi elaborada a legislação de ocupação do solo, contemplando todo o território do município, alcançando cerca de 601 km². Entretanto, em meados da década de 1990, foi elaborada uma nova legislação que considerou apenas um quinto da área do município, permitindo a construção de edifícios, na costa, com critérios questionáveis, dando início a um processo de verticalização que compromete esta inédita paisagem cultural.

Atualmente o patrimônio edificado está sufocado pela vegetação do entorno, o que favorece a deterioração, além de omiti-lo na paisagem.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. A. F. de (Org.). 1976. Tesouros artísticos de Portugal. Lisboa/PO, Seleções do Reader's Digest.

ANDRADE, M. de. 1921. Itanhaém, publicado no jornal “Os Debates”, edição de 24/01/1921. São Paulo, Acervo do IEB, Coleção Mário de Andrade, DPR019_0021.

BANDECCHI, B. (Org.). 1979. Cadernos de História. São Paulo, Editora Parma Ltda.

BARATA, M. 1955. Azulejos no Brasil. Rio de Janeiro, Jornal do Comercio.

BATISTA, M. R. 2006. Anita Malfatti no tempo e no espaço: Biografia e estudo da obra./Catálogo da obra e documentação. São Paulo, Editora 34/EDUSP.

BUENO, B. P. S. 2011. Desenho e Desígnio: o Brasil dos engenheiros militares (1500-1822). São Paulo: EDUSP-FAPESP.

_____. 2010. Patrimônio de origem portuguesa no mundo: arquitetura e urbanismo. Volume: América do Sul. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 278-279.

CALDAS, A. 2011. Itanhaém histórica. Um resumo da trajetória da segunda cidade do Brasil. São Paulo, Daikoku.

CALIXTO, B. 1927. Capitánias Paulistas. São Paulo, Duprat e Mayenca.

_____. 1924. Capitánias Paulistas: S. Vicente, Itanhaen, S.Paulo. São Paulo, JRossetti.

_____. 1915. Capitania de Itanhaen. Memória Histórica. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 20, p. 401-425.

_____. 1895. A Villa de Itanhaem. Segunda povoação fundada por Martim Affonso de Souza. Santos, Typ. do "Diário de Santos". Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6726>. Acesso em: 13/02/2018.

CERQUEIRA, C. G. s/d. História de um monumento: Igreja Matriz de Itanhaém - Primeira Parte. São Paulo, 9ª CR/IPHAN.

CORONA, E.; LEMOS, C. 1927. Dicionário da arquitetura brasileira. EDART, São Paulo.

COSTA, L. 2006. Arquitetura. Rio de Janeiro, José Olympio.

DEUS, F. G. da M. de. 1975. Memórias para a história da Capitania de S. Vicente, hoje chamada de São Paulo. São Paulo, EDUSP; Belo Horizonte, Itatiaia.

ETZEL, E. 1983. Arte Sacra Berço da Arte Brasileira. São Paulo, Melhoramentos.

FERREIRA, F. C. 2007. Ictiofauna de riachos na planície costeira da bacia do rio Itanhaém, litoral sul de São Paulo. Rio Claro, Mestrado UNESP.

GERODETTI, J. E.; CORNEJO, C. 2001. Lembranças de São Paulo – O litoral paulista nos cartões postais e álbuns de lembranças. São Paulo, Solaris Edições Culturais, p. 160-162.

GIANESELLA, R. R. 2008. Paisagens no tempo: vilas litorâneas paulistas. São Paulo, Mestrado FAU-USP.

KAMIDE, E. H. M.; PEREIRA, T. C. R. E. (Coords.). 1998. Patrimônio cultural paulista: CONDEPHAAT, bens tombados 1968-1998. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, p. 94-95.

KEATING, V.; MARANHÃO, R. 2011. Diário de navegação: Pero Lopes e a expedição de Martim Afonso de Sousa (1530-1532). São Paulo, Terceiro Nome.

LEITE, S. 1965. Novas páginas de história do Brasil. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

_____. 1954. Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553). São Paulo, Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo.

_____. 1953. Arte e ofícios dos jesuítas no Brasil, 1549-1760. Lisboa, Edições Brotéria.

_____. 1938. História da Companhia de Jesus no Brasil. Vol. 1. Porto, Tipografia Pôrto Médico Limitada.

LEME, P. T. de A. P. s/d. História da Capitânia de S. Vicente. Com um esboço biográfico do autor por Affonso de Taunay. São Paulo, Melhoramentos. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3954>, Acesso em: 30/12/2018.

LEMONS, C. A. C. 1979. Arquitetura brasileira. São Paulo, Melhoramentos Edusp.

_____. 1977. Desenhos preciosos do litoral paulista. Folha de São Paulo, Caderno de Domingo, 27 de março.

MECO, J. s/d. A azulejaria barroca e a invenção do espaço. Lisboa/Portugal. Disponível em: https://www.academia.edu/12044274/A_azulejaria_barroca_e_a_invencao_do_espaco.

MELO, C. P. e. 2015. As Coleções de Ourivesaria, Metais, Cerâmica e Azulejo do Museu de Aveiro. In: 100 Anos do Museu de Aveiro, AMUSA – Amigos do Museu de Aveiro, Aveiro.

MORI, V. H. 2011. O Iphan em São Paulo. *Arquitextos*, São Paulo, 12(136), set. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/12.136/4034>>.

_____. 1987. A cal de sambaqui. São Paulo, FAU-USP/FUPAM, Curso de especialização Patrimônio Cultural.

REIS FILHO, N. G. 2013. As minas de ouro e a formação das Capitanias do Sul. São Paulo, Via das Artes.

_____. 2000. *Evolução Urbana do Brasil 1500/1720*. São Paulo, Pini.

_____. 1994. *São Paulo e outras cidades*. São Paulo, Hucitec.

_____. 1970. *Quadro da arquitetura no Brasil*. São Paulo, Perspectiva.

ROCHA FILHO, G. N. da. 2005. *Itanhaém: levantamento sistemático destinado a inventariar bens culturais do Estado de São Paulo*. São Paulo, CONDEPHAAT.

ROSADA, Mateus. *Igrejas Paulistas da Colônia e do Império: Arquitetura e Ornamentação*. São Carlos USP-IAU: Doutorado, 2015.

ROWER, F. B. 1957. Páginas de história franciscana no Brasil: esboço histórico e documentado de todos os conventos e hospícios fundados pelos religiosos franciscanos. *Petrópolis/R.J, Vozes*.

_____. 1942. *A ordem franciscana no Brasil*. *Petrópolis, Vozes*.

SANTOS, R. H. V. 1997. Itanhaém para o século XXI. São Paulo, *Catálogo Geral da 3ª Bienal Internacional de Arquitetura*, p. 333.

SEGAWA, H. 2002. *Arquiteturas no Brasil 1900- 1990*. 2. Ed. São Paulo, EDUSP.

SILVA, M. B. N. da S. (org.). 2009. História de São Paulo Colonial. São Paulo, Editora UNESP.

SIMÕES, J. M. dos S. 1965. Azulejaria Portuguesa no Brasil, 1500-1822. Lisboa, Fundação Calouste Gullbenkian.

_____. 1959. Brasil: ficheiro do Inventário da Azulejaria. Coleção Santos Simões - Museu Nacional do Azulejo, Ficha de Inventário EMD001.2453. Disponível em: <http://digitile.gulbenkian.pt/cdm/compoundobject/collection/jms/s/id/2914/rec/1>, Acesso em 22/07/2018.

SÓ, J. C. 1995. Itanhaém, Histórias & Estórias. São Paulo, Loyola.

SOUZA, M. N. de; ALVES, C. F.; CHIARELLI, T. 2002. Benedito Calixto: um pintor a beira mar. Fundação Pinacoteca Benedito Calixto, Santos.

TELLES, A. C. da S. 1995. Atlas dos Monumentos Históricos e Artísticos do Brasil. Rio de Janeiro.

TIRAPELLI, P. 2003. Igrejas paulistas: Barroco e Rococó. São Paulo, UNESP/Imprensa Oficial ESP, p. 116-117.

TOLEDO, B. L. de. 2012. Esplendor do barroco luso-brasileiro. Cotia/SP, Ateliê Editorial.

_____. 1981. O real corpo de engenheiros na capitania de São Paulo. São Paulo, João Fortes Engenharia.

VARNHAGEN, F. A. de. 1839. Diarrio da Navegação da armada que foi a terra do Brasil em 1530 sob a capitania-mor de Martim Affonso de Sousa escripto por seu irmão Pero Lopes de Sousa. Lisboa, Typographia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Uteis. Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/sv/svfotos/svh069.pdf>, Acesso em 05/01/2019.

_____. 1915. Biographia de Martim Affonso de Sousa. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 20, p. 491-516.

Fontes iconográficas, documentais e Sites:

Processo CONDEPHAAT nº 00350/1973: Conjunto arquitetônico: igreja e convento de Nossa Sra. da Conceição.

Processo CONDEPHAAT nº 00349/1973, Igreja Matriz de Santana.

Processo CONDEPHAAT nº 08577/1969, Casa de Câmara e Cadeia.

Processo CONDEPHAAT nº 09515/1969, Ruínas do Abarebebê.

Relatório 390/17-IPHAN-SP

Arquivo do Museu Paulista – USP

Biblioteca da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – USP

Biblioteca Municipal Mário de Andrade

Biblioteca Brasileira Mindlin/BBM

Biblioteca do IEB – Instituto de Estudos Brasileiros

Acervo do IEB – Instituto de Estudos Brasileiros; manuscritos da Coleção Caio Prado Junior: CPJ-HESP017-026; CPJ-HESP017-027; e CPJ-HESP019.

Biblioteca Brasileira Mindlin/BBM: <https://digital.bbm.usp.br/>

Enciclopédia Itaú Cultural: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/>

IBGE/Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Enciclopédia dos Municípios brasileiros, 1957: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_28.pdf

Instituto Histórico Geográfico Brasileiro/IHGB:

<https://ihgb.org.br/pesquisa/hemeroteca/periodicos/item/100495-revista-do-instituto-hist%C3%B3rico-e-geogr%C3%A1fico-de-s%C3%A3o-paulo.html>

Museu Nacional do Azulejo – Lisboa/Portugal:

<http://www.museudoazulejo.gov.pt/pt-PT/VisiteMNAz/ContentList.aspx>

Prefeitura Municipal de Itanhaém: www.itanhaem.sp.gov.br;

<https://www.flickr.com/photos/governomunicipaldeitanhaem/sets/72157633379220640/> (imagens)

Missões Jesuítico-Guaraní no Rio Grande do Sul: ações institucionais, reconhecimentos e invisibilidades

Ana Lúcia G. Meira

Luisa G. Rocca Durán

Introdução

“O passado está em todas as partes”, diz Lowenthal (1998, p. 5) ao citar as evocações em forma de relíquias, histórias e recordações que testemunham a experiência humana. Muitas evidências desse passado são destruídas, perdidas ou desaparecem. Muitas delas se reconstroem, sendo que algumas são preservadas como referências para o futuro e adquirem novos significados, constituindo o patrimônio cultural de cada sociedade. No Brasil, os remanescentes das Missões Jesuítico-Guaraní, ou Missões jesuíticas dos guaranis ilustram bem esse processo das referências que foram preservadas para as futuras gerações.

O patrimônio cultural é um universo de escolhas. A atribuição de valores, em determinado tempo e lugar, aos bens culturais que são produzidos pelos grupos sociais, destaca alguns desses bens para servirem de referência à contínua construção da sociedade.

Alguns dos bens que se tornam parte do acervo patrimonial são valorizados por comunidades locais, outros são destacados em nível regional ou nacional, e alguns atendem a critérios específicos e passam a ser valorizados mundialmente. Aos remanescentes das Missões Jesuítico-Guaraní no Brasil,¹ especialmente àqueles da antiga igreja de São Miguel Arcanjo, mais conhecidas como “ruínas de São Miguel”, a atribuição de valores se estendeu do âmbito estadual ao mundial em um período de cinco décadas. Poucos bens patrimoniais, no País, congregam todos esses reconhecimentos. Trata-se de uma imagem apropriada coletivamente e reconhecida por níveis institucionais em diversas instâncias.

Pesquisadores têm se debruçado sobre a experiência missioneira com lucidez e competência, buscando entender os interesses e as tensões presentes na trajetória da valorização das Missões. Não se pretende aqui esgotar o assunto e nem aprofundar os aspectos pertinentes relacionados às representações coletivas, pois se trata de um tema transdisciplinar por excelência. Intenciona-se, apenas, a partir dos remanescentes da arquitetura e do urbanismo sobre o território, identificar algumas lacunas relativas ao patrimônio cultural

¹ No território das Missões Jesuítico-Guaraní, como se sabe, havia trinta povoados entre os séculos XVII e XVIII. A partir dos tratados de limites entre as Coroas da Espanha e de Portugal, especialmente do Tratado de Madri de 1750, acabaram divididos entre Argentina, Brasil e Paraguai. No Rio Grande do Sul, permaneceram os Sete Povos das Missões, que hoje corresponde a dezenas de municípios. As ruínas mais relevantes são as do antigo Povo de São Miguel Arcanjo, no município de São Miguel das Missões, mais conhecidas como ruínas de São Miguel – denominação que será adotada neste texto para relembrar a apropriação popular do lugar.

material, pois nem todas as marcas significativas dessa experiência foram preservadas.

Para ilustrar o problema, poder-se-ia utilizar o conceito de colagem temporal proposto por Lynch (1998), que se refere à acumulação visível de artefatos que representam acontecimentos, transformando o ambiente pela justaposição de elementos antigos e novos que contam a passagem do tempo. Os elementos missioneiros preservados até hoje são pontuais no espaço e falhos no tempo. Não testemunham a complexidade da trajetória vivida durante os séculos XVII e XVIII e nem os períodos anteriores e posteriores da experiência missioneira que marcou a região. A colagem aplicada à região, que deveria apresentar um conjunto de evidências remanescentes no território, representativas de várias épocas até o presente, é restrita a alguns elementos (embora sejam eles muito relevantes, especialmente as ruínas de São Miguel).

Um exemplo das lacunas diz respeito à contribuição dos indígenas após o período missioneiro. Qual é o legado, no território sulino, das Missões após as Missões? No caso específico da população aldeada pelos missionários, o percurso após a Guerra Guaranítica (1753-1756) e a expulsão dos jesuítas do Brasil (1759), é tema pouco abordado. No senso comum, os indígenas das missões são restritos aos guaranis e considerados como um grupo homogêneo, embora tenham existido outros grupos indígenas nos povoados. Além disso, ainda no senso comum, acredita-se que foram todos dizimados na Guerra Guaranítica, deixando de existir, embora os guaranis estejam diariamente percorrendo estradas e centros urbanos de vários municípios brasileiros. Particularmente, vendendo seu artesanato junto ao alpendre do Museu das Missões, no sítio de São Miguel,

como registrou a jovem índia Yxa Py (2019), em sua página no *Facebook*: “[...] estamos aqui continuando resistindo com nossas danças, cantos, petyngua e belas palavras...”.

Pode-se dizer que os indígenas foram invisibilizados nas narrativas oficiais. Há um silêncio que subestima sua grande contribuição cultural, demográfica e urbanística no estado. No caso dos aldeamentos formados após as missões, não há nenhum tipo de proteção patrimonial nem de reconhecimento do seu valor urbanístico. Poucos pesquisadores se debruçaram sobre esse tema no Brasil. Como atenuante cabe registrar que, recentemente, os bens representativos da cultura imaterial dos M'Byá Guaraní começaram a ser reconhecidos em ações oficiais que adquiriram grande importância simbólica, mas se trata de competências de outros campos disciplinares que não serão aqui aprofundadas.

As contribuições dos contingentes de imigrantes que chegaram à região missioneira a partir do século XIX, que influenciaram e foram influenciados (ou não) pelos remanescentes do passado, da mesma forma não foram incorporados nas narrativas e nas políticas de preservação. Então, cabe perguntar o que não foi protegido ainda. Que elementos representativos da experiência missioneira não foram, até agora, valorizados? Quais as lacunas em relação aos processos de preservação do legado cultural das Missões e de sua influência posterior? Quem escolheu e quem não pode escolher esses bens? Qual deve ser a abrangência válida e suficiente para que, no futuro, as gerações possam compreender a experiência dos Sete Povos que faziam parte de um universo de trinta povoados, cujos sujeitos eram autóctones indígenas, na sua pré-história, e missionários jesuítas, na vanguarda intelectual europeia? Há

vários âmbitos de análise para começar a esclarecer essas perguntas.

Dar continuidade aos estudos sobre o legado missioneiro a partir de diversos olhares acadêmicos, particularmente desde os âmbitos do planejamento territorial e urbano e, ainda, buscar formas de preservação que o articulem para além das fronteiras atuais dos países detentores desse legado, pois é um desafio que se impõe. Tentativas de ação conjunta por meio da Unesco e do Mercosul demonstram que o esforço é mais difícil do que aparenta. Políticas públicas estabelecidas em consonância com os interesses específicos de cada país ou província, bem como iniciativas privadas que reforçam ou se contrapõem às ações oficiais, dificultam a articulação sobre um território em que as fronteiras atuais não existiam.

Espaços, arquiteturas, povoados

Entre os elementos que formavam o território das antigas Missões havia rios, matas, coxilhas, povoados e ligações entre os povoados e suas estruturas complementares. Havia os abrigos, os objetos, os lugares, as plantações, as estâncias, os cursos d'água, as técnicas, as manufaturas, dentre tantos outros. Isso sem falar nos aspectos imateriais que não serão aqui aprofundados, como as visões de mundo, os aprendizados mútuos, os saberes, os sons, as comidas, as trocas, enfim, a riqueza do encontro tenso entre duas culturas tão diferentes. Muitas dessas evidências foram destruídas, perdidas ou desapareceram. Outras foram reconstruídas ou reaproveitadas. Outras permaneceram e, dentre essas, poucas foram reconhecidas como patrimônio.

As perguntas formuladas anteriormente têm relação com as categorias da própria constituição dos bens patrimoniais materiais ou imateriais e seus desdobramentos. Essas categorias se referem a elementos concretos e objetivos, apesar das escolhas serem permeadas pelas suas representações e, portanto, pela subjetividade. Em contraponto ao tratamento do legado missionário pontual desde um âmbito essencialmente histórico e fragmentário, seu entendimento deve se dar como um sistema, com a construção de um território por diversos agentes, além do binômio jesuíta-guarani. O olhar sobre esse mosaico desvela relevantes elementos das identidades culturais. Implica a apresentação de diferentes leituras do espaço antropizado pela experiência missionária e por outras que ali se desenvolveram, a partir do estudo dos remanescentes físicos, desde diversos campos disciplinares: geografia, história, planejamento urbano e territorial, arqueologia, engenharia, arquitetura, *design*, biologia, agronomia e muitos outros.

Entre os teóricos da arquitetura e do urbanismo que buscam uma abordagem fenomenológica se destaca Norberg-Schulz (1975), cujos postulados podem auxiliar na compreensão das categorias implicadas na paisagem missionária. Ele considera o espaço - relação do ser humano com o ambiente que o rodeia - como dimensão da existência humana. Esse espaço existencial possui propriedades como: centro e lugar, direção e caminho, área e região. Segundo entendimento de Carsalade (2014), no espaço existencial de Norberg-Schulz o ser humano está subjetivamente centrado, há a ideia de movimentos e de caminhos que ligam os lugares. A região tem função unificadora e traz consigo a noção de pertencimento.

Os elementos que constituem o espaço existencial vão do território aos objetos, da paisagem rural ao espaço da casa, passando pelo ambiente urbano, pelos elementos heterogêneos, isolados ou em grupos. Ou seja, vários níveis que estabelecem uma hierarquia e constroem identidades. Trata-se de um sistema de esquemas perceptivos ou de imagens do ambiente circundante que não são estáticos e que se encontram na região missioneira. O autor dá o exemplo das áreas rurais onde “[...] exploradas por meio de granjas, encontramos maravilhosos modelos de regiões e sub-regiões com o contraponto dos edifícios da exploração agrícola”. (Norberg-Schulz, 1975, p. 88). No caso de substituir as palavras granjas por estâncias e agrícola por pecuária, ter-se-á uma referência à região missioneira pontuada pelas estâncias de gado e pelos postos intermediários, ²que cobriram uma imensa parte do Rio Grande do Sul.

Um elemento urbano específico é mencionado pelo autor e vale a pena ressaltar pela sua importância central no desenho dos Povos missioneiros que acabou sendo assimilada pelas cidades que cresceram ao redor: a praça. Diz Norberg-Schulz (1975, p. 102) que a praça “[...] é o elemento mais distinto da estrutura urbana. Como lugar claramente delimitado, é o mais facilmente imaginável [...] a praça satisfaz necessidades humanas básicas”. A praça de São Nicolau, ainda hoje, é o lugar de reunião da cidade. Sobre a praça de São Miguel Arcanjo, Lucio Costa propôs uma das mais sensíveis intervenções urbanas modernas: marcou o vértice

² Os pesquisadores Pe. Ignácio Schmitz, historiador Jairo Rogge e arqueólogo Marcus Beber, do Instituto Anchieta da Unisinos vem realizando importantes pesquisas sobre esse tema.

de suas dimensões originais por meio da construção do Museu das Missões.

O conceito de espaço existencial é uma possibilidade de aplicação concreta no caso do território das Missões. Implica novos métodos e critérios e a democratização da participação - de entes públicos, privados e da cidadania. Pelo dinamismo implícito na sua definição, permite ultrapassar os recortes temporais e espaciais para propor a identificação de territórios e identidades a eles associados. Devido a essa dinâmica, os instrumentos relativos aos bens patrimoniais materiais e imateriais não são adequados para preservar sua complexidade.

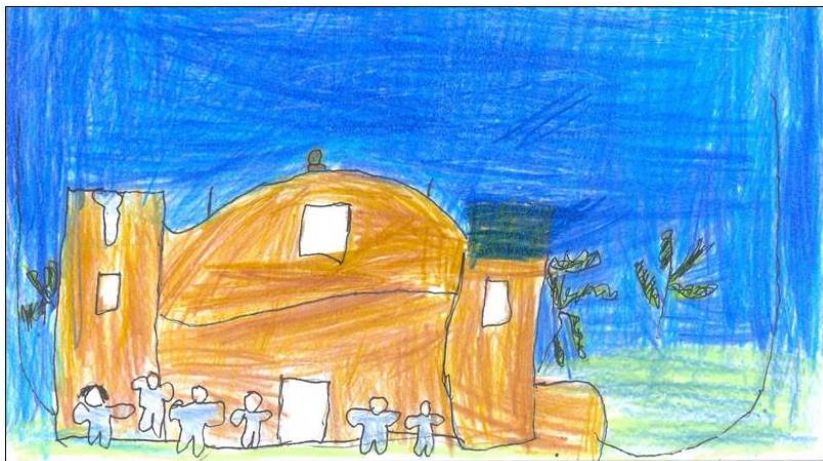
Pode-se entender que o legado da cultura missioneira se manifesta na conformação gradual e irreversível de uma paisagem cultural, entendida aqui como uma obra coletiva, singular e dinâmica e, portanto, histórica, que é também uma das marcas principais de identidade territorial para além das fronteiras nacionais. Porém, a análise da paisagem cultural missioneira é um assunto muito complexo e optou-se por abordá-la em outro texto.

Reconhecimento das ações institucionais sobre os remanescentes missioneiros

Em que pese a atual ampliação “tipológica, cronológica e geográfica” (Choay, 2001, p. 15) dos bens patrimoniais e a divulgação crescente, nos meios de comunicação, de notícias referentes à sua preservação, a nomeação oficial como patrimônio é restrita, operada exclusivamente pelo Estado, como ressalta Bourdieu (1989). O autor ressalta que se trata de uma produção simbólica monopolizada, que fica clara no caso da preservação

dos remanescentes das Missões Jesuítico-Guaraní. Utilizando uma expressão do autor, seria pertinente reconhecer, nesses remanescentes, a eficácia da sua evocação, pois são valorizados pelos mais diferentes grupos sociais (Figura 1). De fato, desde o século XIX até hoje, reconhece-se, nas ruínas dos antigos Povos, um patrimônio comum dos países do Cone Sul e um importante componente das identidades regionais para além das atuais fronteiras nacionais.

Figura 1. São Miguel das Missões no olhar das crianças. Fonte: Braghirolli e Oliveira, 2018.



Os reconhecimentos oficiais dos bens patrimoniais das Missões Jesuítico-Guaraní por meio de tombamentos e declarações, foram fundamentados no valor artístico em detrimento do valor histórico. A atribuição de valor aos monumentos antigos foi teorizada por Riegl (1984), no início do século XX. O autor destaca o valor artístico, que se renova por

meio de olhares que mudam ao longo do tempo e que mantém, sempre, sua atualidade. Isso se aplica às ruínas de São Miguel Arcanjo, cuja expressão estética foi privilegiada no processo de preservação, com entendimentos distintos em diferentes momentos.

As escolhas do que se constrói como patrimônio podem ser determinadas por significados muito além dos valores históricos e artísticos, como pode ser constatado à medida que o conceito de patrimônio se alargou ao longo do século (Choay, 2001). Diz Castriota (2009, p. 93) que “em última instância vai ser a atribuição de valor pela comunidade ou pelos órgãos oficiais que leva à decisão de conservar (ou não) um bem cultural”. O autor introduz o papel das comunidades, cujas escolhas, em geral, não são legitimadas nos municípios missioneiros.

Normalmente, são atribuídos valores aos bens de natureza material. A forma de proteção mais efetiva dos mesmos é o tombamento - instrumento que pode ser instituído pelas administrações federal, estadual ou municipal. Em âmbito federal, o tombamento foi organizado por meio do Decreto-Lei nº 25/1937 (Brasil, 1937),³ que também definiu a organização do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual IPHAN. Em âmbito estadual, o tombamento foi instituído pela Lei nº 7231/1978 (Rio Grande do Sul, 1978), sendo a responsabilidade devida ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (IPHAE). Vários municípios do estado

³ Em nível federal, o Decreto-Lei instituiu os trâmites administrativos do tombamento e os quatro “livros-tombo” onde ficam registrados os bens protegidos e cujos nomes denotam os valores que são a eles atribuídos: Belas Artes, Histórico, Artes Aplicadas, e Arqueológico/Etnográfico/Paisagístico.

instituíram leis de tombamento, porém, em nível municipal, a preservação do patrimônio cultural material pode também ocorrer por meio de instrumentos da política urbana (planos diretores municipais e outros instrumentos), inventários com regulamentação específica etc.

Os bens culturais imateriais, normalmente, não são percebidos pelo senso comum como patrimônios relevantes. Sua salvaguarda pode ser efetivada por meio do Registro nas três instâncias de governo. Em nível nacional, o Decreto nº 3551/2000 (Brasil, 2000), definiu as categorias relativas às práticas e modos de ser da vida social, que se manifestam nos lugares que abrigam práticas culturais coletivas, nos saberes, nas celebrações e nas formas de expressão. Um desdobramento desse programa foi a preocupação com a diversidade das línguas faladas no Brasil e a sua possibilidade de classificação como Referência Cultural Brasileira (Brasil, 2010). No entanto, poucos estados e municípios no país promulgaram, em seus âmbitos, legislações referentes aos bens culturais imateriais.

Em nível internacional, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) é a responsável pela seleção dos Patrimônios Mundiais (UNESCO, 1972). Trinta anos depois, a Organização reforçou a importância da salvaguarda das manifestações culturais imateriais. Em uma instância intermediária regional, o Mercado Comum do Sul (Mercosul) implantou, também, o reconhecimento das referências culturais compartilhadas pelos países membros. A declaração como Patrimônio Cultural do Mercosul (MERCOSUL, 2012) não faz distinção entre as categorias de bens materiais ou imateriais.

Tendo em vista a diversidade dos instrumentos e das instâncias de preservação, torna-se relevante apresentar os principais e verificar se foram aplicados aos bens culturais nas Missões (Quadro 1). Como critério para a montagem do quadro foram considerados apenas os municípios cujas sedes atuais coincidem com as sedes dos povoados missionários. Isso abrange aqueles em que as áreas urbanas cresceram ao redor das praças originais, encobrendo vestígios, como Santo Ângelo (SA), São Borja (SB) e São Luiz Gonzaga (SLG). Além daqueles cujos remanescentes são visíveis e protegidos nas áreas urbanas atuais, como São Miguel das Missões (SMM) e São Nicolau (SN). Os sítios dos antigos Povos de São João Batista (SJB) e São Lourenço Mártir (SLM) ficam, atualmente, em áreas rurais dos municípios de Entre-Ijuís (EI) e São Luiz Gonzaga (SLG), respectivamente, e serão referidos no Quadro 1, embora não se constituam em municípios autônomos.

Quadro 1: Principais instrumentos de preservação relacionados ao patrimônio material e imaterial das Missões Jesuítico-Guaraní no RS

Categoria	Âmbito institucional	Principais instrumentos de preservação	Aplicação na região das Missões no RS
PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL	Mundial - Unesco	Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial	Não foi aplicado
	Regional - Mercosul	Patrimônio Cultural do Mercosul	Pajada TAVA, lugar de referência para o povo Guaraní (SMM)
	Nacional - Brasil	Decreto nº 3.551/2000 - Registro do Patrimônio Cultural Brasileiro	TAVA, lugar de referência para o povo Guaraní (SMM)
		Decreto nº 7387/2010 - Referência	Língua Guaraní M'Byá (vários estados)

		Cult. Bras.	brasileiros)
	Estadual - RS	Não há	Não foi aplicado
	Municipal - conf. definido anteriormente	Não há leis municipais, apenas um caso isolado	Lei nº 5332/2018 - Declara como Patrimônio Imaterial de São Borja o Festival da Barranca (SB)
PATRIMÔNIO CULTURAL MATERIAL	Mundial - Unesco	Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural	Missões Jesuíticas dos Guaranis: ruínas de São Miguel* (SMM) *declaração em conjunto com quatro outros remanescentes da Argentina
	Mercosul	Patrimônio Cultural do Mercosul	Conjunto das Missões Jesuíticas Guaranis, Moxos e Chiquitos (abrange vários municípios)
	Nacional	Decreto-Lei nº 25/1937- Tombamento Federal	SMM, SN, SJB, SLM, SLG. ⁴
		Lei nº 3924/1961 - Lei da Arqueologia	Incide sobre todos os municípios
	Estadual - RS	Lei nº 7231/1978 Tombamento estadual	Casas de Getúlio Vargas e João Goulart (SB) Antiga estação férrea e Capela Vezzari (SA) Sobrado Silva e Casa de pedra (SN)
	Municipal - conforme definido anteriormente	Leis de tombamento municipal (ver ao lado)	Lei de Tombamento nº 828/2000 de Entre-Ijuís (EI) Lei de Tombamento nº 4226/2004 de São Luiz Gonzaga (SLG) Lei de Tombamento nº 3998/2015 de Santo Ângelo (SA) Leis específicas: Lei nº 1789/1994 - Tombamento do prédio da

⁴ O tombamento em São Luiz Gonzaga (SLG) se refere à coleção das imagens missionárias; em São João Batista (SJB) são dois tombamentos: da Casa de material missionária, em 1938, hoje desaparecida, e do sítio do antigo povo de São João Batista, nos anos 1970.

			<p>Prefeitura Municipal de Santo Ângelo (SA) Lei nº 1794/1994 - Tombamento da Casa do Museu Municipal José O. Machado em Santo Ângelo (SA) Decreto nº 2364/2004 - Tombamento do Sobrado Silva em São Nicolau (SN)</p>
		<p>Legislações municipais de planejamento urbano (ver ao lado)</p>	<p>Lei nº 08/1997 - Plano Diretor de São Borja (SB) Lei nº 3979/2002 - Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de São Luiz Gonzaga (SLG) Lei nº 1227/2004 - Diretrizes Urbanas de Entre-Ijuís (EI) Lei nº 3526/2011 - Plano Diretor de Desenvolvimento Integrado de Santo Ângelo (SA) Lei nº 2.451/2016 - Plano Diretor de São Miguel das Missões (SMM) Obs. - não foi localizado plano diretor em São Nicolau.</p>
<p>NOVAS CATEGORIAS: PAISAGEM CULTURAL e ITINERÁRIO CULTURAL</p>	<p>Mundial - Unesco</p>	<p>Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural</p>	<p>Não foi aplicada</p>
	<p>Mercosul</p>	<p>Patrimônio Cultural do Mercosul</p>	<p>Itinerários Culturais do Mercosul (proposta em construção)</p>
	<p>Nacional</p>	<p>Portaria IPHAN nº 127/2009 - Chancela da Paisagem Cultural</p>	<p>Guia da Paisagem Cultural (convênio com Instituto Andaluz do Patrimônio Histórico; proposta não finalizada)</p>
	<p>Estadual (RS)</p>	<p>Não há</p>	<p>-</p>
	<p>Municipal</p>	<p>Não há</p>	<p>-</p>

Fonte: Elaborado pelas autoras, 2019.

Com base no Quadro 1, cabe analisar a trajetória das ações institucionais em cada município. Na área rural do município de Entre-Ijuís se situam os remanescentes do antigo Povo de São João Batista. A Lei de Diretrizes Urbanas é a única, dentre os municípios estudados, em que constam referências tanto à cidade sustentável quanto à sua gestão democrática. Constam nas Diretrizes do Plano a “proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio cultural, histórico, artístico, paisagístico e arqueológico” (Entre-Ijuís, 2004, Art. 5º). Chama atenção as referências em relação à tradição e à cultura indígenas. Não há menção específica ao sítio missioneiro, cujos remanescentes são propriedade da União e cercados. Assim como em São Miguel, São Lourenço Mártir e São Nicolau é necessária a ampliação da área protegida. Entre-Ijuís possui lei de tombamento que remete à história local e prevê isenção de impostos e possibilidade de ressarcimento aos proprietários.

Santo Ângelo é uma cidade que se desenvolveu sobre a estrutura urbana definida pelo antigo povo missioneiro e uma das que mais promove os remanescentes arqueológicos escavados, especialmente no entorno da igreja matriz. Essa teve a fachada reconstruída, segundo o desenho da igreja de São Miguel Arcanjo, por volta dos anos 1940, ou seja, é um falso histórico. Foi o primeiro município a realizar tombamentos na região: as edificações sedes da Prefeitura Municipal e do Museu Municipal que foram objeto de leis específicas. O Plano Diretor de 2011 contempla a proteção e recuperação do patrimônio nos Princípios, estabelece o tombamento no corpo do Plano (remete à necessidade de regulamento posterior) e delimita uma Área do Núcleo do Centro Histórico.

A lei de tombamento municipal foi promulgada em 2015 (Santo Ângelo, 2015). Porém, a disposição em aplicá-la não parece evidente. Antes dela, uma curiosa lei foi aprovada pela Câmara Municipal, proibindo intervenções nas propriedades privadas por tombamentos ou inventários antes de cumpridas diversas determinações (Santo Ângelo, 2013). Mais recentemente, a proteção efetiva do Centro Histórico teve início por meio de um abaixo-assinado por parte da população e dirigido ao IPHAE. As atividades de escavação arqueológica realizadas no entorno da igreja, promovidas pelo Núcleo de Arqueologia (NARq) municipal, as ações de educação patrimonial e de divulgação daí decorrentes, inclusive com a proposta do Museu a Céu Aberto da Redução Jesuítica de Santo Ângelo Custódio, contribuíram para a valorização do patrimônio existente no local.

No entanto, a própria Prefeitura Municipal liderou o movimento contra o tombamento em nível estadual. O processo, que visava à preservação dos remanescentes arqueológicos missioneiros dispersos na cidade estava na fase final e foi arquivado em 2018, devido à grande pressão política. A Prefeitura comemorou em seu *site* que os projetos para construções novas não precisariam mais ser aprovados pelo IPHAE (Santo Ângelo, 2018). Além desse tombamento, que foi barrado pelos interesses imobiliários locais, o IPHAE realizou o tombamento da Antiga Estação Férrea, que abriga o Memorial da Coluna Prestes, e da Capela Verzeri, da Congregação do Sagrado Coração de Jesus. Em Santo Ângelo, com os tombamentos isolados em nível municipal e os bens tombados pelo IPHAE, foram protegidos bens representativos da trajetória local e regional, o que é bem importante. Além disso, nota-se uma motivação maior por parte da sociedade civil como a adesão ao abaixo assinado citado.

O município de São Borja aposta na identidade como “Terra dos Presidentes”, por ser o local de nascimento dos presidentes Getúlio Vargas e João Goulart, cujas residências são tombadas pelo IPHAE. Nada restou das estruturas construídas no período das Missões, mas há edificações posteriores, como a sede da Prefeitura Municipal, que representa a arquitetura modernista com qualidade. O acervo de bens móveis é importante, incluindo o único altar das Missões Jesuítico-Guaraní que se conhece e que foi referido pelo arquiteto Lucio Costa em sua vistoria de 1937.⁵ O Plano Diretor é dos anos 1990 e em suas diretrizes consta a proteção do patrimônio histórico e cultural.

No município, há lei de tombamento do patrimônio cultural e natural (São Borja, 2015), e há um rico patrimônio imaterial a ser salvaguardado: referências culturais na gastronomia e na música que mesclam a herança dos indígenas missioneiros e a contribuição cultural dos novos habitantes que aportaram na região. O ritmo do Chamamé, na música e na dança, atualiza a influência missioneira. Em 2018, o Festival da Barranca,⁶ de música nativista, que acontece há quase cinquenta anos, foi declarado Patrimônio Cultural Imaterial (São Borja, 2018), o que se configura em uma ação exemplar para os municípios do estado. A presença da Unipampa no município propiciou muitas

⁵ Remanescente da antiga igreja do povoado de São Borja, o altar missioneiro original foi instalado na igreja Imaculada Conceição, uma construção muito simples, próxima ao rio Uruguai, e sujeita a cheias frequentes. Teve sua pintura original encoberta por tinta a óleo de cores brilhantes, resultado do infeliz costume de “restaurar” imagens sacras de maneira amadora.

⁶ O Festival da Barranca foi criado pelo Grupo cultural nativista Os Angüeras, que também montou um Museu Ergológico com objetos e móveis relacionados ao trabalho e às lidas campeiras das estâncias.

pesquisas em relação à história e, particularmente, ao patrimônio imaterial já referido.

São Luiz Gonzaga abriga os remanescentes do antigo Povo São Lourenço Mártir tombados, em 1970, pelo valor histórico. É um sítio rural cercado, de propriedade da União. Na igreja matriz se encontra a coleção de imagens sacras missioneiras, que foi tombada pelo IPHAN, em 1984, pelos valores artísticos e históricos. O Plano de Desenvolvimento Urbano do Município estabelece em seus objetivos: “[...] a preservação, a proteção e a recuperação do meio ambiente, da paisagem urbana e dos recursos naturais, bem como de sítios, edificações e monumentos de valor histórico e cultural” (São Luiz Gonzaga, 2002a, Art.4º). Prevê a possibilidade de definição de Áreas Especiais. A regulamentação definiu que “As Áreas de Preservação do Patrimônio Histórico e Cultural são as porções do território municipal que são destinadas a resguardar e conservar edificações ou conjunto ou referenciam a identidade e a memória dos habitantes de São Luiz Gonzaga.” (São Luiz Gonzaga, 2002b, Art.53º). Não cita especificamente os remanescentes de São Lourenço Mártir, cuja área de proteção merece ser ampliada, mas se refere à memória local. Nota-se que os planos foram feitos com cuidado e incorporam instrumentos do Estatuto da Cidade, o que não é comum.

As ruínas do antigo povo de São Miguel Arcanjo portam valores atribuídos desde os anos 1920 (lugar histórico do estado), nos anos 1930 e 1970 (histórico e artístico nacional), 1980 (mundial), 2014 (imaterial brasileiro), 2015 e 2019 (cultural do Mercosul). Quase todas as instâncias institucionais reconheceram formalmente esses remanescentes: estadual, nacional, regional, mundial. A natureza dos bens preservados se ampliou do material

ao imaterial. Os valores foram mudando ao longo do tempo: artístico, histórico, antropológico, sendo que o primeiro valor foi atribuído de maneira constante no caso das ruínas.

Falta, em São Miguel das Missões, uma atuação em nível municipal relacionada à preservação do patrimônio cultural. O município não possui lei de tombamento e, estranhamente, as atribuições em relação a tombamentos, registros, inventários, conservação etc. dos bens móveis e imóveis do município competem à Secretaria Municipal da Fazenda (São Miguel das Missões, 2014). Atribuições semelhantes são também divididas com a Secretaria Municipal de Turismo, Desenvolvimento e Cultura e com a Secretaria Municipal de Educação. As cinquenta e quatro páginas que compõem a lei municipal detalham, exaustivamente, a estrutura administrativa da Prefeitura Municipal, mas acabam por deixar confusas as competências em relação ao patrimônio cultural – falha imperdoável por se tratar de um sítio tão relevante em vários âmbitos. O documento se refere ao significado histórico do patrimônio local, o que revela uma preocupação com a diversidade cultural da região para além do seu passado missioneiro.

O município emancipou-se de Santo Ângelo em 1988, mas mesmo antes dessa data já possuía plano de ocupação (Custódio, 1979). Ao longo do tempo as diretrizes urbanas foram sendo revistas e resultaram no Plano Diretor atual (São Miguel das Missões, 2016). O Plano não demonstra que a relevância das ruínas de São Miguel tenha sido compreendida pela gestão municipal, pois apesar de ser instituída uma macrozona do Sítio Histórico, sua delimitação e objetivos não foram definidos como ocorreu com as demais. A macrozona Turística Consolidada acabou por assimilar a área tombada e cercada pelo IPHAN, que é

de propriedade da União, e a área da Fonte Missioneira sem, no entanto, estabelecer diretrizes de valorização. Uma macrozona foi destinada à reserva indígena Inhacapetum, onde vivem os guaranis. Digno de nota que nos princípios do Plano consta a preservação do patrimônio cultural do município que traz, novamente, uma intenção de preservar a diversidade cultural do município.

As ruínas de São Miguel foram e continuam sendo muito estudadas por diversos campos acadêmicos, não cabendo aqui retomar características arquitetônicas, trajetória da gestão e das obras realizadas, atributos, usos, programas de valorização turística do lugar etc. Cabe ressaltar, no entanto, a importância da continuidade das pesquisas arqueológicas e das ações de educação patrimonial. O Laboratório de Arqueologia do IPHAN, denominado “Arno Alvarez Kern”, em homenagem ao arqueólogo que dedicou tantos anos às pesquisas na região, deveria ter um funcionamento permanente, tendo em vista as inúmeras estruturas que se encontram, ainda, na região. Entre elas, as fontes missioneiras dispersas que a população identifica na própria cidade.

Em São Nicolau, não há lei de tombamento municipal e não foi localizado um plano diretor junto à Prefeitura Municipal. Apenas a Lei Orgânica do Município, de 2014, cita a obrigação concorrente da União, estados e municípios na preservação do patrimônio cultural. E que compete ao Município proteger documentos, obras e outros bens de valor histórico e cultural. Talvez seja o sítio em que os moradores têm mais proximidade com os remanescentes, pois a praça missioneira continua sendo usada, cotidianamente, como a praça principal da pequena cidade (salienta-se que não é cercada).

O IPHAE realizou os tombamentos de duas casas vernaculares construídas com pedras retiradas das ruínas do antigo Povo. Ambas representam a apropriação popular dos elementos missionários em épocas posteriores, que já havia sido valorizada por Lucio Costa ao propor o tombamento, em nível nacional, da casa de material missionário em São João Batista. Uma delas apresenta dois pavimentos e é conhecida como Sobrado Silva, a qual já havia sido tombada isoladamente pela Prefeitura em 2004. Outras estruturas necessitam ser protegidas, como a adega Jesuíta, outras casas de pedra e a área próxima ao rio Uruguai.

A cidade se denomina “Primeira Querência do Rio Grande do Sul”, pelo fato de ter sido o primeiro povoado estabelecido no atual território do RS, em 1626, pelo padre jesuíta Roque Gonzalez. A palavra querência tem influência do espanhol e denota a ação de querer ou de amar um lugar, ou seja, está impregnada do sentido de pertencimento. O principal acontecimento municipal são as festividades em relação ao Café da Cambona, uma forma de fazer o café que foi herdada dos tropeiros.

Os bens protegidos pelos municípios, pelos governos estadual e federal, pelos organismos regional e mundial, referenciados no Quadro 1, constituem apenas uma parte do legado missionário que deixou marcas no território sul brasileiro. A falta de legislação em São Nicolau e de lei de tombamento municipal em São Miguel das Missões e São Borja podem ser sanadas sem problemas, porém, o mais importante é que os municípios atuem efetivamente na valorização dos patrimônios locais. Ressalta-se,

mais uma vez, que não foram pesquisados todos os municípios que hoje detêm partes do território rural missioneiro.⁷

Ações de preservação dos remanescentes missioneiros

Como foi verificado, vários tipos de legislação incidiram sobre os remanescentes das missões Jesuítico-Guaraní no RS: lei da arqueologia, tombamentos, registro e referência linguística, além de declarações ou listagens sem poder legal, mas que também são importantes. As ações institucionais mais conhecidas ocorreram em um período que soma quase cem anos – de 1922 a 2019. Todavia, no século XIX, há que se mencionar uma ação pioneira que, embora isolada, demonstra um reconhecimento espontâneo ao legado das Missões muito antes de qualquer tentativa de patrimonialização ou de proteção oficial.

Trata-se de iniciativa do Marechal de Campo João de Deus Mena Barreto, presidente do Governo Provisório, que iniciou “reparos” na igreja de São Miguel, em 1922 (Meira, 2008). O viajante Saint-Hilaire (1974), que registrou o ocorrido, considerou “belas” as igrejas dos povoados missioneiros - atribuição de valor que deve ter motivado também o governador a realizar os reparos. Se for considerada relevante essa iniciativa, as ações institucionais em relação aos remanescentes estariam completando quase duzentos anos.

⁷ Por exemplo, em Uruguaiana, o prefeito efetivou o tombamento da Estância Santiago por meio do Decreto nº 347-2016, que não foi incluído no Quadro 1, assim como outros tombamentos que devem ter sido efetivados por outros municípios.

Em 1922, ocorreu a atribuição de valor das ruínas de São Miguel como “lugar histórico” pelo Governo do Estado e, dois anos depois, o relatório da Secretaria de Obras Públicas do Estado defendeu a necessidade de recursos para a “reparação dessas ‘reliquias históricas’, equiparando as ruínas a um objeto de culto” (Meira, 2008, p. 334). Deve-se ressaltar que essa atribuição oficial de significado viabilizou a consolidação das ruínas (Stello, 2005).

A partir da década seguinte, as ações institucionais são mais conhecidas. O recém-criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1937, promoveu a visita do arquiteto Lucio Costa à região das Missões, que resultou nos tombamentos da casa vernacular construída com pedras retiradas das ruínas de São João Batista e do “Povo de São Miguel: remanescentes e ruínas da igreja de São Miguel” (IPHAN, 2018). Também inspirou a decisão de criar o primeiro museu regional do Brasil: o Museu das Missões, com projeto de Lucio Costa. A obra moderna, inserida num espaço barroco, começou a ser valorizada pelos historiadores da arquitetura apenas a partir da última década do século XX (Rocha, 2007).⁸

Quanto aos tombamentos, cabe citar que a casa e os remanescentes foram inscritos no livro-tombo das Belas Artes – o que revela a valorização artística das edificações. Não foi reconhecido o valor histórico das Missões na época, fato explicável porque a historiografia brasileira e a riograndense, até meados do século XX, defendiam a matriz lusitana na formação nacional e negavam a influência espanhola (Gutfriend, 1992). Os

⁸ A inclusão do Museu das Missões na inscrição do tombamento de São Miguel, é visivelmente posterior à inscrição original efetivada em 1938, pois o Museu não existia, ainda, naquela data.

vestígios materiais das Missões eram considerados cicatrizes ou marcas da “intrusão” hispânica. Arquitetos como Lucio Costa e Julio N. B. de Curtis, que faziam parte do IPHAN, reconheciam apenas o valor estético das ruínas de São Miguel (Meira, 2008). Essa restrição só foi superada nos anos 1970 com os tombamentos das ruínas e remanescentes dos antigos Povos de São Nicolau, São João Batista e São Lourenço Mártir pelo valor histórico (IPHAN, 1970).⁹ O valor histórico, associado ao artístico, foi também atribuído às imagens missioneiras da igreja Matriz de São Luiz Gonzaga, incluindo, assim, os bens móveis no acervo missioneiro protegido.¹⁰

Com esse breve resumo dos tombamentos dos bens materiais remanescentes dos Sete Povos, podem ser feitas algumas considerações sobre as lacunas mais relevantes. A mais evidente é que os tombamentos não reconhecem o valor arqueológico dos quatro sítios protegidos. Outra lacuna é conhecida pelos técnicos que atuam na área e pelas comunidades no entorno dos sítios: os vestígios arqueológicos extrapolam a delimitação das áreas tombadas, como já foi referido anteriormente. Em São Miguel das Missões, uma fonte esculpida, descoberta por casualidade, deu origem ao Parque da Fonte Missioneira. As demais fontes dispersas, que os habitantes reconhecem na cidade, permanecem sem proteção oficial. Em São João Batista, a parte dos remanescentes que é de propriedade federal é cercada, mas outras áreas que faziam parte do antigo povoado se encontram

⁹ O tombamento dos três sítios foi instruído conjuntamente.

em terras particulares destinadas à criação de gado. Em São Lourenço Mártir ocorre situação semelhante. As ruínas em São Nicolau compõem a praça principal da cidade que, outrora, era a praça do antigo povo, mas também há outras estruturas dispersas.

Coloca-se uma questão importante que são as legislações de proteção em nível estadual ou municipal. De fato, na região missioneira, espera-se que os tombamentos sejam efetivados apenas pelo IPHAN. Mas o reconhecimento, por parte de cada município, dos bens que são relevantes como referência local e que podem, inclusive, estender-se a períodos mais recentes da ocupação urbana e rural (como por exemplo os bens representativos das numerosas imigrações que aportaram na região ou a arquitetura modernista), é muito importante para reconhecer a diversidade do patrimônio cultural na região. O Governo do Estado realizou poucos tombamentos que reconhecem bens representativos de períodos diversos, na região, como foi registrado. O reconhecimento oficial no âmbito dos próprios municípios e a intensificação da ação do IPHAE poderia complementar as proteções federais existentes, bem como reconhecer contribuições posteriores que dizem respeito à diversidade cultural da região.

Talvez por se tratar de um tema relativamente novo, apenas São Borja se preocupou em preservar uma referência cultural imaterial. O instrumento utilizado foi uma lei específica, o que é legítimo, mas seria mais efetiva a salvaguarda por meio de uma legislação municipal de valorização do rico patrimônio imaterial na região.

Paisagens, parques, povoados invisíveis

Também o legado missionário, após a Guerra Guaranítica e a expulsão dos Jesuítas, revela uma invisibilidade acerca da influência posterior dos indígenas. Isso ocorreu, em parte, pelo próprio processo de redistribuição dos contingentes que habitavam as reduções e que foram reassentados em novas aldeias. Além da reação armada dos guaranis, a administração colonial brasileira se preocupava com o trânsito dos índios minuanos pelos pampas, e a solução implementada foi a criação de aldeias. Entre 1753 e 1762, na Capitania de São Pedro, atual RS, a administração portuguesa fundou cinco aldeias com mais de 700 famílias indígenas oriundas dos Sete Povos e alguns grupos de índios Tapes e Minuanos. Formaram-se as aldeias de Nossa Senhora da Conceição do Estreito (1753), de São Nicolau de Rio Pardo (1757), da Patrulha o Guarda Velha de Viamão (1758), da Nossa Senhora dos Anjos de Gravataí (1762), da Nossa Senhora da Cachoeira (1762), de São Nicolau do Jacuí (Langer, 2006). Essas aldeias foram produto de um sistema de planejamento territorial e urbano coerente com o ideário iluminista e o mercantilismo que caracterizaram a administração do Marques de Pombal (1750/1777). Esse processo buscou inserir os indígenas na sociedade colonial, fomentou a miscigenação e os obrigou a viver concentrados e submetidos ao trabalho assalariado (Langer, 2006).

Desde o ponto de vista urbanístico, os aldeamentos indígenas, genericamente, configuravam-se em torno de uma praça dominada pela presença da igreja e delimitada por casas térreas. A tutela e manutenção das aldeias ficavam a cargo da Coroa, além da responsabilidade de alimentar e vestir os índios. A

administração estava a cargo de um diretor cujas funções eram fomentar a produção agrícola e o comércio (Langer, 2006).

A primeira das cinco aldeias sulinas - Estreito, formou-se, em 1753, a partir da concentração e fixação dos índios tapes que viviam nos arredores de Rio Grande. Índios minuanos, procedentes da Estância Real de Bojuru, também foram levados para a aldeia. Com a invasão espanhola a Rio Grande, em 1763, além da conseqüente saída de seus moradores, a aldeia foi transladada para as proximidades e aí chegaram mais oitenta e uma famílias açorianas e trinta e sete luso-brasileiras (Queiroz, 1987). Essa aldeia foi formalmente extinta em 1765, o que fomentou a saída dos indígenas e a fixação dos açorianos. Formou-se, então, a freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Estreito (FIGURA 2), um aglomerado com população majoritariamente de origem açoriana, dedicada ao cultivo do trigo. Ameaçada pelo soterramento das dunas, fato relatado por Saint-Hilaire (1974), foi transladada outra vez e entrou em decadência.

Figura 2. A aldeia do Estreito retratada por Debret ca. 1827. Fonte: Bandeira e Lago, 2009, p.294.



São Nicolau de Rio Pardo foi implantada em 1757, quando o governador geral Gomes Freire de Andrade, instalou, provisoriamente, parte das famílias guaranis em um sítio conhecido como Passo do Boticuari, próximo ao forte militar de Jesus, Maria e José. Ao norte da área urbana do município de Rio Pardo, há uma vila denominada estrada da Aldeia de São Nicolau, junto a ela se conserva uma capela e o cemitério, ainda hoje utilizados.

A freguesia de Rio Pardo, por sua vez, foi instalada em 1762, e atualmente corresponde ao município de mesmo nome. Conforme Melo (2008), teve um significativo território sob seu controle e se formou a partir de quatro aglomerados que tinham os mesmos nomes dos povoados missioneiros, provavelmente pela procedência dos moradores: São Lourenço, Santo Ângelo, São Miguel e São Nicolau. Sua capela foi várias vezes trasladada e reconstruída. A partir de 1820, iniciaram-se as disputas pelas terras do aldeamento e, poucas décadas depois, foi autorizada sua extinção e o loteamento das terras para colonos e novos imigrantes.

Nossa Senhora da Cachoeira formou-se em 1769, quando o governador José Marcelino de Figueiredo ordenou trasladar o assentamento do Passo de Boticuari, já referido, para o lugar conhecido como Passo do Fandango, na ribeira do Jacuí, onde foi construída uma capela consagrada a São Nicolau dez anos depois. O núcleo foi elevado à freguesia com o nome de Nossa Senhora da Cachoeira em 1779. A aldeia se extinguiu e em seu sítio se desenvolveu o bairro da Aldeia, na atual cidade de Cachoeira do Sul.

Sobre a aldeia da Patrulha, conhecida, também como Guarda Velha de Viamão, não se dispõe de maiores referências, a não ser a referência ao chamado bairro da “Aldeia Velha” na atual cidade de Santo Antônio da Patrulha.

Com população proveniente das três aldeias de guaranis anteriormente mencionadas, foi formada a Aldeia dos Anjos, que deu origem à atual cidade de Gravataí (Kuhn, 2007). Segundo Porto (1954), em 1763, o capitão Antônio Pinto Carneiro, conduzindo mais de 2.000 índios, chegou até o local. A aldeia formou-se a partir de uma sesmaria e, em 1770, o governo adquiriu a Estância de Itacolomi, para estabelecer cultivos comunitários, olaria e moinho de cereais, segundo o autor.

Durante o governo de José Marcelino de Figueiredo, foi desenvolvido o projeto urbano, que estruturou Gravataí ao redor de uma praça retangular com a capela localizada na metade do lado menor. Construída em 1774, em taipa, foi elogiada pelo bispo de Rio de Janeiro quando visitou a aldeia, em 1815, e afirmou que era bela e conservada (Neis, 1987). Essa capela foi demolida na metade do século XIX, e, em seu lugar, foi construída a atual. Em 1780, o lugar contava com mais de dois mil e trezentos moradores, dos quais mais de 80% eram índios, e os restantes, negros e brancos. Um fato pouco documentado é a chegada dos açorianos e a convivência com os indígenas que se estabelece a partir daí. Segundo Sirtori (2005), a conciliação entre ambos os grupos foi mediada por relações de compadrio.

A partir de 1794, começou o declínio do projeto, quando foram vendidas as casas dos funcionários, as escolas, o quartel, o moinho e a olaria (Neis, 1987). A existência dessa olaria é muito importante para o entendimento das técnicas construtivas no Rio

Grande do Sul. O fim da aldeia foi formalizado no início do século XIX, quando a Junta da Real Fazenda de Porto Alegre dissolveu a administração.

Essas aldeias foram estudadas, isoladamente, por poucos arqueólogos e historiadores e quase nenhum arquiteto ou urbanista. Juntas, contam uma parte importante da ocupação territorial no sul do Brasil e da relação entre os índios e os contingentes europeus, que, possivelmente, tem reflexos até hoje. A falta de reconhecimento e de valorização de seus remanescentes é importante lacuna a ser preenchida que, em parte, depende da implementação de projetos que entendam a herança missioneira como um sistema que não sejam restritos aos séculos XVII e XVIII.

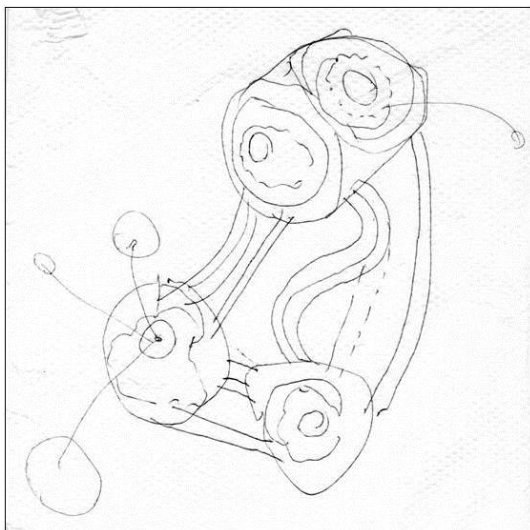
Em 2004, por meio de um Termo de Cooperação assinado entre o Instituto Andaluz do Patrimônio Histórico (IAPH) e o IPHAN, foi iniciado um estudo que visava estabelecer um projeto global de gestão do patrimônio cultural alinhado às “[...] tendências atuais em que prevalecem ações integradas que considerem o lugar, a população e os recursos sociais e econômicos” (Baca. In: Salmerón, 2008, p. 5). Os levantamentos foram realizados em vinte e cinco municípios que faziam parte da Associação dos Municípios das Missões, incluindo São Borja, entre 2005 e 2008, mas não chegaram a se concretizar em um Guia (Salmerón, 2008). Nos pressupostos do projeto, o patrimônio missioneiro foi apresentado como:

[...] uma amplitude que se estende desde os bens patrimoniais materiais aos imateriais; desde os povos missioneiros originais aos assentamentos atuais com manifestações culturais que procedem dos imigrantes alemães, italianos, polacos e tantos outros; desde os monumentos isolados aos conjuntos urbanos dos

antigos povos; dos Mbyá Guaraní que, havendo sido protagonistas e havendo sofrido uma diáspora, regressam algumas centenas de anos depois a seu antigo território; desde os jardins pensados para proteger as ruínas ao desenho de um parque para abarcar um território e para dar-lhes sentido [...]. (MEIRA et al. In: Salmerón, 2008, p. 11).

A ação conjunta binacional deu origem à proposta do Parque Histórico Nacional das Missões - PHNM (Figura 3), que foi criado oficialmente, em 2009, na estrutura do IPHAN. A ideia do Parque descentralizado tem semelhanças com uma proposta anterior, de um “parque em constelação” desenvolvida por Silva (1996). É interessante que duas propostas com dez anos de intervalo entre si tenham percebido a incidência de elementos referenciais de maneira dispersa no território e propor que fossem valorizados de maneira integrada, retomando a ideia de um sistema.

Figura 3. Primeiro esboço do Parque Histórico Nacional das Missões por Salmerón, (2005). Fonte: Acervo pessoal.



A ressalva é que o foco do parque em constelação era voltado aos remanescentes do período Jesuítico-Guaraní. O projeto proposto pelo IAPH e IPHAN era mais amplo, abarcando evidências materiais e imateriais do patrimônio cultural e referências paisagísticas e naturais da região, pesquisadas por meio de uma pesquisa contratada pelo IPHAN e executada pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). (Stello, 2013).¹¹

Mas muitos municípios mais, no Rio Grande do Sul, apresentam testemunhos da experiência missioneira, especialmente em relação às “missões após as missões” e às referências culturais imateriais. Somente em 2014, após um longo trabalho de documentação com os Guaraní-Mbyá, o Iphan reconheceu os sentidos que os guaranis atribuem ao sítio de São Miguel, a Tava Guaraní, registrada como patrimônio imaterial do Brasil e cultural do MERCOSUL (as tavas são marcos da passagem dos antigos e daqueles que se encantaram – são espaços existenciais indígenas). Qual a incidência das tavas no território, além de São Miguel, é uma pergunta que só os antropólogos e os próprios guaranis podem responder. E quais outras evidências de assentamentos pré-históricos indígenas se escondem ali, vale o esforço de historiadores e arqueólogos. E essas referências se estendem não só geograficamente. Deve-se buscar as marcas das contribuições dos africanos escravizados e dos imigrantes, que

¹¹ Foram inventariados os municípios de Bossoroca, Caibaté, Cerro Largo, Entre-Ijuís, Eugênio de Castro, Garruchos, Giruá, Guaraní das Missões, Itacurubi, Mato Queimado, Pirapó, Porto Xavier, Roque Gonzales, São Borja, São Luiz Gonzaga, São Miguel das Missões, São Nicolau, São Paulo das Missões, São Pedro do Butiá, Salvador das Missões, Sete de Setembro, Santo Ângelo, Santo Antônio, Ubiretama e Vitória das Missões.

fizeram parte (e seus descendentes ainda fazem), do território das Missões.¹²

Considerações finais

O levantamento das ações institucionais que incidiram sobre os remanescentes, nos principais municípios que compõem a região missioneira, desde os anos 1920 até as duas primeiras décadas do século XXI, foi a base para entender os instrumentos disponíveis para legitimar a escolha dos bens patrimoniais e as motivações sobre o que já foi preservado. Em geral, existem instrumentos disponíveis nos municípios, como leis de planejamento urbano e leis de tombamento, que dariam conta da proteção aos elementos físicos isolados ou em conjunto. Como já foi referido, a falta de legislação em São Nicolau e de leis de tombamento municipal em São Miguel das Missões e São Borja pode ser sanada. No entanto, não adianta existirem as leis que possibilitam proteger os bens de relevância para os municípios, especialmente os de significado local, se elas não forem aplicadas. Em Santo Ângelo, por meio de tombamentos municipais e pela ação do IPHAE, alguns bens importantes para a história local e do Brasil estão protegidos para as futuras gerações.

Quanto aos remanescentes materiais das Missões Jesuítico-Guaraní, pode-se dizer que o fio condutor entre todos os valores atribuídos até hoje foi o artístico. Mas há que se reconhecer o

¹² O *blog* Portal das Missões, por exemplo, apresenta dezenas de patrimônios materiais e imateriais da região, contemplando contribuições de várias culturas que interagiram no território.

valor arqueológico dos quatro sítios protegidos e de muitas outras ocorrências físicas. Isso poderia ser corrigido por meio da inscrição dos sítios já tombados no livro-tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Nos casos de São Miguel Arcanjo, São João Batista, São Nicolau e São Lourenço Mártir, há pelo menos duas providências necessárias: a ampliação das pesquisas arqueológicas na região para registro das evidências existentes com vistas à sua preservação e a implantação de um processo de regularização fundiária nas áreas limítrofes aos sítios tombados. Consolidar o processo iniciado desde os anos 1930, que garantiu a propriedade pública dos quatro sítios e, com isso, o seu acesso democrático facilita também a conservação dos mesmos.

As novas evidências nos sítios já tombados poderiam ser incluídas nos tombamentos já existentes, evitando a abertura de novos processos administrativos, já que as inscrições dos tombamentos de São Miguel Arcanjo, São João Batista, São Lourenço Mártir e São Nicolau se referem a “ruínas e remanescentes dos antigos povos”. Por ser uma designação genérica, poderia ser atribuída a qualquer nova delimitação justificada. Uma portaria administrativa, com submissão ao Conselho Consultivo do IPHAN, evitaria o longo trâmite de um tombamento novo. Em relação aos municípios de São Borja, São Luiz Gonzaga e Santo Ângelo, há necessidade de abrir novos processos para a proteção de novos bens aos quais forem atribuídos valores no futuro. As imagens sacras missioneiras, que já foram objeto do inventário desenvolvido pelo IPHAN, em 1989, e que se encontram dispersas pelo estado, deveriam também ser tombadas (obviamente não sem antes estudar suas procedências e as temporalidades). Porém, reconhecer a experiência dos Sete Povos como parte de um sistema e facilitando a identificação, no

território, das estruturas dispersas, é um esforço que seria facilitado se a cartografia disponível fosse suficiente.

Quanto ao que não foi valorizado suficientemente, dentre outros, encontra-se grande parte da cultura imaterial indígena, bem como seu patrimônio material (artefatos e construções – antes, durante e após o período missioneiro), os bens representativos das culturas de imigração e da cultura campeira e, particularmente, as estruturas rurais e os assentamentos pós-missões. O IPHAE iniciou ações nesse sentido em alguns municípios, que precisariam ser continuadas e ampliadas. A salvaguarda do patrimônio imaterial seria mais efetiva se houvesse legislações municipais referentes ao tema, mas o exemplo de São Borja mostrou que também iniciativas isoladas podem funcionar. Os demais demandam pesquisas que se estenderão por gerações.

E, por último, mas não menos importantes são os valores e sentidos atribuídos ao patrimônio pela população atual dos municípios, incluindo os indígenas, cujas escolhas também devem ser respeitadas e promovidas. A percepção da população sobre o seu patrimônio raramente é estudada ou levada em consideração. Faz-se prioritário iniciar processos de identificação desse legado com a participação das comunidades em dinâmicas aonde especialistas e comunidades construam processos de preservação e valorização de forma democrática e abrangente.

REFERÊNCIAS

Fontes

IPHAN. [*Inscrição nº 423-A*] das Ruínas de São Luiz Gonzaga, São Nicolau e São João Batista. Rio de Janeiro, v. 1., fl. 69, 22 jan. 1970.

Localização: Arquivo Central do IPHAN – RJ. Livro-tombo Histórico. Processo Administrativo nº 813.

IPHAN. [*Inscrição nº 491*] da Coleção de Imagens Sacras. Rio de Janeiro, v. 1., fl. 86, 20 fev. 1984. Localização: Arquivo Central do IPHAN – RJ. Livro-tombo Histórico. Processo Administrativo nº 1076.

IPHAN. [*Inscrição nº 557*] da Coleção de Imagens Sacras. Rio de Janeiro, v. 2., fl. 5, 20 fev. 1984. Localização: Arquivo Central do IPHAN – RJ. Livro-tombo das Belas Artes. Processo Administrativo nº 1076.

Bibliografia

BACA, R. F. 2008. Prólogo. In: SALMERÓN, P. E. (Dir.). Guia del Paisaje Cultural para el Desarrollo Sostenible del Territorio de las Misiones Guaranies de Brasil – 2005-2008. Sevilha, IAPH, p. 4-6.

BANDEIRA, J.; LAGO, P. C. do. 2009 Debret e o Brasil: obra completa. 3. ed. Rio de Janeiro, Capivara.

BOURDIEU, P. 1989. O poder simbólico. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

BRAGHIROLI, M. D.; OLIVEIRA, B. 2018. As ruínas de São Miguel das Missões. Desenho, caneta e lápis de cor sobre papel, 21 x 15 cm.

BRASIL. 2010. Decreto nº 7387/2010, de 9 de dezembro de 2010. Institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística e dá outras providências. Brasília, DF, Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7387.htm. Acesso em: 22 jan. 2019.

BRASIL. 2000. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro [...]. Brasília, DF, Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm. Acesso em: 20 jan. 2019.

BRASIL. 1937. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro, DF, Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm. Acesso em: 20 jan. 2019.

CARSALADE, F. de L. 2014. A pedra e o tempo: arquitetura como patrimônio cultural. Belo Horizonte, UFMG.

CASTRIOTA, L. B. 2009. Patrimônio Cultural: conceitos, políticas, instrumentos. São Paulo, Annablume; Belo Horizonte, IEDS.

CHOAY, F. 2001. A alegoria do patrimônio. São Paulo, Estação Liberdade: UNESP.

CUSTÓDIO, L. A. B. 1979. São Miguel das Missões: Diretrizes para o Desenvolvimento Físico. Porto Alegre, CEDRO-SDO.

DURÁN, L. R. 2009. Açorianos no Rio Grande do Sul: antecedentes e formação do espaço urbano no século XVIII. Tese. (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) – Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/17918>. Acesso em: 20 dez. 2018.

ENTRE-IJUÍ. Prefeitura Municipal. 2004. Lei nº 1227, de 12 de fevereiro de 2004. Estabelece as diretrizes urbanas do Município [...]. Disponível em: <http://entrejuis.cespro.com.br/visualizarDiploma.php?cdMunicipio=7472&cdDiploma=20041227&NroLei=1.227&Word=&Word2=>. Acesso em: 18 mar. 2019.

ENTRE-IJUÍ. Prefeitura Municipal. 2000. Lei nº 828, de 09 de março de 2000. Institui a proteção ao patrimônio histórico [...]. Disponível em: <http://entrejuis.cespro.com.br/visualizarDiploma.php?cdMunicipio=7472&cdDiploma=20000828&NroLei=828&Word=&Word2=>. Acesso em: 18 mar. 2019.

GUTFRIEND, I. 1992. A historiografia rio-grandense. Porto Alegre, Ed. UFRGS.

KUHN, F. 2007. O “governo dos índios”: a aldeia dos Anjos durante a administração de José Marcelino de Figueiredo (1769-1780). In:

Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 4., Porto Alegre, 2007. Porto Alegre, Oikos.

LANGER, P. P. 2006. Projetos civilizatórios e sobrevivência étnica: os guarani-missionários. In: Colônia. Coleção História Geral do Rio Grande do Sul, v. 1. Passo Fundo, Méritos. p. 135-152.

LOWENTHAL, D. 1998. El pasado es un país extraño. Madrid, Akal.

LYNCH, K. 1998. What time is this place? 9. ed. Massachusetts, MIT.

MEIRA, A. L. G.; BACA, R. C.; SALMERÓN, P. E.; 2008. Marco general del proyecto guía del paisaje cultural para el desarrollo sostenible del territorio de las misiones guaraníes en Brasil. In: SALMERÓN, P. E. (Dir.). Guia del Paisaje Cultural para el Desarrollo Sostenible del Territorio de las Misiones Guaraníes de Brasil – 2005-2008. Sevilla, IAPH, p. 7-18.

MELO, K. M. R. da S. 2008. A Aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: histórias vividas por índios guaranis - séculos XVIII-XIX. Dissertação. (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/56071>. Acesso em: 22 jan. 2019.

MERCOSUL. 2015. Ata nº 01, de 29 de maio de 2015. XI Reunião da Comissão do Patrimônio Cultural do MERCOSUL Cultural (CPC). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Ata_XI_mercosul_reuniao_CPC_2015_brasil.pdf. Acesso em 10 jan. 2019.

MERCOSUL. 2012. Decisão nº 55, de 6 de dezembro de 2012. Cria a categoria de Patrimônio Cultural do Mercosul. Brasília, Conselho do Mercado Comum. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Decis%C3%A3o%20MERCOSUL.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2019.

NEIS, R. 1987. A aldeia de Nossa Senhora dos Anjos. In: Simpósio estadual sobre a cultura gravataiense, 1, Gravataí, 1987. Gravataí: História e Cultura. Gravataí, SMEC, p. 70- 97.

NORBERG-SCHULZ, C. 1975. Existencia, espacio y arquitectura. Barcelona: Blume.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). 1972. Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. Paris, Unesco. Disponível em: <https://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2019.

PORTO, A. 1954. História das Missões orientais do Uruguai. 2 Vol. Porto Alegre, Livraria Selbach.

QUEIROZ, M. L. B. 1987. A vila do Rio Grande de São Pedro, 1737-1822. Rio Grande, FURG.

RIEGL, A. 1984. Le culte moderne des monuments: son essence et as genèse. Paris, Seuil.

RIO GRANDE DO SUL. 1978. Lei nº 7.231, de 18 de dezembro de 1978. Dispõe sobre o patrimônio cultural do estado. Porto Alegre, Gabinete do Governador. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/07.231.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2019.

ROCHA, R. 2007. Museu das Missões ou Pavilhão Lucio Costa. In: COMAS, C. E. Lucio Costa e as Missões: um museu em São Miguel. Porto Alegre: UFRGS, IPHAN, p. 91-103.

SAINT-HILAIRE, A. 1974. Viagem ao Rio Grande do Sul. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, USP.

SALMERÓN, P. E. (Dir.). 2008. Guia del Paisaje Cultural para el Desarrollo Sostenible del Territorio de las Misiones Guaranies de Brasil – 2005-2008. Sevilha, IAPH.

_____. 2005? Esboço do Parque Histórico Nacional das Missões. São Miguel das Missões, Caneta sobre papel.

SANTO ÂNGELO. Prefeitura Municipal. 2018. Estado arquiva processo de tombamento do centro histórico. In: Site oficial da Prefeitura Municipal de Santo Ângelo, 22 out. Disponível em: <https://pmsantoangelo.abase.com.br/site/noticias/municipio/35210-estado-arquiva-processo-de-tombamento-do-centro-historico>. Acesso em: 9 mar 2019.

SANTO ÂNGELO. Prefeitura Municipal. 1994. Lei nº 1789, de 12 de abril de 1994. Dispõe sobre o tombamento do prédio sede da Prefeitura Municipal de Santo Ângelo. Disponível em: https://pmsantoangelo.abase.com.br/Arquivos/120/Leis/1637/Lei%20n%201789%20-%20Tombamento%20pr%C3%A9dio%20Prefeitura_2817.pdf. Acesso em: 20 dez. 2018.

SANTO ÂNGELO. Prefeitura Municipal. 2015. Lei nº 3.998, de 09 de setembro de 2015. Dispõe sobre a proteção do Patrimônio [...]. Disponível em: https://pmsantoangelo.abase.com.br/Arquivos/120/Conte%C3%BAdos/219/3-Lei%20n%203998-2015%20-%20Disp%C3%B5e%20sobre%20a%20prote%C3%A7%C3%A3o%20do%20Patrim%C3%B4nio%20Arquitet%C3%B4nico%20Hist%C3%B3rico%20e%20Cultural_278Z_3134.pdf. Acesso em: 9 mar 2019.

SANTO ÂNGELO. Prefeitura Municipal. 2013. Lei nº 3781, de 25 de novembro de 2013. Dispõe sobre condições e requisitos mínimos para intervenção na propriedade privada em Santo Ângelo [...]. Disponível em: https://pmsantoangelo.abase.com.br/Arquivos/120/Leis/3164/L%203781-2013%20-%20Interven%C3%A7%C3%A3o%20na%20propriedade%20privada_269M.pdf. Acesso em: 20 dez.2018.

SÃO BORJA. Prefeitura Municipal. 2015. Lei n.º 5.108, de 30 de dezembro de 2015. Dispõe sobre a preservação do patrimônio cultural e natural do município de São Borja [...]. Disponível em: <http://www.camarasaoborja.rs.gov.br/arquivos/leis/lei5108.pdf>. Acesso em: 9 mar. 2019.

SÃO BORJA. Prefeitura Municipal. 2018. Lei nº 5.332, de 29 de março de 2018. Declara Patrimônio Cultural imaterial do Município o Festival da Barranca [...]. Disponível em: https://www.saoborja.rs.gov.br/images/DOESB/2018/Abril/doesb03_04_2018.pdf. Acesso em: 9 mar. 2019.

SÃO LUIZ GONZAGA. 2002a. Lei nº 3979, de 30 de julho de 2002. Institui o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do Município

de São Luiz Gonzaga [...]. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a1/plano-diretor-sao-luiz-gonzaga-rs>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SÃO LUIZ GONZAGA. 2004. Lei nº 4226, de 26 de outubro de 2004. Institui os procedimentos de tombamento para a proteção ao patrimônio cultural [...]. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/rs/s/sao-luiz-gonzaga/lei-ordinaria/2004/422/4226/lei-ordinaria-n-4226-2004-institui-os-procedimentos-de-tombamento-para-a-protECAo-ao-patrimonio-cultural-do-municipio-e-da-outras-providencias-2004-10-26>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SÃO LUIZ GONZAGA. 2002b. Lei nº3981, de 30 de julho de 2002. Dispõe sobre o plano de uso e ocupação do solo urbano de São Luiz Gonzaga [...]. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/plano-de-zoneamento-uso-e-ocupacao-do-solo-sao-luiz-gonzaga-rs>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SÃO MIGUEL DAS MISSÕES. Prefeitura Municipal. 2016. Lei nº 2.451, de 12 de abril de 2016. Institui o Plano Diretor Municipal [...]. Disponível em: <https://www.camarasaomiguel.rs.gov.br/site/Busca/Index?cx=002068025997486153223%3A7scij5ho-dk&ie=UTF-8&q=Lei+n%C2%B0+2.451%2C+de+12+de+abril+de+2016&sa=Ir>. Acesso em: 9 mar. 2019.

SÃO MIGUEL DAS MISSÕES. Prefeitura Municipal. 2014. Lei nº 2309, de 9 de setembro de 2014. Dispõe sobre a estrutura organizacional da administração direta [...]. Disponível em: <https://www.camarasaomiguel.rs.gov.br/site/leis/35124-lei-2309--estrutura-da-administracao>. Acesso em: 9 mar. 2019.

SÃO MIGUEL DAS MISSÕES. Prefeitura Municipal. Secretaria Municipal da Fazenda. 2017. In: Site oficial da Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões, 23 mar. Disponível em: <https://www.saomiguel-rs.com.br/site/conteudos/545-secretaria-municipal-da-fazenda>. Acesso em: 9 mar. 2018.

SILVA, L. C. 1996. Parque das Missões: uma proposta para o desenvolvimento sustentável da região – natureza, cultura e turismo. São Miguel das Missões: IPHAN, 53 p.

SIRTORI, B. 2008. Entre a cruz, a espada, a senzala e a aldeia. Hierarquias sociais em uma área periférica do antigo Regime (1765-1784). Dissertação. (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: http://livros01.livrosgratis.com.br/cp_057370.pdf. Acesso em 29 jan. 2019.

STELLO, V. F. 2005. Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo: avaliação conceitual das intervenções 1925-1927 e 1938-1940. Dissertação. (Mestrado em Engenharia Civil) – Pós-Graduação em Engenharia Civil. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/7964>. Acesso em 21 dez. 2018.

YXA PY. 2019. Tava: a casa de pedra. São Miguel das Missões, 15 mar. Facebook, Yxa Py. Disponível em: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100019385706201>. Acesso em: 16 mar. 2019.

LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO HISPANICO EN EL CORREDOR DEL URUGUAY

Pablo Cansanello

El corredor del Río Uruguay es un paisaje cultural que resulta de 10 de mil años de interacción entre los humanos y el ambiente natural. Las formaciones vegetales que lo caracterizan en la actualidad (selva en galería, monte xerófilo y pastizal) son indisociables de la acción humana durante el devenir de los siglos. En sus riberas es posible hallar tanto plantas cuya presencia se atribuye al uso antrópico así como restos materiales que, erróneamente datados, permanecieron ocultos hasta el presente porque siempre fueron estudiados en forma aislada y descontextualizada. El conjunto más conocido y visitado es el sitio histórico Calera del Palmar o Calera de Barquín ubicado dentro del Parque Nacional El Palmar. Sin embargo, en ninguno de los documentos originados por la creación del Parque, en el año 1966, se mencionan estas grandes construcciones en piedra sobre la barranca. El objetivo de la ley de creación del Parque era preservar un bosque puro de palmeras *Butia yatay*. Recién en el año 1978 surgió la inquietud por parte de los administradores del Parque de investigar las antiguas estructuras. Para ello se invitó al antropólogo Jorge Fernández para que hiciera un relevamiento.

El investigador elaboró cinco monografías -inéditas aún-, que constituyeron el punto de partida de investigaciones posteriores.

En el año 1992 el administrador del Área Protegida pidió ayuda a la Dirección Nacional de Conservación para obtener información útil para el manejo del Sitio Histórico. A partir de la solicitud realizaron un relevamiento de estructuras el arqueólogo Roberto Molinari y quién escribe estas palabras, en ese entonces estudiante de historia en la UBA. Se inició un expediente y una búsqueda de información en bibliotecas y archivos. Siguiendo la línea propuesta por Jorge Fernández, durante los primeros años creímos que “La Calera” en ruinas era obra de Manuel Barquín, porque se la conocía como Calera de Barquín y además la bibliografía afirmaba que los jesuitas no estuvieron más al sur del Arroyo Yerúa (Pérez Colman, 1936; Fernández, 1979). Existía una idea generalizada en ámbitos académicos que confinaba a los jesuitas en las estancias de Córdoba y en los pueblos de Misiones. La búsqueda en el Archivo General de la Nación realizada en los últimos años de la década de 1990 resultó infructuosa ya que no se encontró ningún indicio de que Manuel Barquín hubiera construido algo. La mayoría de los expedientes que lo mencionan lo relacionan al comercio, al contrabando de bebidas y al aprovechamiento de vacunos. El relevamiento en el archivo del Palacio San José (1996/97) y las entrevistas realizadas a antiguos pobladores nos permitieron reconstruir el período durante el cual El Palmar perteneció a la familia Urquiza y sus sucesores (1853-1966). Con el relevamiento en bibliotecas y archivos se pudo reconstruir el uso histórico de la tierra y sus recursos, pero continuó la incertidumbre acerca del origen de la Calera.



Figura 1. Calera de Barquín, Parque Nacional El Palmar. Ruinas desde playa.



Figura 2. Calera de Barquín, Parque Nacional El Palmar. Horno

A veces se afirma que el A° Yerúa era el límite sur de Yapeyú por la costa occidental del Río Uruguay sin tener en cuenta que cruzando el arroyo empezaba la estancia del colegio jesuítico de Santa Fe. Aparte, por la ribera oriental del Río el señorío del dicho pueblo se extendía hasta el Río Negro. Además, como Yapeyú tenía contrato con los demás pueblos para trasladar cargas hasta Buenos Aires, se le permitió el uso de ambas franjas costeras. Por lo tanto, debemos reconsiderar la presencia de los yapeyuanos sobre ambas márgenes del Río Uruguay desde Yapeyú hasta Buenos Aires.

La identificación de vestigios fué posible gracias al diálogo permanente con pobladores, baqueanos, guías de turismo, docentes, tanto para localizar los sitios así como para interpretarlos. Por el año 1998, mientras realizaba una visita guiada por el sitio histórico Calera de Barquín, un visitante dijo: -ésto es igual a San Ignacio- y dejó plantada la inquietud. Hasta ese momento, como dijimos, no había estudios sobre establecimientos jesuíticos en Entre Ríos. En la calera se fabricaba cal para construir y para producir cueros. Un visitante contó que para pelar los cueros se los clavaba sobre un barril y se los hacía rodar por cal viva.

Los trabajadores más antiguos del Parque hablaron de otras construcciones en piedra en la periferia del Parque Nacional, me dediqué a visitarlas y fotografiarlas, los días franco con mi familia y vehículo particular. Cada vez que mostraba las fotos de las construcciones que iba encontrando a las personas que conocían la zona me sugerían visitar otras. Entonces emprendí un programa de charlas en las comunidades vecinas. Las exposiciones se llevaron a cabo con un proyector de diapositivas en bibliotecas, museos, universidades y centros culturales de

Concepción del Uruguay, Colón, San José, Ubajay, Concordia y Salto (ROU), y cuando los asistentes veían las imágenes de las construcciones se acordaban de haber visto u oído sobre otras similares. Así se fue ampliando la base de información y a su vez se discutieron las hipótesis interpretativas con los interesados de la comunidad.

A partir del relevamiento y la comparación, al poner los sitios en un mapa, me di cuenta que los establecimientos no estaban dispuestas al azar sobre el territorio sino que respondían a un patrón de ocupación bien definido. Las estructuras estaban localizadas en cruces de antiguos caminos y lugares donde se vadeaban los ríos. En ríos y arroyos había estructuras de cada lado del *paso* (se llamaba *paso* al lugar donde se cruzaba un curso de agua). Observando los sitios en el mapa comprobé que la distancia entre uno y otro era de entre 30 y 40 kilómetros. Por esos días encontré dos frases que confirmaron la sospecha y permitieron avanzar hacia una hipótesis general: la primera frase es la afirmación del jesuita José Cardiel refiriéndose a la provincia jesuítica del Paraguay: Todos los caminos están compuestos [...] Cada 5 leguas hay una capilla, con uno o dos aposentos. Los guaraníes misioneros bajo la dirección de los sacerdotes habían consolidado una red de caminos estableciendo una casa con capilla que hacía las veces de *posta* o *tambo* ofreciendo a los viajeros un lugar para pernoctar y proveerse de caballos frescos y alimentos. La otra frase que llamó la atención por la similitud es de 200 años antes. Ulrico Schmidel cuenta que en su viaje desde Asunción hacia el oeste, en busca de los preciados metales, cada 5 leguas de camino hallamos una aldea de los carios, y en cada ocasión nos trajeron alimentos. Esta coincidencia permitió

suponer que la red de caminos jesuítico guaraní se superpuso a una red de comunicación y transporte preexistente.

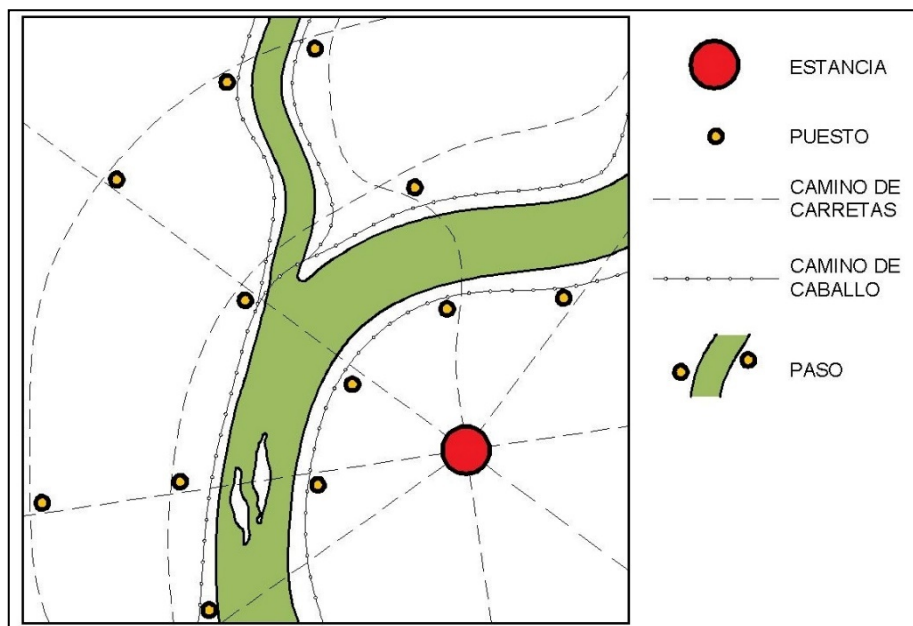


Figura 3. Esquema de localización de construcciones.

Así se llegó a la siguiente hipótesis: siguiendo los caminos reales y rutas fluviales, cada cinco leguas (25 - 30 km) es posible hallar vestigios de algún establecimiento del período hispánico. Con esta matriz entre los años 2000 y 2006 recorrí e identifiqué gran cantidad de sitios. Esta actividad se vió potenciada a partir del año 2005 con la aparición de Google Earth. Habiendo ampliado la lista de sitios identificados hasta el centenar, un día pasó de visita por el PN El Palmar el arqueólogo Mariano Ramos, quién me recomendó que haga un registro arqueológico. Como no contaba con recursos para ello, fuí con un álbum de fotos a la Casa

de Loyola en la ciudad de Concordia y hablé con un sacerdote me recomendó viajar a Buenos Aires y hablar con el padre Ignacio Garcia Mata, que en ese entonces era encargado de Patrimonio Cultural de la Provincia Jesuítica. Viajé a Buenos Aires, pedí una entrevista y hablé con él, Ignacio luego de escucharme metió la mano en el bolsillo y me dió 300 dólares con los que compré una cámara de fotos digital y contraté al arqueólogo Fabián Bognani para realizar el registro. Como en Parques Nacionales no me dieron permiso para realizar el registro porque los sitios estaban fuera del área protegida. Tomé vacaciones y junto a Fabián recorrimos todos los sitios que pudimos durante 10 días completando una planilla de registro, con imágenes y georeferencia.

En el año 2003 me presenté con un carretel de diapositivas en unas jornadas de Patrimonio industrial que organizó la CICOP. Allí conocí a la arquitecta Adriana Ten Hoeve que me invitó participar de un equipo en la Universidad del Salvador donde, al cabo de 8 años de trabajo, logramos acceder a un subsidio y formar equipo en torno a un proyecto de investigación y gestión. El financiamiento provino del Consejo Federal de Inversiones, a través del ministerio de turismo de la provincia de Entre Ríos, con el cual se hizo un relevamiento arquitectónico, uno arqueológico, uno archivístico; se propuso un circuito turístico y se hicieron talleres con docentes. Para todos los estudios, los circuitos y las capacitaciones se tomaron tres casos; tres conjuntos de estructuras: San José, El Palmar y Puerto Yerúa.

Con el relevamiento arquitectónico se comprobó que las construcciones estudiadas presentan características comunes, tales como ubicación en relación a la costa y los caminos, orientación en relación a los puntos cardinales, emplazamiento,

ancho y alto de los muros, espacio interior, aberturas, techos; que coinciden con las normas edilicias castellanas y con el modo de construir de la Compañía de Jesús. Suponemos que junto a estos edificios había construcciones guaraníes y en las proximidades, toldos de indígenas nómadas que por ser hechos de materiales degradables no han llegado vestigios hasta nuestros días. El río Uruguay fué un vector de urbanización territorial, con una impronta de establecimientos temporales, que se consolidaron en el transcurso del siglo XVIII, de acuerdo con su evolución como corredor productivo que vinculaba a Buenos Aires con los territorios del norte, con construcciones más sólidas para fortalecer las diferentes escalas productivas. Tanto en la ocupación del territorio como en el reconocimiento de distintos modos de construir y habitar, es posible definir cinco instancias de ocupación aplicables al área de estudio.

Etapa de las culturas originarias

Etapa jesuítico guaraní

Etapa Junta de Temporalidades

Etapa inmigratoria

Etapa contemporánea

(Ten Hoeve et al, 2013)

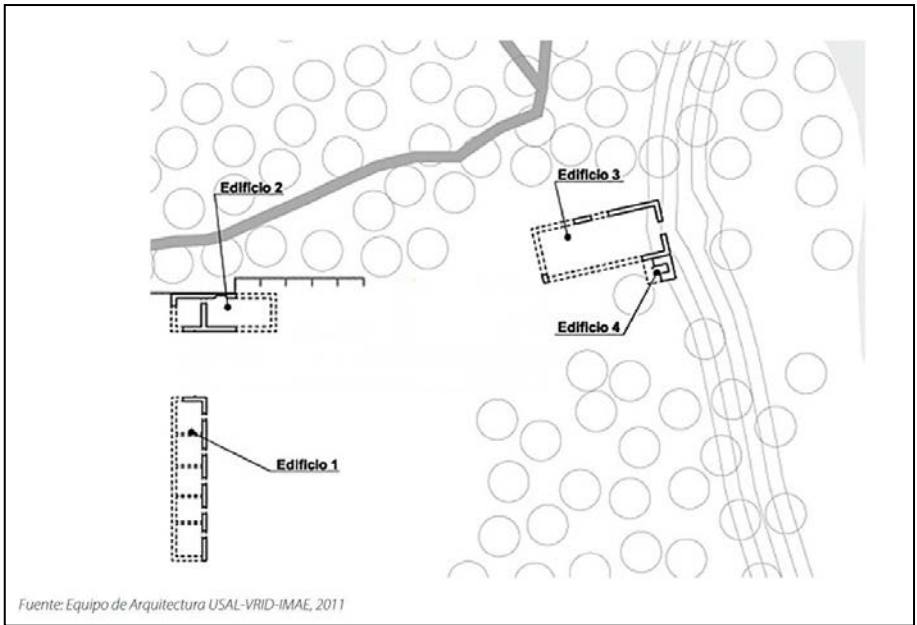


Figura 4. Plano de localización de estructuras en el PN El Palmar.

Durante el año 2011, se desarrollaron exploraciones arqueológicas en 8 sitios y se prospectaron otros 21 con alto potencial. En 4 sitios se comprobó la presencia de una tierra oscura con manipulación cultural que se caracteriza por la abundancia de carbón orgánico, en relación con los cimientos de las estructuras (Weissel y Rodríguez, 2013). Se prospectaron a pie cerca de 35 km. Se realizaron 39 sondeos y calas moviendo cerca de 20 metros cúbicos de sedimentos en 29 sitios identificados. En el PN El Palmar, los resultados de las pruebas radiocarbónicas realizadas a las muestras de este estrato tomadas de los sondeos 1 y 2 en el área de la capilla y el almacén, arrojaron: 1170 ± 60 años y 1010 ± 50 años antes del presente, respectivamente. De lo que se deduce una fecha histórica aproximada entre los años 720 y

780 de nuestra era. En Puerto Yeruá, un fechado radiocarbónico realizado a la muestra de humus extraída en el sitio Antigua Escuela Bardelli, dio como resultado una antigüedad de 1350 ± 80 años antes del presente, fecha que corresponde a los años que van desde el 520 al 600 de nuestra era. (Weissel y Rodríguez, 2013). Este permite suponer que los establecimientos jesuítico guaraníes se establecieron sobre un antiguo asentamiento indígena.

El relevamiento histórico partió del hecho que se desconoce la historia colonial entrerriana y que la tradición oral atribuye los vestigios de ocupaciones hispánicas a sus ocupantes posteriores. Las edificaciones erigidas durante el período colonial que quedaron en ruinas luego del proceso revolucionario de 1810 se adscribieron a inmigrantes y criollos que los ocuparon y reutilizaron en la segunda mitad del S.XIX. La revisión documental se centró sobre los legajos que corresponden a la Junta de Temporalidades, organismo administrativo que, al hacerse cargo de los bienes patrimoniales de la Compañía de Jesús y los pueblos de indios, produjo una serie de inventarios con enumeraciones detalladas de las distintas construcciones del área. La investigación histórica (y, dentro de ella, la interpretación sociolingüística), se llevó a cabo desde tres planos interrelacionados, buscando los puntos de contacto entre ellos y tomando esos puntos de contacto como motores para la elaboración de hipótesis a contrastar documentalmente. Así, se recurrió al estudio documental, de fuentes bibliográficas, y al contacto directo con el área en estudio. La participación del equipo de investigación histórica en la campañas arqueológicas junto también al equipo de arquitectura potenció el debate sobre el objeto de estudio y los métodos. Esto permitió que releyésemos la bibliografía y los documentos con preguntas

reformuladas y ampliadas. Así fuimos a los inventarios de Yapeyú a preguntar por la cantidad de población, tipos de edificaciones y formas de trabajo. (Cansanello, 2014)

A principios del S.XVII los jesuitas consideraron estratégico fundar una reducción en Yapeyú. Durante el último cuarto del siglo XVII las misiones de guaraníes prosperaron y se multiplicaron alcanzando lo que sería su conformación definitiva, la cual contaba con reglamentos escritos, economía dirigida y ejército. En 1735 la sociedad jesuita guaraní decidió formar estancias hacia el sur en perjuicio de los pueblos nómadas, con el propósito de producir vacas con que abastecer a los demás pueblos. Los yapeyuanos fundaron en el territorio que hoy ocupan las provincias de Corrientes, Entre Ríos y la R. O. del Uruguay un conjunto de por al menos 40 estancias que se extendían desde el mismo pueblo hasta el Río Negro hacia el Sur y desde el Río Uruguay hasta el Cerro Batoví (Tacuarembó) hacia el Oeste. En su contorno se colocaron guardias. Transcribimos 4 inventarios del Pueblo de Yapeyú que nos permiten comparar y realizar preguntas. Cada uno de estos cuatro inventarios inventarían cosas diferentes. En uno se detallan edificios y en otros se cuentan animales. Gracias a la descripción y ubicación precisa que hizo el geógrafo de Andrés de Oyárvide en el año 1778, podemos hallar su correlación con el patrimonio construido. (Cansanello, 2017).

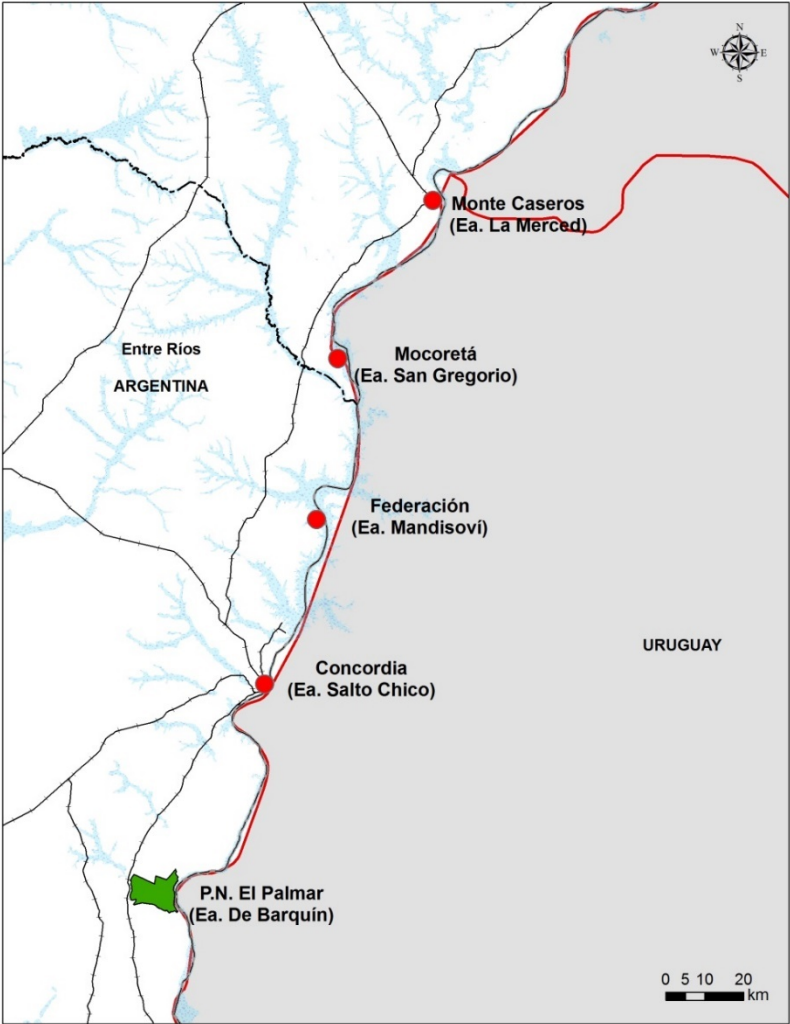


Figura 5. Estancias de Yapeyú sobre el Río Uruguay en el año 1788.

La ocupación del territorio hacia el sur fue planificada y proyectada por los propios misioneros y dirigida desde una autoridad central donde los padres generales, las congregaciones y los padres provinciales asumieron la dirección de las

actividades sobre el espacio (Barcelos, 2013); fue posible gracias a tres factores: la organización agroganadera, la formación de una elite de administradores indígenas letrados y la formación de milicias disciplinadas. Uno de los rasgos del sistema de producción es la planificación desde sus más pequeñas unidades hasta las más alejadas: se planificaba por día, mes, estación, año – a corto plazo-, y por decenios y generaciones –en el largo plazo-. En la década de 1730 se observa un cambio estructural: se empieza a producir yerba mate y vacas mansas en forma planificada con el propósito de colocarlas en el mercado. Los jesuitas concibieron la escritura como una herramienta esencial de gobierno. En los pueblos se enseñaba a leer para impartir el catecismo. En pocas generaciones se formó una élite de administradores letrados donde se destacaba la capacidad gráfica de los mayordomos de estancia que por diversas formas textuales se comunicaban con el Cabildo. Los administradores de estancias (mayordomos) mantenían un fluida comunicación a través de diversas formas textuales con sus respectivos cabildos: control de almacenes, de stock ganadero, recursos humanos, libros de cuentas y correspondencia. La apropiación del alfabeto por parte de los pueblos originarios transformó su forma de pensar y su organización socio-política (Neumann, 2015).

Lo formación de milicias fue un factor fundamental para consolidar el sistema. El ejército que se formó en las décadas de 1640, 1650 y 1660 para resistir el avance de los paulistas, luego fue convocado por los gobernadores para realizar diversas obras públicas además de “pacificar y exterminar indios infieles”. La ocupación del territorio hacia el sur se puede comprobar en el hecho de que la población de este pueblo comenzó a crecer en forma sostenida a partir desde 1720 hasta 1757. En ese lapso,

mientras la población de los pueblos vecinos presentaba una tendencia a la baja, la de Yapeyú creció en un 308%. Cuando la mayoría de los pueblos oscilaba en 3000 habitantes, Yapeyú llegó a contar 8.000. Esto solo fue posible con una expansión territorial de características proporcionales y la incorporación de grupos nómadas.

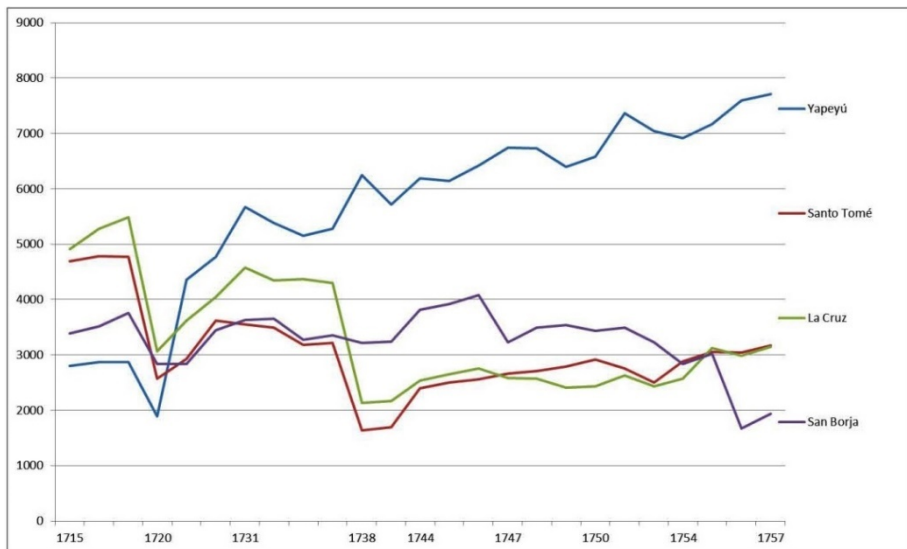


Figura 6. Crecimiento demográfico del pueblo de Yapeyú en relación con los pueblos de Santo Tomé, La Cruz y San Borja (datos elaborados por Liliana Navarro).

Para la elaboración del circuito turístico se realizó primero un diagnóstico de la situación en relación al desarrollo de la actividad en cada una de las localidades de estudio. De esta manera se pudieron identificar los elementos que componían el sistema y las características generales de cada localidad, los

recursos turísticos - tanto culturales como naturales - y las fortalezas y debilidades del territorio. En dicho análisis se agregaron también sitios factibles de pertenecer al período de estudio, que fueron identificados a partir del trabajo previo realizado por los equipos de historia, arqueología y arquitectura que integraron el proyecto. Con relación al Patrimonio Natural se incluyeron las áreas naturales protegidas, los sitios de interés geológico, las áreas naturales con proyectos de protección, como así también la selva en galería de Puerto Yerúa, San José y del arroyo El Palmar en Ubajay. Asimismo se realizó una evaluación diferenciada del río Uruguay, ya que el mismo constituye una unidad paisajística única, integradora y transversal a las tres localidades. Como paso posterior, se aplicó para cada recurso y/o atractivo identificado, una matriz de evaluación cuali-cuantitativa, la cual a través de una escala, permitió realizar una ponderación desde la perspectiva turística; y en el caso de los sitios factibles de corresponder al período de estudio, fue posible determinar la viabilidad de integración a circuitos turísticos ya implementados o futuros. En base al análisis obtenido a partir de la investigación desarrollada, y como etapa final, se elaboró el diseño de un circuito turístico-patrimonial, con el propósito de integrar las localidades de San José, Ubajay y Puerto Yerúa. (Mónica Beber *et al.*, 2013)

En la organización de talleres con la comunidad educativa asumimos la educación patrimonial como un eje transversal, dado que tanto los valores que contiene así como las disciplinas que incluye, se manifiestan en forma asistemática en los objetivos, contenidos y actividades curriculares. Por otra parte, siguiendo los avances de la investigación histórica y en relación con el fenómeno de las sucesivas reapropiaciones del espacio, se

tomaron como ejes específicos de análisis el río, el proceso intercultural hispánico-guaraní, sus consecuencias y las posteriores ocupaciones, a lo largo de los siglos XIX y XX.

Las jornadas docentes, a través de los Talleres de sensibilización y capacitación, desarrollados en Ubajay, San José y Puerto Yerúa pretendieron instalar el tema del patrimonio desde una perspectiva integradora de educación y cultura. En este sentido, el ámbito de la educación formal es un espacio privilegiado para los procesos de apropiación /reapropiación social, porque la escuela es constructora de cultura y un sistema eficaz para difundir conocimientos, saberes, y prácticas. El marco educativo formal es, además, campo propicio para difundir la investigación a toda la comunidad educativa en que se hallan las construcciones estudiadas debido al potencial multiplicador que posee. Los talleres organizados para los educadores pertenecientes a las tres localidades implicadas consideraron la valoración del patrimonio cultural y natural como un eje transversal fundamental en los diseños curriculares. (Agostino, S; Pérsico, M.S.; 2013)

Los objetivos generales perseguidos consistieron en:

- transferir al sector docente los resultados de la investigación
- posibilitar la sensibilización de los docentes en relación con la información recibida como parte del patrimonio integral.

Los objetivos específicos atendieron a:

- posibilitar la reflexión de los docentes en torno al estudio realizado sobre la recuperación del patrimonio hispánico-guaraní en las localidades implicadas.

- lograr que los educadores elaborasen propuestas de salidas de campo, de acuerdo con los niveles educativos existentes en cada uno de los grupos.

- habilitar en los docentes la reflexión en cuanto al campo del patrimonio integral: natural y cultural.

Los contenidos incluyeron:

- el proceso de reconstrucción del patrimonio hispánico-guaraní en el Corredor del Río Uruguay: las disciplinas de estudio y sus fundamentos. El hilo conductor de la historia en el proceso y la necesidad de verificación de la información en relación con las construcciones relevadas.

- la salida de campo, como una metodología de construcción del aprendizaje interdisciplinario en cada sitio abordado.

- el concepto de patrimonio y su categorización, según Unesco.

(Agostino y Pérsico, 2013)

Conclusión

El corredor del Río Uruguay es un paisaje cultural resultado de 10 mil años de interacción entre los seres humanos y el ambiente natural. Las formaciones vegetales que lo caracterizan en la actualidad (selva en galería, monte xerófilo y pastizal) son indisolubles de la acción humana durante el devenir de los siglos. El objetivo principal de este trabajo es proteger la gran cantidad de vestigios y testimonios dispersos por el territorio en peligro inminente de desaparecer. Procuramos confeccionar modelos de ocupación del territorio por parte de las diferentes culturas y

elaborar herramientas conceptuales capaces de colaborar en la localización, identificación y estudio de los restos materiales. El reconocimiento y análisis espacial han permitido la interpretación territorial del período hispánico guaraní en la cuenca del río Uruguay medio y bajo, así como su evolución histórico-cultural en el tiempo. Los sitios analizados, factibles de ser incorporados a nuevos itinerarios culturales, deben ser entendidos y valorados como parte integrante de un paisaje cultural evolutivo, siendo este la resultante de condicionantes sociales, económicas, administrativas, y/o religiosas, que se han desarrollado conjuntamente y en respuesta a su medio ambiente natural.

El río Uruguay es un paisaje continuo en el tiempo, que sigue teniendo un papel social activo en la sociedad contemporánea; el eje de la ocupación del territorio desde los primeros asentamientos hasta nuestros días. En el territorio costero, ya poblado por las culturas originarias, se localizaron construcciones que servían a la producción y al movimiento económico de la región como parte del sistema de intercambio y autoabastecimiento de las reducciones jesuíticas. Toda esta infraestructura era administrada por el pueblo de Yapeyú, cuya responsabilidad particular era la de trasladar las cargas de los pueblos del Uruguay hacia Buenos Aires y Santa Fe, y cuya expansión también abarcaba el territorio entrerriano. Como contrapartida, se estima que el desarrollo tecnológico alcanzado por la sociedad “jesuítico guaraní”, la cantidad y la magnitud de sus manifestaciones culturales ha eclipsado la diversidad cultural que existía tanto entre los nómadas y pastores así como entre los diversos grupos de guaraníes.

Las misiones guaraníes se consolidaron como una formación social que aun bajo el dominio español mantuvo una gran

autonomía pues se basaba en la libertad y el señorío de los pueblos guaraníes, en virtud de haber aceptado éstos al Monarca no por las armas, sino por la palabra. Bajo el llamado “Imperio Jesuítico” subyacía el “Imperio Guaraní”. Después de la fundación de Colonia, el ejército guaraní colaboró con el Imperio realizando obra pública y asegurando la paz interior. Hicieron caminos, construyeron puertos, fuertes, ayuntamientos, iglesias y almacenes. El estado imperial tenía capacidad para trasladar contingentes de entre 300 y 500 milicianos guaraníes, además de carpinteros, herreros, músicos, silleros, secretarios, con capitanes españoles y capellanes jesuitas. No sólo llegaron desde las misiones hasta Buenos Aires, sino hasta Carmen de Patagones, Bahía de San Julián y pasaron por el Estrecho de Magallanes, porque era la ruta a las Filipinas. Sería de gran utilidad identificar todos los establecimientos aludidos para poder ubicarlos en los archivos, por ello, en forma simultánea a las tareas en el territorio se procura sistematizar y facilitar el acceso al fondo documental, puesto que las Temporalidades de Misiones no cuentan con instrumentos descriptivos. La mala noticia es que aproximadamente un 30% de las construcciones relevadas se han derrumbado por factores climáticos, falta de mantenimiento o en forma deliberada por falta de protección legal.

REFERENCIAS

AGOSTINO, S; PERSICO, M. S. 2013. Sensibilizando y capacitando a los educadores entrerrianos. Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos. Consejo Federal de Inversiones. Bs. As.

BARCELOS, A.H.F. 2013. O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial. Editora Animal, Porto Alegre RS.

BEBER, M.; AGOSTINO, S.; TOSELLI, C. 2013. Diseño integral del circuito turístico-patrimonial. Propuesta para las localidades de San José, Ubajay y Puerto Yerúa. Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos. Consejo Federal de Inversiones. Bs. As.

CANSANELLO, P. 2010. Identificación de vestigios jesuítico guaraníes. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas Dourados/MS Brasil-30 agosto a 3 de setembro de 2010

CANSANELLO, P; ORIOLI, R. 2013. Una nueva perspectiva para la historia de Entre Ríos. Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos. Consejo Federal de Inversiones. Bs. As.

CANSANELLO, P. 2017. La gran estancia de Yapeyú (1732-1806). Actas de las XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Mar del Plata. Agosto.

CANSANELLO, P.; NAVARRO IBARRA, L.; ORIOLI, R. 2016. Reapropiaciones simbólicas del patrimonio hispánico-guaraní en el territorio entrerriano. Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. Resistencia, Chaco. 27 al 30 junio de 2016.

FERNÁNDEZ, J. 1979a. Las ruinas históricas del Parque Nacional. El Palmar.

_____. 1979b. El Palmar Grande de Colón visto por viajeros, inédito.

_____. 1979c. Etnobotánica de las palmáceas austroamericanas, en especial *Syagrus yatai*, inédito.

_____. 1980a. Cartografía histórica del Oriente Entrerriano, inédito.

_____. 1980b. Evolución del régimen de propiedad de la tierra en el oriente de Entre Ríos, inédito.

FURLONG CARDIFF, G., 1953. José Cardiel y su Carta-Relación (1747). Buenos Aires, Ed. Del Plata.

MÖRNER, M. 1986. Actividades Políticas y Económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. Buenos Aires, Hyspamérica.

SANTOS NEUMANN, E. 2015. Letra de Indios. Nhanduti, Ed. São Bernardo do Campo.

PÉREZ CÓLMAN, C. 1936. Entre Ríos. Historia. 1520-1810. Imprenta De La Provincia, Paraná.

TEM HOEVE, A. *et al.* 2013. Estudio de las huellas en el territorio. Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos. Consejo Federal de Inversiones. Bs. As.

WEISSEL, M; RODRÍGUEZ, B. 2013. Exploraciones arqueológicas. Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos. Consejo Federal de Inversiones. Bs. As.

IGREJA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO: A FORMAÇÃO DE UM PATRIMÔNIO CULTURAL

Angélica Brito Silva

Considerações iniciais

O presente artigo tem por objetivo discorrer sobre a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e seu acervo artístico, localizados na cidade de Embu das Artes, região metropolitana de São Paulo. No local funciona atualmente o Museu de Arte Sacra dos Jesuítas, uma obra da Companhia de Jesus que está vinculada ao complexo histórico-cultural-religioso Pateo do Collegio.

A igreja de Nossa Senhora do Rosário, em 1938, tornou-se patrimônio nacional ao ser tombada pelo então recém criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e, desde então, é considerada um dos mais importantes conjuntos de natureza histórica, artística e arquitetônica preservados no Estado de São Paulo.



Figura 1. Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Residência anexa dos Jesuítas, atual Museu de Arte Sacra dos Jesuítas. Fonte: IPHAN-RJ.

A partir do tombamento conduzido pelo modernista Mario de Andrade, então responsável pela indicação dos monumentos dignos de proteção no Estado de São Paulo, o edifício passou a despertar o interesse de muitos pesquisadores interessados na produção artística da Companhia de Jesus no Brasil e, em particular, na região que abrange a antiga província de São Paulo. Para o escritor, como raridade artística, a igrejinha do Embu prevalecia sobre quaisquer outros monumentos paulistas, por seu acabamento, pela raridade e qualidade de seu estilo, estando entre as coisas mais preciosas existentes no Brasil (Andrade, 1992, p. 42).

A percepção de Mario de Andrade teve grande acolhida entre os técnicos do IPHAN e a academia, tornando-se frequente a

menção à igreja do Embu em estudos acerca da arte e arquitetura colonial. Neste sentido, destaca-se o clássico trabalho de Lúcio Costa (2010), e estudos mais recentes de Percival Tirapeli (2003) e Mozart Costa (2014), pesquisas relevantes que se dedicaram à análise dos modelos e estilos empregados na ornamentação e programa arquitetônico do templo.

Apesar do importante trabalho realizado por estes e outros pesquisadores, em relação à constituição do acervo, consideramos que ainda há muito o que progredir, sobretudo tendo em vista temas como a circulação de objetos, modelos e artífices, questões que julgamos necessárias para o avanço dos estudos acerca deste monumento. No entanto, observamos que, para abordar tais questões, fazia-se também necessário uma revisão historiográfica que, à luz de novas fontes, possibilitasse uma contextualização histórica que permitisse o entendimento da formação daquele patrimônio cultural, buscando assim evitar confusões comuns como, por exemplo, questões de autoria, datação e anacronismos. Consideramos que somente realizando um trabalho de tal natureza, conseguiremos alcançar um melhor entendimento do acervo da igreja do Rosário e de sua inserção nas diversas redes de trocas culturais e artísticas do período.

O aldeamento de Mboy: doação e posse de terras e índios

A igreja de Nossa Senhora do Rosário foi construída por volta de 1700 no aldeamento jesuítico de Mboy, situado na região oeste de São Paulo. No entanto, a presença da Companhia de Jesus na localidade antecede esta data com o estabelecimento de uma

missão nas terras que pertenceram ao casal Fernão Dias Pais Leme e Catarina Camacho a partir de 1624.

Apesar de grande parte dos trabalhos historiográficos creditarem sua origem ao século XVII, em decorrência do relacionamento entre o casal e a Companhia de Jesus, existem obras que remontam a fundação da localidade ao século XVI, causando confusões e prejudicando seriamente o entendimento do patrimônio em questão. A narrativa desta suposta antiguidade, criada pelo escritor local Moacyr de Faria Jordão, ainda ecoa na atualidade, estando presente em estudos recentes sobre a Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Bedin, 2014, p. 63; Martins, 2007).

Autor de vários livros sobre a localidade, Moacyr Jordão afirma ter o aldeamento de Mboy surgido enquanto um desdobramento de uma missão jesuítica anterior, a aldeia de Maniçoba, criada em 1553 pelos jesuítas no sertão de Piratininga e de localização incerta. De existência efêmera, devido à distância e aos ataques sofridos por índios hostis, a aldeia não prosperou, sendo parte de sua população transferida para um local próximo a São Paulo em 1554.

Para Jordão (1964, p. 54-55), os índios teriam sido reunidos em uma região denominada Bohi, tendo assim início o aldeamento de Mboy, constituindo assim um verdadeiro mito de fundação para a localidade, algo extremamente problemático, sobretudo devido à cronologia estabelecida e a análise enviesada das fontes. No entanto, devido ao apelo e às várias edições patrocinadas pela Prefeitura do Município de Embu das Artes, a obra teve grande circulação, sendo ainda muito utilizada.

Os demais estudos clássicos sobre o local, com destaque para os artigos de Sérgio Buarque de Holanda (1941), Serafim Leite

(1945) e Leonardo Arroyo (1954), entendem o surgimento da aldeia e igreja enquanto uma ação conduzida pela Companhia de Jesus somente no século XVII, e um desdobramento das relações com o casal Fernão e Catarina, cujo filho, o padre Francisco de Moraes, recém ingresso na ordem, teria influenciado os pais na decisão de empreenderem a doação.

Para constituir tal análise, os autores citados tiveram como base e fonte fundamental de informação o livro *Vida do Venerável Padre Belchior de Pontes* (Fonseca, 1932), de 1752, e as *Relações dos bens apreendidos e confiscados aos Jesuítas da Capitania de S. Paulo, como consequencia da expulsão dos Jesuítas do Brasil* (Di, 1915, vol. 44), de 1762. A biografia do padre Pontes é particularmente interessante por trazer dados sobre a construção do templo, questão que mais adiante retomaremos. Já as *Relações de bens* trata-se de uma importante fonte documental sobre a aldeia de Mboy, pois nela há a narrativa acerca da fundação da localidade e do processo de doação realizada pelo casal.

É por meio das *Relações de bens* que tomamos conhecimento que, em 1624, o casal Fernão Dias e sua esposa, em prol de suas almas e por desengargo de suas consciências, legaram aos jesuítas todos os índios que haviam trazido do sertão, deixando-os a cargo dos religiosos do Colégio de Santo Inácio, para que os convertessem e os acomodassem, tanto no temporal quanto no espiritual.

Posteriormente, em 1651, o casal teria feito um testamento deixando uma légua de terras e um curral de gado aos padres carmelitas, entre outras coisas não mencionadas. Em 1655, após a morte do esposo, Catarina teria redigido um novo documento onde ratificava a doação de 1624 aos jesuítas, e deixava todos os

bens que possuía à Companhia de Jesus, provocando conflitos entre carmelitas e inacianos, sendo necessária a intervenção da doadora por meio de um acordo firmado em 1663 entre as duas ordens, no qual os jesuítas pagaram a título de compensação um curral de gado com setenta cabeças e seu vaqueiro, um escravo negro da guiné.

Ao longo de nossas pesquisas descobrimos que, para além dos fatos narrados nas *Relações de Bens* (Di, 1915, vol. 44), havia uma série de dados e acontecimentos até então não requisitados pelos pesquisadores, que demonstravam que o estabelecimento da missão em Mboy, por parte dos jesuítas, não havia se dado de forma tranquila, levando muitas décadas para se efetivar. Até então, os diversos autores que trabalharam com o tema, não haviam se atentado para os indícios acerca da existência de conflitos, como foi o caso com os carmelitas, ou por exemplo, as brigas entre a Companhia de Jesus e os colonos que culminaram na expulsão de 1640¹, ou seja, questões que impactavam direta e cronologicamente no processo de formação de Mboy e no estabelecimento de uma igreja na localidade.

No decorrer de nossas pesquisas, levantamos um importante conjunto de documentos que demonstram a existência de um longo processo envolvendo a doação de índios e terras e a posse definitiva do espólio da família Pais Leme. A partir das *Atas da*

¹ Em 1640 os jesuítas foram expulsos da Capitania de São Vicente pelos moradores que se amotinaram contra a promulgação do Breve Papal trazido pelo padre Dias Taño. O documento foi obtido em resposta aos constantes ataques realizados pelos paulistas, às missões da região do Guairá e Tape, cujo auge ocorreu entre 1628-1638. Os jesuítas, por sua vez, só conseguiram retornar ao planalto em 1653, ou seja, 13 anos após a expulsão, por meio de um acordo no qual prometiam não se envolverem em questões de tal natureza.

Câmara, tomamos conhecimento que Fernão Dias Pais Leme, em 1623, então diretor do aldeamento de Barueri e procurador dos índios, realizou uma entrada no sertão, da qual retornou com uma grande quantidade de indígenas.

Aos 20 dias do mês de janeiro de 1624, portanto, quatro dias antes da doação dos índios feita aos jesuítas, o procurador do conselho Lionel Furtado (Actas, 1915, Vol III, p. 77) denunciava a conduta do capitão Fernão Dias, dizendo saber que o mesmo despejava a aldeia de Barueri e alheava os índios, privando-os de sua liberdade, para além de não prestar contas sobre sua distribuição pelas fazendas e não fornecer inventário da quantidade exata de índios existentes antes e depois da última entrada realizada pelo bandeirante.

Estrategicamente aos 24 de janeiro, Fernão firma com a Companhia de Jesus um termo de doação, onde declarava reconhecer de forma categórica a liberdade dos índios sob sua tutela e que os mesmos foram descidos com a única finalidade de serem convertidos, e por isso entregava imediatamente aos jesuítas a sua posse. No termo de doação, ainda prometia aos padres que, depois de sua morte e de seus herdeiros legítimos, entregaria aos padres os demais bens móveis e imóveis que possuía.²

Desta forma, em decorrência da pressão que vinha sofrendo, o doador se alia aos inacianos, questão muito delicada, pois, à época, os religiosos vinham sofrendo com acusações e

² 1624, fevereiro, 5. *Carta de doação* que fez Fernão Dias Paes e Catarina Camacha em 24/01/1624, aos padres do Colégio de Santo Inácio, seguido de *Auto de posse* da doação em 05/02/1624. Cota: Secretaria do Patrimônio da União (SPU/SP), Setor de Incorporações, pasta Aldeamento 5.

perseguições por parte dos colonos, justamente por seu envolvimento em questões de natureza temporal como a administração dos índios e das terras das aldeias. Por outro lado, naquele momento, há a união de interesses entre o bandeirante e a Companhia de Jesus, que toma posse dos índios imediatamente.

No entanto, em poucos anos, o relacionamento entre ambos se deteriora, havendo em 1632 o distrato da promessa de doação devido, segundo Fernão, ao desrespeito por parte dos jesuítas das condições estabelecidas no termo de 1624. De acordo com o doador “[...] aviam por quebrada a posse que os ditos padres pella dita escritura forão tomar [...]”³, ou seja, os inacianos tentaram tirar a propriedade de Fernão, ainda em vida, do doador, para além de terem encampado uma ação difamatória, afirmando se tratar de um inimigo do colégio, exigindo suas terras e índios recém descidos.

Observe que à época (1632-1633) temos o aumento de conflitos na região do aldeamento régio de Barueri, o maior e mais importante do período, e que outros colonos de modo semelhante irão acusar os jesuítas de tentarem roubar suas terras e de dificultar o acesso à mão de obra indígena (Monteiro, 1994). A situação se agrava, culminando na expulsão da Companhia de Jesus do aldeamento de Barueri em 1633, protesto endossado pelo então - agora ex-amigo dos inacianos -, Sr. Fernão Dias.

O relacionamento entre Fernão e a Companhia de Jesus, suas idas e vindas, demonstram de forma clara o modo pelo qual os

³ 1653, junho, 30. *Treslado de uma carta de destrato* feita por Fernão Dias Pais em 1632, revogando uma carta de doação que havia feito aos jesuítas do Colégio de São Paulo em 1624. Cota: Museu de Arte Sacra de São Paulo, no 1634-Mitra, Fl. 1-1v.

diversos agentes sociais se relacionavam por meio de ações estratégicas. Segundo Certeau, a estratégia consiste no cálculo dessas relações, ou seja, as alianças se dão conforme as possibilidades de ganho e o cálculo de suas vantagens e desvantagens dentro de um determinado contexto, seja social, econômico ou político (Certeau, 2014).

Desta feita, fica patente que a Companhia não conseguiu, à época, tomar a posse das terras do casal, muito menos iniciar o aldeamento de Mboy. Os religiosos ainda sofreriam um segundo golpe com a expulsão de 1640, retornando ao planalto somente em 1653, momento em que terão que reorganizar as bases para a missão com a reconstrução do Colégio de São Paulo e o estabelecimento de aldeias e fazendas no seu entorno. É dentro deste contexto que teremos o surgimento da igreja de Nossa Senhora do Rosário, mas não antes da resolução de outros conflitos, mas desta vez com outra ordem religiosa, os carmelitas.

Em 1651, estando à beira da morte, Fernão Dias redigiu um testamento no qual deixava todos os seus bens à sua esposa, Catarina Camacho, e sua *terça* aos religiosos do convento de Nossa Senhora do Carmo, que consistia em índios, uma légua de terras em sua propriedade em Moi⁴ e um pedido para que se construísse no local uma igreja para o atendimento dos índios. Catarina, por sua

⁴ Segundo Sérgio Buarque de Holanda “Boy, Bohi, Bohu, Emboi, Alboy (!), Embohu, Mboy. Aí estão alguns poucos exemplos da variedade das grafias usadas a princípio para designação dessa localidade. As vezes em um mesmo documento deparamos o nome da aldeia jesuítica registrado sob duas ou mais formas discrepantes.” In: Holanda, 1941, no 5, p. 113.

vez, deixava todo seu espólio ao filho, Francisco de Moraes, religioso da Companhia que retornou a São Paulo em 1653.⁵

Assim que retornam à São Paulo, há indícios que os inacianos passam a se utilizar da fazenda da mãe do padre Francisco de Moraes e os carmelitas, por sua vez, solicitam treslados da documentação que comprovava serem eles os verdadeiros beneficiários do bandeirante Fernão Dias. No entanto, o imbróglio jurídico era mais complexo, pois Catarina também era a herdeira da remanescente da *terça* de seu esposo, gerando dúvidas e conflitos que foram agravados com a redação de um novo testamento, elaborado por ela em 1655, no qual estabelecia como únicos beneficiários a Companhia de Jesus.

Para por fim às disputas, foi necessário a realização de um acordo compensatório entre as duas ordens religiosas, no qual a Companhia de Jesus pagou aos carmelitas uma indenização, dado fornecido pelas *Relações de bens* de 1762 (Di, 1915, vol. 44). Desta forma, podemos observar que, mesmo entre instituições afins, no caso duas congregações religiosas pertencentes à Igreja Católica, havia negociações e disputas visando o benefício e manutenção de cada grupo. Também fica patente o interesse e empenho da Companhia de Jesus de se apropriar de modo definitivo desta propriedade particular, e utilizá-la sem impedimento para o florescimento e avanço da missão em São Paulo.

⁵ 1653. *Treslado do testamento* de Fernão Dias de 1651. Cota: Museu de Arte Sacra de São Paulo, nº 1634-Mitra.

A igreja do Rosário

A igreja de Nossa Senhora do Rosário, local onde atualmente funciona o Museu de Arte Sacra dos Jesuítas, foi construída no aldeamento de Mboy por volta de 1700. No entanto, a partir dos dados até o momento apresentados, foi possível vislumbrar que o estabelecimento de uma missão na localidade, por parte da Companhia de Jesus, antecede esta data, existindo desde muito cedo a necessidade de se constituir no local um espaço para o culto e o atendimento espiritual dos índios que habitavam a fazenda.

A referência mais antiga a respeito do desejo ou necessidade de se construir uma igreja na localidade aparece no testamento dos doadores, escrito em 1651. Na ocasião, o casal instituiu os religiosos do Convento de Nossa Senhora do Carmo como seus herdeiros e rogavam para que nas terras de Moi, onde o casal possuía uma fazenda, fosse construída uma igreja para o atendimento espiritual dos índios que viviam na propriedade.⁶

É importante frisar que não sabemos ainda se os carmelitas chegaram a tomar posse das terras de Mboy antes do retorno dos jesuítas e, eventualmente, tenham iniciado a construção de uma igreja na localidade. Todavia, essa é a referência mais remota que até o presente momento temos a respeito da intenção de se constituir uma igreja na localidade.

No testamento de 1651 não há menção ao orago ao qual a igreja deveria ser dedicada. Apesar disso, sabemos, também

⁶ 1653. *Treslado do testamento* de Fernão Dias de 1651. Cota: Museu de Arte Sacra de São Paulo, nº 1634-Mitra, Fl. 2-2v.

graças ao documento, que Catarina Camacho deixou para a Confraria de Nossa Senhora do Rosário as casas que possuía na vila de São Paulo, demonstrando já existir por parte da doadora uma devoção a esta representação Mariana.

A dedicação à igreja, bem como a prova concreta de que foi construído na localidade uma igreja, aparece na aprovação do testamento da doadora em 1668, momento no qual ela inseriu a seguinte informação: “Declarou que na sua fazenda de Bohy tinha hua Igreja da Virgem do Rozario muito bem aparamentada pedia e rogava a seos herdeiros a conservem e augmentem solemnizando o seo dia quanto for possível.” (Di, 1915, vol. 44, p. 370). Ou seja, entre os anos 1651 e 1668, Catarina conseguiu construir uma igreja em sua propriedade, demonstrando que, desde meados do século XVII, existia uma devoção consolidada à figura de Nossa Senhora do Rosário.

A hipótese sobre a existência de uma igreja, ainda em vida da doadora, é reforçada por outro documento, o relato do padre João Gonçalves que, quando tinha cerca de oito anos de idade, ou seja, por volta de 1671, teria visitado a fazenda de Mboy acompanhado do padre Francisco de Moraes, e quando voltavam para a vila, teriam passado pela fazenda de Itapecerica onde “[...] se viu [...] hum oratorio donde os padres disiao missa [...] [e] que toda a vida ouviu dizer que a dita fazenda hera da mai do dito padre francisco [...]”⁷

⁷ 1699, Maio, 19. *Processo* contra Antonio Rodrigues de Arzão. Cota: Superintendência do Patrimônio da União/SP, Setor de Incorporações, Aldeamento pasta 3, fl. 6v.

Com isso, temos a confirmação da existência de uma igreja ricamente paramentada, construída entre os aldeamentos de Mboy e Itapecerica, onde os jesuítas já realizavam ofícios religiosos em meados do século XVII. No entanto, reforçamos mais uma vez que a igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde atualmente funciona o Museu de Arte Sacra dos Jesuítas, trata-se na verdade de uma segunda construção, realizada em novo local, não existindo vestígios materiais do antigo templo mencionado na aprovação do testamento de 1668.

A nova igreja teria sido construída para melhor atender espiritualmente aos índios do aldeamento, e por isso o abandono da “antiga”. A mudança de local, bem como a construção do novo templo, foi empreendida pelo padre jesuíta Belchior de Pontes entre 1700 e 1705, período em que foi o superior da aldeia. Segundo Fonseca (1932, p. 142-143), o padre Pontes

Fabricou-lhes Igreja com sufficiente capacidade, para que os Indios, e vizinhos pudessem commodamente observar os preceitos, a que estão obrigados. Dedicou-a a Nossa Senhora do Rozario, collocando nella huma formoza Imagem [...]. Vê-se hoje este Templo ornado de hum formoso retabolo de talha primorozamente lavrado, e ja dourado: [...] porque ainda que naquelles tempos não pode o Padre orná-lo, não faltaraõ com tudo sucessores, os quaes levados da devoção, que tinhaõ á Senhora, fizeraõ todo o possivel, para que naquelle ainda que pequeno palacio estivesse com a decencia, que se lhe devia como a Rainha.

Apesar da construção ter sido feita sob a orientação do padre Pontes, ele não teria conseguido decorá-la, ficando sua ornamentação a cargo dos seus sucessores. Segundo Serafim Leite, a decoração do templo deve ter ocorrido antes de 1735, pois em uma carta Ânua do período é dito “que se fêz a Capela-mor e a

Capela colateral, obra na verdade bem esculpida e artisticamente dourada”⁸.

À época, aparece nos catálogos da Companhia como superior do aldeamento de Mboy o padre José de Moura. O religioso teria atuado na aldeia em pelo menos duas ocasiões: 1732 e 1735. Em 1738, era reitor do Colégio de São Paulo e no catálogo seguinte, de 1748, aparece como consultor do colégio.⁹ Segundo Serafim Leite (1945, Vol. 6, p. 411), ele seria detentor de um grande conhecimento na área construtiva, sendo inclusive o responsável por uma importante obra de engenharia, a construção de uma ponte sobre o Rio Tietê, em 1734, empreendimento que contou inclusive com o trabalho dos índios das aldeias do Colégio, que dispunha de oficiais mecânicos habilitados para o trabalho, como marceneiros, carpinteiros e pedreiros (Silva, 2018, p. 148-150).

Para além da habilidade do religioso em orientar projetos de grande porte, como a construção de uma ponte, chamou nossa atenção o fato do irmão do religioso, o também padre João de Moura, aparecer nas Actas da Câmara (1915, Vol. X, p. 361-363, 377, 385-387) intermediando a negociação de sua construção.

Localizamos outro documento, uma carta datada de 1733, na qual um senhor chamado Francisco da Silva agradecia ao padre José de Moura, superior de aldeia de Mboy na ocasião, pelas imagens que seu irmão teria confeccionado dizendo assim:

Não sey o como, nem de que sorte agradeça a Vossa
Reverência a perfeição das Santas Imagens por virem

⁸ “In Mboeunsi Pago tum majus tum etiam collaterale sacellum de novo erectum, opus quidem sculptile perpolitum, affabreque inauratum”. Carta de Francisco de Lima, Baía, 20 de Dezembro de 1735, In Leite, 1945, Tomo VI, p. 360.

⁹ ARSI, BRAS. 6, Fólios 169v, 194v, 246v, 385.

tão singulares, que basta ser couza feita pello Senhor Irmão de Vossa R. para não terem defeito algum, o Menino Deus Nascido pagará a Vossa R. e mais ao Senhor Irmão tudo [...].¹⁰

Dessa forma, temos fortes indícios para crer que o padre José de Moura estivesse envolvido, juntamente com seu irmão, em trabalhos de engenharia e arquitetura, mas não somente isso. Possivelmente, ele também teria atuado junto a produção e comercialização de imagens no período em que esteve à frente do aldeamento de Mboy.

A partir de tais indícios, é reforçada a hipótese de que haja uma estreita relação entre o padre Moura, os índios oficiais mecânicos do Colégio de São Paulo e as obras realizadas na capela-mor da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, questões levantadas a partir dos dados presentes na carta Ânua de 1735 e pelas indicações fornecidas por Serafim Leite.

¹⁰ 1733. *Carta* de Francisco da Silva ao Padre José de Moura agradecendo as esculturas que o irmão do padre fez. Cota: Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, Pasta de Documentos Avulsos Embu (SP) Nossa Senhora do Rosário, Fl. 1.



Figura 2. Altar-mor da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: IPHAN-RJ.

A igreja de N. Sra. do Rosário, tal como a conhecemos na atualidade, é composta por uma capela-mor, duas capelas colaterais na altura do arco-cruzeiro e um belo púlpito presente na nave. A ornamentação concentra-se nestes locais, não havendo informações, por enquanto, da existência de pinturas no forro da nave do templo.

Em relação à feitura dos altares, de modo geral, a historiografia trabalha com a hipótese da coexistência de dois períodos distintos de produção, ou seja, o retábulo do altar-mor teria sido confeccionado em outro momento, provavelmente em período posterior ao retábulo dos altares colaterais, que por sua vez seriam mais antigos.

Lucio Costa (1941, p. 161), por exemplo, chama a atenção ao uso da águia bicéfala nos altares colaterais, ornamento muito utilizado no período da União Ibérica (1580-1640), como um dos indicativos da antiguidade dos retábulos, acreditando se tratar de uma obra de meados do século XVII.

É possível pensar, portanto, que os altares colaterais do Embu sejam, na verdade, um reaproveitamento de altar, proveniente originalmente de outra igreja. Muitos levantam a hipótese de serem da antiga fazenda de Catarina Camacho, que como vimos, possuía bem próximo dali uma igreja ricamente paramentada, mas nada impede, por outro lado, que se trate de peças vindas de outro aldeamento ou até mesmo do Colégio de São Paulo, tendo em vista que esta igreja foi totalmente remodelada entre os anos de 1667 e 1694 (Martins, 2018, p. 232).

Como a pesquisadora Renata Martins (2018) demonstrou em seu recente estudo, os altares colaterais do Embu se assemelham muito aos altares colaterais da antiga igreja do Pateo do Collegio, obras que evidenciarium uma interpretação peculiar do estilo definido como “Nacional Português” (1675-1705) e que reforçam a perspectiva de se tratarem de um reaproveitamento no aldeamento, ou servido ao menos de modelo para a produção destes.

Já o altar mor, que de acordo com a documentação citada por Serafim Leite teria sido elaborado por volta de 1730, traria soluções diferentes das utilizadas nos altares laterais, sobretudo na sua estrutura tripartida e nos motivos decorativos, com a presença de *grotescas* e *brutescas*, e com elementos ornamentais derivados do repertório do rococó e oriental, típicos do Joanino. Neste sentido, para além dos painéis presentes na igreja, destaca-se também o forro da sacristia do Embu, cujas pinturas figurativas, muito próximas da tradição da emblemática (Martins, 2017), trazem no centro de cada caixotão a narrativa da paixão de Cristo, que por sua vez está circundado por motivos florais e vegetais de modo simetricamente alinhados.

Nos caixotões da sacristia também é possível observar a presença de *chinoiserie*, decoração de gosto europeu inspirado no Oriente. Segundo o pesquisador Gauvin Bailey (2015), no Embu, essa influência e gosto também são perceptíveis no altar-mor, seja na utilização de cores como o vermelho ou nos motivos florais que lembram muito os padrões das estampas utilizadas nos tecidos orientais.

Os altares colaterais, por sua vez, possuem um esquema estrutural e ornamental distinto, comum ao estilo nacional português. Destaca-se na ornamentação a presença de pássaros e videiras por todo o retábulo, desde as colunas até ao coroamento.



Figura 3. Altar colateral da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: IPHAN-RJ.

Composto por quatro colunas pseudo-salomônicas, o conjunto é rematado por arquivoltas espiraladas. Ao centro, temos a águia bicéfala, símbolo da casa dos Habsburgo. É possível

também observar que os altares colaterais, provavelmente mais antigos, possuíam uma pintura distinta em tons azuis, passando posteriormente por uma repintura de cor vermelha para se assemelhar ao padrão decorativo presente no altar-mor, sendo possivelmente uma das intervenções realizadas quando da reestruturação da igreja na década de 1730.

A influência oriental na Igreja de Nossa Senhora do Rosário é perceptível não somente no altar-mor e Sacristia, mas também no conjunto de leões funerários - cão de Fu - utilizados para apoiar um esquife. Para além disso, constava no inventário da aldeia de 1759 “nos trastes que pertenciam aos padres” quatro tigelas de louça de Macau e um purificador de louça da Índia com seu pires.¹¹ Desta forma, a presença de elementos estéticos orientais no acervo da igreja do Rosário, e até mesmo de objetos oriundos da Ásia, são indicativos valiosos acerca da existência de uma circulação tanto de indivíduos quanto de objetos, mesmo em locais tidos muitas vezes como periféricos, como é o caso deste aldeamento.

Considerações finais

O presente texto buscou apresentar, mesmo que de maneira sucinta, a necessidade de retomarmos o estudo do patrimônio cultural jesuítico, mas sob uma nova perspectiva, a do entendimento desta produção de modo ampliado, relacionando-a

¹¹ 1759, dezembro, 2. *Autos de Inventario e Sequestro* feito nos bens que se acharam na Aldeya de Mboy. Cota: Superintendência do Patrimônio da União/SP, Setor de Incorporações, Caixa 3, Sitio Mutinga, Fl. 7v e 9.

com o global, mas sem descuidar das questões particulares de cada localidade, da história destes espaços e dos indivíduos que gravitavam no seu entorno. Neste sentido, concordamos com Martins e Migliaccio (2018, p. 401) que reforçam, a partir de suas pesquisas acerca da arte nas missões jesuíticas,

[...] a necessidade de uma nova leitura das fontes primárias sobre a produção das missões jesuíticas na América Portuguesa dentro de uma ótica que considere o significado social específico das obras nos diversos contextos sulamericanos, e que ultrapasse definitivamente a visão tradicional de centro e periferia, destacando e valorizando os artistas e fatores locais no âmbito da circulação cultural global.

Ao longo de nosso percurso pudemos de modo concreto experienciar tais questões. A igreja de Nossa Senhora do Rosário, durante muito tempo, apesar de sua relevância, foi abordada de forma quase que totalmente deslocada de seu contexto. Quando a questão da formação do espaço do aldeamento era levada em consideração, em grande parte dos casos, isso aparecia de modo tímido, resultando em análises que prejudicavam sobremaneira os estudos.

Como foi possível observar, sem o entendimento do processo de formação daquela localidade, dos atores sociais e seu contexto histórico, perderíamos um rico manancial de informações que hoje nos permite apreender a complexidade dos sentidos e movimentos necessários para a constituição de um patrimônio cultural como a Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

REFERÊNCIAS

Fontes

1624, janeiro, 20. Vereação. In: Actas da Camara da Villa de S. Paulo. 1623-1628. Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Duprat & Ca, Vol. III, 1915, p. 77.

1624, fevereiro, 5. Carta de doação que fez Fernão Dias Paes e Catarina Camacha em 24/01/1624, aos padres do Colégio de Santo Inácio, seguido de Auto de posse da doação em 05/02/1624. Cota: Secretaria do Patrimônio da União (SPU/SP), Setor de Incorporações, pasta Aldeamento 5.

1653. Treslado de uma carta de destrato feita por Fernão Dias Pais em 1632, revogando uma carta de doação que havia feito aos jesuítas do Colégio de São Paulo em 1624. Cota: Museu de Arte Sacra de São Paulo, no 1634-Mitra.

1653. Treslado do testamento de Fernão Dias de 1651. Cota: Museu de Arte Sacra de São Paulo, nº 1634-Mitra.

1734. Actas da Camara da Cidade de S. Paulo (1730-1736). Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: TypografiaPiratininga, 1915. Vol. X, p. 361-363, 377, 385-387.

1759, dezembro, 2. Autos de Inventario e Sequestro feito nos bens que se acharam na Aldeya de Mboy. Cota: Superintendência do Patrimônio da União/SP, Setor de Incorporações, Caixa 3, Sitio Mutinga.

1762. Relações dos bens apprehendidos e confiscados aos Jesuítas da Capitania de S. Paulo, como consequencia da expulsão dos Jesuítas do Brasil. In: Documentos interessantes para a História e Costumes de S. Paulo. São Paulo: Typ. Cardozo Filho & Comp., 1915, vol. 44.

FONSECA SJ, Manoel. Vida do Venerável Padre Belchior de Pontes SJ. Lisboa: Publicado pela officina de Francisco da Silva, 1752. Reeditada pela Companhia Melhoramentos de São Paulo: Cayeiras: Rio, 1932.

Catálogos da Companhia de Jesus. ARSI, BRAS. 6, Fólios 169v, 194v, 246v, 385.

Bibliografia

ANDRADE, M. 1992. Boas notícias, 1ª quinzena de julho de 1939. In: Será o Benedito! – Artigos publicados no Suplemento em Rotogravura de O Estado de S. Paulo. São Paulo, EDUC; Giordano; Ag. Estado, p. 42.

ARROYO, L. 1954. Nossa Senhora do Rosário do Embu (O Mboy das Lendas). In: Igrejas de São Paulo. Introdução ao estudo dos templos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.

BAILEY, G. 2015. Religious Orders and the Arts of Asia. In: CARR, D. Made in the Americas: The New World Discovers Asia. Boston, Museum of Fine Arts, p. 91-109.

BEDIN, A. G. 2014. Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Embu das Artes-SP: arte e educação jesuíticas. Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, PUC/SP.

CERTEAU, M. de. 2014. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. 22 ed. Petrópolis, RJ, Vozes.

COSTA, L. 2010 [1941]. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. Texto originalmente publicado na Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, (5), p. 105-169. In: ARS (São Paulo), 8(16).

COSTA, M. 2014. A talha no Estado de São Paulo: determinações tridentinas na estética quinhentista, suas projeções no barroco e a fusão com elementos da arte palaciana no rococó. Tese de doutorado. São Paulo, FAUUSP.

HOLANDA, S. B de. 1941. Capelas Antigas de São Paulo. Revista do SPHAN, Rio de Janeiro, (5).

JORDÃO, M. de F. 1964. O Embu na história de São Paulo. Publicação Patrocinada pela Prefeitura Municipal de Embu. 2ª edição revista e aumentada.

LEITE, S. 1945. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VI. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro; Lisboa, Livraria Portugália.

MARTINS, I. B. 2007. *A formação do Embu no período colonial: Intersecção entre a ação evangelizadora dos jesuítas no âmbito da política colonial e as decorrências simbólicas e culturais do encontro de missionários e indígenas*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, PUC/SP.

MARTINS, R. 2018. Vestigios cifrados: Destrucción, dispersión y reconstitución del patrimonio jesuítico en los Estados de Rio de Janeiro y São Paulo. *H-ART*, (3), Julio-Diciembre, p. 215-252.

_____. 2017. The Emblem Tradition in the Colonial Amazon Region: Books and Paintings in the Jesuit Mission of Grão-Pará. In: LEAL, P. G.; AMARAL JUNIOR, R. (Orgs.). *Emblems in Colonial Ibero-America: To the New World on the Ship of Theseus*. 1ed. Glasgow, University of Glasgow, Glasgow Emblem Studies, 18, p. 321-351.

MARTINS, R.; MIGLIACCIO, L. 2018. Pluralidade Cultural nas oficinas missionárias: artífices jesuíticas, índios, negros e mestiços e a decoração dos espaços na Companhia de Jesus na América portuguesa. In: *Memoria del 56º Congreso Internacional de Americanistas*. Manuel Alcántara, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López (Coords.). Ediciones Universidad de Salamanca.

MONTEIRO, J. M. 1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.

RUIZ, R. 2004. *São Paulo na monarquia hispânica*. São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull).

SILVA, A. B.; BITENCOURT, E. M. 2017. *Embu e o patrimônio: teorias de restauro, práticas de preservação*. São Paulo, Pateo do Collegio.

SILVA, A. 2018. *O aldeamento jesuítico de Mboy: administração temporal (séc. XVII-XVIII)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH, Universidade de São Paulo.

TIRAPELI, P. 2003. *Igrejas paulistas: barroco e rococó*. São Paulo, Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado.

UMA PROTO-HISTÓRIA DO PATRIMÔNIO EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES: A ATIVAÇÃO PATRIMONIAL REGIONAL ANTERIOR AO SPHAN

Darlan De Mamann Marchi

Considerações Iniciais

A atuação do governo federal brasileiro para a preservação dos remanescentes materiais das missões jesuítico-guaranis no Rio Grande do Sul teve início no ano de 1937. Neste mesmo ano, o governo de Getúlio Vargas, ainda no princípio do regime do Estado Novo, instituiu o decreto lei nº 25 de 1937, que criava a estrutura jurídica e institucional para a proteção e gestão do patrimônio nacional brasileiro, instituindo o instrumento do tombamento. O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), repartição pública do Ministério da Educação e Pública, tornou-se no órgão responsável pelas políticas públicas de proteção do patrimônio.

As ruínas jesuíticas de São Miguel das Missões foi o bem cultural que recebeu maior atenção do governo federal no Rio Grande do Sul, tendo recebido aporte financeiro para sua restauração após a visita técnica feita pelo arquiteto Lucio Costa em novembro de 1937. Após sua viagem à região dos antigos Sete Povos das Missões (Costa e Pessôa, 1999), o arquiteto produziu

um relatório com as principais diretrizes para a preservação do lugar, que além das obras de restauração nas ruínas do templo, previam escavações arqueológicas e a construção do Museu das Missões¹ que foi inaugurado em 1940.

Desde o tombamento federal até os dias atuais, as políticas de proteção em São Miguel têm avançado conforme a ampliação do conceito de patrimônio e dos instrumentos aplicados para a salvaguarda (Figura 1). No ano de 1983 o sítio histórico e arqueológico de São Miguel das Missões foi inscrito na lista do Patrimônio Mundial da UNESCO após candidatura apresentada pelo governo brasileiro, sendo que em 1984 a inscrição foi incorporada à candidatura dos sítios missioneiros de San Ignacio, Santa Ana e Nuestra Señora de Loreto e Santa Maria Mayor, em território argentino, conformando o primeiro patrimônio transfronteiriço na lista do patrimônio mundial (Williams, 2012).

¹ Foi o primeiro museu regional construído pelo SPHAN no Brasil (Botelho et. al, 2015). Para o projeto do museu, que deveria ser “um simples abrigo para as peças” (Costa e Pêsoa, 1999, p. 39), Lucio Costa sugeriu a reutilização de bases de colunas, consolos de madeira e outros elementos construtivos do período missioneiro que estavam espalhados em diferentes localidades. O pavilhão do museu buscava reproduzir uma casa da redução, com alpendrado encravada em uma das esquinas da praça da antiga redução. Para Bauer (2006), as proposições de Lucio Costa reordenaram o espaço, promovendo o encadeamento dos elementos materiais e a leitura histórica do lugar.

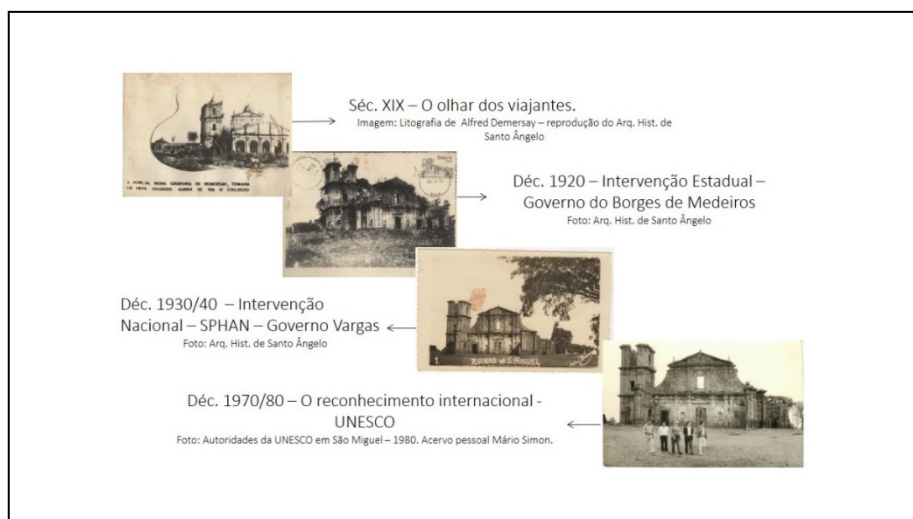


Figura 1. Os tempos do patrimônio em São Miguel das Missões.
Fotomontagem do autor.

Nessas oito décadas de ação do IPHAN na região missioneira, percebem-se as transformações ocorridas na forma de conceber o patrimônio e de atuar sobre ele, bem como as suas contradições. Tornatore (2010) aponta as mudanças ocorridas entre o monumento, que antes operava em função da nacionalidade e o patrimônio cultural que passou, através das transformações mais recentes, a envolver questões de responsabilidade social, com o meio ambiente e com o “patrimônio vivo”, o que caracterizou mudanças na ideia de transmissão. O “espírito do patrimônio” é resultado das transformações ocorridas em diferentes momentos e das causas para as quais ele é acionado (ibidem).

Compreendendo essas alterações ocorridas no âmbito de um patrimônio consagrado, que geraram inúmeros usos e reivindicações sobre as Missões desde o seu tombamento nacional, procura-se nesse texto retroceder no tempo em busca

do “espírito do patrimônio” anterior a ação federal do IPHAN na região. Pois, ainda nos anos 1920, o governo estadual de Borges de Medeiros reconheceu São Miguel das Missões como “lugar histórico”, através do novo Regulamento de Terras e Colonização. Com isso, foram realizadas obras de recuperação das estruturas da igreja de São Miguel entre 1924 e 1927, sob da Comissão de Terras de Santa Rosa (Stello, 2005; Meira, 2008). Ocorria assim, numa associação entre governo estadual, jesuítas e colonos locais, a ativação dos primeiros valores patrimoniais sobre os remanescentes materiais das missões jesuítico-guaranis, que ao visitar o passado das missões sob a ótica cívico-religiosa, instaurava um projeto memorial que tornaria o passado das missões como elemento fundante da identidade regional.

A colônia jesuítico-germânica de Serro Azul

A imigração alemã, no Rio Grande do Sul, iniciou em 1824, sob patrocínio do governo imperial, com a criação da colônia de São Leopoldo, próxima a Porto Alegre. Os religiosos da Província Alemã da Companhia de Jesus chegariam ao Rio Grande do Sul algumas décadas depois, onde iriam se dedicar a uma nova missão: a de dar suporte religioso, social, cultural e econômico para a organização e expansão das novas colônias de imigrantes alemães.

Na região missioneira, além de iniciativa federal de criação de uma colônia com imigrantes alemães ainda em 1825 ² - nos arredores dos remanescentes arquitetônicos do povoado jesuítico-guarani de São João Batista -, que não obteve sucesso, foi criada a Colônia Guarani, em 1891 à qual se somariam outras iniciativas estaduais com destaque para a colônia de Santa Rosa com caráter multiétnico, em 1915 (Neumann, 2009, p. 17).

Os religiosos da Companhia de Jesus Theodor Amstad, João Evangelista Rick e Max Von Lassberg eram extremamente críticos às colônias multiétnicas promovidas pelo poder público e empreenderam assim a criação da Associação Rio-grandense de Agricultores, a *Bauernverein*, no ano de 1900, que promoveria a criação de novas colônias teuto-católicas no Rio Grande do Sul e Santa Catarina (Neumann, 2009, p. 138-139). Estes três jesuítas em específico, mentores do associativismo cristão, trabalharam, em 1902, para a fundação da colônia católica de Serro Azul, atual município de Cerro Largo, em terras então localizadas no município de São Luiz Gonzaga. A colônia, localizada no território das antigas missões jesuítico-guaranis, se constituiu no primeiro projeto da Associação de Agricultores, que seria replicado posteriormente em outras localidades.

As terras onde seria implantada a Colônia Serro Azul, localizadas a cerca de 56 Km de São Miguel das Missões, foram compradas pela *Bauernverein* da Companhia de Hermann Meyer, responsável pela criação da colônia *Neu Württemberg*,

² Essa colônia surgiu como uma estratégia para isolar famílias de imigrantes alemães "indesejáveis" chegados a São Leopoldo, ou seja, aqueles que foram protagonistas de conflitos em relação aos poderes instituídos e que se insurgiram contra a ordem estabelecida (Tramontini, 2000, p. 236-37).

atual município de Panambi. Coube ao jesuíta Max Von Lassberg a função de coordenar a implementação da nova colônia, não só no ponto de vista espiritual, como também no contexto na organização material e de infraestrutura juntamente com os novos colonos. Padre Max, como ficou conhecido na região, partiu, em setembro de 1902, com mais doze colonos, a fim de iniciar os trabalhos, chegando à localidade no dia 04 de outubro, onde rezou uma missa no dia seguinte e deu início aos trabalhos (Lassberg [1930], 2002, p. 92) (Figura 2).



Figura 2. Padre Max (ao centro) e os fundadores de Serro Azul em 1927. Fonte: Museu 25 de Julho. Cerro Largo/RS.

No seu livro *Reminiscências*, o jesuíta Von Lassberg descreve algumas passagens sobre a fundação de Serro Azul como uma atividade para a qual “o Senhor Deus” o havia destinado, local

onde permaneceria por cerca de duas décadas. Em suas notas autobiográficas, o padre Max Von Lassberg deixou um emotivo registro no qual manifesta todo o simbolismo que havia para si nos remanescentes materiais das antigas missões:

Desde que em 1902 viajei pela primeira vez para Serro Azul, visitei mais vezes quase todas as ruínas das velhas missões dos jesuítas até o Paraguai. Muitas vezes, ajoelhei-me sobre os destroços, rezei com lágrimas nos olhos e beijei as pedras, testemunhas melancólicas da grandiosidade destruída. Muito se fala, se escreve, se mente e se calunia a respeito dessas missões (Lassberg [1930], 2002, p. 168-69).

Tendo viajado pela região dos antigos trinta povos missionários no território transfronteiriço, o padre Von Lassberg teve contato com os remanescentes materiais das reduções. Sendo ele um jesuíta, com uma missão a cumprir, na mesma região na qual passaram outros padres de sua companhia quase três séculos antes, numa região ainda cheia de desafios, ainda por colonizar, parece compreensível o simbolismo que a ele representava a cultura material remanescente das antigas missões. O compromisso em defesa da Companhia de Jesus em resposta a todo um movimento antijesuítico em função dos embates que levaram ao fim do projeto missionário na região da antiga Província do Paraguai no século XVIII – que culminaram com a supressão da Companhia no século XVIII – também está presente no discurso do religioso.

Segundo o jesuíta Arthur Rambo (2011, p. 176), o retorno dos jesuítas à região, cento e cinquenta anos depois do fim de “(...) uma das experiências civilizatórias mais controvertidas e mais originais da história das Américas”, foi “uma dessas coincidências que fazem pensar”. Não se pode afirmar, no entanto, até que

ponto essa era realmente uma coincidência, se o retorno ao território das sete reduções do lado oriental do rio Uruguai já fazia parte de um projeto dos inacianos, ou se passou a fazer quando da fundação da Associação de Agricultores e a possibilidade de orientar a colonização em Serro Azul. Para Rambo (2011, p. 177), os critérios estavam relacionados às terras virgens, fertilidade do solo. Porém, não deixa de, ainda hoje, assim como padre Max Von Lassberg o fez, expressar a importância desse regresso à região, onde os conflitos gerados no século XVIII contribuíram profundamente para a perseguição aos jesuítas:

Quando no início do século XX chegaram aos mesmos locais, não os índios guaranis com seus missionários jesuítas, mas os filhos dos imigrantes europeus acompanhados dos seus pastores, também jesuítas, o mistério dos destinos dos homens e da história, ainda pairava sobre a paisagem. Quem tivesse um mínimo de sensibilidade poderia escutar ainda, partindo das entranhas da mata ao longo do rio Ijuí ou em meio ao estrondo do Salto do Pirapó, a pergunta pelo porquê desse desfecho (Rambo, 2011, p. 176).

Portanto, sensibilizados pelos vestígios materiais, deixados pelos seus antecessores missionários do período colonial, somava-se, também, no projeto implementado em Serro Azul, a possibilidade de retomar aquele passado, buscando fazer justiça à memória dos jesuítas daquele tempo. Para isso, os inacianos atuavam em outras frentes, como nos espaços culturais e junto à intelectualidade da época. Os padres Hafkemeyer, Teschauer, fundadores do IHGRGS, pautaram suas pesquisas no sentido de refutar o antijesuitismo presente nas obras historiográficas sobre as missões visando a “reabilitar a ação jesuítica no Rio Grande do Sul” (Torres, 1997, p. 84).

Entretanto, era esse, certamente, um tema espinhoso num contexto social e cultural da década de 1920, onde estava em questão a necessidade de destacar valores cívicos e nacionais relacionados ao passado e onde o elemento luso-brasileiro era retomado como aporte historiográfico. Os políticos republicanos-castilhistas, da oligarquia rio-grandense, Borges de Medeiros, Getúlio Vargas, assim como outros intelectuais que fundaram o IHGRGS, eram representantes dessa oligarquia e simpatizantes desse projeto, o que não impediu, todavia, a participação de outras tendências historiográficas no interior da instituição (Gutfreind, 1998).

Os religiosos inacianos, ao ocuparem espaço em uma entidade cultural atrelada ao republicanismo borgista, como era o IHGRGS, evocavam o passado missioneiro como uma forma de demonstrar “o erro histórico” cometido ao perseguir a Ordem no período das Missões e reafirmar a importância da religião para o progresso e para os valores civilizatórios. Esse discurso era aplicado tanto em função do avanço do socialismo, o grande vilão do início do século XX, passando pelos maçons, então declarados inimigos da Igreja, como também para aqueles que abraçavam o republicanismo positivista de valores anticlericais. Apesar de que, com o governo de Borges de Medeiros, as trocas de favores e a confluência de interesses foram fundamentais para o andamento dos projetos da Companhia de Jesus no estado.

A ativação do patrimônio, uma associação cívico-religiosa

A partir de circunstâncias que demonstram a transformação sociocultural na região naquele momento, ocorreu a primeira ação patrimonializadora nas missões e que pode ser analisada com base nas operações da patrimonialização de Jean Davallon (2012, p. 48): a descoberta do objeto; a certificação de originalidade; o estabelecimento de um mundo de origem para este objeto; a representação do mundo originário através deste bem material; a celebração da “descoberta” através de sua exposição; e a obrigação de transmitir às gerações futuras. Estes elementos, que formam o esquema da patrimonialização, podem ser observados no desencadear dos eventos ocorridos em torno do patrimônio missioneiro, nos anos 1920, com a ação do governo estadual na restauração e proteção das ruínas e que foi complementada pela ação simbólica dos religiosos.

Assim, não foi por acaso que a iniciativa de proteção dos “lugares históricos”, relativos a fatos memoráveis do estado, foi inserida na legislação referente ao Regulamento de Terras, em 1922, relacionada com esse órgão vinculado à colonização e ligado à Secretaria Estadual de Obras Públicas, ao invés de outras áreas da administração pública, como a educação, por exemplo. O novo Regulamento de Terras, publicado pelo decreto nº 3004, de 10/08/1922, alterava alguns pontos da legislação antiga do ano de 1900. Entre as novas políticas estabelecidas encontravam-se na legislação três novas linhas de ação: “proteção aos índios;

proteção aos nacionais; defesa dos lugares históricos notabilizados por factos assinalados da evolução do Estado”³. Nesse último item, referente ao capítulo VII do novo regulamento intitulado de, destacava-se a necessidade de proteção das ruínas “do majestoso Templo de São Miguel”, confirmando a localidade/monumento como o primeiro patrimônio histórico do Rio Grande do Sul. Cabe ressaltar que a legislação de proteção de lugares históricos, durante seu período de vigência, atuou exclusivamente para a proteção do Templo de São Miguel e de nenhum outro monumento do estado.

No âmbito municipal, a Lei Orçamentária do Município de Santo Ângelo, em 1904, estipulava um valor para as pedras retiradas, através do seguinte texto: “Paragrapho 18 (...) 13- De cada carrada de pedra dos Pôvos Jesuíticos de S. João e S. Miguel⁴ excetuando-se o material das Igrejas:... 2\$500”⁵. A existência desse parágrafo na lei acabava por regulamentar a prática de reuso das pedras dos povoados, prática difundida em toda a região⁶. No ano de 1925, ano em que iniciaram as primeiras obras de recuperação das ruínas pelo governo estadual, um ofício municipal, datado de 08 de janeiro, dirigido ao subintendente do 3º distrito, com sede em São Miguel, esclarecia o seguinte: “Que o

³ Relatório da secretaria de Obras referente ao ano de 1922. Oficinas Graphicas d'A Federação: Porto Alegre, 1923. p. 478.

⁴ Nesse período os dois sítios eram distritos de Santo Ângelo. São Lourenço e São Nicolau pertenciam ao município sede de São Luiz Gonzaga.

⁵ Livro de Atos dos Intendentes 1897-1918. (p. 58). Arquivo Histórico Municipal Augusto César pereira dos Santos (AHMACPS). Santo Ângelo-RS.

⁶ Segundo Pommer (2008, p. 88), em São Luiz Gonzaga, que tinha como distrito os sítios de São Lourenço e São Nicolau, os procedimentos eram os mesmos no tratamento com os remanescentes. Vendiam-se pedras de maneira oficial tanto para as construções particulares, como em obras públicas na zona rural.

§ 20 nº 12 da Lei Orçamentária proíbe a venda de pedras e materiais pertencentes as ruínas; que as pedras de que trata o mesmo § e nº, são as de pedreiras dos campos do município nesse povoado e no de São João”⁷.

O reuso das pedras, para novas residências pelos populares, demonstrava a existência de uma memória fluída articulada a um contexto específico e a ausência até então, de um projeto patrimonial de difusão da história missioneira agindo sobre o lugar. Reutilizavam-se as pedras porque a elas ainda não havia sido delegado o papel comemorativo. A agência patrimonializadora chegou com as obras de recuperação, quando a sociedade que ali se articulava já estava sob a égide dos princípios modernizadores do século XX. Paradoxalmente, advém do rearranjo e do desaparecimento de muitos desses vestígios a preocupação posterior para o salvamento das ruínas de São Miguel.

As obras de estabilização das ruínas estiveram sob a responsabilidade do Engenheiro João de Abreu Dahne⁸, que fora destinado pela Secretaria de Obras a coordenar as obras no local. Tais obras foram iniciadas em 1925 e se estenderam até 1927. As ações implementadas foram documentadas em relatórios técnicos que passaram a compor os relatórios anuais da Diretoria de Terras, constando inúmeras fotografias que ilustravam o avanço destas atividades⁹ (Figura 3).

⁷ Livro de Registros de Offícios 1925-1926. (Manuscritos). p. 24. AHMACPS- Santo Ângelo.

⁸ O engenheiro, funcionário da Diretoria de Terras e Colonização era o Chefe da Comissão de Terras de Santa Rosa, distrito de Santo Ângelo.

⁹ Neste período, foram produzidos muitos registros fotográficos que compõem o acervo de diferentes arquivos, entretanto, a grande maioria das fotografias não

Nesse panorama, em nível local, ao mesmo tempo em que ocorriam as obras de estabilização das ruínas do templo, os jesuítas atuavam nas novas colônias agrárias na construção de uma memória coletiva atrelada ao passado das missões jesuítico-guaranis, envolvendo a fé e a devoção a figuras daquele passado. Halbwachs (1990, p. 156), no que se refere à memória dos grupos religiosos, argumenta sobre a importância do espaço material e dos objetos para a manutenção do grupo diante da transformação dos costumes e instituições da sociedade envolvente. Assim, mesmo sendo a figura de Deus onipresente e os fatos religiosos no cristianismo estarem postos mais no âmbito da eternidade e do invisível, há a necessidade de reprodução material de elementos que auxiliem na rememoração e na fixação da devoção e, nesse sentido, ocorre a criação de santuários e espaços de peregrinação com o objetivo de recordar e dar um sentido de estabilidade e permanência (Halbwachs, 1990, p. 159). Tal processo ocorreu através do retorno a um período histórico anterior ao advento das sete reduções do lado oriental do rio Uruguai. Recorreu-se a uma passagem histórica ainda do século XVII, uma memória fundante relacionada ao martírio, pelos indígenas, dos primeiros jesuítas que adentraram no território que hoje pertence ao Rio Grande do Sul: João de Castilhos e Afonso Rodrigues, ambos de origem espanhola, e Roque Gonzalez, nascido em Assunção no Paraguai.

possuem detalhes da origem, datas específicas e identificação das pessoas que pousavam para as fotos.



Figura 3. Populares na lateral da fachada das ruínas durante as obras de 1925-1927. Fonte: Acervo do Arquivo Central do IPHAN-Rio de Janeiro.

A realização de uma festividade, em São Miguel das Missões, em memória ao martírio dos jesuítas, um ano após a conclusão das obras de limpeza e sustentação das ruínas do templo

realizadas pelo governo estadual, pode ser considerada como sendo o evento instaurador do sentido rememorativo do passado missioneiro. No dia 15 de novembro de 1928, foram realizadas festividades em comemoração aos 300 anos da morte do Padre Roque González junto às ruínas de São Miguel das Missões.

As atividades em torno da comemoração do tricentenário foram divulgadas através dos meios de comunicação. O Jornal *O Missioneiro*¹⁰ de Santo Ângelo, em 16 de agosto de 1928, registrava que as festividades estavam sendo organizadas por civis e religiosos, reunindo personalidades de diferentes municípios da região. Entre eles, estavam os vigários de São Luiz Gonzaga e Santo Ângelo. A presidência da festa estava em nome do engenheiro João de Abreu Dahne, representante do poder público estadual¹¹, engenheiro responsável pelas obras realizadas nas ruínas de São Miguel e pelo gerenciamento do sítio histórico¹². Também constava da comissão a senhora Júlia Kruel, primeira-dama do município de Santo Ângelo.

¹⁰ O Jornal *O Missioneiro* foi um periódico semanal que circulava as quintas-feiras na cidade e região. O primeiro número circulou dia 17 de dezembro de 1925. Poucos e aleatórios exemplares existem no Arquivo Histórico Municipal em Santo Ângelo. Não foram encontrados registros de exemplares em outros arquivos estaduais ou nacionais. O próprio nome do periódico demonstra o reflexo semântico dessa identificação com o passado missioneiro e que passava a ser reivindicada naquele instante.

¹¹ Também foram expedidos, através da Comissão de Terras de Santa Rosa. Em telegrama do dia 23 de novembro de 1928 o Diretor Eng. Carlos Gonçalves da *Directoria de Terras e Colonização* agradecia o convite enviado pela Comissão de Terras de Santa Rosa para “celebração do tricentenário da morte do Padre Roque Gonzales de Santa Cruz”. Offícios expedidos/Recebidos. CRE-4. CX1G-209. Arquivo de Terras Públicas. SDR-RS.

¹² Os relatórios da Comissão de Terras, seguintes ao termino da requalificação das ruínas, seguiam destinando rubricas para a manutenção do monumento. O

O êxito da festa foi registrado em uma notícia de capa de *O Missioneiro*, de 22 de novembro de 1928, na qual o jornalista relata pormenores do decorrer das festividades.¹³ demonstrando todo um conjunto de ações realizadas durante aquele encontro e que reúnem elementos-chave da ativação do patrimônio. Podem-se observar, na narrativa jornalística, cinco atividades que representam a inscrição da retórica patrimonial junto às populações regionais. São elas: 1) O trabalho dos promotores do evento na divulgação e mobilização da população das cidades e povoados coloniais de diferentes cidades da região; 2) a realização de uma visita para apreciação das ruínas e seus arredores, enquanto testemunhos materiais e monumentais do trabalho dos jesuítas; 3) a missa em memória dos mártires, promovida no interior da nave do antigo templo (Figura 4); 4) a inauguração de um monumento em frente às ruínas, com inscrição em homenagem ao Pe. Roque e que contou com discursos proferidos por representantes do poder político, populares e religiosos – com descerramento da bandeira do Rio Grande do Sul e uma fala sobre o “patriotismo cristão”; 5) o registro da presença de fotógrafos e também de uma futura impressão de um livreto sobre a história do Padre Roque, por parte do Monsenhor Estanislau Wolski, autoridade eclesiástica de São Luiz Gonzaga, a ser distribuída aos patrocinadores do encontro.

cercamento das ruínas do templo com arame farpado e a contratação de um guarda para vigilância do local, configuram as ações posteriores.

¹³ Jornal *O Missioneiro*. A comemoração do terceiro centenario da morte do veneravel padre Roque Gonzales. Santo Ângelo, 22 de novembro de 1928.

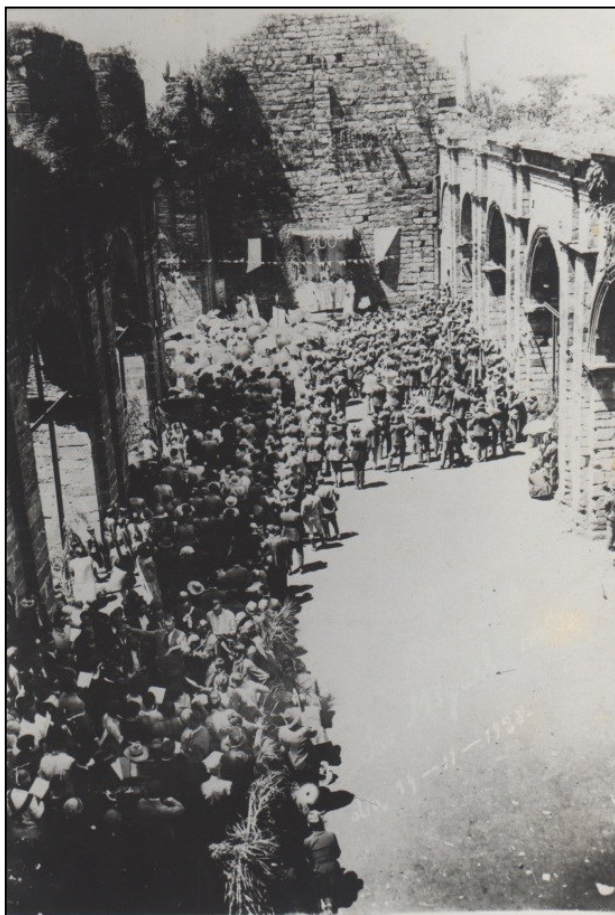


Figura 4. Fotografia da missa nas comemorações do Tricentenário da morte do Pe. Roque Gonzalez no interior do templo. São Miguel das Missões. Fonte: Fototeca do AHMACPS.

Essas atividades constituíram elementos fundamentais que inscreveram o lugar na memória coletiva regional, pois associaram valores unificadores entre a monumentalidade e a religiosidade, promoveram o lugar através da imprensa e de publicações específicas sobre o evento, o que expandiu a abrangência do simbolismo de São Miguel, e reforçaram laços

entre as populações locais, que, àquela altura, eram dispersas e etnicamente diversas, haja vista as recentes emancipações, divergências políticas estaduais e formações de colônias rurais de imigrantes. O termo “patriotismo-cristão”, utilizado na reportagem para definir os discursos proferidos no momento, demonstra em si os valores sob os quais o patrimônio era investido. Mesmo que tais discursos se voltavam à veneração dos mártires, visto que esse era o motivo maior do evento, ele ocorria junto às ruínas que haviam passado por obras de manutenção por parte do governo estadual. Portanto, revestiam de significado o lugar histórico e conjugava em um só objetivo as duas instituições: Estado e Igreja. Assim, esses valores expressos no encontro eram depositários de significados que refletiam acontecimentos políticos, sociais e culturais do momento.

A comemoração do tricentenário do martírio do padre Roque González foi uma atividade programada pela Companhia de Jesus no território das antigas missões jesuítico-guaranis e envolveu ações dos inicianos na Argentina, Uruguai, Paraguai e Brasil, desencadeada por dois motivos: a descoberta do processo do século XVII no Arquivo Nacional de Buenos Aires, o qual solicitava a beatificação do Padre Roque, e o retorno da relíquia com o Coração do Padre Roque do Vaticano para Buenos Aires (Oliveira, 2009, p. 63). Conforme Renato Cymbalista (2017), convergem, nesse período entre os anos 1900 e 1930, a reativação de lugares relacionados à memória dos mártires jesuítas em outros países da América, como nos Estados Unidos e no Canadá, nos quais,

juntamente com o caso dos três mártires do Caaró¹⁴, identificam-se motivações comuns relacionadas a um caráter anticomunista e também inspirações nacionalistas e regionalistas ligadas a grupos conservadores.

Enquanto isso, em Serro Azul, o aprofundamento da experiência colonizadora em levou à criação, na localidade, da “primeira Caixa Econômica Rural e as primeiras experiências feitas através da fundação de Cooperativas” (Amstad [1940], 1981, p. 198). Isso ocorreria a partir de 1912, quando os religiosos haviam idealizado e fundado a *Volkverein fiir die deutschen Katholiken im Rio Grande do Sul*, ou Sociedade União Popular para Alemães Católicos no Rio Grande do Sul, a qual aglutinava valores étnicos e religiosos para formação de uma sociedade “pura” e virtuosa, e que buscava inspiração na experiência das reduções dos jesuítas com os indígenas no período colonial (Werle, 2000, p. 28-29).

Essa perspectiva pode ser vislumbrada, antes do evento em memória do Padre Roque em São Miguel, ainda dia 5 de março de 1928, ocorreu, em Serro Azul, o Congresso Católico dos teuto-brasileiros do Rio Grande do Sul. Naquela oportunidade em seu sermão/discurso aos colonos o padre Max Von Lassberg apelava ao passado colonial das missões entrelaçando-o com o momento comemorativo dos 25 anos da colônia Serro Azul:

Aqui no cristão Serro Azul, que no jubileu dos seus 25 anos nos oferece tão belos exemplos e provas em que consiste a nossa força, renovamos nosso juramento,

¹⁴ Redução fundada por Roque González e localidade onde foi assassinado juntamente com Afonso Rodrigues. O padre João de Castilhos foi assassinado alguns quilômetros em outra localidade.

permanecemos fiéis na perseverança em Cristo, no Rei, e no seu reino na Terra, a Santa Igreja Católica. (...). Por isso, encontra-se bem no alto do altar-mor da igreja o crucifixo, uma **reliquia preciosa das antigas Missões. Roque González e seus companheiros, que pela primeira vez ergueram a cruz aqui, derramaram aqui perto o seu sangue de mártires a serviço de Cristo. Ainda hoje o sangue dos mártires deverá continuar a produzir frutos e flores.** Por isso, clamo para encerrar: que viva, floresça e cresça o meu amado Serro azul, na força de Cristo, o grande rei! Que viva, cresça e floresça no vigor e na benção de Cristo Rei todo o povo colonial para a benção da pátria brasileira! (Lassberg, [1928] 2002, p. 102) [grifo do autor].

Conforme Oliveira (2009, p. 94), a escrita histórica dos jesuítas utiliza-se de metáforas, poesia, dramaticidade e imagens, um estilo no qual a enormidade de documentos e registros deixados pelos padres da Província do Paraguai, no período colonial, é utilizada depois pelos próprios historiadores da ordem “visando a construção de uma autoimagem sagrada e heroica da Companhia”.

Essa ação é significativa no sentido da promoção dos valores cívicos, todavia diretamente ligados aos valores cristãos que agora passavam a dar sentido e notoriedade à localidade e à vida daquelas pessoas que, em sua maioria, estavam ali estabelecidas recentemente ou há uma ou duas gerações. Connerton (1999, p. 73) atenta para a particularidade da profusão de rituais inventados e celebrações que despontaram em diversos países europeus entre os anos 1870 e 1914 (jubileus reais, comemorações de revoluções, jogos olímpicos etc.) e que “(...) procuram restaurar, sob nova forma, a celebração do recorrente exemplar e essas celebrações não se confinaram ao período da sua invenção mais sistemática”.

Configurava-se, assim, a primeira comemoração realizada na região tendo como referência exclusiva as ruínas como monumento e a rememoração de acontecimentos ligados ao passado missioneiro jesuítico-guarani. O evento, que ocorreu um ano após o fim das obras de restauração, realizadas entre 1925-1927, pode ser visto como a primeira atividade de popularização do bem cultural. A partir deste encontro, em São Miguel das Missões, foram sendo agregados outros conjuntos simbólicos, criação de lugares de culto e peregrinações que ganhariam ainda mais adesão e se tornariam referências até os dias atuais.

Um lugar para a nação, outro para a devoção

As comemorações do tricentenário da morte do Padre Roque González uniram objetivos sacros e memoriais dos jesuítas às ações de preservação das ruínas patrocinadas pelo governo do Rio Grande do Sul. Porém, a memória desse evento não permaneceu no sítio tombado. A patrimonialização, realizada pelo governo federal, em 1938, delegou ao lugar outro caráter. As ações, ocorridas após o relatório de Lucio Costa, elevaram as ruínas ao status de patrimônio nacional, tendo sido o projeto de ação federal complementado pela construção do Museu das Missões, promovendo uma espécie de assepsia desses significados anteriores.

A memória coletiva da patrimonialização entre os populares, em São Miguel das Missões e em Santo Ângelo, recai principalmente sobre o período do governo Vargas. Com a valorização das ruínas pelo governo federal criou-se o discurso fundador do patrimônio: do lugar desabitado, das ruínas que

estariam esquecidas e que foram recuperadas pelo Estado Novo. Um discurso que se difundiu também entre os populares, imprensa e até mesmo acadêmicos que passaram a delegar a personalidades como Getúlio Vargas e Lucio Costa o papel de responsáveis pela preservação.

A comemoração de 1928 não se volta somente para rememorar o evento do martírio em 1628, ela é sistematizadora de estratégias para a preservação dessa memória relacionada ao martírio por parte das sociedades ali estabelecidas, entre as quais a Romaria do Caaró, efetivada em 1933, se tornaria o grande evento anual de lembrança em conjunto (Quevedo, 2014, p. 192). Assim, se, em 1928, a homenagem a Roque González inseria um processo de ritualização e devoção, percebe-se a posteriori que essas estratégias criadas passam a situar essas práticas devocionais no lugar onde teria sido o martírio, encontrado através das escavações do jesuíta Luiz Gonzaga Jaeger, distante 25 quilômetros de São Miguel das Missões.

A referência ao sítio histórico de São Miguel das Missões, como espaço físico inicial da veneração dos mártires, não permaneceu na memória coletiva regional. Isso se deve às iniciativas tanto dos religiosos da Companhia de Jesus, com a demarcação do lugar no qual teria ocorrido o martírio no Caaró e a construção de um Santuário, como do Estado, com o posterior tombamento, restauração das ruínas e criação do Museu das Missões. Tais ações, que dessacralizaram as ruínas de São Miguel de seus sentidos religiosos e o ressacralizaram como lugar patrimonial nacional, ocorreram em paralelo, entre os anos 1933 e 1937. Os ideais católicos e cívico-nacionalistas, por mais que corroborassem em alguns pontos, possuíam também objetivos

distintos, e a patrimonialização não comportava a dimensão ritualística religiosa em relação aos bens culturais.

Na programação realizada nas festividades de 15 de novembro de 1928 em São Miguel, destaca-se a instalação em frente às ruínas de um monumento. As atas da paróquia de Serro Azul trazem mais detalhes sobre como era o monumento:

Depois da missa, houve uma procissão cívica para inaugurar o monumento construído de pedras das antigas ruínas em comemoração deste dia. O letreiro diz: “Homenagem ao P. Roque Gonzáles de Santa Cruz, SJ, Protomártir do RS. População missioneira”. Ao redor do monumento, uma coluna encimada por uma cruz, 7 pedras com os nomes das 7 reduções (Spohr, 2013, p. 152).

O monumento intencionado¹⁵, erigido em frente às ruínas do templo, um monumento não intencional, aparece em registros fotográficos das ruínas, tanto no Arquivo Histórico de Santo Ângelo (Figura 5), como no Arquivo Central do IPHAN. Em nenhuma destas imagens encontradas, havia a identificação do monumento, ou uma explicação sobre o que seria aquela coluna feita com uma das estruturas remanescentes e exposta no centro da praça, com uma cruz no alto e uma tímida cerca de proteção.

¹⁵Para Riegl (2005, p. 67-68), o monumento intencionado é aquele produzido exclusivamente á rememoração e que não cumpriria seu papel caso se convertesse em passado. Diferentemente do bem não intencionado, sob o qual recai o valor de antiguidade e histórico, o monumento intencionado “aspira a imortalidade”, sendo assim as ações destrutivas e de passagem do tempo sobre ele prejudicariam sua função.

Nos registros imagéticos, durante e após o fim das obras realizadas pelo SPHAN entre 1938-1940, não se tem mais a presença do monumento erigido ao Pe. Roque González. A ausência desse elemento das imagens, em um curto espaço de tempo, demonstra a ocorrência de uma profunda alteração não só no uso do espaço, mas também nas simbologias dadas ao lugar pelas comunidades regionais, anterior às obras de restauração aplicadas pelo SPHAN e à construção do museu.



Figura 5. Fotografia do templo de São Miguel com o monumento ao tricentenário da morte do Padre Roque à direita da foto. Fonte Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Santo Ângelo-RS.

A falta de registros sobre a retirada do monumento, uma vez que ele não consta dos relatórios e nas imagens das ruínas durante as obras de 1938/1940, as quais se teve acesso durante esta pesquisa, não permite saber se foi uma decisão dos técnicos do SPHAN. José Hansel (1983) mencionou as festividades do tricentenário, e sobre o monumento descreveu-o como: “mandado erigir pela comissão central, é de aspecto singelo (...) é feito de

blocos e colunas das ruínas, tendo ao pé grandes pedras toscas representando os Sete Povos” (Hansel, 1983, p. 203). Assim, é possível inferir que a simples coluna com as pedras em seu entorno não oferecia ao conjunto de ações empreendidas pelo patrimônio nacional uma leitura harmônica da autenticidade daquele passado. Considerando que os elementos materiais remanescentes que compõem o patrimônio são “[...] metonímias de uma totalidade temporal ou especialmente longínqua” e que, ao serem objetificados “autenticam o ‘real’ produzido por essas narrativas” (Gonçalves, 1996, p. 112), não se justificava, ao serviço da nacionalidade, considerar a readaptação e reutilização recente desses fragmentos no contexto do sítio histórico.

Na terceira Romaria do Caaró em 15 de novembro de 1936, foi colocada a pedra fundamental para a construção da capela do Santuário do Caaró na localidade onde teria ocorrido o martírio. Conforme Estanislau Keutz (2001, p. 05), a capela foi construída sob orientação do padre Max Von Lassberg da colônia de Serro Azul, que reuniu colonos de outras localidades da região, hoje reconhecida como igreja do Caaró. Do documento redigido pelo padre Max, em 1936, quando do lançamento da pedra fundamental, destaca-se o seguinte trecho:

(...) A pedra foi tirada das ruínas da antiga Missão de S. Lourenço; e para estreitar e demonstrar mais as relações deste Santuário com as antigas missões ajuntase a este documento a medalha que foi achada n’uma das ruínas d’esta região missioneira. Foi descoberto este lugar do martírio no anno 1933 pelas pesquisas do P. Luiz Gonzaga Jaeger, S.J. Em seguida os padres da Companhia de Jesus adquiriram um terreno para a construção da Capella, parte por compra legítima, parte por doação do dono Sr. Horácio Marques Menezes e sua consorte. Concorreram com esmolos às despesas da

cosntrução muitissimos bemfeitores de todo o Estado do Rio Grande do Sul. Deus seja bemdito!

Caaró aos 15 de novembro de 1936; dia do anniversario do martírio (Kreutz, 2001, p. 10).

A ação comunitária e organizadora dos religiosos com a população era novamente posta à prova para a construção da capela do Santuário (Figura 76). Conforme a ata da fundação, a pedra era um fragmento remanescente de uma das sete reduções e ao documento de fundação juntava-se um objeto arqueológico, elementos materiais que, por sua autenticidade, simbolicamente religavam os dois tempos sagrados.

Em frente a igreja no Santuário do Caaró, no ano de 1995, foi colocada a escultura em bronze da representação do coração do padre Roque, doada por um devoto, sendo que a mesma “ergue-se sobre uma coluna de pedra, trazida da Redução de São Miguel” (Kreutz, 2001). A coluna a que se refere Kreutz, trata-se na verdade do monumento que em 1928 havia sido parte das festividades em São Miguel das Missões, mantendo ainda as inscrições feitas para o Tricentenário (Figura 6).

As obras de construção do Santuário do Caaró iniciaram um ano antes da vinda de Lucio Costa à região.¹⁶, momento em que propôs reunir os objetos e elementos de outros povoados em São Miguel. Mas, o caráter sagrado em torno das ruínas de São Miguel das Missões não foi totalmente esvaziado com a

¹⁶ Ao passar por São Lourenço, Lucio Costa registrou em relatório o que lhe havia contado a zeladora do lugar, D. Orminda Falci, que afirma que materiais da localidade foram empregados na construção da Capela do Caaró erigida “para as festas comemorativas do martírio do padre Roque Gonzáles” (Costa e Pessôa, 1999, p. 31).

patrimonialização. Como pode ser constatado, através de diversas passagens do livro toambo da Paróquia de Serro Azul, as peregrinações de alunos do seminário da localidade, inaugurado em 1934, assim como de religiosos e visitantes, se dividiam entre a visita ao Caaró e São Miguel ¹⁷. Porém, agora as visitas em São Miguel, após a inauguração do Museu das Missões, cumpriam uma função complementar de caráter pedagógico.



Figura 6. Monumento do tricentenário em frente à capela do Santuário do Caaró. Foto do autor, 2017.

Como bem pontuou José Reginaldo Gonçalves (1996), o SPHAN havia sido gestado em um ambiente que visava a uma nação renovada, moderna em suas estruturas políticas, econômicas e culturais, no qual os seus intelectuais buscavam construir um ideal de brasilidade através do que seria o patrimônio nacional e onde construíam a si mesmos como pessoas públicas através da “causa” do patrimônio. Não cabiam, portanto, naquele momento, outros valores que não fossem o do lugar como narrativa de uma

¹⁷C.f. Sphor, 2013.

faceta histórica formadora da nação, privilegiando o jesuíta, como fez Lucio Costa, todavia, no papel patriótico e moderno de figura histórica idealizada que promoveu a civilização brasileira.

Todavia, ao caminhar pelo sítio histórico de São Miguel, através de um olhar atento, ainda é possível observar, na base de uma das colunas harmonicamente dispostas pelo sítio, e que no conjunto compõem o cenário que permite o turista a recompor o que teriam sido os alpendres e o ambiente das construções das reduções, um vestígio da primeira investida patrimonial. A base do monumento, colocado durante as comemorações do tricentenário da morte do padre Roque González, permanece por lá marcado pelas palavras “População Missioneira” (Figura 7), testemunho silencioso, praticamente esquecido, das transformações do lugar e dos usos do patrimônio.



Figura 7. Base de Coluna no Sítio Histórico de São Miguel Arcanjo. Foto do autor, 2017.

Considerações Finais

As razões das alterações na economia, política e sociedade da região, nos anos 1920, desembocaram naquilo que se pode chamar do período inicial da implementação de um projeto regional de “missioneirização”, com as ações em torno da preservação dos elementos remanescentes do período jesuítico-guarani. Todavia, este contexto social é resultado de uma política de Estado que se fortalecia com a ampliação dos números da economia e que dependia agora da produção agrícola dos novos colonos. A vida nas colônias, em suas dimensões de convivência social e do trabalho, estava intimamente relacionada com a religiosidade. Havia, assim, uma correspondência de fatores de ordem política e econômica que dialogavam com o catolicismo, e que atuaram conjuntamente, através da ação de alguns atores centrais, para o processo de patrimonialização. Uma série de contradições se expressava nesses primeiros momentos e a questão econômica, todavia, não estava no centro das motivações para o acionamento patrimonial; pelo contrário, a proteção de um sítio histórico no centro de uma vila que crescia, mesmo que de maneira vagarosa, e o impedimento da reutilização das pedras representavam um atraso para aquele modelo de desenvolvimento que caracterizava a localidade até então. A proteção parece ter ocorrido por fatores políticos e sociais, uma vez que os poderes instituídos reverteram a seu favor os elementos simbólicos do passado missioneiro visando a criação de laços afetivos da população que se fixou na região, a fim de

obter a adesão desses colonos para seus projetos públicos e institucionais.

Assim, nesse projeto patrimonial, que iniciou da associação entre governo estadual e jesuítas, nos anos 1920, e que tomou rumos distintos na década posterior, pode-se perceber os investimentos políticos do patrimônio para a criação de uma memória que legitimasse a existência de uma “comunidade missioneira”. A expressão “população missioneira”, escondida pelo musgo que cresce na base da coluna imóvel no espaço/cenário (figura 7) patrimonializado em São Miguel já demonstrava essa intenção. A apropriação identitária em torno do passado das reduções ocorria, portanto, ainda nos anos 1920, através da ação política e religiosa para a ativação do patrimônio.

REFERÊNCIAS

AMSTAD, T. S.J. 1981. Memórias autobiográficas. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS.

BAUER, L. 2006. O Arquiteto e o Zelador: Patrimônio Cultural, História e Memória. 177 f. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BOTELHO, A. *et al.* 2015. Museu das Missões. Coleção Museus do Ibram. Brasília, IBRAM.

CONNERTON, P. 1999. Como as sociedades recordam. 2. ed. Oeiras, Editora Celta.

COSTA, L.; PESSÔA, J. 1999. Lucio Costa: documentos de trabalho. Rio de Janeiro, IPHAN, Ministério da Cultura.

CYMBALISTA, R. 2017. Sítios de martírios jesuíticos: descobertas e memorialização. In: QUEVEDO, J. Novo olhar sobre o pioneirismo jesuítico-guarani: o caso Caaró. Santa Maria, Editora e Gráfica Curso Caxias.

DAVALLON, J. 2012. Comment se fabrique le patrimoine : deux régimes de patrimonialisation. In: KHAZNADAR, C. (org.). Le patrimoine, oui, mais quel patrimoine? Paris, Maison des Cultures du monde, p. 41-57.

GONÇALVES, J. R. S. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GUTFREIND, I. 1998. A historiografia rio-grandense. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS.

HALBWACHS, M. 1990. A memória coletiva. São Paulo, Vértice.

HANSEL, J. *A pérola das reduções jesuíticas: monografia de São Miguel*. 3ª ed. Porto Alegre: EST/Martins Livreiro, 1983.

KREUTZ, E. 2001. Santuário de Caaró: guia prático. 3. ed. Santo Ângelo, Gráfica e Editora Berthier dos Missionários da Sagrada Família, 2001.

LASSBERG, Max. S.J. 2002 [1930]. Reminiscências. Tradução Arthur Blasio Rambo. Editora Unisinos, São Leopoldo.

MARCHI, D. M. 2018. O patrimônio antes do patrimônio em São Miguel das Missões: dos jesuítas à UNESCO. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

MEIRA, A. L. G. 2008. O patrimônio histórico e artístico nacional no Rio Grande do Sul no século XX: atribuição de valores e critérios de intervenção. Tese de Doutorado, PROPUR, UFRGS.

NEUMANN, R. M. 2009. Uma Alemanha em miniatura: o projeto de imigração e colonização étnico particular da Colonizadora Meyer no noroeste do Rio Grande do Sul (1897-1932). 2 Vol. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS. Porto Alegre.

OLIVEIRA, P. R. 2009. O encontro entre os guaranis e os jesuítas na Província Jesuítica do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas terras de Ñezú. Tese

(Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

POMMER, R. G. 2008. *Missionarismo: a produção de uma identidade regional*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. UNISINOS. São Leopoldo-RS, 323 p.

QUEVEDO, J. 2014. *Romaria do Caaró: entre a história, a memória e a relíquia*. In: NASCIMENTO, A. O.; OLIVEIRA, M. I.A. *Presença 2014: edição comemorativa aos 30 anos do IHGSLG*. São Luiz Gonzaga, Gráfica A Notícia, p. 185-217.

RAMBO, A. B. 2011. *Somando Forças: o projeto social dos jesuítas do Sul do Brasil*. São Leopoldo, Editora UNISINOS.

RIEGL, A. 2005. *El culto moderno a los monumentos*. 3ª. ed. Trad. Ana Pérez López. Madrid, La balsa de la Medusa.

SPOHR, I. S.J. 2013. *Cerro Largo-RS. Paróquia Sagrada Família de Nazaré de 1902 a 1956 e Seminário São José de 1937 a 1956*. Província do Brasil Meridional da Companhia de Jesus. Formato digital. Disponível em <<http://www.jesuita.org.br/wp-content/uploads/Cerro-Largo-Par%C3%B3quia-e-Semin%C3%A1rio.pdf>> Acesso em 15 de julho de 2015.

STELLO, V. F. 2005. *Sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo: avaliação conceitual das intervenções 1925-1927 e 1938-1940*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Escola de Engenharia. Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil. Porto Alegre – BR-RS.

TORNATORE, J. L. 2010. *L'espirit du patrimoine*. *Revue Terrain*, (55), Septembre, p. 106-127. Disponível em: <<http://terrain.revues.org/14084#tocto1n1>> Acesso em 09 de outubro de 2015.

TORRES, L. H. 1997. *Historiografia sul-rio-grandense: o lugar das Missões jesuítico-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. PUCRS. Programa de História. Porto Alegre-RS.

TRAMONTINI, M. J. 2000. Diferença como isolamento ou como demarcação de espaço político: os primeiros anos da colonização. *Estudos ibero-americanos*, 26(1), p. 235-246.

WERLE, A. C. 2000. Religião e Etnia na formação da Colônia Porto Novo (Extremo Oeste Catarinense). *Esboços: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, 8(8), p. 17-32.

WILLIAMS, D. 2012. Além da História-Pátria – As Missões Jesuítico-Guaranis, o Patrimônio da Humanidade e Outras Histórias. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, (34), 2012, p. 281-301.

A ESTÉTICA DA COMPANHIA DE JESUS NA ARQUITETURA RELIGIOSA COLONIAL: CAPELA N. SENHORA DO PILAR, TAUBATÉ - CAMINHO SP-MG.

Haroldo Gallo

Denise Massimino

Introdução

O tema trata de assuntos referentes à restauração e preservação do patrimônio histórico, partindo-se do pressuposto de existência do paradigma ou escola de restauro, constituído por modelos atribuídos à técnica construtiva da taipa, estabelecidos no início e gestão da diretoria do IPHAN na regional do estado de São Paulo. Verifica-se que estudos em relação a esse paradigma colaboram ao incentivo, valorização e às práticas do restauro em seus aspectos técnicos e conceituais, conseqüentemente, à preservação do patrimônio histórico, artístico e cultural da sociedade. A pesquisa delimita-se na análise do objeto de estudo, dos projetos e obras de restauração da Capela Nossa Senhora do Pilar, importante patrimônio arquitetônico e artístico do século XVIII, localizado em Taubaté, Vale Médio do Paraíba Paulista. O método de verificação preliminarmente é apresentado através da

caracterização, entendida como o esquema geral e particularidades arquitetônicas; e; da valoração, a atribuição dos valores históricos, artísticos e estéticos do monumento, de acordo com categorias de valor outorgadas no momento de tombamento ocorrido em 1944, tal como feito originalmente pela regional do IPHAN, direcionado pelos arquitetos Luís Saia (1911-1975) e Lúcio Costa (1902-1988).

No Brasil, a preservação do patrimônio histórico, artístico e cultural de monumentos, constitui-se campo recente de pesquisas. Estudos dos trabalhos de *Antonio Luiz Dias de Andrade*, “Um estado completo que pode jamais ter existido” (1993); *Tamara Roman*, “Restauro da Igreja Nossa Senhora do Rosário, Embu/SP, restauro de 1939-1940” (2003); *Cristiane Souza Gonçalves*, “Restauração arquitetônica: a experiência do SPHAN em São Paulo 1936-1975” (2007); *Lia Mayumi*, “Taipa, canela preta e concreto” (2008); entre outros, são referenciais nas análises sobre os processos do restauro brasileiro, pois estabeleceram um elenco de obras estudadas que compõem um complexo quadro cronológico-metodológico- conceitual e técnico. Podem ser citados como os primeiros a investigarem casos concretos de restauração dos monumentos brasileiros, principalmente no estado de São Paulo. Esses autores identificaram em suas abordagens procedimentos ligados ao paradigma da taipa, no período conhecido como “a fase heroica” do SPHAN paulista. (Mayumi, 2008a).

A pesquisa configura-se pelo levantamento da documentação referente ao monumento no acervo do IPHAN/SP, bem como por material bibliográfico, livros, teses, artigos, revistas, manuais sobre patrimônio, a História de Taubaté e da Capela N. S. do Pilar. Seus objetivos constituíssem na organização, classificação e

análise do material iconográfico; cartográfico; documentações de trabalho, de produção oficial dos órgãos públicos e dos processos administrativos relativos ao tombamento; caderno de obras; depoimentos de personalidades, pesquisadores envolvidos na temática do patrimônio, tal qual na restauração dos monumentos. Pressupõe-se que a produção de novos conhecimentos a respeito do patrimônio (material e imaterial) incentiva o debate sobre a necessidade de preservação do monumento artístico e arquitetônico. Na busca do atual estado da arte pode-se fomentar o pensamento crítico-reflexivo em sintonia à realidade, agregar fragmentos para conscientização da sociedade sobre a importância da preservação e conservação do patrimônio histórico, artístico e cultural, do resgate das memórias, elementos fundamentais na manutenção da identidade, na composição de valores e significados, contribuindo-se na formação dos indivíduos e de cidadania.

O pensamento colonial

Com o advento da revolução industrial, a expansão urbana e o acelerado crescimento populacional, as cidades a partir do século XIX, depararam-se com uma desconformidade urbana, resultando no surgimento de mazelas sociais que exigiram das populações medidas emergenciais. Despontaram-se assim, movimentos renovadores no intuito de respostas aos questionamentos científicos e sociais da época. As muitas incertezas nos campos das Artes e das Ciências revelou a negação na continuidade de teorias tradicionais e reivindicou-se a proposição de nova arquitetura pautada no progresso técnico. Logo, os princípios do

racionalismo e funcionalismo já decorrentes na Europa, sobretudo na França, apresentaram-se como o conhecimento necessário à instituição de novos paradigmas (Andrade, 1993a).

Contemporaneamente na Inglaterra, surge o pensamento patrimonial fundado na primeira corrente tradicionalista de princípios à conservação dos monumentos, conduzida por John Ruskin (1819-1900). Considerado um dos principais teórico da preservação, enriqueceu conceitos sobre o patrimônio, uma vez que suas ideias já faziam referências às questões como patrimônio material e imaterial. Crítico, socialista, inimigo do capitalismo, foi reacionário às profundas transformações que se estabeleciam em decorrência da Revolução Industrial. Influenciou-se pelo pensamento do romantismo inglês e valorizou o trabalho manufaturado. Desenvolveu a importância da preservação dos monumentos como base à sociedade, e declarava que as ruínas traziam referência e apropriação estética em apologia ao “ruínismo”.

Zeze por um edifício antigo com ansioso desvelo; proteja-o o melhor possível, e a qualquer custo, de todas as ameaças de dilapidação. Conte suas pedras como se fossem as joias de uma coroa; amarre-o com tirantes de ferro onde ele ceder [...] e faça-o com ternura, e com reverência, e continuamente, e muitas gerações ainda nascerão e desaparecerão sob sua sombra. (Ruskin, 2008a).

Devoto às construções do passado, à matéria original dos edifícios e conservação dos monumentos como originalmente criados, “com as marcas da pátina e do tempo”. (Ruskin, 2008b). Suas obras mais significativas são, “The Seven Lamps of Architecture - As sete lâmpadas da Arquitetura” (1849); e; “The Stones of Venice – As pedras de Veneza” (1853) representaram

uma exaltação à conservação do patrimônio como expressão da arte e dos processos de desenvolvimento cultural, estabelecendo relações de compromisso social entre as gerações presente e futura.

Eugène Emmanuel Viollet-Le-Duc (1814-1879), escreveu o verbete: Restauração- Dictionnaire Raisonné de l'Architecture (1854-1868), concebeu a metodologia ligada a uma série de princípios relacionados à teoria do modelo ideal, de domínio da técnica pelo arquiteto, artista, artificie ou artesão, valorizando a importância da mão-de-obra operária e uso dos edifícios restaurados. “A restauração, a palavra e o assunto são modernos. Restaurar um edifício não é mantê-lo, repará-lo ou refazê-lo, é restabelecê-lo em um estado completo que pode não ter existido nunca em um dado momento”. (Viollet-Le-Duc, 2000). Verificam-se através dos estudos que a noção de unidade estilística, de origem *violletiana* foram preceitos vislumbrados nos processos de restauro e intervenções de Luís Saia em busca de “modelos abstratos”. O estudo recomendado por Le Duc dos modelos medievais de modo a reconstituir a unidade do monumento, foi trasposto e adaptado aos moldes brasileiro na necessidade de conhecimento quanto à arquitetura colonial, suas soluções e partidos, o que influenciou a produção estética da época. (Gonçalves, 2007a).

Outro teórico fundamental ao entendimento dos princípios de intervenção no patrimônio artístico e arquitetônico no Ocidente é Camillo Boito (1836-1914), de posição intermediária e moderada, avaliou as noções de documento, autenticidade e reversibilidade do restauro, influenciou no discurso dos técnicos do SPHAN, e conseqüentemente nos trabalhos de Saia. (Gonçalves, 2007b). O último projeto do arquiteto-engenheiro Luís Saia foi o

restauro da Fazenda Pau d'Alho, local onde se instalaria o Museu Nacional do Café. Para tal empreitada foram executados inúmeros levantamentos métricos e iconográficos de antigas fazendas da região do Vale do Paraíba, os quais serviriam de referencial técnico e conceitual ao trabalho. Com sua morte em 15 de maio de 1975, Antonio Luiz Dias de Andrade, oficial do SPHAN à época, assume tal responsabilidade e verificou a partir de estudos que “a sede não teria sido significativamente reformada, mas sim construída em etapas sucessivas, ao menos, duas as principais.” (Andrade, 1993b). O projeto de Saia propunha a restituição do monumento conforme os moldes da arquitetura da metade do século XIX, pensamento idealizado pelo intelecto do IPHAN e ratificado pela Carta de Atenas de 1931, que buscava o resgate das feições originais dos monumentos. Porém, Andrade vislumbrou a possibilidade de “recompor elementos que não haviam coexistido”, utilizando o critério do favorecimento da harmonia arquitetônica em prol da valorização do monumento. Em posterior análise reflexiva de sua tese de doutorado, “Um estado completo que jamais pode ter existido”, de 1993, verificou que se apropriava de preceitos defendidos por Viollet-le-Duc. Este assunto fomentou amplo debate e discussões a cerca do que se julgava lícito ou não a ser executado nas soluções propostas ao restauro. É pressuposto desta pesquisa que a partir do objeto de estudo e referências das demais pesquisas já executadas, que se pode atribuir orientações na dissolução de tais dilemas a Lúcio Costa, um dos mais importantes arquitetos de nossa História e representante dos mais fiéis ao pensamento e às tradições do SPHAN. Tal conjectura vislumbra-se com base na análise das cartas de trabalho entre outros documentos, validando sua

influência determinante nas resoluções quanto aos procedimentos a serem realizados.

Em relação à Fazenda Pau D'Álho, decorreu que por uma série de condicionantes como custos adicionais, eventuais constrangimentos gerados às alterações no projeto original de Saia, entre outros, o “novo” projeto revisado sob o aval do mestre Lúcio não foi executado. Porém, observam-se alguns resultados comuns a outras obras de restauro já analisadas, como no caso do processo de restauro da Capela Nossa Senhora do Pilar: o “esprit de corps”, o espírito de equipe e solidariedade dos integrantes e membros, arquitetos e técnicos do SPHAN em torno da defesa dos ideais nacionalistas; comprometidos com a proposição da arquitetura moderna; de identificação da arquitetura autenticamente brasileira; de resgate dos valores artísticos, históricos e arquitetônicos dos monumentos nos critérios de seleção dos bens tombados; e; principalmente do papel fundamental de Lúcio Costa nas tomadas de decisão quanto aos rumos e partidos dos projetos de restauro nessa fase do órgão paulista.

[...] reuni os dados que dispunha e fui procurar o arquiteto Lúcio Costa, vencendo minhas intimidações iniciais. [...] recebeu-me com inúmeras gentilezas, ouvindo-me atentamente, apenas seus olhos pareciam sorrir e, após examinar meus desenhos, observar as fotografias, concordou com minhas interpretações e proposta, o que significava uma espécie de carta branca para executar as obras de forma como me parecia apropriado. (Andrade, 1993c).

No processo de desenvolvimento desta pesquisa na sede da Superintendência do IPHAN em São Paulo, particularmente na digitalização, análise de documentos e classificação quanto à

cronologia dos fatos e critérios utilizados, constituintes do arquivo documental do monumento, Capela N. S. do Pilar, constatou-se alguns pressupostos. Em carta escrita por Rodrigo Melo Franco de Andrade a Luís Saia, em 16 de novembro de 1948, relata-se a extrema preocupação em relação aos andamentos das obras de restauração da Capela do Pilar devido à espera de retorno de questionamentos feitos a Lúcio Costa, revelando-se a relação e interdependência da regional paulista em relação aos parâmetros e caminhos a serem trilhados pela obra de restauração¹.

¹ Ver documento nº378 IPHAN/SP – Carta de Rodrigo M.F. de Andrade para Luís Saia.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE
DIRETORIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL

C. 738

Rio de Janeiro, 16 de novembro de 1948.

Meu caro Saia:

Tenho tido grande preocupação com o caso da igreja do Pilar de Taubate, cuja restauração até agora não se ultimou. Lembrou-me bem de que a obra foi longamente retardada, por não ter o Lucio transmitido a você o ponto de vista definitivo a que tinha chegado em relação a certos aspectos da restauração. Creio, entretanto, que tudo ficou afinal bem esclarecido aquele respeito.

Até hoje, porém, não temos notícia da obra ter tido prosseguimento, nem sabemos, tão pouco, em que se estará o nosso ajuste com o empreiteiro.

Peço, portanto, a você informar, com presteza, sobre a situação atual do serviço empreendido em Taubate. Faço-lhe o pedido com tanto maior empenho quanto receio muito que a demora excessiva da restauração da igreja do Pilar seja extremamente prejudicial a reputação desta Diretoria.

Na expectativa de sua pronta resposta, abraça-o e

amigo etc.

Rodrigo M. F. de Andrade
Rodrigo M. F. de Andrade

Figura 1. Carta de Rodrigo Franco Melo de Andrade à Luís Saia. Fonte: Arquivos do IPHAN SP.

O IPHAN apresenta-se como entidade responsável pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. Desde sua criação a instituição passou por várias fases e nomenclaturas até os tempos atuais (SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e

Artístico (1937-1946); DPHAN - Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1946-1970); IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (1970-1990); IBPC - Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (1990-1994); e novamente IPHAN (1994 até hoje). Atualmente é uma autarquia federal, criada em 1937 por meio do Decreto- Lei nº25, promulgado por Getúlio Vargas, no intuito de proteger e cuidar dos bens patrimoniais, assegurando a permanência e usufruto dos mesmos às gerações presente e futura. Estabelece diretrizes como trecho do art.180 da Constituição Brasileira, no qual o poder público junto à sociedade devem cuidar e proteger o patrimônio brasileiro.

[...] Constitui o patrimônio histórico, artístico e nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no País e cuja conservação seja de interesse público, que por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, que por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. (Brasil, 1988).

Seu acervo salvaguarda as Cartas Patrimoniais, documentos que exprimem ideias importantes à preservação do patrimônio, com diretrizes e ações elaboradas por organizações nacionais e internacionais, visam: a documentação; a promoção da preservação de bens; planos de conservação; manutenção e restauro do patrimônio, histórico, artístico e cultural. São mais de 40 exemplares e apresentam-se ainda atuais em suas diretrizes. Porém, o objeto de pesquisa compreende o período de 1945-1949, assim delimitar-se-á um recorte temporal, investigando-se apenas as proposições das primeiras Cartas, contemporâneas ao período e de que maneira influenciaram nesse pensamento específico.

A Carta de Atenas, de outubro de 1931, estabeleceu princípios gerais e doutrinas concernentes à proteção dos monumentos históricos. Expressou que cada caso é um caso nas práticas de preservação comportando soluções próprias; que a manutenção e conservação deveriam respeitar a historicidade artística da obra, sem prejuízo ao estilo de nenhuma época; recomendou o uso dos monumentos assegurando-lhe a continuidade de sua vida com finalidades a seu caráter histórico ou artístico; a garantia à conservação dos monumentos e obras de arte estaria diretamente ligada ao respeito e interesse dos povos, e favorecidos por ações políticas públicas e pela educação patrimonial desde a infância, que objetivavam a proteção dos testemunhos de toda a civilização; o respeito à fisionomia das cidades, sobretudo ao entorno dos monumentos deveria ser respaldado por cuidados especiais; aprovou o uso de materiais modernos à consolidação dos monumentos, porém estes deveriam ser dissimulados salvo impossibilidades, para salvaguarda dos aspectos e caráter original; as técnicas de conservação ou consolidação deveriam basear-se em análises meticolosas dos condicionantes; e; a colaboração internacional nos aspectos técnicos e moral seriam de grande importância.

altamente desejável que instituições e grupos qualificados possam ser menor prejuízo ao direito Internacional Público, manifestar seu interesse pela salvaguarda das obras-primas nas quais a civilização se tenha expressado em seu nível mais alto e que se apresentem ameaçadas. (Escritório Internacional dos Museus Sociedade das Nações 1931);

A Carta de Atenas, de novembro de 1933, elaborada no Congresso Internacional da Arquitetura Moderna (CIAM) também foi importante documento quanto às questões sobre o pensamento patrimonial. De modo geral, resultou em um

manifesto sobre as cidades e o meio urbano, frente às grandes mudanças que se impunham às cidades do século XX sob os vários aspectos, social, econômico e político. Expressou que o patrimônio histórico das cidades deveria ser salvaguardado em seus valores constituídos por edifícios ou monumentos isolados e conjuntos urbanos.

A vida de uma cidade é um acontecimento contínuo, que se manifesta ao longo dos séculos por obras materiais, traçados ou construções que lhes conferem personalidade própria e dos quais emana pouco a pouco a sua alma. São testemunhos preciosos do passado que serão respeitados, a princípio por seu valor histórico ou sentimental, depois, alguns trazem uma virtude plástica na qual incorporou o mais alto grau de intensidade do gênio humano. Eles fazem parte do patrimônio humano, e aqueles que os detêm ou são encarregados de sua proteção, têm a responsabilidade e obrigação de fazer tudo o que é lícito para transmitir intacta para os séculos futuros essa nobre herança. (Ciam, 1933).

Uma aproximação dos conceitos do Patrimônio às teorias da Arte e da Estética, nos remete ao pensamento do filósofo vienense, designado em 1902, presidente da comissão de monumentos históricos da Áustria, Alois Riegl (1858-1905), que declarava que se deveriam preservar os monumentos que tivessem só os valores histórico e estético. Em 1903, escreveu “Der moderne Denkmalkultus: sein wesen und seine entstehung”, reeditado em 1984 na França, “Le culte moderne des monuments: Son essence et sa genèse - O culto moderno dos monumentos”; considerada obra fundamental às práticas e políticas adequadas nas tomadas de decisões do restauro. Trata de questões relativas à tutela e conservação e preservação, base teórica que reorganizou a legislação pertinente ao assunto e caracterizou-se por reflexões a instituir a importância do valor original do

monumento como documento histórico. (Verifica-se a influência Kantiana nesse pensamento; Immanuel Kant 1724-1804). Segundo Riegl, as marcas do tempo implicariam no conhecimento de História da Arte e da Arquitetura, bem como no pensamento científico-crítico-reflexivo. O prazer estético proveniente da contemplação do monumento não se esgotaria em sua vetustez, em seu aspecto antigo, mas na elaboração do conhecimento que extrapolaria o valor da antiguidade. O valor atribuído ao monumento condicionaria à forma específica que este culto iria assumir, e estaria relacionada a outro conceito-chave, a *Kunstwollen* – a vontade artística – de cada época ou sociedade.

Retornando ao caso brasileiro, no início do IPHAN (SPHAN) as atividades foram conduzidas por Mario de Andrade, diretor da delegacia na época, seu assistente técnico o engenheiro-arquiteto Luís Saia e o fotógrafo, mestre e pedreiro, Hermann Hugo Graeser (Germano). Relatos e documentos analisados evidenciaram a existência de equipe reduzida, provavelmente devido à falta de recursos financeiros destinados à instituição à época. Entretanto, apesar do pouco tempo de Mario de Andrade à frente da direção, estabeleceu-se uma linha precisa no campo de ação da regional em relação ao patrimônio, com a seleção e valorização efetiva através do tombamento dos edifícios coloniais. (Mayumi, 2008b).

Conforme proposição da Carta do CIAM, entidades organizadas e intelectuais preocupados com a preservação, a partir de políticas de conservação do patrimônio, deveriam salvaguardar os monumentos a princípio por seus valores históricos, e posteriormente averiguar seus valores estético e plástico. Logo, iniciativas que visavam à necessidade de recuperação a identidade da nação a partir dos vestígios da arquitetura colonial, buscaram um “elo” entre o passado distante

e o presente moderno, sendo o barroco um de seus principais protagonistas. Recuperar a identidade brasileira às suas origens, do estado primitivo, em busca do passado perdido, apoiado em ações foi-se concretizando-se nas “[...] práticas de restauração: as obras de restauro empreendidas buscavam um tempo apropriado ao qual o imóvel deveria retornar - o tempo colonial - sendo justamente nesse ponto que, mais uma vez, o “barroco” serviria de parâmetro.” (Chuva, 2003). Assim, a preservação dos monumentos históricos através das atividades do tombamento e restauro, se proclamaram como preocupação nas políticas culturais do país, no intuito patriota e idealista, já que expostos à perenidade da matéria muitos exemplares e monumentos da nossa História estavam a perecer ao descaso.

As pesquisas realizadas sobre o restauro brasileiro que objetivaram as questões referentes aos contextos históricos, artísticos e à identidade, evidenciaram por meio de suas análises, forte influência dos ideais nacionalistas nos trabalhos concebidos e direcionados pela instituição brasileira de proteção do patrimônio. Fundamentados nas diretrizes que nortearam a seleção dos monumentos que seriam preservados, demonstrou na atuação da regional paulista, a marca do grande esforço modernista de construir a memória nacional, assentes em profundos ideais de renovação do pensamento patrimonial, de rompimento e libertação às origens de uma produção artística autenticamente brasileira.

A partir de fragmentos coloniais, luso-brasileiros, procurou-se a construção de um modelo ideal, desconsiderando-se o movimento neoclássico e os mais diversos estilos que constituíram a História da Arte e da Arquitetura e do Ecletismo Brasileiro. Em carta enviada dia 23 de maio de 1937, ao escritório

central do IPHAN no Rio de Janeiro, Mário de Andrade relata a Rodrigo Melo Franco de Andrade a “pobreza estética” dos monumentos paulistas do período colonial, comparando-os à riqueza dos monumentos de Minas Gerais, Bahia, Pernambuco e Paraíba, e propõem uma estratégia de tombamento dos primeiros considerando-se, a priori, seus “valores históricos”.

Contextualização do objeto de estudo

Em “Arquitetura brasileira” discorre-se sobre o caso do barroco mineiro, afirmando-se que “Minas é fruta paulista, que demorou mais de cem anos para ser colhida, pois até o fim da primeira metade do século XVII pouco ou nada se sabia daquela região atrás da Serra da Mantiqueira.” (Lemos, 1979a). Todavia, aos poucos os paulistas foram adentrando na região com suas bandeiras, especialmente os vindo de Taubaté, personagens que participaram diretamente da inconfidência mineira e da descoberta de terras onde hoje existem cidades importantes do ciclo do ouro, como a antiga Vila Rica, atual Ouro Preto.

Em 1693, o taubateano Antônio Rodrigues de Arzão descobre as minas chamadas de Casa da Casca. Em 1698, outra bandeira de Taubaté, a de Antônio Dias, descobre as margens auríferas de Tripuí, ao pé do Itacolomi, hoje Ouro Preto. (Lemos, 1979b).

O acesso difícil devido à topografia acidentada, rodeada de neblina e floresta densa, determinou o caminho pela garganta do Embaú, perto da atual cidade de Cruzeiro, como o mais utilizado. Fernão Dias abriu o caminho de ligação entre Minas Gerais e o Rio de Janeiro, iniciando-se um deslocamento de grande contingente

das mais diversas classes sociais em busca de riqueza nos vales auríferos. Assim, aos poucos se constituiu “a civilização material mineira”, marcada pela presença do negro escravo, destacadamente pelo mulato, brasileiro legítimo, que dominou o campo das Artes à época. “O mulato mineiro se impôs na sociedade”, a partir de modelos pré-estabelecidos pelos brancos, que executava e criava suas obras de arte, puramente brasileiras. (Lemos, 1979c). O próprio traçado geográfico da região do Vale do Paraíba² desde o século XVI se impôs como desafio às primeiras expedições manipuladas pela exploração aurífera e o aprisionamento de índios pelo bandeirismo. “O desenho das atividades coloniais no interior paulista se fez paralelamente à faixa litorânea pela necessidade de suprimentos e comunicação com a metrópole, sugerindo núcleos importantes ao longo do trajeto consolidado.” (Gutlich e Mello, 2015a). Esse trajeto caracterizou-se pelo deslocamento de provisões, de domínio de territórios através de estratégias de demarcação planejada e o assentamento de pessoas, consolidando vias de circulação e rotas que se inter cruzam entre as províncias de São Paulo de Piratininga, Rio de Janeiro/ Paraty e as Minas Gerais.

O estudo das tipologias arquitetônicas regionais, principalmente as religiosas constituem rico acervo da História da Arte e da Arquitetura Nacional. É possível verificar os desdobramentos e adaptações dos modelos lusitanos nos padrões europeus, como exemplo a Igreja de São Roque em Lisboa, em

² A Região do Vale do Paraíba Paulista é composta por 39 municípios sendo as principais: São José dos Campos, Taubaté, Guaratinguetá, Jacareí e Pindamonhangaba. É considerada a terceira maior região do Estado.

condições muito peculiares aos contextos locais e socioculturais. O isolamento do Vale do Paraíba em relação ao litoral, o privou de influências da metrópole dominante, propiciando-se num primeiro momento a necessidade de desenvolvimento e adaptações de materiais e sistemas construtivos. A figura bandeirante, mestiço entre o índio e o português, apresentou-se se como elemento fundamental desse sistema de mistura e difusão de saberes, pois ele “[...] falava a língua geral, se locomovia no território com familiaridade e adaptava-se com maior facilidade às vicissitudes do clima que o europeu nativo”. (Gutlich e Mello, 2015b).

As ordens religiosas compostas por Jesuítas, Carmelitas e Franciscanos também foram peças fundamentais na administração e controle do território nos séculos XVII e XVIII. Com objetivos diversos dos bandeirantes, apropriaram-se de práticas e costumes indígenas como instrumentos de controle religioso e moral, pela absorção de técnicas de construção em madeira e coberturas por folhagens, da atividade agrícola e de cerâmica. Logo, a experiência artística e arquitetônica regional foi marcada em razão do domínio técnico e espiritual por parte dessas corporações na dinâmica sócio-política e econômica dos caminhos. Tais missões religiosas responsáveis pela catequização e civilização fracionavam o território por zonas de influência, com a fixação regular de núcleos povoados, caracterizado por aldeias e vilas, em redes de comunicação. A Vila de São Francisco de Chagas de Taubaté³, primeiro núcleo urbano da Capitania de Itanhaém,

³ O povoado de São Francisco das Chagas de Taubaté foi fundado por Jacques Félix em 1640, e tornou-se Vila em 5 de dezembro de 1645, de acordo com documentação existente no Arquivo Histórico da cidade de Taubaté.

encontra-se na cartografia setecentista⁴ entre os dois caminhos (das Minas e do Litoral), ligados pelas conexões hídricas formadas pelos Rios Tietê, Paraíba do Sul e Paraíba. A rota de ouro⁵ cruzava a vila de Taubaté, onde foi fundada em 1695 a segunda casa de fundição depois da Casa dos Quintos de São Paulo de 1580.

Taubaté tornou-se centro de área rural abastecedora das zonas de mineração e das tropas que pelo vale transitavam ou demandavam o litoral de Ubatuba. Tinha vida agrícola ativa, embora difícil, devido a carência de mão-de-obra masculina, atraídas pelas regiões auríferas. (Abreu, 1985).

⁴ Ver mapa - Fragmento da carta corográfica da Capitania de São Paulo, 1766.

⁵ O caminho que passava pela Vila de Taubaté ("posto avançado" em direção à estrada do Norte para além- Mantiqueira) faz parte da rota do Ouro, que se constitui por vias que davam acesso às Minas Gerais, na exploração do ouro e pedras preciosas à época do Brasil Colônia.

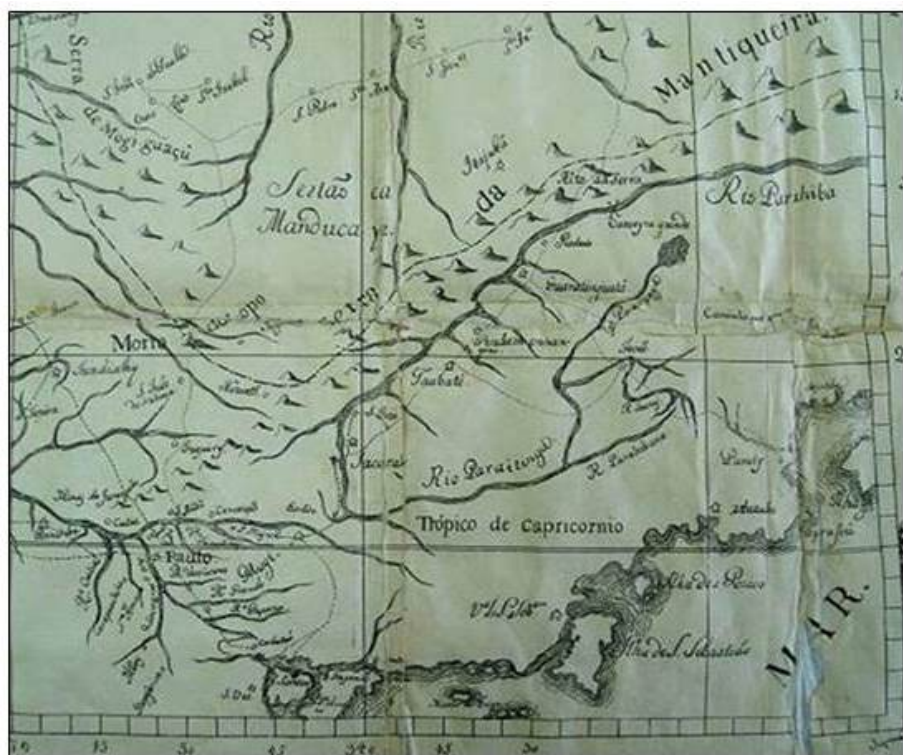


Figura 2. Fragmento da carta corográfica da Capitania de São Paulo, 1766. Fonte: Arquivo do Estado de São Paulo, São Paulo/SP. Setor iconográfico, mapa 08.02.04.

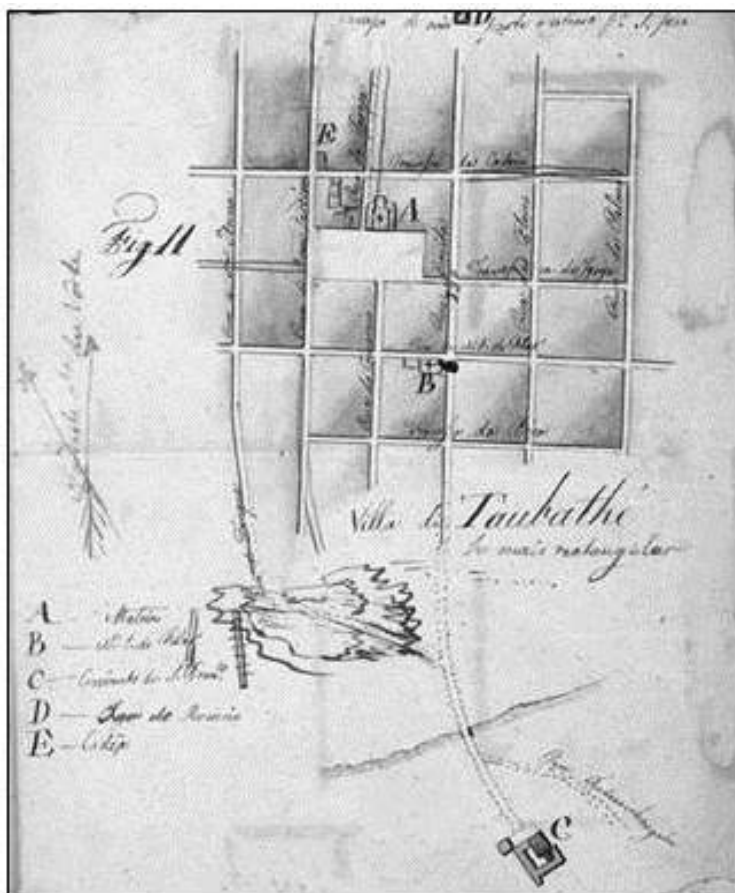


Figura 3. Arnaud Julien Pallière: levantamentos cartográficos das vilas de Pindamonhangaba e Taubaté 1821, 17 cm x 11 cm (PALLIÈRE, 1821). Fonte: Acervo Instituto de Estudos Brasileiros, USP.

A Capela Nossa Senhora do Pilar, localizada em Taubaté data de 1748, é das obras remanescentes da arquitetura colonial regional, de partido formal derivado do barroco mineiro e rocó, com fachadas facetada e estética peculiar. Um dos poucos exemplares dedicados ao culto a Nossa Senhora do Pilar, possui estilo arquitetônico bem diverso do colonial paulista, cujas

características principais são planta térrea, retangular com alpendre frontal. De acordo Jaelson Bitran Trindade do SPHAN Pró-Memória, a Capela é “[...] um dos raros exemplares das pequenas edificações devocionais urbanas dos tempos da Colônia, na região de São Paulo – Paraná, e, desses, o exemplo mais íntegro”. (Andrade, 1991a). Devido ao posicionamento estratégico da Vila de Taubaté nas incursões aos Sertões de Cataguazes ou dos Cataguás nas rotas das bandeiras, das tropas em direção às Minas Gerais e Paraty, a Capela incorporou-se por intercâmbios culturais da estilística do barroco mineiro, agregando ao monumento valores de autenticidade e originalidade em sua concepção estética e arquitetônica. Possui grande representatividade quanto às artes aplicadas, uma vez que o interior é composto por rico material em talha e obras artísticas, um valioso exemplar da arquitetura paulista colonial de características mineiras, ainda existentes em São Paulo.

Artisticamente, a Capela do Pilar representa como um todo, o testemunho humilde mais significativo da arte barroca que o ouro das Gerais, em seu apogeu no decorrer do século XVIII, pode subsidiar em Taubaté; é um modesto exemplar do esplendor arquitetônico e artístico das construções religiosas e baianas da mesma época. (Andrade, 1991b)

Na década de 1940 jornais e notícias relatam grande mobilização da sociedade civil organizada junto a Diocese, proprietária atual do edifício junto ao IPHAN, em apelo ao tombamento emergencial do monumento que se encontrava em situação de grande fragilidade e degradação material. “Em 1941, por iniciativa do Dr. José Ortiz Monteiro Patto e do Prof. Gentil Eugênio de Camargo Leite, organizou-se em Taubaté um movimento em favor do tombamento histórico da Capela do

Pilar.” (Andrade, 1991c). Assim, o tombamento ocorreu em 1944, sendo um dos primeiros monumentos a serem tombados no estado de São Paulo pelo SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN). Processo de Tombamento - nº343-T-44 – livro de Belas Artes - 26/10/1944. O tombamento pelo CONDEPHAAT (Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado) órgão oficial do estado, ocorreu na década de 1980. nº do processo: 00371/73; Resolução de Tombamento: Ex-Officio em 12/03/1982; Livro do Tombo Histórico: inscrição nº161, p.36, 12/03/1982.



Figuras 4 e 5 - Fachadas Capela N. S. do Pilar. Fonte: Arquivos do IPHAN/ SP.

Na documentação pesquisada no acervo do IPHAN, existem documentos de trabalho, iconográficos, oficiais de órgãos públicos

que apresentam o processo administrativo do tombamento, de manutenção, de preservação e conservação relativas à Capela. Após seu tombamento oficial, passou por rigoroso processo de restauração coordenado por Luís Saia, de 1945 a 1949, objeto de estudos da pesquisa. De 1984 até 2010, a Capela foi sede do Museu de Artes Sacra Dom Epaminondas (MASDE) pertencente à diocese do município, abrigava as obras da arte sacra regional com objetivo sociocultural de preservar seu considerável acervo, qualificando o espaço como patrimônio da cidade. Hoje se encontra fechada devido às más condições de instalações, falta de recursos financeiros e planejamento público aliado ao crescimento desordenado do espaço urbano, sofre também com a ação do tempo e intempéries em sua estrutura. Desconexa à paisagem a arquitetura monumental torna-se invisível aos cidadãos, perdendo-se: seus referenciais e significados; o testemunho histórico; sua memória, estética e representatividade sociocultural.

Relevância e justificativa

A relevância da temática apresenta-se na necessidade da produção de novos conhecimentos na área do patrimônio. Partindo-se do pressuposto da existência do paradigma constituído por modelos atribuídos à técnica construtiva da taipa, estabelecidos no início e gestão do IPHAN na regional de São Paulo. Justifica-se a importância de verificar tais procedimentos pela existência de “escola de restauro paulista”, que pode vir a contribuir à educação patrimonial, no desenvolvimento de técnicas, conceitos e práticas voltadas à conservação e

preservação do patrimônio histórico e artístico nacional. Conforme Gallo, “quando falamos em patrimônio nos reportamos à preservação e construção da memória, para a qual se estabelecem relações e vínculos afetivos. A educação e a divulgação são instâncias fundamentais para exposição dos saberes, participando a sociedade que por sua vez apropria-se dos novos conhecimentos”.⁶ (Gallo, 2006a). É preciso assim, uma reaproximação ou reapropriação da comunidade em relação ao artefato arquitetônico e sua inserção na vida do cotidiano, nas atividades socioeconômicas e culturais no tecido das cidades, para que se conceba de maneira eficaz a preservação do patrimônio histórico, artístico, nacional.

Cabe, então, às diversas civilizações e culturas encontrarem um modo comum de entender a necessidade de conservar a memória do passado e seus testemunhos, mesmo por que essa memória constitui uma referência a todos os homens da terra. (Gallo, 2006b).

No início de criação e atividades do IPHAN (SPAHN), o tombamento como instrumento de resgate e sobrevivência dessa memória “perdida” foi essencial para a permanência de muitos monumentos no Brasil, como no caso da Capela Nossa Senhora do Pilar em Taubaté/SP. Uma vez que, na década de 1940 o monumento era atuante dentro do contexto e dinâmicas da cidade, nas manifestações culturais e religiosas. Havia o sentimento de pertença pelo artefato e o apelo da comunidade a favor de sua existência. “[...] Um local - está claro - só conserva lembranças quando pessoas se preocupam em mantê-las”.

⁶ Entrevista concedida ao JC Debate – SP Patrimônio (TV Cultura – 25/01/2016).

(Assman, 2011a). Portanto, com base nos estudos e referenciais presentes na pesquisa, verifica-se a necessidade do avanço nos debates, procedimentos e processos de preservação, a partir de uma atualização e contextualização temática sob a ótica do pensamento contemporâneo nos propõem a “ressignificação” do monumento como elemento vital à sua existência.

Essa postura de olhar o passado através de referência parece-nos aqui inevitável, conquanto o que fundamentalmente se pretende é uma reincorporação do passado na vida presente, a fim de que se formem memória e identidade. (Gallo, 2006c).

A pesquisa científica como instrumento de construção do conhecimento, visa identificar as aproximações e especificidades no emprego do método do restauro, área do patrimônio que é inerente à arquitetura e às artes visuais, permitindo-se o resgate dos significados e referenciais ao monumento histórico, artístico e cultural. A historiografia tradicional e a sociedade ocidental entendem a pedra e a matéria como suportes de memória dos espaços, de significados particulares a determinados povos e culturas, tendo que “[...] a memória de uma nação se materializa na paisagem memorativa de seus locais de recordação”. (Assman, 2011b). A Capela N. S. do Pilar, caracteriza-se como testemunho histórico no âmbito nacional, construída em taipa de pilão e mão, remete-nos à estética peculiar e memórias do passado, constituísse importante monumento pertencente à História, à Arquitetura e às Artes, tanto em sua matéria quanto em sua forma, um documento para o patrimônio do amanhã.

Os resultados parciais da pesquisa revelam a inserção do monumento no contexto de construções históricas regionais, dentro de um quadro específico de outras obras restauradas pela

regional paulista do IPHAN. Estas compõem objeto de estudo de vários outros pesquisadores, que identificaram a existência do paradigma do restauro e identidade particular paulista, de como interviu-se na taipa e nos demais objetos de artes (ligado às artes aplicadas da talha, como altares, retábulos, etc.). Os monumentos restaurados estão listados abaixo:

IGREJA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO em Embu (Restauro 1939-1940 – Construção 1700, tombamento 1938 pelo IPHAN);

IGREJA DE SÃO MIGUEL PAULISTA em São Paulo (Restauro 1939-1944 – Construção de 1622, tombamento 1938 pelo IPHAN);

SÍTIO E CAPELA DE SANTO ANTÔNIO em São Roque (Restauro 1940-1947 – Construção 1681, tombamento 1941 pelo IPHAN);

CAPELA NOSSA SENHORA DO PILAR em Taubaté (Restauro 1945-1949 – Construção 1747, tombamento 1944 pelo IPHAN);

CASA DO BUTANTÃ (do Bandeirante) em São Paulo (Restauro 1954 – Construção do séc. XVIII, tombamento Condephaat 1983);

CASA DE CÂMARA E CADEIA em Atibaia (Restauro 1958-1961 – Construção de 1854, tombamento 1955 pelo IPHAN);

CASA DO CAXINGUI (DO SERTANISTA) em São Paulo (Restauro 1967 – Construção do séc. XVII, tombamento Condephaat 1983);

FAZENDA PAU D'ALHO em São José do Barreiro (Restauro 1969-1975 – Construção 1818, tombamento 1968 pelo IPHAN).

Análise: uma aproximação entre a arquitetura religiosa jesuítica e a capela Nossa Senhora do Pilar em Taubaté

A História da Arte tradicional determina a Europa como núcleo central e irradiador de modelos, que a partir dos processos de colonização foram difusos e emanados às periferias por cópias ou reproduções locais. Porém, o ponto de interesse para análise neste momento é o trabalho da Companhia de Jesus, que devido a sua imensa penetração internacional gerou áreas de contato e rupturas à esses modelos, na qual cada área específica a seus modos e cultura criou identidade própria. Por muito tempo, o termo *estilo jesuíta* foi associado à arte decadente, antítese do Humanismo e do Renascimento, divulgada por críticos à Companhia, protestantes e católicos, como um meio de apelo aos sentidos, um instrumento de controle e dominação. (BAILEY, 2000a). A depreciação generalizada do barroco, do estilo jesuítico, de contrarreforma, tornaram-se ideias de uma hegemonia artística militante, manipuladora, exagerada e dissimulada.

Estudiosos de meados do século XX, apesar de abandonar o termo propriamente, permaneceram sugerindo afinidades entre os jesuítas e as qualidades negativas associadas ao *jesuit style*: Geoffrey Scott, *The Architecture of Humanism*, afirmou que as realizações jesuíticas basearam-se em converter as preferências da humanidade ainda pagã para usos católicos, respondendo ao ascetismo da reforma com maior concessão aos sentidos mundanos; Anthony Blunt (*The Art and Architecture of France, 1500-1700*, 1953), historiador da arte inglês definiu a arte jesuítica como anti-Humanista, que através da contrarreforma sufocou o direito individual do pensamento em nome da

Inquisição e da Companhia, uma arte anti-intelectual. Revelou-se um mito que permaneceu tempo demais, a expressão *estilo dos jesuítas*, e as qualificações depreciativas a ela atribuídas, representando-se a “igreja militante” e o deslumbramento das massas com objetivos à manipulação espiritual. (Bailey, 2000b).

Porém, na atualidade há uma mudança nesta perspectiva. Segundo Gauvin Alexander Bailey, “não existe o estilo jesuítico” e sim um programa funcional jesuítico. Esclarece que os jesuítas vindos em grupos às Américas e demais localidades (de origens espanhola, portuguesa, italiana), estabeleceram diálogos com diversas culturas locais, apropriando-se de recursos e técnicas, adaptando-se aos modelos e gostos da época, demonstrando que a originalidade não existe no sentido de um purismo. Uma ruptura significativa iniciou-se com a publicação de Wittkower e Jaffe *Baroque Art: the jesuit contribution* (1972), onde o conceito “Jesuit Style” perdeu força entre os intelectuais. Argumentos de Wittkower mostraram que longe de uma unidade, a Companhia de Jesus teve diferenças e diversidades desde o começo, e discorre sobre a impossibilidade da existência do *modo jesuíta*, quando diversos artistas e arquitetos não jesuítas envolveram-se em projetos da Ordem, como Giacomo de Vignola, Giamo della Porta, Girolamo Reinaldi e Carlo Fontana, os quais puderam preservar sua liberdade criativa. Simplificando o assunto, surge dessa maneira uma nova e estimulante perspectiva sobre o tema que propõem novos caminhos, reesignificando o conceito como “uma arte contextualmente globalizada”, rica e diversa, dentro de um complexo cenário cultural. Enriquecendo o campo da pesquisa científica, com a proposição de novas metodologias em História cultural, Antropologia, Teoria pós-colonial e Geografia urbana.

No estudo de uma obra de arquitetura, além das imposições do meio físico (topografia) e social, é preciso observar-se o programa (as finalidades), à técnica (materiais e sistemas adotados), o partido (o modo como a técnica propõe a arquitetura); a “modenatura (qualidades plásticas); e; a comodulação (o confronto harmônico das partes entre si em relação ao todo)”. Os jesuítas chegaram ao Brasil em 1549, e ergueram edifícios de partido arquitetônico bem definido, com nave ampla, que perdurou por muito tempo. O programa constituía-se em atender aos preceitos do culto, do trabalho e moradia, os chamados “os cubículos”. Além destes, existiam a enfermaria, dependências de serviços, horta e pomar. Na construção, a técnica utilizada dependia do local e recursos disponíveis, se próximo ao litoral seria utilizado a pedra e o cal, se próximo a serra ou ao vale caberia “o bom barro”.

O texto de Lúcio Costa “A arquitetura jesuítica no Brasil”, publicado no 5º volume, da Revista do SPHAN em 1941, no Rio de Janeiro, demonstra uma análise detalhada do “espírito jesuítico”, em formas de croquis e explicações que de acordo com Costa, não deve ser examinado num bloco único de manifestações artísticas. A ação da Companhia de Jesus iniciou-se em fins do Renascimento e início do Barroco, e desde a chegada até sua expulsão em 1759, atuou intensamente representando um marco na cultura e história brasileira. A amplitude de obras de arte “apresentam formas diversas, de acordo com as conveniências e recursos locais e com as características de estilo próprias de cada período.” (Costa, 1978a).

O partido geral de uma só nave inclui, no caso das igrejas jesuíticas brasileiras, plantas de quatro tipos diferentes. Primeiro o tipo mais singelo, que teria sido o

das capelas rudimentares dos primeiros tempos e no qual a capela-mor e a nave constituem um mesmo corpo de construção dividido convencionalmente em duas partes por um arco cruzeiro. Essa forma primária, hoje muito rara, é a que vamos encontrar na já referida capela de Santo Antônio, do segundo século, que apesar da invocação e do fato de ser uma capela particular, não deixa contudo de ser, também, uma capela de inspiração e de gosto jesuíticos, (...). (Costa, 1978b)

A partir desta análise, há a constatação da miscigenação sociocultural resultante da presença indígena, do mestiço da terra, do bandeirante, do religioso catequizador, impositor de civilidade, onde se estabeleceram redes de comunicação nas atividades e práticas no eixo das rotas do ouro e tropeirismo.⁷ A arte barroca no Brasil não se constituiu por apenas um estilo, mas por um verdadeiro sistema, “uma confederação de estilos”. E “no caso particular brasileiro, é na composição da talha dos retábulos de altar que se pode observar com nitidez essa extraordinária variedade peculiar ao Barroco.” (Costa, 1978c). Considerando-se tais aspectos, existem relações entre o programa jesuíta e a Capela do Pilar de Taubaté, mesmo esta sendo de origem de irmandade, como: a técnica da taipa de pilão ou de mão; os grandes beirais; partido de nave única; o coro sobre a entrada; e; os aspectos plásticos e artes aplicadas. Pressupõe-se que o “jesuit style” e as demais ordens religiosas influentes na região do Vale do Paraíba

⁷ As rotas do ouro foram abertas pela Coroa Portuguesa e ligavam as regiões das Minas Gerais ao litoral do Rio de Janeiro (onde se localizava o porto de Paraty), estas passavam por terras paulistas para o escoamento do ouro e das pedras preciosas em direção à Metrópole. Concomitantemente, desenvolveu-se o tropeirismo, que foi uma atividade itinerante desempenhada pelo tropeiro (condutor de tropa, arrieiro ou bruaqueiro), ou seja, pelos condutores de tropas ou comitivas de muare e cavalos entre as regiões de produção e os centros consumidores a época colonial do Brasil.

Paulista valeram-se do ambiente miscigenado propiciado por corredores de comunicação socioculturais, de adaptação às técnicas e gostos dos contextos locais.

O objetivo da pesquisa não é afirmar que a Capela do Pilar de Taubaté, seja propriamente de origem jesuítica, uma vez que seus fundadores ligados a Irmandade de Nossa Senhora do Pilar, era compostos por homens de negócio, comerciantes e pequenos proprietários, “que emprestavam dinheiro a juros e atendiam-se mutuamente em suas necessidades diversas, principalmente as de ordem econômica, como faziam também as demais sociedades religiosas” (Andrade, 1991c). O que se pressupõem neste ensaio, é estritamente que o monumento artístico e histórico, corresponda ao programa funcional da arquitetura religiosa jesuítica, pela influência do contexto e da localidade, constatando-se tal conjectura por análise comparativa, entre os desenhos e estudos de Lúcio Costa e o artefato arquitetônico, identificando-se os vários aspectos, similaridades e aproximações estilísticas.

A igreja e a vida religiosa era uma preocupação à sociedade, coexistindo além das ordens, tais irmandades ou confrarias que eram dominadas pelo Estado. Em Minas Gerais as ordens foram proibidas, transferindo-se aos devotos a responsabilidade de construir seus templos para execução de seus cerimoniais. Primeiramente, as capelas e irmandades surgiram dentro da matriz, mas com a ascensão social e econômica de seus membros, estes construíram seus próprios templos de devoção, como a Capela Nossa Senhora do Pilar, que nos “[...] altares das igrejas e capelas, como locais de devoção, acabavam reunindo um numeroso conjunto de trabalhos em imaginária, pintura e talha, cuja produção procurava se orientar pelos padrões estéticos da época, o estilo Barroco.” (Andrade, 1991d).

Sem dúvida, foram as irmandades as grandes impulsionadoras da arquitetura em Minas. Em geral, bastante ricas, inclusive as dos negros, procurando sempre levantar suas igrejas e salas de reuniões visando, antes de tudo, ostentar importância ou prestígio maior. A grande beneficiária dessa emulação foi aquela arquitetura barroca, cuja importância chama a atenção de todos, situando-nos como donos de um passado artístico de suma importância no panorama da arte universal. (Lemos, 1979d)

A Irmandade ou Confraria de Nossa Senhora do Pilar de Taubaté data de início do século XVIII, época em que o povoado de São Francisco de Chagas de Taubaté já se constituía como Vila e “posto avançado” à estrada do Norte e às Minas Gerais. Com localização estratégica no Médio Vale do Paraíba, a Vila era local de pouso e parada, e reabastecimento de mantimentos dos viajantes que vinham do Sul, de São Vicente ou da Vila de São Paulo de Piratininga. No século XVII, Taubaté constitui-se por “importante centro irradiador do bandeirismo”. A igreja matriz de São Francisco de Chagas data de 1645, época em que o povoado foi elevado à Vila, e supostamente abrigava a imagem de Nossa Senhora do Pilar em um dos seus altares laterais, uma vez que sua capela própria foi posteriormente construída no XVIII. “A construção da Capela do Pilar só foi possível quando um negociante e fazendeiro local, o Licenciado Timóteo Correa de Toledo, teve iniciativa de custear uma parte das obras, arrecadando o restante entre os outros devotos.” (Andrade, 1991e).

Para alguns historiadores, a Capela Nossa Senhora do Pilar, é “filhota” da Igreja de Nossa Senhora do Ó em Sabará/ MG (século XVIII – 1720), por suas semelhanças quanto ao partido arquitetônico e estético, principalmente pela fachada facetada, visto que a torre sineira foi construída posteriormente. A decoração barroca também se faz presente na Igreja de Sabará, no interior ornamentado por apurada talha dos altares e retábulos, pintura cenográfica e douramentos. O descompasso entre o exterior e o interior pois, com “quanta riqueza, quanto fausto e quanto bom gosto escondem aquelas singelas paredes brancas emolduradas pela estrutura tosca”. (Lemos, 1979e).



Figura 6. Igreja de Nossa Senhora do Ó, Sabará, de 1717-1719 por Manuel da Mota Torres. (torre sineira acrescida no final do séc. XVIII) –
Fonte: Arquivos do IPHAN, SP.



Figura 7. Foto capela-mor Capela N. S. Pilar. Fonte: Arquivos do IPHAN, SP.



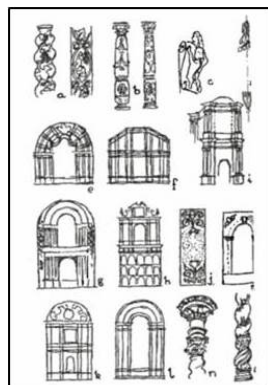
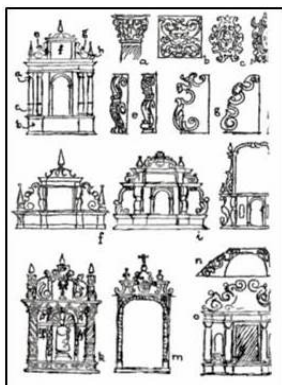
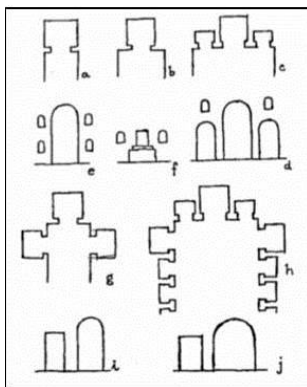
Figura 8. Croquis de Lúcio Costa. Fonte: COSTA, 1978, p.35.



Figura 9. Foto detalhe cancelo em madeira policromada, sob arco do cruzeiro, separando a nave da capela-mor. Fonte: Arquivos do IPHAN, SP.



Figura 10. Foto detalhe bancada da Capela de São Miguel/ SP, data de 1622.
 Fonte: COSTA, 1978, p.56.



Figuras 11, 12 e 13. Croquis de Lúcio Costa / Estudos das plantas e tipologias dos retábulos e ornamentação. Fonte: COSTA, 1978, p.33-37.



Figura 14. Foto interior da Capela, de 1940 – Capela-mor, altar e retábulos laterais. Fonte: Arquivos do IPHAN, SP.

O lindo desenho e a primorosa talha, aliviados de tanto ornato e de tanto ouro, desenvolvem-se desafogadamente, elegantes, cheios de invenção e de graça, levando o capricho e a sutileza dos “achados” muitas vezes até o requinte, senão mesmo ao enfado. (Costa, 1978d).

No artigo “Documentação Necessária”, produzido em 1937 para primeira revista do SPHAN, recomendou-se o estudo sobre a “nossa antiga arquitetura”, como “oportunidade de servir-se dela como material de novas pesquisas”, lições da experiência de mais de trezentos anos e referência aos arquitetos modernistas. (Costa, 1975). Viollet-le-Duc, personalidade marcante do patrimônio no século XIX, estabeleceu princípios e métodos por meio de seus estudos principalmente sobre a arquitetura medieval, de domínio da técnica pelo arquiteto, concebendo a teoria do modelo ideal, a valorização da mão-de-obra operária do artífice, e, a importância

do uso dos edifícios restaurados. Cristiane Gonçalves, com base nos estudos das restaurações como da Casa de Câmara e Cadeia de Atibaia, evidencia não apenas a fundamentação das proposições de Saia, pautadas nas especificidades da pesquisa de técnicas construtivas e tipologias do período colonial, mas também forte influência das formulações de Le-Duc nesses processos, uma vez que “nos trabalhos da regional, Luís Saia não só volta-se ao estudo da arquitetura tradicional paulista, como utiliza este conhecimento para fundamentar as soluções propostas.” (Gonçalves, 2007c).



Figura 15. Foto Externa Capela N. S. do Pilar, 2017. Fonte: Autora.

Considerações finais

Nos questionamentos sobre Historiografia e Estética existe a imposição de um “estilo barroco jesuítico”, um dos mitos mais persistentes da História da Arte e da Arquitetura. Existiria um estilo específico dos jesuítas na pintura, escultura ou demais artes aplicadas? Nos estilos decorativos das artes sacras? O que se

verifica realmente é a Arte Sacra e a Arquitetura Religiosa como uma arte pública, da mistura entre vida pública e a religiosa. Os poderes políticos, civil, religioso e popular eram inter cruzados e não havia distinções nesse âmbito, essa dissociação só ocorreu no século XIX. Alguns críticos denominam “estilo jesuítico”, todas as manifestações de arte religiosas ocorridas nos séculos XVII e XVIII, entretanto, o que existiu foi uma pluralidade no campo das Artes e da Arquitetura, com a atuação global da Companhia de Jesus, que como um fio condutor, propiciou conexões entre várias culturas, criando áreas de fronteiras e diálogos em obras na América Latina, Espanha e Portugal.

O presente ensaio apresenta uma investigação sobre a existência de inter-relações entre a arquitetura jesuítica e a arquitetura colonial praticada à época do barroco mineiro-paulista do século XVIII, particularmente na estética e similaridade dos partidos e nas artes aplicadas no interior da Capela Nossa Senhora do Pilar, em Taubaté/SP (no caminho e rotas SP-MG). Esta análise pode ser respaldada por conjecturas e considerações do arquiteto Lúcio Costa, no texto “A arquitetura jesuítica no Brasil”, que por análise comparativa entre seus desenhos e croquis, e, o artefato arquitetônico, apresentam similaridades e aproximações estilísticas. Logo, acredita-se que o estudo dos monumentos históricos e seus processos devem ocorrer mediante análises crítico-reflexivas e referenciais, e que estas devem estar de fato amparadas em critérios e contextos específicos.

Finalizando-se tais considerações, a valoração, a significação do patrimônio e do monumento histórico concretiza-se pelo estabelecimento de vínculos sociais e afetivos entre estes e a sociedade, e “[...] é preciso que o ato de preservação decorra de

um juízo de valor sobre o significado cultural de determinada obra como patrimônio da coletividade, que deve materialmente, permitir-lhe a referência e a identidade.” (Gallo, 2001). Sendo assim, justifica-se a relevância da pesquisa quanto às origens e relações do objeto de estudo e as demais obras mencionadas do quadro metodológico-conceitual e técnico; seu contexto no cenário das Artes Visuais e da Arquitetura colonial paulista. Verificando-se a amplitude no debate e questionamentos a cerca do tema, principalmente, sobre o às questões do patrimônio histórico, artístico cultural brasileiro.

REFERÊNCIAS

ABREU, M. 1985. Taubaté de Núcleo irradiador de Bandeirismo a Centro Industrial e Universitário do Vale do Paraíba. Taubaté, Ed. Santuário, 142 p.

ABREU, M.; ANDRADE, A. 2004. História de Taubaté através de textos. Taubaté, Prefeitura Municipal de Taubaté, 300 p.

ANDRADE, A. 1991. Capela Nossa Senhora do Pilar. Taubaté, CERED, 128 p.

_____. 1993. Um estado completo que jamais pode ter existido. São Paulo, SP. Tese de Doutorado, FAU-USP, 170 p.

ASSMANN, A. 2011. Locais. In: Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural. Campinas, Ed. Unicamp, p. 317-361.

BAILEY, A. 2000. Le style jésuite n'existe pas`: Jesuit Corporate Culture and the Visual arts. In: The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts. 1540-1773. Canadá, University of Toronto, p. 38-89.

BOITO, C. 2002. Os Restauradores. São Paulo, Ateliê Editorial, 64 p.

BRASIL. 1988. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília- DF, Senado Federal-Centro Gráfico, 292 p.

CHUVA, M. 2003. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. *Topoi*, Rio de Janeiro, 4(7). Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v4n7/2237-101X-topoi-4-07-00313.pdf>. Acesso 01/06/2017.

COSTA, L. 1975. Documentação Necessária. In: *Arquitetura Civil II*. São Paulo, FAUUSP- MEC-IPHAN, p. 91-98.

_____. 1978. A arquitetura jesuítica no Brasil. In: *Arquitetura Religiosa*. São Paulo, FAUUSP- MEC-IPHAN, p.10-98.

GALLO, H. *et al.* 2006. Arqueologia, arquitetura e cidade: a preservação entre a identidade e autenticidade. In: *Patrimônio: atualizando o debate*. São Paulo, IPHAN-CONAP, p. 92-116.

_____. 2001. Júlio Prestes e Pinacoteca: Um paradoxo nas intervenções de dois edifícios preservados. *Projeto Design*, 252. São Paulo. Disponível em: <https://arcoweb.com.br/projetodesign/artigos/artigo-julio-prestes-e-pinacoteca-01-02-2001>. Acesso em 30/03/2017.

GONÇALVES, C. 2007. Restauração arquitetônica: a experiência do SPHAN em São Paulo 1937-1975. São Paulo, Ed. Annablume, 214 p.

GUTLICH, G.; MELLO, B. 2015. *Arquitectura sacra colonial em el Vale do Paraíba: estudio morfológico de las adaptaciones*. In: HUERTA, S.; FUENTES, P. (Orgs). *Historia de la Construcción*. Segovia, ETSAM, p. 781-789.

IPHAN. 2014. *Cartas Patrimoniais*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/226>. Acesso em 30/03/2016.

IPHAN. 2014. Decreto - lei nº25, de 30 de novembro de 1937. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_25_de_30_11_1937.pdf. Acesso em 05/08/2015.

LEMONS, C. 1979. *Arquitetura brasileira*. São Paulo, Ed. Melhoramentos, 160 p.

MAYUMI, L. 2008. Taipa, canela preta e concreto: Um estudo sobre o restauro de casas bandeiristas. São Paulo, Ed. Romano Guerra, 320 p.

RIEGL, A. 2014. O Culto Moderno dos Monumentos: A sua essência e sua origem. São Paulo, Perspectiva, 88 p.

RUSKIN, J. 2008. A lâmpada da Memória. São Paulo, Ateliê Editorial, 88 p.

VIOLLET-LE-DUC, E. 2000. Restauração. São Paulo, Ateliê Editorial, 80 p.

AS IMAGENS DE SÃO COSME E DAMIÃO NAS MISSÕES: USOS E FUNÇÕES

Flávio Antônio Cardoso Gil

Tudo o que fosse para a *Maior Glória de Deus*, haveria de ser campo de apostolado para a Companhia de Jesus, o que fez com que as missões para os infiéis tenham sido uma preocupação de suma importância para a Ordem. Pela sua Constituição a Companhia de Jesus é essencialmente missionária. A 3ª. Tomada das Constituições (parte 3, c. 2) textualmente diz: “Nossa vida é para discorrer e fazer vida em Deus e ajuda às almas”. E, a Fórmula do Instituto aprovada pelo Papa Paulo III e confirmada por Julio III diz que os jesuítas devem obedecer ao Pontífice Romano: “já nos enviem aos turcos ou a quaisquer infiéis ainda nas partes chamadas de Índias e a quaisquer hereges e cismáticos.” A Companhia é, por sua Constituição, na totalidade de seu corpo e em cada um de seus membros juridicamente missionária (Furlong, 1942).

Aproveitando as descobertas do além-mar efetuadas por Espanha e Portugal, os Jesuítas estiveram presentes, desde muito cedo, nos novos mundos que se abriam à atividade missionária da época. Nas cidades centros do poder político e econômico, a atividade evangelizadora e educativa da Companhia ficou a cargo das igrejas e colégios; nas zonas distanciadas a ação apostólica

teve a meta de estruturar as missões dos índios, as chamadas de reduções. De todas as fundações jesuíticas na América, as missionárias são as mais conhecidas e melhor estudadas. Localizadas em regiões pouco exploradas pelos vice-reinados, os jesuítas tiveram que conquistar o território.

Os jesuítas fundaram povoados desde muito cedo no Brasil, os primeiras se estabeleceram em 1553, poucos anos depois de sua chegada em 1549. Na América hispânica, o processo missionário começou em 1576 em Juli no Vice-reino do Peru, logo considerada uma missão modelo, com mais de dez mil índios. Os jesuítas enviados para o Vice-reino do Peru tiveram como superior Jerônimo Ruiz Del Portillio. O padre Diego Torres criou a província Jesuítica do Paraguai, que incluía parte dos territórios de Argentina, Uruguai, Chile, Bolívia, parte do Brasil e Paraguai, com sede provincial em Córdoba (Alcalá, 2002).

O espaço físico ocupado inicialmente pelas reduções guaranis estava inserido na Província Religiosa do Paraguai (Paraquária) que, no período, era de posse exclusivamente espanhola. A ação missionária foi exercida nas regiões do Itatin, Guairá e Tape que na geopolítica atual compreendem áreas pertencentes ao Paraguai, Argentina e Brasil.

A adesão dos índios às reduções deveu-se a uma conjuntura de dificuldades, pois os Guarani, antes de serem reduzidos, viviam dispersos ao longo do território em pequenos grupos, distantes entre si. O tamanho destes grupos variava a partir de uma casa, reunindo uma grande família, até uma pequena aldeia com algumas casas. A dispersão dos índios era um obstáculo a sua

conversão pelos sacerdotes, e facilitava práticas abusivas contra eles perpetradas pelos *encomenderos*.¹

Entre os séculos XVII e XVIII, foram constituídas muitas reduções guarani-jesuíticas na região platina. O espaço missionário constituiu-se através de religiosos de diferentes formações e nacionalidades, que já chegavam à região guaranítica com conhecimento prévio da natureza, dos costumes e da língua dos Guarani.

Atendendo a interesses diversos, mas confluentes, as reduções eram estimuladas e tiveram grande crescimento. As primeiras missões jesuíticas tinham uma estrutura muito simples e foram constituídas por volta de 1610 e 1628, mas os constantes ataques dos bandeirantes levaram-nas a migrar inúmeras vezes.

Depois das destruições das reduções causadas pelos bandeirantes e, conseqüentemente, êxodos dos Guarani, houve a chamada consolidação das missões. A partir da segunda metade do século XVII até a expulsão dos jesuítas do território espanhol em 1767, trinta povoados se estabeleceram. À medida que algumas reduções iam se reestruturando, outras iam sendo fundadas, todas recebiam um patrono escolhido pelos jesuítas. É possível entender esta prática como uma estratégia para fixar as devoções de interesse da Ordem: dar o nome de padroeiros aos povoados que fundavam. Assim incentiva-se a promoção do culto e conseqüentemente, a necessidade de imagens processionais, retabulares e domésticas para fortalecer a crença. O caráter de

¹ A *encomienda* foi uma instituição jurídica imposta pela coroa espanhola que visava regular o recolhimento de tributos ao nativo através do trabalho indígena.

intercessor e protetor de uma localidade pode ajudar a estabelecer a popularidade de um santo.

Fausto Martins entende que as devoções promovidas pela Companhia de Jesus em seu domínio fundamentam a espiritualidade de seus membros de forma decisiva. O historiador divide em quatro vertentes: trinitária, cristológica, mariológica e hagiográfica (Martins, 2004).

Quanto às invocações hagiográficas, podemos encontrar nos *Exercícios Espirituais* modelos para seguir uma verdadeira vida cristã. Durante todo o transcorrer do texto são citados os santos e mártires que viveram em defesa da Igreja e contra os inimigos de Deus, segundo o entendimento de Loyola.

Dentro do grupo devocional hagiográfico encontram-se homenageados os santos que fazem parte da Santa família de Jesus: Santa Ana, São José e São João Batista, este um santo fundamental para o cristianismo. O perfil apostólico da Ordem teve também reflexo nos santos mensageiros da doutrina cristã. Três reduções foram a eles dedicadas: Santiago, Santo Tomás e, a terceira homenageia Pedro e Paulo. As biografias de Santo Inácio contam que médicos concluíram que não resistiria às feridas do cerco de Pamplona, no entanto foi curado no dia dos referidos apóstolos, 29 de junho. Os anjos também receberam reduções com seus nomes: São Miguel e Santo Ângelo Custódio.

Os santos mártires medievais São Cosme e Damião e São Lourenço também foram eleitos patronos de reduções guaranis. Outros santos da Igreja reformada serviram como protetores de aldeamentos: Santa Rosa de Lima e São Carlos Borromeo.

Além desses, os jesuítas promoveram seus próprios santos e beatos. Santo Inácio de Loyola teve duas reduções com seu nome,

além de São Francisco Xavier, Santos Mártires do Japão, São Luiz Gonzaga e São Francisco Borja.

A redução de Santos Cosme e Damián foi fundada pelo padre Adriano Formoso em 1632 nas serrarias do Tape. Seis anos depois migraria para as proximidades do rio Paraná, onde se juntou a redução de Candelária devido a uma significativa diminuição de sua população. Lá permaneceu por oito décadas. Em 1718 San Cosme se desmembrou de Candelária se instalando ao leste da região em que se encontravam. Tal assentamento não agradou seus habitantes, por isso novamente em 1740 foram movidos para o lado oeste do Paraná (Martínez-Cañavate, 2017a).

Um novo traslado foi feito no início dos anos 60 do século XVIII, lá- atualmente distrito de Itapua, Paraguai- o povoado contou a participação dos inacianos até a expulsão da Ordem do território espanhol (1767).

Neste assentamento, antes da expulsão da Companhia, foi construído o complexo do colégio, mas o templo recém havia iniciada sua construção e, para manutenção das práticas católicas, uma seção do colégio foi usada como uma igreja provisória.

A historiadora argentina Estela Auletta dedicou-se a pesquisar os depoimentos do Padre Jaime Oliver, o jesuíta expulso do território espanhol que percorreu as reduções guaranis escrevendo relatos, que cita o templo da doutrina de San Cosme y Damián, confirmando sua condição temporária:

La iglesia que servía de prestado era un lienzo del pátio de los Padres que com sus columnas de madra formaba una iglesia de tres navecitas que se puso bastante decente com sus retablos de la vieja iglesia, se adorno quanto se pudo... quedó finalmente muy decente y linda. (Oliver, 1997).

Além da improvisação espacial, importante ressaltar o reaproveitamento de elementos de igrejas antigas de outros assentamentos em caráter provisório. No período colonial, foi uma prática recorrente: retábulos, púlpitos, imagens, entre outros equipamentos foram integrados à nova igreja até uma possível substituição.

O povoado teve interesse em continuar as obras da igreja após a expulsão dos jesuítas, mas por questões de orçamento e alegação das autoridades envolvidas sobre a falta de mão de obra qualificada a execução do projeto foi abortada. O espaço provisório se oficializa como a igreja do povoado.

Blanca Amaral e Margarita Durán trazem informações sobre um inventário do ano de 1848 trazendo dados sobre a capela-mor da igreja improvisada, tais informações são importantes, mas deve-se considerar ter se passado quase 80 anos da expulsão dos jesuítas. No documento há citação de ornatos, utensílios e imagens (Martínez-Cañavate, 2017b).

No ano de 1899 o templo sofreu um incêndio que atacou os retábulos da igreja conseqüentemente, os mesmos se perderam. As imagens em estudo não estavam compondo as referidas estruturas de talha e foram salvas.

As Imagens de São Cosme e Damião: Devoção, Iconografia, Funções e Usos

Não houve ordem religiosa, nem templo que não promovesse algum culto a uma imagem determinada, com suas novenas e celebrações litúrgicas. O fiel podia escolher entre uma grande lista

de santos, além das imagens de Cristo e da Virgem, especializados em distintos e variados tipos de favores. No caso das práticas de devoção de caráter popular sua promoção deveu-se, em maior parte, a uma ordenação controlada por seus promotores. Myriam Ribeiro (Oliveira, 2000a) lembra que cada ordem adotava os santos que necessitava para atender aos fiéis em determinado lugar de atuação, sem perder de vista as normativas internas e o apelo à afetividade sugerida pela Igreja tridentina.

Desde os primeiros séculos os santos cristãos são apresentados como personificação de ideais de conduta religiosa. A Igreja romana criou um complexo sistema de orientação da produção de hagiografias e iconografias, instrumentos essenciais para a divulgação do culto aos santos (Diniz, 2011). A distinção de determinado modelo de santidade revela uma série de manifestações, gestos e palavras, traduzindo representações coletivas integradas por crenças. Segundo Hector Schenone (1992a), a santidade é um estado essencial de graça e envolve a ideia de separação e inviolabilidade. Geralmente é dada em um sentido relativo aos homens para expressar que foram consagrados a Deus. Compreende-se que a santidade é uma construção em que o santo se torna alvo de veneração, podendo reformular-se no decorrer do tempo e espaço.

Culto e imagens são fenômenos indissociáveis com tudo relacionado à sua iconografia, variada em ciclos e em tipos iconográficos. Atrás de cada imagem pintada, esculpida, gravada, há um devoto, uma irmandade, um povoado, uma paróquia, um nobre ou uma alma agradecida. Portanto, todos desfrutam daquele caráter condensado possuído por obras de arte, bens culturais, pois são suscetíveis a um pensamento multidisciplinar,

na qual sua história, promoção e patrocínio, artistas, iconografia, uso e função, técnicas sustentam a análise proposta.

A devoção aos santos gêmeos ganhou muita popularidade recebendo templos por boa parte dos domínios cristãos. Por serem médicos são invocados na cura de doenças, por isso são padroeiros dos médicos, farmacêuticos e também dos barbeiros. Os jesuítas foram grandes divulgadores desta devoção.

A hagiografia é fundamental para o estudo iconográfico por ser fonte de inspiração para extração de elementos para a produção artística. Com valor histórico ou não, a literatura e os documentos tiveram importância na representação dos santos.

Segundo as hagiografias, Cosme e Damião nasceram na Arábia no século III d.C. Eram irmãos gêmeos e junto com seus outros três irmãos perderam o pai quando eram pequenos. Sua mãe, uma mulher de grandes virtudes cristãs, educou-os na referida fé. A lenda nos diz que ambos aprenderam medicina na Síria e que exerceram esta nobre profissão em Egea (hoje Ayás), Cilícia. Lá eles aplicaram seus conhecimentos médicos a pessoas e animais com grande habilidade para curarem qualquer tipo de doença. Mesmo assim, quando tudo lhes falhava, sua fé cega em Deus os favorecia para fazer milagres. Tal dom atraiu muitas pessoas em busca da cura, fossem elas cristãs ou não. De fato, muitos de seus pacientes incrédulos se converteram à fé cristã depois de curados. Cosme e Damião exerciam sua profissão mais por dedicação do que pelos lucros que podiam obter, pois se recusavam a cobrar por seus serviços. Os irmãos viveram no tempo do imperador Diocleciano (284-305), um dos perseguidores mais ferozes da história do cristianismo. Nesta época, Lysias, o governador do Egeu, estava sob ordens estritas de

imperador para neutralizar os cristãos. A fama e reputação em torno dos médicos milagrosos não poderiam passar despercebidas pelo governador que os fez chamar, juntamente com três outros irmãos Antimo, Leôncio e Euprépio. Após o édito contra os Cristãos decretado por Diocleciano, Lísias deu a eles a opção de negar o cristianismo ou morrer. No entanto, com a alegação de que eles renegaram sua fé, os irmãos foram submetidos a todos os tipos de torturas, físicas e morais. Mas nem as tentativas de afogar os irmãos nem de queimá-los ou crucificá-los e apedrejá-los funcionavam porque um anjo sempre os salvavam. Apenas a decapitação poderia dar fim a eles. Depois de mortos, também fizeram milagres, contados entre o mais conhecido é um transplante de uma perna que fizeram os irmãos.

Santo diz-se daquele que morreu "em essência de santidade", circunstância fundamental para a Igreja o canonizar permitindo o culto de *dulia*². O heroísmo é condição intrínseca de santidade bem como a dedicação heroica.

Serge Moscovici (1990) entende que por terem sido homens como nós, com fraquezas, sofrimentos e imperfeições, fica mais fácil acreditar neles. A figura de Deus, criador de grandes coisas, é distante demais da realidade humana, daí a incessante busca de um intermediador.

O martírio era o símbolo de total submissão a Cristo, portanto, ser santo era morrer, não só por Cristo, mas como ele, de tal forma que, santidade e martírio tinham, basicamente, o

² O culto de *dulia* difere de outros graus mais altos, como *hiperdulia*, para a veneração da Virgem, e a *latria* ou adoração de Deus somente, ou seja, dois tipos distintos de reverência que a Igreja tem sempre distinguido e definido (Oliveira, 2000b).

mesmo significado para o imaginário cristão daquela época. O modelo de santidade é transformado de acordo com as necessidades de cada sociedade.

Os primeiros santos do cristianismo foram os mártires perseguidos durante o Império Romano (Oliveira, 2000c). Seu culto acontecia em caráter espontâneo nos locais em que haviam sido castigados ou naqueles para onde haviam sido trasladados os restos de seus corpos. Inicialmente os fiéis se reuniam e veneravam suas relíquias e a partir do segundo século, começaram a celebrar junto aos túmulos daqueles que sofreram pela Fé, o *dianatalis* (data de nascimento no céu). Um dos casos mais antigos é o de São Policarpo (Réau, 2000b), bispo de Esmirna, martirizado em 155.

Essa forma de culto seria mantida durante o período das perseguições cristãs. Passado esse tempo, a veneração mudou do cemitério para as basílicas, para onde as relíquias foram transferidas. Algumas vezes o dia da transferência passou a ser a data comemorativa. A partir do século IV, foram também reconhecidos como santos os “confessores” (eremitas, religiosos e bispos). Esses cristãos fizeram manifestação pública de fé sem efusão de sangue, morreram em paz dando testemunho de Cristo com sua vida heroica. São os casos de Martinho de Tours, Hilário de Poitiers e Bento de Núrsia no Ocidente; Antônio do Egito e Efrém da Síria entre outros no Oriente.

Textos sobre a vida dos santos como os panegíricos, aumentaram cada dia mais na Idade Média até o século XV, ou até mesmo mais tarde. Essa literatura é carregada de ingredientes fantásticos, resultando em histórias fabulosas e na criação de santos fictícios. Algumas delas foram tão enraizadas na piedade

popular que ainda permanecem, apesar das críticas negativas de hagiógrafos. O que caracteriza estas Vidas de santos é a abundância impressionante de fenômenos irrealis, de passagens implausíveis que superam a própria essência do milagre e que, sem dúvida, pertencem mais ao reino da magia religiosa.

Nesses conteúdos, os mártires passam por um tratamento desumano além do suportável fisicamente. São submetidos a atos de crueldade até perder suas vidas, sofrendo duras penas, numa narrativa recorrente. Exemplo disto são os casos de algumas santas, que são jovens e bonitas, que juram voto de castidade, rejeitam um pretendente influente que busca vingança até que sejam condenadas (Schenone, 1990b).

Exemplos deste gênero literário são muitos e surgiram muito cedo, seguidos por outras referências, entre os quais destaca-se, por seu sucesso, a *Legenda Áurea* ou *Lenda Dourada* do bispo dominicano genovês Jacopo da Varazze, que completou, até 1264, cento e oitenta e duas histórias, número que aumentou com a adição de outros autores em edições posteriores (Page, 2011). A fama diminuiu, entretanto, por volta do século XVI, devido a alguns críticos o acusarem de ingênuo e de não haver um discernimento criterioso em seus escritos.

Entre as *Vidas de Santos*, uma obra importante por sua influência sobre a iconografia da América espanhola é a *Flos Sanctorum* do jesuíta Pedro de Ribaldeneyra (1526/1611), publicação que teve muitas edições. Deve-se também acrescentar o trabalho *Año Cristiano* do padre Christian Juan Croiset, surgido por volta de 1720, traduzido para o espanhol trinta anos mais tarde. Na Inglaterra, durante a primeira metade do século XVIII (1745), o padre Alban Butler (1710/173) apresentou seu famoso

livro *Lives of the Saints*, obra criticamente revisada e ampliada na atualidade por Herbert Thurston S. J. e Donald Attwater. Há, naturalmente, muitos outros que surgiram durante o século XIX e posteriormente.

A iconografia é uma ciência auxiliar da História da Arte, e através dela podemos conhecer os termos do discurso que integram a imagem. Sendo a imagem portadora de representações, a análise iconográfica dá subsídios para interpretação baseada nos significados históricos e culturais que poderiam ter inspirado o artífice no momento de sua concepção e confecção.

O meio de identificar as representações de santos, segundo Réau (2000c), foi criar inscrições nominativas ou explicativas através de signos figurados fáceis de interpretar, levando-se conta que até o século XVIII, a maioria dos fieis eram iletrados. A linguagem é composta de elementos que não devem ser analisados isoladamente, pois corre-se o risco de confusão na leitura; os atributos, por exemplo, podem repetir-se de santo para santo, por isso a atenção dada a outros fatores do conjunto, como as características faciais, a faixa etária e a indumentária.

Juan Ferrando Roig (1991), em seu dicionário, lembra que os artistas tiveram alguns cuidados ao representar as vestes de cada personagem para corresponder à sua condição social e lugar de origem. São referências que permitem revelar e distinguir grupos. Dessa forma, o fiel se identifica com o santo com o qual é envolvido na condição de proximidade e proteção. Um soldado pode ser reconhecido como tal pela armadura, escudo e elmo. A condição de monarca pode ser distinguida pela representação do manto longo forrado de arminho e capa da mesma pele.

A indumentária dos santos médicos pode variar dependendo se ele os representa como personagens da época romana - com túnica e manto - como homens contemporâneos do artista. Às vezes, eles podem ser representados com uma túnica forrada e com gorros cilíndricos - uma maneira antiga de impressionar os pacientes.

Na análise iconográfica são importantes as formações tipológicas como traços do rosto, forma da cabeça, cabelo, barba, pele. Já o tipo físico dos santos é expresso em características como idade e musculatura.

O fator idade é marca tanto do tipo físico quanto da face. Houve os glorificados que viveram poucos anos, enquanto outros tiveram vida longa. Emblemático é o caso do Príncipe dos Apóstolos, João Evangelista. Sabe-se que morreu na velhice, embora a orientação iconográfica ocidental preferisse manter sua figura jovem, que continua a ser o clássico atemporal ideal da lenda de que nunca iria morrer (Schenone, 1992c), afetado com uma suavidade efeminada, por trazer elevado grau de pureza e espiritualidade. Ao contrário do tipo criado pelos artistas gregos que mantiveram a tradição de que morreu ancião na ilha de Patmos.

Os atributos correspondem aos demais símbolos de reconhecimento, inerentes à figura do santo (Réau, 2000d). Os deuses pagãos já eram reconhecidos por seus atributos: a maçã de Hércules, a coruja de Minerva, o tridente de Netuno. Os iconógrafos da escola de Usner defendem que o uso dos atributos é uma herança da tradição da mitologia antiga (Fries, 1915).

A multiplicação e aparição tardia dos atributos da iconografia ocidental pode ser explicada, segundo Réau (2000e), por duas

razões: a abundância de esculturas que, ao contrário dos mosaicos e murais, não permitiam o uso de filactérios e inscrições e, em segundo lugar, o desenvolvimento da heráldica, onde as armas se tornaram atributos falantes das imagens.

Alguns atributos se aplicam a grupos definidos: os mártires se distinguem pela palma; os reis, por coroas e cetros; os doutores pelo o livro e a maquete de igreja (Fotografia), enquanto a açucena para castos e virgens, etc. No entanto, em muitos casos, é necessário para evitar erros, considerar a presença de outras características (Oliveira, 2000d).

As representações medievais dos médicos com atributos reforçam com sua função como praticantes da arte da medicina. Como histórias, Santos Cosme e Damião podem aparecer com os atributos típicos desta profissão, como um pote para conter medicamentos, o bocal e instrumentos cirúrgicos. Eles também podem portar um recipiente com urina. É possível encontrar também a espátula como um dos seus símbolos, uma vez que foi usada para misturar e aplicar medicamentos. Outros atributos são uma bolsa de pele, uma caixa de remédios, pentes, pinças, punções faça recuos, uma flecha e um frasco.

Existe outra variação de iconografia de Santos Cosme e Damião relacionada a imagens devocionais profiláticas ou protetoras da doença. Nestas imagens os irmãos costumam aparecer junto com a Virgem Maria, o menino Jesus e outros santos que também foram considerados médicos ou curandeiros, como San Roque, São Sebastião ou São Pantaleão. Este grupo torna-se uma "conversa sagrada", isto é, personagens que viveram em períodos diferentes reunidos em torno da Virgem Maria e do Menino.

As esculturas em estudo apresentam uma fatura intermediária entre a popular e erudita. O panejamento das imagens registra soluções diferentes, enquanto San Damián apresenta dobras vincadas em forma de cascata em sua túnica e capa, seu irmão traz dobras mais elaboradas com vincos em “v” e linhas diagonais. A pose dos personagens apresenta muita rigidez, sugerindo um contraposto. Há um equilíbrio entre os personagens provocando uma simetria, as imagens foram construídas potencializando a frontalidade.

Ambos carregam a palma que os distinguem como mártires- Cosme segura com a mão esquerda, seu irmão com a direita. Damián carrega um recipiente cilíndrico com haste na mão esquerda, atributo que sugere conter uma medicação líquida. Em contraponto, o outro gêmeo traz um pote semelhante, mas sem haste que poderia conter material medicinal.

A carnação sofreu uma repintura não muito criteriosa, sendo a face de São Cosme mais prejudicada. A imagem de São Damião teve seu estofamento repintado nos anos 70, já o outro gêmeo apresenta sujidade, desgastes, abrasões e rachaduras ao longo das vestes. Os santos médicos possuem barba e cabeleira comprida em mexas bem detalhadas. Os traços fisionômicos são proporcionais e as expressões faciais não são desenvolvidas (Figura 1).



Figura 1. Imagens de madeira policromada, altura 1,64 m autor desconhecido. Igreja de San Cosme y Damián, Paraguai. Fonte: acervo fotográfico San Cosme y Damián.

As costas das imagens poderiam ratificar a função retabular das imagens em estudo se não tivessem sofrido uma intervenção nos anos 70 do século passado. Ambas apresentavam cava que foram tapadas, recebendo um acabamento. A escavação na imagem é uma solução técnica que permite inibir as rachaduras da madeira provocadas por dilatação e diminui o peso da peça. A parte traseira da imagem não fica visível quando a imagem está encaixada no nicho do retábulo (Figura 2).



Figura 2. Imagens de madeira policromada, altura 1,64 m, autor desconhecido. Igreja de San Cosme y Damián, Paraguai. Fonte: acervo fotográfico San Cosme y Damián.

As imagens de procissão assim como muitas das retabulares.³ são imagens de vulto. Myriam Ribeiro (2000e) preocupa-se com as funções da imagem e observa que a maioria das esculturas religiosas produzidas nos séculos XVII e XVIII era destinada aos retábulos, assim a peça é valorizada no enquadramento sendo privilegiado um foco específico.

³ Considerando as imagens de vulto, não as representações em relevo que também podem compor um retábulo.

As peças de análise se encaixam na subcategoria que está definida com base no conceito escultórico de vulto: é aquela cujo volume corresponde pelo menos a 3/4 do volume real de um corpo ou de um objeto, podendo apresentar-se trabalhada na íntegra (frente, perfis e costas) e ser um vulto pleno, trabalhada apenas em três lados (frente e perfis) e ser um vulto a 3/4 com as costas sem trabalho, planas ou escavadas, ou ser apenas um meio vulto (Carvalho, 2004a).

As imagens processionais podem ser classificadas na subcategoria chamada escultura de vulto pleno. Em sentido lato, um vulto pleno é uma escultura completamente trabalhada e que pode ser considerada a partir de tantos pontos de vista quantos existem no espaço que a rodeia. São esculturas autônomas, mas que podem também integrar um retábulo, implica tantos pontos de vista quantos aqueles que o movimento de quem a vê, pois, por ser executada na plenitude do seu vulto, ou rotundidade (Carvalho, 2004b). A imagem processional tem como função básica "a participação em procissões e outras cerimônias a céu aberto, em datas oficiais do calendário litúrgico e comemorações das irmandades" (Oliveira, 2011).

Vale destacar a presença no acervo da igreja de San Cosme y Damián de um conjunto de imagens de vulto pleno e talha inteira representando os santos gêmeos com 72 cm de altura. Tal dimensão está dentro da margem que estabelece o especialista em arte missioneira Darko Sustersic, o pesquisador conclui que as imagens processionais missioneiras oscilavam entre meio e um metro de altura de maneira geral (Sustersic, 2010).⁴ (Figuras 3 e 4).



Figura 3. Imagem de São Cosme, madeira policromada, 72 cm. Acervo igreja de San Cosme y Damián.

⁴ Estamos considerando as imagens de talha inteira e não as imagens de vestir.



Figura 4. Imagem de São Damião, madeira policromada, 72 cm. Acervo igreja de San Cosme y Damián. Fonte: Arquivo do inventário da igreja de San Cosme y Damián

Devido serem imagens de orago e terem dimensão de escala humana, é possível concluir que o grupo estava integrado a um retábulo-mor, possivelmente trazidas de uma igreja de um assentamento anterior. As análises das imagens retabulares e de capelas laterais podem, portanto, revelar muito da religiosidade local, bem como as atividades religiosas. O grupo escultórico teve destaque espacial, por isso visível de disputas de poder e mesmo da constituição de identidades. O programa iconográfico retabular permite repensar a imagem no lugar sagrado a que se destinava. Os retábulos e as imagens jesuíticas em análise, em si próprios (como apresentados hoje), são interessantes produtos de talha.

No entanto, ao analisá-las separadamente, cada peça traria respostas parciais, se não reduzidas, já que pertenciam a um projeto diferente em que eram envolvidas questões funcionais, formais, litúrgicas, etc.

Havia uma integração espacial que refletia nas soluções formais da peça e que interferia na escolha da iconografia mais adequada. Essa equação se perdeu. A dispersão provocou a mudança de sua função simbólica, pois, no caso em avaliação, o objeto não perdeu seu caráter devocional, ao contrário de muitas imagens missionárias que em sua maioria pertence a hoje a acervos de museus.

Segundo Gerome Baschet, as imagens podem ter várias funções e usos de acordo com o público, questões políticas ou litúrgicas. O autor aponta também que a imagem pode se transformar a partir de seu uso, pois depende do espaço que a envolve que muitas vezes é modificado (Figura 5).



Figura 5. Procissão dos padroeiros, 2017. Arquivo fotográfico de San Cosme y Damián.

Sua função mudou, mas continuou vinculada às atividades e práticas religiosas, isto é, são agora observadas em um lugar na igreja transformado, mas permanece provocando emoção causada pela devoção, o objeto adere a transformações neste trajeto entre o espaço religioso e abençoa o espaço não sagrado. A referência passa a ser expressão cultural, pois a procissão é um evento solene religioso que amalgama o povo com o clero, fazendo parte do calendário litúrgico que, geralmente de se desloca de um lugar santo (igreja) dirigindo-se a outro não sagrado, para envolver os fiéis nas manifestações de louvor a Deus e na busca de proteção e graças.

REFERÊNCIAS

ALCALÁ, L. E. 2002. Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica. Madrid, El Viso. 405 p.

AMARAL LOVERA, B. A.; DURÁN ESTRAGÓ, M. 1994. San Cosme y Damián, testimonio vivo del passado jesuítico. Assunção, Universidade Católica Nossa Senhora de la Asunción y Fundación Paracuaria. 235 p.

AULETTA, E. A. I. 1999. El P. Jaime Oliver S.J. y su “breve noticia de la numerosa y florida cristandad guaraní” In: GADELHA, R. A. F. (Org.). Missões Guarani Impacto na Sociedade Contemporânea. São Paulo, EDUC- FAPESP. 391 p.

BACHETTINI, A. L. 2002. A imaginária missioneira no Rio Grande do Sul: estudo sobre o acervo escultórico do Museu das Missões. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, PUCRS/FFCH. 363 p.

BASCHET, J. 1996. Introdução a imagem-objeto, In: SCHMITT, J-C.; L' image: fonctions et usages des images dans l'Occident medieval. Paris, Le Léopard d'Or, p.7-26.

CARVALHO, M. J. V. de. 2004. Escultura. Normas de Inventário Artes Plásticas /Artes Decorativas. Lisboa, Instituto Português de Museus. 176 p.

DINIZ, A. M. C. A. 2011. O Santo em Imagens: relações entre concepções de santidade e iconografia na Época Moderna. In: VII Encontro de História da Arte, UNICAMP, Campinas. P. 20-30.

FRIES, K. 1915. Die Attributs der christlichen heiligen. Leipzig, Editora. 241 p.

FURLONG, G. S. J. 1942. Los jesuitas: su origen: su espíritu: su obra: la compañía de Jesús a través de los cuatro siglos de su existencia. Buenos Aires, Imprenta Gotelli. 216 p.

LOYOLA, S. I. 2002. Exercícios espirituais. São Paulo, Edições Loyola, 176 p.

MARTINS, F. S. 2004. Culto e devoções das igrejas dos jesuítas em Portugal. Porto. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3768.pdf>>. Acesso em: 10/05/2018.

MARTINS, N. T. 1992. Exemplares do Arcanjo São Miguel na escultura missioneira e suas interpretações. Dissertação de Mestrado em História. Unisinos, São Leopoldo. 302 p.

OLIVEIRA, M. A. R. de. 2000. A imagem religiosa no Brasil. In: AGUILAR, N. (Org.). Mostra do redescobrimento: Arte Barroca. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, Associação Brasil 500 Anos, 1860 p.

_____. 2011. Os passos de Congonhas e suas restaurações. Brasília, Iphan. 264 p.

PAGE, C. A. 2011. Siete Ángeles: jesuitas en las reducciones y colegios de la Antigua Provincia del Paraguay. Buenos Aires, SB. 230 p.

RÉAU, L. 2000. Iconografía del Arte Cristiano. Introducción general, vol. 3. Barcelona, Ed. Serbal, 592 p.

_____. 2000. Iconografía del Arte Cristiano. Tomo 2. Vol.3. p. 563-564. Ediciones Serbal, Barcelona. 594 p.

ROIG, J. F. 1991. Iconografía de los santos. Barcelona, Omega, 302 p.

RUIZ MARTÍNEZ-CAÑAVATE, P. 2017. Reducciones jesuíticas del Paraguay: território y urbanismo. Tese de doutorado. Universidade de Granada. Granada. 538 p.

SCHENONE, H. 1990. Iconografía del arte colonial: los santos. Buenos Aires, Fundación Tarea. 289 p.

SUSTERCIC, B. D. 2010. Imágenes guaraní-jesuíticas. Asunción, Centro de Artes Visuales/Museo Del Barro. 422 p.

AGENCIA Y PATRIMONIO JESUÍTICO-GUARANÍ. UNA BIOGRAFIA DE LA CIRCULACIÓN DE RESTOS MATERIALES EN MUSEOS DE CÓRDOBA Y MISIONES A PARTIR DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Alejo Ricardo Petrosini

Este relato forma parte de una investigación que indaga la formación del patrimonio de las Misiones jesuíticas-guaraníes en el territorio argentino. Los protagonistas son un conjunto de objetos, que formaron parte del entramado sociocultural en la Provincia jesuítica del Paraguay, desde el siglo XVII hasta fines del XVIII. No obstante, lo peculiar de nuestro objeto de estudio es el abordaje de aquellos en la contingencia de su abandono y en las vicisitudes surgidas en diversos contextos, ajenos e imprevistos por sus productores iniciales. Luego de la expulsión de la Compañía de Jesús por el rey Carlos III en 1767, las reducciones fueron sometidas a un proceso de deterioro, por la acción del calor, de la humedad y de la proliferante vegetación; asimismo, debido a la inestabilidad de su localización geográfica fronteriza, al provocar saqueos e incendios en plena guerra con el Reino Unido de Portugal, Brasil y Algarve, hasta 1818. Así, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, la valoración de los restos

materiales sobrevivientes de aquella procedencia implicó su traslado y circulación, así como su conservación y exhibición en museos (Figuras 1 y 2) de la Región Metropolitana de Buenos Aires y de las provincias de Misiones y Córdoba¹ (Figura 3); es decir, establecimientos de diversas disciplinas: la historia y la antropología; la arqueología y la historia de arte.

El propósito es *reensamblar* -parafraseando a Bruno Latour² (2008)- la trayectoria de un conjunto de restos materiales, de índole mueble; es decir, susceptibles de trasladarse a diferentes ámbitos, en virtud de sus cualidades materiales y la acción de los agentes; restos como imagería religiosa, artefactos. mobiliario o fragmentos arquitectónicos. Así, estamos ante el problema terminológico, puesto que no puede limitarse a los términos “imágenes”, “objetos”, “piezas”, “bienes”, “mercancías”, “colecciones”, “acervos”, que reducen la complejidad y heterogeneidad que presenta nuestro objeto de estudio. En ciertos casos se presentan ejemplares aislados, mientras que, en otros, son cabalmente colecciones. Así pues, si se mantuviera la palabra “colecciones”, podría existir el riesgo de que nuestra mirada se desvíe hacia los museos, sin atender a lo central de nuestro objeto de estudio: las trayectorias *intersticiales* y *bifurcadas* de los restos materiales de las Misiones hacia aquellos puntos geográficos del territorio argentino. Por esta razón, la

¹ Museo Regional Aníbal Cambas (MRAC), Museo Histórico y Arqueológico Andrés Guacurarí (MHAAG), Casa Museo Miguel Nadasdy (CMMN), Museo de las Ruinas de San Ignacio, Estancia de Jesús María - Museo Jesuítico Nacional (MJN), Museo Nacional Estancia Jesuítica de Alta Gracia (MNEJAG).

² Bruno Latour define lo social no como un dominio, un reino o un tipo de cosa especial, sino como un movimiento peculiar de *reasociación* y *reensamblado* entre elementos heterogéneos.

expresión “resto material” es pertinente, al contemplar la complejidad de los casos incluidos para la investigación.



Figura 1. Estancia de Jesús María - Museo Jesuítico Nacional, Provincia de Córdoba



Figura 2. Casa Museo Miguel Nadasy. San Ignacio, Provincia de Misiones



Figura 3. Mapa de la trayectoria de los restos materiales en la República Argentina

Según Alfred Gell, cualquier objeto encontrado invita a preguntarnos “¿Cómo ha llegado esto aquí?”, para averiguar su origen e imaginar su historia, en virtud de reconstruir una secuencia de acciones realizadas por otro agente. En alusión a la alegoría benjaminiana y el *nachleben* warburguiano.³, George Kubler (1988) diferencia al reloj natural y al cultural, en tanto el segundo son fragmentos arruinados en depósitos de basura y en cementerios de ciudades abandonadas o enterradas, en los cuales desaparecen las manifestaciones temporales-sonoras y sobreviven aquellas visuales, materiales y espaciales. Así, tras la expulsión de los jesuitas, el corpus misionero resultó desactivado, situación que condujo al desvanecimiento irreversible de aquellos *actantes*⁴ procesuales-temporales. Por el contrario, los actantes objetuales y arquitectónicos fueron sometidos a la cabal destrucción o al paulatino desgaste, convirtiéndose de esta manera en una *ruina*, fenómeno expuesto en el ideologema de Marx y Engels en su Manifiesto Comunista (1848), “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Para Zygmunt Bauman (2005), la actitud moderna consistía en derretir los sólidos, que son resistentes a su fluir y que persisten en el tiempo. Los fluidos al desplazarse no conservan una forma durante un tiempo prolongado y están predispuestos permanentemente a cambiarla. En sintonía con el Funes borgiano y el psicoanálisis, Dario Gamboni asocia el patrimonio con el funcionamiento de la memoria, al definirlo como:

³ Para más información sobre Aby Warburg y Walter Benjamin, cf. Georges Didi-Huberman (2006).

⁴ Cf. Jean-Marie Schaeffer (2012) y Bruno Latour (2008)

un proceso dual mediante el cual ciertos objetos se seleccionan y preservan –y simultáneamente se los transforma-, en tanto que otros se hacen a un lado y se rechazan –no necesariamente son destruidos, sino abandonados a cualesquiera fuerzas que puedan ocasionar su alteración, su deterioro o su desaparición (Gamboni, 2007, p. 11).

Según la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (2011), los humanos se adjudicaron, en la modernidad, la exclusividad de ser agentes intencionales con acciones emprendidas en un espacio-tiempo específico. Según Giddens, los agentes son seres “capaces de obrar de otro modo”; es decir, de intervenir en el mundo, de producir una *diferencia* en un estado de cosas o cursos de sucesos preexistentes. Esta definición se encuentra en sintonía con la explicación *teleológico-ideográfico* sobre las acciones humanas, que –según Michael Baxandall (1989)- se centra en los propósitos del actor hacia hechos particulares, a diferencia de la *nomológica-nomotética*, caracterizada por las leyes generales en fenómenos físicos, como la caída de una manzana. Las condiciones serían entonces objetivas e independientes de la mente del agente humano. Baxandall señala que la intención no es un estado mental reconstruido, sino una relación entre el objeto y sus circunstancias. Así, Chris Gosden e Yvonne Marshall (1999) destacan que la relación entre personas y objetos es un área crucial de pensamiento de las ciencias sociales, en tanto que los segundos son sustanciales para la acción humana. Conviene subrayar la contribución pionera de Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* (2009), como antecedente en la indagación sobre los objetos y la materialidad, en articulación con “las técnicas, la corporalidad y la noción de persona” (Wilde, 2016, p. 21). En

efecto, nos interesa la teoría *Art Nexus* de Alfred Gell (2016) y su definición de agencia como “...sucesos causados por actos mentales, de voluntad, de intención, en lugar de por simple concatenación de hechos físicos” (2016, p. 48). Las personas se estructuran con objetos dentro de una “trama” de relaciones sociales (Figura 4).

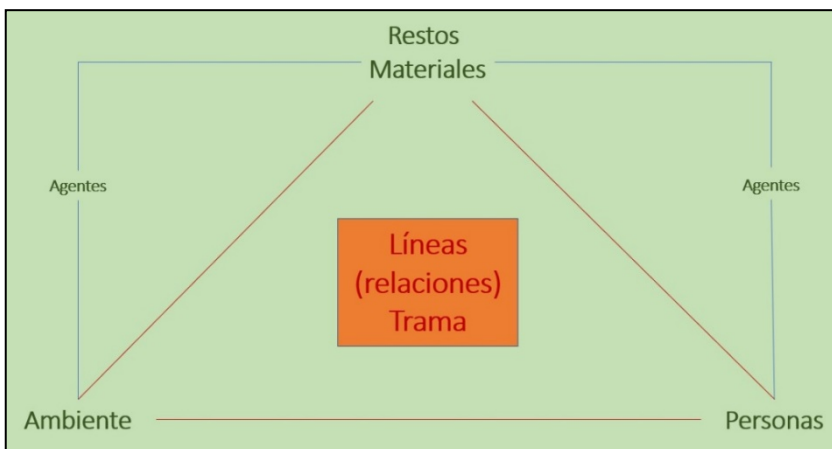


Figura 4. Esquema de la distribución de la agencia

De acuerdo con Gell, mientras que el agente primario son seres intencionales distintos de las cosas, el secundario son entidades no humanas como artefactos, muñecas, coches, obras de arte, a través de los cuales los primarios distribuyen su agencia en el entorno causal y la hacen efectiva. En una línea similar, Janet Hoskins (2006) define a la agencia como la capacidad de actuar, en virtud de que puede disolverse y descentrarse si está investida en objetos. En este sentido, las sociedades pueden tener diversas nociones de acciones sociales, al ponerse en juego quién o qué es capaz de actuar en un contexto particular. Gell expresa que su enfoque sobre la agencia es relacional, basado en la dinámica

agente-paciente y sus transacciones: para ser agente, se ha de actuar ante un paciente, que es otro potencial agente. Los pacientes no son totalmente pasivos, en tanto pueden oponer o superar otra fuerza, mediante una resistencia. El agente sería aquel que genera el *índex* (variante *sígnica* en las tríadas de la semiótica pierciana, caracterizada por un enlace físico y directo con el referente) y lo sitúa en una trama social. Carl Knappett (2005) subraya la conexión espaciotemporal –no tanto por el aquel enlace sino por contigüidad- entre el dedo que apunta y aquello que indica. De acuerdo con Gell, los *índex* en antropología son artefactos que, debido a su manufactura inicial, provocan una *abducción* de su surgimiento en el mundo. En virtud de ser una actuación, el artefacto indica la identidad del agente productor: los objetos manufacturados son causa de sus creadores, como el humo con el fuego. Así pues, Gell destaca el caso de una persona que encuentra en la playa una piedra tallada (convertida en un artefacto, herramienta u obra de arte), índice de la agencia de su creador y de otra persona que lo había utilizado. Luego aquella persona decide llevársela a su casa, para usarla como decoración, convirtiéndose en “objeto encontrado” (o podríamos agregar, *ready-made*), como índice de la agencia de aquella persona.

Gell sostiene que la antropología localiza a la conducta humana no en la cultura -considerada como una abstracción- sino en la dinámica de la interacción social, como proceso o dialéctica reales desarrolladas en el tiempo. Esta disciplina proporciona una profundidad analítica a escala *biográfica*, que -a diferencia de la sociología y la psicología social- muestra una perspectiva espacial y temporal de los agentes sociales, en el contexto de su “vida”. En efecto, los antropólogos observan que las relaciones sociales pertenecen a una serie biográfica, en la cual se accede en distintas

fases del *ciclo vital*, como periodicidad fundamental. Así, las relaciones antropológicas son reales, poseen consecuencias biográficas y se articulan al “proyecto de vida” del agente. De este modo, la antropología del arte analiza la producción y circulación de los objetos artísticos, en función de este contexto *relacional*. Son fundamentales los estudios de Arjun Appadurai e Igor Kopytoff (1991), quienes reconsideran las relaciones entre personas y objetos, al subrayar el desplazamiento de las biografías desde las personas hacia los objetos, que despliegan una *vida social*. Así, las biografías -según Schanberger *et al*- son consideradas como un medio fundamental para comprender la agencia de los objetos, que se mueven a través del espacio y el tiempo. Gosden y Marshall señalan que los objetos no solamente cambian mediante su existencia, sino que tienen la capacidad de acumular historias, de modo que la significación actual deriva de las personas y eventos con los cuales están conectadas. Las cosas -según Appadurai- pueden ser estáticas o móviles, construir o disolver *lazos*, moverse de un lugar a otro y de mano en mano, forjando *enclaves* y *rutas*, en los cuales aquellas viajan o se desvían. Así pues, los objetos pueden presentar un destino preestablecido o una metamorfosis (Malraux, 1956; Maquet, 1999). De este modo, Appadurai subraya la importancia para la antropología de instaurar las *trayectorias* de los objetos (las mercancías) a partir de la producción, la distribución -o el intercambio, la “substancia de la vida social” (Thomas, 1991)- y el consumo, como diferentes momentos en el contexto social de la cultura material (Gosden e Marshall, 1999), que generan *valor* en las historias vitales (*life histories*). Mientras que la mercancía es alienable, en el don las transacciones económicas son productoras de sociabilidad, en virtud de crear y mantener lazos sociales entre

el dador y el receptor. Así, se desarrollan “líneas” culturalmente variables entre las personas y las cosas, de acuerdo con Hoskins. Las biografías se generan mediante transformaciones, desde el don a las mercancías a las posesiones inalienables. De esta forma, las personas y las cosas -según Hoskins- pueden investir mutuamente rasgos biográficos. Así pues, los objetos acumulan biografías cuando se mueven entre las personas en intercambios (Gosden e Alberti, 1999). Schamberger *et al* (2008) afirman que una biografía puede proporcionar información sobre la genealogía de un objeto: la manufactura, el uso, la posesión, el intercambio, la alteración, el movimiento y la destrucción o la preservación. En efecto, Gabriela Siracusano (2008) expone la metamorfosis de las obras de arte —i.e. las esculturas-, que guardan en su materialidad las marcas de las acciones pasadas, manifiestas en las devociones y en el uso, o en el paso del tiempo. Así, las personas y los objetos acumulan -según Gosden y Marshall- tiempo, movimiento y cambios, así como sus transformaciones están enlazadas recíprocamente. De este modo, la biografía de todo objeto se revela además con la duración material y sus estadios existenciales de su ciclo vital: manufactura/creación, adquisición/obtención, uso/consumo, mantenimiento/repación, descarte/reciclaje/destrucción. Así, Tim Ingold (2007) destaca las transformaciones de un objeto por el uso, en detrimento de la manufactura; en tanto que Gamboni distingue el uso físico del objeto, con su inevitable desgaste u obsolescencia, y la función contemplativa -propia del ámbito religioso o artístico- que supone una permanencia. Gamboni señala que:

...un objeto puede —y así es por lo general- desempeñar simultánea o sucesivamente varias funciones, y es tan

fácil que los cambios de función contribuyan a su conservación (y modificación) con tanta facilidad como a su destrucción. La mayoría de los artefactos que ahora son considerados obras de arte, monumentos o “propiedad cultural” y conservados por esa razón deben a esa transformación su actual rango y el hecho de seguir existiendo. Habrá sido más o menos progresiva o brutal, menor o radical y con harta frecuencia es definida como ‘desfuncionalización’, pero en realidad es un cambio de función y uso o una redistribución en el sistema de funciones y usos (2014, p. 39).

De manera que nuestro interrogante podría oscilar entre qué es un objeto o imagen (Danto, 2004; Moxey, 2005) o qué hace o quiere (Mitchell, 2014; Gell, 2016, Gosden, 2005; Hoskins, 2006). Ingold (2000) subraya la cualidad relacional -acercándose a Mauss- de los objetos: por si mismos no son nada, si se limitasen a sus propiedades intrínsecas. Las herramientas y las mercancías son animadas por una intención, en tanto que, divorciados de su contexto social de producción o intercambio -en una línea cercana a Krzysztof Pomian (2003)-, retornan a su condición de objetos inertes. Por el contrario, Gosden y Marshall insisten que los objetos de museos, pese a ubicarse dentro de vitrinas, están recogiendo diversas significaciones, sentidos y conexiones, lejos de una aparente cualidad estática. En sintonía con Gell, ambos exponen que, ante un objeto exhibido en museo, un visitante se preguntaría: ¿De quién era? ¿De qué aldea vino? De este modo, todo objeto de museo está lejos de divorciarse de las relaciones sociales -en donde se configuran las historias biográficas- a pesar de ser recontextualizado para la indagación académica. Según Nicholas Thomas, se debe atender por lo tanto a las historias de usos, apropiaciones y recontextualizaciones de los objetos, enredados [*entangled*] dentro de un conjunto de relaciones (Gosden y Alberti, 1999), destacando su mutabilidad en este

proceso, que podría borrar las intenciones de sus productores. De modo similar, María Alba Bovisio (2013) remarca la inevitabilidad de toda descontextualización y refuncionalización, prescindiendo del enfoque esencialista-ontologizante a favor de una perspectiva relacional del objeto: lejos de un único contexto verdadero, la vida de un objeto atraviesa diversos lugares y sentidos. Del mismo modo, Jean-Marie Schaeffer (2012) expone que el gesto determinante es la descontextualización de artefactos: su extracción de la sociedad que los había producido y utilizado. Así, Schaeffer sostiene que la desfuncionalización y la descontextualización son factores ineludibles e inherentes de cualquier sociedad, aunque lo peculiar en Occidente es la apropiación exógena bajo relaciones de dominación. Advierte que la museificación antropológica –con intenciones documentales– solo puede efectuar una recontextualización *in absentia*, al ser un contexto extraño a la forma de vida donde pertenecían los objetos extraídos. Aunque fueran devueltos para su refuncionalización, eso no recuperaría sus contextos originales de funcionamiento, como suponen ciertas concepciones esencialistas de la autenticidad.

Samuel Alberti (2005) extiende las biografías de objetos hacia los museos, frente a los abordajes históricos e institucionales, las indagaciones del espacio y la arquitectura, además de los *museum studies*. En efecto, Alberti concibe una historia de los museos desde los propios objetos de las colecciones, capaz de dilucidar su trayectoria y el haz de relaciones generadas con las personas u otros objetos en exhibición y en depósito. Así, las etapas clave de un objeto serían la manufactura, la recolección, el intercambio (adquisición o donación), el alojamiento, el análisis o la comparación, la

clasificación, el arreglo [*arrangement*] para su exhibición y apreciación. Así pues, Alberti establece que el contexto original forma parte de la “prehistoria” del objeto, aunque la situación cambia radicalmente en su recolección, en la cual el recolector le otorga un sentido estable. Es importante subrayar que -al igual que cualquier intercambio de dones- la donación implica una relación recíproca entre el benefactor y el recipiente [*recipient*], al no implicar remuneración alguna en su ruta hacia los museos. Esta acción conllevaría una conexión duradera entre la institución, el objeto y la persona (el donante), quien se aseguraría su visibilidad de modo perpetuo; es decir, los objetos están inalienablemente asociados con actores como recolectores, donantes o benefactores, además de sus productores, curadores, científicos, conservadores y visitantes. A diferencia de Pomian e Ingold, la biografía de un objeto -de acuerdo con Alberti- no se estancaría en su llegada al museo. Por el contrario, posiblemente sea el evento más significativo en su vida: una vez insertos, los objetos de museo cambian no sólo debido a su deterioro físico -acercándose a Gamboni- producido por el movimiento, sino también a la intervención de los sentidos y los esquemas de clasificación-categorización, que los aíslan entre sí para ser reordenados. Por otra parte, sostiene que los objetos similares pueden desplegar diferentes usos, al ser distribuidos en diversos museos, aproximándose a James Clifford (1996). En efecto, Alberti insiste que -de modo similar a Gosden y Marshall- no se debería asumir que los objetos y sus sentidos están congelados, tras unirse a una colección: en vez de ser un mausoleo estático, los museos serían una entidad dinámica y mutable, donde los especímenes son incluidos, preservados, descartados y destruidos. Además, los espectadores reaccionan ante el objeto al

observarlo, como síntoma de las relaciones entre ambos, las cuales son histórica y culturalmente contingentes, lejos de ser unidireccionales. Frecuentemente, las intenciones de los curadores no coinciden con la respuesta de los espectadores, dentro de una lucha por el control de los sentidos.

Es importante tener en cuenta las características ambientales de las Misiones, donde proceden nuestros restos materiales. El clima de aquella región es subtropical, con temperatura cálida, frecuentes precipitaciones y humedad, factores que -junto con los incendios⁵- actúan en el deterioro de aquellos restos (Figuras 5 y 6).

⁵ Otro factor de destrucción era el carácter marginal de la zona donde las reducciones estuvieron emplazadas, “escenario de choques constantes entre distintas fuerzas políticas y conquistadoras” (Busaniche, 1955: 10), los incendios causados durante las batallas libradas entre los ejércitos del General luso-brasileño Francisco da Chagas Santos y el Comandante Andresito desde 1815 hasta 1818, además de lucha contra los ejércitos paraguayos de José Gaspar Rodríguez de Francia y Velasco.



Figura 5. Ruinas Jesuíticas de San Ignacio Miní. Fines del siglo XIX. Territorio Nacional de Misiones. Imagen autorizada por AGN



Figura 6. Ruinas de Santa Ana. Provincia de Misiones. Julio de 2018. Fotografía del autor

Así, el agua posee -de acuerdo con Siracusano- cualidades metamórficas, es el punto de unión entre lo animado y lo inerte, lo fluido y lo estático, además de favorecer la biocolonización y actuar como fuente captadora de polvo, gases, polen, esporas y bacterias (Cedrola e Magadán, 2009). De acuerdo con Paul Bahn y Colin Renfrew (2007), en estos ambientes es frecuente la presencia de oxidación y acidez en superficies, así como de algas, insectos, hongos y microorganismos o *biofilm*, según indican Cedrola e Magadán (2009). Así pues, varias fuentes del siglo XIX y XX consideran a la selva como un agente cuya conducta destruye a las ruinas, al caracterizarla como “exuberante”, con una fuerza expansiva tal que asalta todo lo que rodea.

En efecto, la vegetación “...ha invadido los espacios libres entre los muros y ensancha continua todas las grietas operando lenta pero seguramente un trabajo de demolición silencioso y certero” (Schiaffino, 1900, p. 98). Bajo este panorama, determinados agentes no vieron otra opción que recolectar y reunir todo resto material desperdigado por el terreno, en estado de abandono, para trasladarlos hacia ámbitos cerrados propicios para su conservación. Shelly Errington (1998) muestra la importancia durante la modernidad occidental de atributos del objeto artístico: las dimensiones, la portabilidad y la durabilidad, como condiciones para su mercantilización, exhibición y conservación en el museo.



Figura 7. Detalle de arenisca en un fragmento de capitel. Imagen autorizada por MHAAG, Provincia de Misiones

El transporte de artefactos hacia este ámbito condujo –según Errington- a la permanencia de los materiales duros y la desaparición de los blandos, que implicó consecuencias estéticas-epistemológicas: su metamorfosis en obras de arte, en alusión a Malraux (1956). Así, encontramos una variedad de materiales empleados en los restos (Figura 7), en los cuales las sustancias inorgánicas (la piedra, la arcilla y los metales) son más resistentes y muestran una mayor conservación que las orgánicas, según Bahn e Renfrew. Piedras como la arenisca (*psamita*) y el asperón (de áspero) son los más usados (Cedrola e Magadán, 2009). El primero muestra una consistencia mediana, puede ser esponjosa y se desgrana con el tacto, además de ser permeable a la penetración del agua en su interior, que facilita su degradación. El segundo presenta dos variantes: por un lado, la cuarcita, de matriz silíceas, con fractura concoidal, no se notan los granos de arena porque se fracturan al ser duro el cemento; por el otro, la maciza,

el cemento cristalizado sin fractura concoidal, es más blando y se fractura, así como permanece intacto los granos de arena. Por su parte, la arcilla es el resultado de la mezcla y la plasticidad, del secado y de la cocción, y ofrece una apropiada resistencia al agua. El metal (la plata, el cobre y el bronce) es el material más resistente, aunque el menos frecuente, en tanto que la madera -en particular, el urunday (*astronium balansae*)- es el más perecedero y proclive al desgaste ante los embates de las fuerzas ambientales. Como observamos, el grado de durabilidad del material utilizado - y su resistencia frente a un ambiente dado- es una condición necesaria para el destino de los artefactos a un espacio exterior o interior específico, como los templos o los museos.

Comencemos con el movimiento de -según las fichas técnica, epígrafes y nomencladores- cuatro restos materiales (Figura 8): una Virgen del Rosario, de madera tallada y policromada, donada por el reverendo Padre Liendo el 9 de mayo de 1986; un Crucifijo de madera tallada y policromada, adquirida por la Secretaría de Cultura de la Nación a la Casa Pardo en 1971; una silla de madera tallada y cuero, adquirida a la Casa Pardo durante 1971; un fragmento de candelero de madera tallada y dorada a la hoja, donada el 28 de julio de 2007 por la Asociación de Amigos, y adquirida a Sergio Barbieri (cuya familia fue obsequiada en 1979 con este regalo por el Padre Carlos Berón de Astrada, rector de la Basílica de Itatí). Hasta el momento desconocemos la procedencia específica, en las Misiones, de estos restos (todos datados en el siglo XVIII) ingresados al MNEJAG, declarado Monumento Histórico Nacional en 1941 por la Comisión Nacional de Monumentos y Museos Históricos (CNMMH) e inaugurado como Museo Nacional durante 1977 (si bien ya funcionaba como tal desde su expropiación por parte de Nación desde 1968) además

de ser declarado Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en el 2000. El decreto 749/71 de creación del museo establece -según una nota del periódico *Tajamar*, publicada el 28 de noviembre de 1972- múltiples funciones, entre ellas la de investigación histórica del periodo virreinal e independentista, así como conservar y difundir el patrimonio, en tanto que el receptor habitual son el público general y las escuelas en visitas guiadas, según lo expuesto en un artículo del periódico *La voz serrana*, publicado el 1 de enero de 1974. Además, expresa que la habilitación por ese entonces de seis salas dependía de la provisión de cerraduras, artefactos eléctricos y vitrinas, “indispensables para la exposición de los objetos”.



Figura 8. Virgen del Rosario de las Misiones Jesuíticas. Siglos XVIII y XIX. Imagen autorizada por el Museo Nacional Estancia Jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers (Provincia de Córdoba), Dirección Nacional de Museos, Ministerio de Cultura de la Nación

Por otra parte, un corpus de restos misioneros (Figura 9) – algunos todavía sin una localización precisa de su origen– integraba el acervo jesuítico donado al venidero MJN. De acuerdo con un inventario de donación, los restos son: una imagen de San Francisco Javier de cobre repujado y pintado, de “factura netamente guaranítica”; una imagen de la Virgen de asperón tallado, de San Ignacio Miní; una cabeza de la Virgen de cedro tallado, de San Ignacio Miní; otra cabeza de la Virgen, de madera tallada, “muy vieja y de procedencia misionera”. Además, es necesario señalar otros restos relevados en una visita al museo durante 2015.



Figura 9. Cabeza de ángel alado. Imagen autorizada por la Estancia de Jesús María - Museo Jesuítico Nacional (Provincia de Córdoba), Dirección Nacional de Museos, Ministerio de Cultura de la Nación

Así pues, en la sala veintitrés se hallaban expuestos, entre otros restos, un espejo azogado, ornamentos arquitectónicos de madera tallada y asperón, cabezas de ángel alado de madera, baldosas de terracota, un fragmento de columna de madera tallada, una pila bautismal de asperón, un San Francisco Javier de madera policromada, varios ejemplares de la Inmaculada Concepción de madera tallada policromada, uno de los cuales se hallaba localizada en el extremo de la iglesia, y otro en la Sala de arqueología; mientras que en la sala numismática se exhibían seis medallas de bronce de San Ignacio Loyola y San Francisco Javier. Cabe mencionar las donaciones de objetos sin especificar, efectuadas por el Seminario Mayor de Córdoba, los Colegios de San José y El Salvador, de acuerdo con lo declarado por el personal del MJN. Contamos con dos hipótesis acerca del movimiento del primer conjunto de restos materiales, con anterioridad a la fundación del MJN en 18 de junio de 1946 -como museo nacional y dependiente de la CNMMH, tras su declaración como Monumento Histórico Nacional en 1941, además de ser Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en 2000-. Por un lado, aquellos restos estaban depositados -según un artículo del periódico *La Voz del Interior*, del 12 de mayo de 1946- en la Residencia de la Compañía de Jesús y en el Museo Rural de la Posta de Sinsacate. Algunos restos habían sido adquiridos; otros, donados o depositados en custodia por los Museos Históricos, la Escuela Normal de Córdoba, el Museo Histórico y Colonial de Luján y el Museo Histórico Nacional. Por el otro, en una carta del 5 de octubre de 1948, incluida en el Boletín de la CNMMH (1948), Juan M. Moglia -el entonces Provincial de la Compañía- expresa que los muebles y las estatuas habían sido cedidos previamente por los “antiguos padres” a sus sucesores, y se hallaban

esparcidos en diferentes casas y colegios de la Compañía. Según una correspondencia a Ricardo Levene, del 12 de octubre de 1945, publicada en el Boletín de la CNMMH (1945), el R.P. Tomás J. Travi (el antecesor de Moglia) expresa el reconocimiento a la Comisión “por el alto honor que se confiere a la memoria de nuestros antepasados en la Orden”, y el deseo de contribuir eficazmente con “piezas históricas” para enriquecer al museo jesuítico de la Estancia de Jesús María, en tanto sea permitido por “...los Superiores de las casas custodias de dichos recuerdos” (CNMMH , 1945, p. 410). En efecto, Moglia expone que el R.P. Oscar Dreidemide había sido designado por Travi bajo la solicitud de Levene, con la finalidad de recoger y organizar los restos – calificados como “objetos útiles de la arqueología de la antigüedad jesuítica”- además de dirigir el emergente museo y el Instituto de Investigaciones Históricas Jesuíticas. Así, Moglia efectuó el ofrecimiento formal a Dr. Eduardo Acevedo Díaz -el entonces titular de la CNMMH- de donar aquellos restos arqueológicos “...que hoy se exhiben en la vieja casa de Jesús María y los que tal vez se puedan ir añadiendo más adelante” (CNMMH, 1948, p. 414). Además, propone la redacción y firma de una escritura pública que contemplara la no enajenación o no traslado y la conservación de diversos objetos “...jurídicamente comprendidos en la categoría de cosas muebles” -según un documento de la Secretaría de Educación de la Nación, del 28 de octubre de 1948-. La CNMMH aceptó la donación para integrarlas a las colecciones del MJN bajo su custodia, que formaban parte de los bienes del Estado. En otro informe del Boletín se estipulaba la designación de una persona para aceptar la donación de objetos y firmar el documento. En una carta, Acevedo Díaz le comunica a Moglia el agradecimiento por su generosa oferta y la gestión de aceptación

formal de los objetos, de valor artístico y arqueológico. Así pues, según la memoria del MJN de diciembre de 1948, de Dreidemie - incluida en el Boletín de la CNMMH -, los restos fueron ubicados en diversas secciones del museo para su exhibición, como la Sala Grande o Sala Pedro Grenón y otros dos recintos. Así, suponemos que el propósito del MJN sería conservar los restos y evocar la acción de la Compañía de Jesús -en los niveles religiosos, culturales, artísticos e industriales- en el Río de la Plata y otras regiones de América -de acuerdo con las correspondencias entre Travi y Levene durante el 2 de octubre y el 24 de diciembre de 1945 (CNMMH, 1945)- por el “...alto honor que se confiere a la memoria de nuestros antepasados en la Orden” (CNMMH, 1945, p. 410). Así, en su balance de diciembre de 1949, Dreidemie expresa que los espectadores del museo provienen de las visitas escolares, que “...son siempre precedidas y acompañadas de una explicación de la historia de la casa y los diversos objetos que se exhiben [que] son fecundos en enseñanza sobre nuestra cultura colonial” (CNMMH, 1949, p. 238). Sin embargo, se lamenta la falta de muebles, que hace desmerecer la exhibición, al “...carecer de vitrinas hay que presentar los diversos objetos en un gran amontonamiento dentro de los muebles disponibles y, lo que es peor, objetos más grandes y de valor indiscutido, se encuentran colocados precariamente y sin la debida protección” (CNMMH, 1949, pp. 237, 238).

En 1951, el MJN efectuó la solicitud formal al Museo de La Plata (MLP). de préstamo de restos materiales misioneros En aquel documento, Dreidemie y Ángel Ordóñez exponen que el

MLP contiene piezas jesuíticas⁶ procedentes de las Misiones guaraníicas del Paraná y Uruguay. En efecto, Dreidemie y Ordóñez detectan en este acervo “arqueológico” una anomalía, puesto que no parecería corresponder con las salas del museo, cuya especialización disciplinar estaría orientada hacia las ciencias naturales “...a no ser que la gran cantidad y valor de la misma justificara la tal exhibición” (1951). Agregan que este acervo no sería propiamente indígena; es decir, de la artesanía guaraní, al atribuirlo a las acciones de los maestros europeos jesuitas. En este sentido, Dreidemie y Ordóñez proponen que esos objetos sean cedidos temporalmente para su exhibición en el MJN, “en su sitio propio y adecuado”, en una sección que podría denominarse “Sala Museo de La Plata”, bajo la propiedad y a disposición del establecimiento platense. Asimismo, especifican la importancia de que estos objetos sea conocidos, estudiados y apreciados por el público y los estudiosos. Al mismo tiempo, Dreidemie y Ordóñez sugieren al MLP efectuar un intercambio de aquel acervo por las piezas reunidas y documentadas en la cordillera, que iban a trasladarse al Instituto de Ciencias de San Miguel-Colegio Máximo (luego llamado Instituto de arqueología). El MLP había acordado realizar un inventario del “material jesuítico” -bajo la supervisión de Alberto Rex González y Milcíades Vignati- efectuar la selección y envío de determinados restos originales -aquellos descartados para la “Sala Guaranítica”, que se estaba proyectando para el establecimiento platense en 1950- y confeccionar calcos -que se harían de acuerdo con los “mejores progresos técnicos”, con materiales de apariencia semejante al

⁶ Al respecto, C.f. Petrosini, Alejo (2017)

original- para los restos cuya salida estaba impedida, por el deseo de exhibirse en esa sala.

Es fundamental presentar a otros restos materiales destinados a determinados museos de Misiones. Suponemos que la proximidad geográfica haría más propicio el traslado de restos - e inclusive con una mayor cantidad- hacia estos establecimientos, particularmente el caso sanignaciero. Así, se puede subrayar la trayectoria de determinados restos hacia el MRAC (Figura 10), “interesantes testimonios” del material jesuítico -de acuerdo con la memoria anual del Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Misiones (JEHM), de diciembre de 1948.



Figura 10. Tejas musleras. Imagen autorizada por MRAC, Provincia de Misiones

Este documento señala el ingreso al museo de imaginería religiosa; objetos de cobre, plata y bronce; cerámica común y esmaltada; trozos de cerámica y con adornos; medallas, crucifijos, cuentas de vidrio y monedas, todos éstos sin una procedencia

específica, con la excepción de tres estribos de metal -de las Ruinas de Santa Ana- y una vasija de cobre -de las Ruinas de San Carlos-. Entre los donantes, aquella fuente menciona agentes como Aníbal Cambas, Herman Hassel, el Ing. Luis Coll, Julio Hein, Marcos Kaner, Ramón Espinoza, Tomás Antonio Roa, Antonio Velázquez, Elisa E. de Poch, Agustín Alvarenga, el Dr. Armando F. López Torres, Adolfo J. Pomar, el Agr. Jorge Pastor, P. Sabaté, María Menbogui, Alberto Quiroga, Julio César Sánchez Ratti, Gobernación del Territorio Nacional de Misiones. Sin embargo, no se halla especificado hasta el momento cuáles restos citados cedió cada donante, con la posible excepción de la donación de las tejas efectuada por la Gobernación -según lo declarado por el personal del MRAC -. Sin embargo, se estima que estas piezas podrían haber ingresado en 1939 y en la década de 1940. En efecto, la memoria expone que "...hasta no se ordene de nuevo todo él [el material] no es posible procesar con exactitud todos los donantes, lo que haremos oportunamente" (1948, p. 3-4). Así pues, este acervo fue ubicado en la Sala "Julio Cesar Sánchez Ratti". No obstante, este movimiento no fue sencillo y se demoró en concretarse. Liliana Rojas advierte que los restos arquitectónicos e imágenes, hallados en las reducciones, permanecen en diversas colecciones particulares y museos localizados fuera de la región de las Misiones (Kegler, 2015, p.125). Una nota del Boletín de la JEHM, de marzo de 1940, expresa que:

La vitrina jesuítica, empero, no fué posible completarla debidamente, en razón de la evidente falta de material disponible, ya que es sabido que, a la destrucción de los pueblos misioneros por vecinos de ambas orillas siguió el saqueo de los transeúntes y turistas, operado en forma censurable por lo mezquina y desconsiderada (1940, s/p).

En un informe (1992) a la JEHM acerca del acervo del MRAC (Kegler, 2015, p. 146), Mary Edith González precisa la referencia de determinados restos materiales en la sección dedicada al “Periodo reduccional jesuítico-guaraní. Siglos XVII y XVIII”: “rocas labradas y talladas”, “tejas”, “baldosas”, “elementos de hierro y cerámica”. Además, González indica la inclusión de “iconografía y material fotográfico”. Por otra parte, este conjunto de restos quedó comprendido dentro de la organización, especificación y clasificación del acervo del museo -a partir de una asamblea extraordinaria realizada el 20 de agosto de 1996- de acuerdo con un criterio histórico, antropológico y arqueológico -según las posiciones de M. González y el Ing. Languía- al ratificar de este modo uno de los propósitos del establecimiento: mostrar la “faz documental del pasado” –según lo declarado en el Boletín de diciembre de 1948 (cit. en Kegler, 2015, p. 129) en tanto que “...se preservan los bienes que hacen la historia de la región” (Kegler, 2015, p. 129). Como consecuencia, se decidió que las colecciones de ciencias naturales sean cedidas hacia alguna institución acorde, así como de efectuarse el cierre del Zoológico y de reservarse el municipio la administración del Botánico. De acuerdo con un relevamiento durante una visita al museo en 2018-, podemos encontrar los siguientes ejemplares expuestos: San José y el niño en brazos, Niño Jesús de Praga, Virgen, Inmaculada Concepción, Virgen de la Luna, todos de madera policromada; un angelito de madera, varios objetos de metales (hierro, bronce y cobre), objetos de uso religioso de metal, madera y cerámica; una cruz y un portavelas; un reloj de sol, de asperón; tejas muslera de arcilla cocida procedentes de las Ruinas de Santa Ana; y baldosas de terracota, provenientes de las Ruinas de Santa María y de Yapeyú; una pila bautismal, de asperón. Además podemos encontrar

baldosas, un candelabro, una cabeza de madera estucada, una figura zoomorfa: vaquita o becerro de pesebre de madera, un fragmento de viga de cedro tallado, un friso de asperón tallado, fragmentos de herramientas de metal, fragmentos de cerámica, mortero de asperón, talla en piedra arenisca; fragmentos de cabeza de felino, de una pierna, de un brazo y de una cabeza de ángel, todos de madera; un molde de yeso de una cabeza de ángel y un objeto de hierro. También es necesario señalar unos restos reunidos por la JEHM y donados en 1958 al museo: un fragmento de ornamentación, uno de decoración, otro de roca, una tapa de cerámica, una grampa, un clavo de dos puntas, cuentas, un botón, un peinetón de plata, un fragmento de candelabro, un clavo de hierro, las tres últimas, procedentes de las misiones de San José; una cerradura, de las misiones de San Javier. Por otra parte, se consideraba que el edificio del MRAC estaba “envejecido y anticuado”, al haber sido construida entre 1882 y 1884. En efecto, varias fuentes (Kegler, 2015, p. 149) señalan ciertas limitaciones edilicias en el establecimiento, en cuyo espacio suponemos que deambulaban los objeto misioneros. En ciertas ocasiones, las salas estaban temporalmente cerradas, además de presentar el problema de la falta de espacio propicio para la exposición, ante el ingreso de nuevos objetos que fortalecían sus colecciones (cit. en Kegler, 2015, p. 150). Por otra parte, el museo manifestaba un cierto nivel de degradación material. En este sentido, otras fuentes advierten la injerencia de insectos y microorganismos que atacaban el material encajonado (Kegler, 2015, p. 148), así como la presencia de humedad “...producida por las goteras de las deficientes instalaciones, el hacinamiento, papeles, objeto y muebles” -según consta en acta nº1 de 29 de diciembre de 1983- que deterioraban a las colecciones exhibidas y en depósito (cit. en

Kegler, 2015, p. 151-152). Así, esta situación conllevaba al retraso de la clasificación y ordenación de objetos para el catálogo general del museo, además del inventario del material que se iba exponer, "...a los fines de contemplar el espacio físico que se destinará al mismo", de acuerdo con el acta nº4 de 2 de junio de 1984 (cit. en Kegler, 2015, p. 153). Podemos observar entonces problemas que manifestaban la necesidad acuciante de limpieza y renovación, expresada durante 1951 en la carta de Aníbal Cambas -el director del establecimiento- al Gobernador don Eduardo Reguero, en la cual demandaba la "...inmediata reparación del techo y aberturas, así como las refacciones generales en el interior" (cit. en Kegler, 2015, p. 151) y la ampliación espacial, parcialmente resuelto mediante la construcción de un entresuelo. No obstante, siempre retornaba el problema del goteo, más allá de arreglarse constantemente el techo, debido a la ausencia de un programa de mantenimiento y previsiones, al solucionarse con parches y retardo las emergencias. Es importante además mostrar la trayectoria de restos materiales de diferentes reducciones: Corpus, Santa Ana, Loreto, San Ignacio Miní, Candelaria, Santo Pipó, Oberá, Mártires, San Miguel (Brasil) y Trinidad (Paraguay). En efecto, podemos encontrar -según un inventario del decreto de donación nº 965 (1979)- restos de diversa índole: imaginería religiosa de varias dimensiones, rosarios, dos "porciones" de la lápida del Padre Roscas, restos (treinta) de la lápida del Padre Serrano, materiales constructivos⁷, artefactos utilitarios⁸,

⁷ Adornos, tejas, fragmento de columna de piedra, ladrillos, baldosas, baldosa decorada.

⁸ Boleadoras, plato, probeta de vidrio, hojas de cuchillos, tijeras, candados, cincel, tornillo de hierro, llave de metal, compás, tenaza de hierro, hachas, raspadores,

elementos indefinidos (piedras de diferente carácter, pedazo de plomo), esculturas y molde para hacer calzado “utilizado por los aborígenes bajo la Dirección de los jesuitas” (1979). Estos restos fueron recolectados por Miguel Nádasdy, sastre rumano que emigró a Argentina, tras la Segunda Guerra Mundial. Desde sus inicios en Europa, Nádasdy se interesó por el coleccionismo, el “indagar sobre cosas viejas” (Fernández e Iriani, 2013, p. 67). En efecto, estudió museología, que le permitió ser miembro del Colegio de Museólogos de Argentina. Luego se radicó en la localidad de San Ignacio (ubicado en el Territorio Nacional de Misiones) donde “...se manifestó plenamente su vocación por el rescate del patrimonio cultural tangible” (Fernández e Iriani, 2013, p. 67). Allí en su domicilio fundó su Museo Particular Miguel Nádasdy, de índole privado, donde alojó este material reunido. Un informe del Instituto Nacional de Antropología (1974) -cuya finalidad era relevar la Provincia de Misiones- valora la colección de este museo, como la más importante de la provincia. En efecto, propone a un experto para valorar este material, i.e. el arquitecto Gutiérrez de la Universidad Nacional del Noreste [sic]. En caso de corroborar su valor, el informe sugiere construir un local para exhibir el acervo, recomendando pasar a propiedad del Estado nacional o provincial, y realizar muestras itinerantes.

En 27 de junio de 1978, Nádasdy decidió donar su colección a la Provincia de Misiones, acción aceptada por la Dirección General de Cultura, como base para crear -durante el 18 de mayo de ese mismo año- el primer museo provincial (Figura 12) en Posadas (que, luego, se llamaría Museo del Hombre y Museo

sellos de metal decorado, mortero, cántaro, bisturí, puñal de piedra, restos de cerámica, cacharros.

Histórico Arqueológico Andrés Guacurari), mediante el decreto 1379. Frente a los reclamos de habitantes de San Ignacio, se resolvió reabrir el establecimiento durante 21 de julio del año siguiente, como “Museo Casa Miguel Nádasdy” (Figura 11), bajo un reordenamiento museográfico coordinado por Leonor Villarreal. Así pues, ambos establecimientos fueron orientándose hacia la historia y la arqueología. El actual museo posadeño cuenta con un laboratorio arqueológico y un centro de documentación, para estudiar el pasado de las culturas de Misiones. Por su parte, un informe observa una carencia de ventilación e iluminación en varios locales. También detecta una pendiente variada en la cubierta, que provocaría un escurrimiento de agua lento y perjudicial. Asimismo, este documento halló filtraciones en cerramientos, que inducen el descenso de humedad en las paredes, generando “...unas grietas lineales verticales que atraviesan todo su espesor” (Fernández e Iriani, 2013, p. 25). No obstante, el informe valora los recursos espaciales, así como las herramientas de conservación. Ante este panorama, que deterioraría los restos, se implementaron varias soluciones, i.e. se depositan bolas de sílica (Figura 13) en la parte posterior de las piezas para absorber la humedad del ambiente, según lo declarado por el personal del establecimiento. Con relación a la CMMN, el informe no precisa ninguna corrosión, pese a criticar los recursos espaciales y las herramientas de preservación. En enero de 2018, los dueños de un edificio en Posadas hallaron dos restos materiales y los donaron al MHAAG. Ambos restos (un capitel y una basa de arenisca) procedían -de acuerdo con el personal del museo- de la chacra de una familia en Garupá, localidad de la Provincia de Misiones. Luego de vender

esta propiedad, esta familia trasladó estas piezas a aquel edificio, a pesar de abandonarlas ahí, luego de mudarse a otro destino.



Figura 11. Restos materiales. Imagen autorizada por CMMN, Provincia de Misiones



Figura 12. Folleto del Museo del Hombre, Posadas, Provincia de Misiones

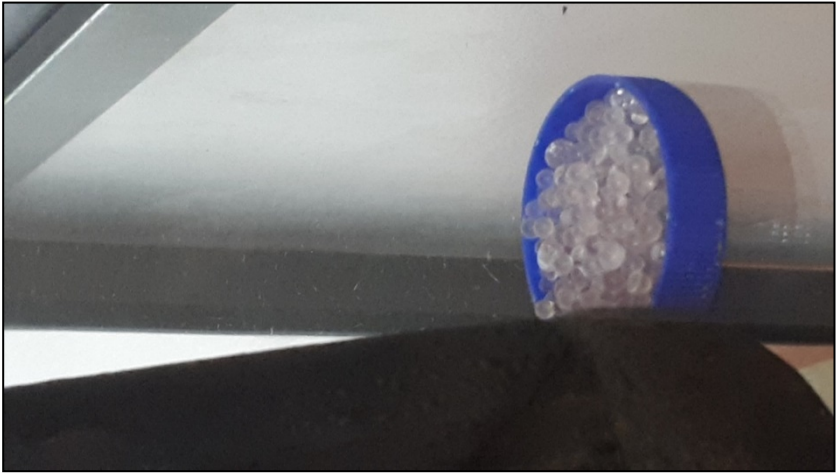


Figura 13. San Francisco. Detalle de empleo de silicosa. Imagen autorizada por MHAAG, Provincia de Misiones

Es fundamental exponer la trayectoria de otro conjunto de restos materiales. Por un lado, cabe subrayar a tres restos de las Ruinas de San Ignacio Miní⁹: San Ambrosio, San Agustín y San Ignacio Loyola (Figura 14); todos de madera tallada, los dos primeros con presencia de policromía. Así pues, Juan Bautista Ambrosetti tenía una vasta experiencia allí, como resultado de sus expediciones al entonces Territorio Nacional de Misiones, que derivaron en varios volúmenes editados por el Instituto Geográfico Argentino (IGA). En sus escritos, Ambrosetti no hace mención -a diferencia de otros naturalistas- de restos dignos de rescatar y conservar, pese a realizar un relevamiento de las ruinas. Así, en su *Tercer viaje a Misiones* (1896), señala tres

⁹ Al respecto, C.f. Petrosini, Alejo (2018)

grandes trozos pertenecientes al frente del templo “...los únicos que se han salvados de los destrozos del tiempo y de los hombres” (Ambrosetti, 1896, p. 61), agentes adversos a la materialidad de los restos. Sin embargo, Ambrosetti subraya a la cualidad material de la piedra y al “trabajo ciclópeo” para la construcción de la Iglesia y el Colegio, como agentes que favorecieron su conservación. Suponemos que estas omisiones de Ambrosetti se deberían a que la exploración perseguía finalidades afines a IGA, la institución impulsora del proyecto. Entonces, la recolección de dos de aquellas piezas -que creemos que son San Ignacio y San Agustín- sería el resultado del hallazgo fortuito, que no merecía incluirlo en su relato como dato significativo. Sin embargo, Ambrosetti habría tomado consciencia del valor de estos restos recolectados y decidió donarlos al Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) para su inauguración en 1896. Otra hipótesis complementaria apuntaría al rechazo de Ambrosetti con respecto a la extracción de piedras grabadas de las ruinas, al considerarla un “sacrilegio arqueológico”.



Figura 14. San Agustín, Museo-Centro de Interpretación de San Ignacio Miní.
Imagen autorizada por MNBA, CABA

En efecto, Ambrosetti sospecha que, luego del saqueo a gran escala, las ruinas mostrarían el aspecto de escombros informes. No obstante, el naturalista destaca su rescate del fuego de determinados santos, cuyo material, la madera, es más

perecedero que la piedra; es decir, figuras que se destinaban posiblemente al interior de templos. Así, creemos que el naturalista aludiría a aquellos dos restos cedidos a aquel museo, aunque hasta el momento desconocemos las circunstancias de su recolección y traslado. También conviene considerar al otro resto material: San Ambrosio, donado al MNBA por Mauricio Mayer - quien podría haber sido concejal o propietario del bazar *Ichi-Bau*, o ambas posibilidades, en la Ciudad de Buenos Aires- también para su inauguración. Hasta el momento desconocemos de qué modo este resto fue recolectado y trasladado, aunque creemos que efectuó un derrotero análogo que los dos ejemplos anteriores. Posteriormente, estos tres restos materiales fueron cedidos en préstamo durante 1929 al Museo Histórico y Colonial de la Provincia de Buenos Aires (MHC, en la ciudad de Luján). En octubre de 1934, estos restos fueron enviados para su exhibición temporal a la “Exposición retrospectiva de arte religioso”. Durante 1956, el MNBA realizó un relevamiento para verificar las piezas cedidas, que permitió renovar el préstamo al MHC. En la década de 1990, el Complejo Museográfico Enrique Udaondo efectuó la devolución de los tres restos al MNBA. Cabe subrayar además la trayectoria paralela de otros siete restos materiales (Figura 15), cuya procedencia exacta en su mayor parte se desconoce hasta el momento, y cuyo destino parcial fue el Museo Histórico Nacional (MHN).



Figura 15. San Juan Bautista, Museo-Centro de Interpretación de San Ignacio Miní. Imagen autorizada por MHN, CABA

En efecto, se puede mencionar una matraca usada para Semana Santa, de madera y hierro; una columna, de madera tallada; una figura de un negro y un San Juan Bautista, ambos de madera tallada y policromada. Así, no se precisan hasta el momento las condiciones en las cuales estos restos fueron

recogidos, y quienes fueron sus recolectores. No obstante, es posible saber que el último ejemplar, datado del siglo XVIII, fue adquirido el 12 de octubre de 1969 por aquel museo a Carlos A. Orti. También se puede señalar un reloj de piedra granítica rosada y un friso de madera tallada, de los cuales no hay otro dato más que su procedencia generalizada de las Misiones Jesuíticas. Según el catálogo del MHN (1951), es posible conocer su posible recolector y donante al museo: Próspero G. Alemandri, quien cedió el primer resto el 15 de abril de 1942; el segundo, el 23 de junio de 1948. Asimismo, se puede indicar una fuente -formada por dos grandes bloques de piedra granítica rosada- que está datada en el siglo XVIII y es posible saber su procedencia específica: las Ruinas de las Misión de Santa Ana. Hasta el momento se desconoce las condiciones en que este resto fue recolectado, y quien fue su recolector. No obstante, el catálogo expone que esta pieza fue donada al museo el 20 de agosto de 1940 por el Club de Gimnasia y Esgrima de Buenos Aires. Así pues, desde 2007 estos diez restos de ambos museos fueron cedidos en préstamo al Museo-Centro de Interpretación de San Ignacio Miní, bajo el Programa de las Misiones Jesuíticas.

De acuerdo con Levene y José Luis Busaniche, la CNMMH consideraba que en San Ignacio Miní -cuyas obras de excavaciones y desmontes para la restauración y anastilosis, estaban avanzadas- había llegado el momento de crear un pequeño museo.¹⁰ para reunir y exhibir los restos materiales

¹⁰ En efecto, en el comunicado Levene y Busaniche solicitan al Ministro que la Dirección General de Arquitectura proyecte el edificio del museo dentro del perímetro de tierras fiscales reservadas para la misión, cerca del acceso para no entorpecer la visión de conjunto de las hermosas ruinas (CNMMH, 1944).

desparramados *in situ* en el entorno, además de aquellos que pudiesen recoger los pobladores de Misiones, o que conservaban en sus colecciones particulares. Es importante recordar que estos restos eran utilitarios en su mayoría, al hallarse “...gran cantidad de objetos, trozos de piedra talladas, utensillos, herrajes, armas” (CNMMH, 1944, p. 282), para luego ser clasificados y expuestos. En la actualidad se exhiben fragmentos arquitectónicos: pila bautismal, balaustre, decoraciones talladas, cornisas, fuentes, todas de arenisca, además de lápidas y tejas musleras de cerámica. Así pues, en las ruinas de San Ignacio Miní -declaradas Patrimonio Mundial de la Humanidad por la Unesco en 1984- no se reutilizó ninguna construcción preexistente -a diferencia de los museos cordobeses- sino que se erigieron edificaciones anexas a las ruinas. En otro informe (1944), Antonio Apraiz -el vocal de CNMMH- señala que el conservador de San Ignacio Miní tendría su puesto de trabajo en el “...local que se está construyendo ahora para que este museo” (CNMMH, 1948, p. 502), aunque no con “...las características de funcionamiento y la organización administrativa de los establecimientos de esta índole” (CNMMH, 1948, p. 502). Afirma que bastará que, en aquel local reducido, se exhiban algunos objetos o restos de construcción (trabajos artísticos en piedra y cerámica) encontrados, que no tuviesen ubicación en la parte restaurada y que merecen conservarse y exhibirse. Apraíz agrega que este conjunto se complementaría con material informativo histórico y geográfico sobre las reducciones. Así pues, en unos informes de la CNMMH (1949) se designa de Ítalo Linussi como delegado para recibir el local del museo, proyectado por la Dirección Nacional de Arquitectura.

Hemos atravesado un camino sinuoso e intersticial, en busca de la trayectoria biográfica efectuada por nuestros protagonistas:

los restos materiales, conducidos y animados por agentes humanos que -en virtud de sus propósitos e intencionalidades- estaban motivados por el deseo de rescatarlos para su alojamiento y conservación. Estos restos en sus ámbitos preliminares desplegaban funciones y usos como la utilitaria y religiosa, o la estructural-arquitectónica. En los museos -sus nuevos destinos- los restos se transformaron en objetos artísticos, arqueológicos e históricos, bajo una redistribución de usos y funciones, desde la documental y científica hasta la evocativa, en miras a un entendimiento acerca de ese pasado por parte de un nuevo destinatario: el público escolar y el turístico. La práctica de la objetualización -que implica fragmentación y descontextualización- sería sustancial para construir la noción del patrimonio mueble, como *objeto distribuido* (Gell) en un campo de fuerzas del espacio-tiempo disperso. Ciertos objetos muestran procedencias comunes -como las misiones de San Ignacio Mini y Santa Ana, los casos más predominantes- y luego se bifurcaron hacia diferentes museos, distantes en términos geográficos. En otras ocasiones, los objetos muestran una trayectoria diversificada e inestable -como observamos en los museos de la Región Metropolitana de Buenos Aires-, lejos de un recorrido unidireccional. Una tarea pendiente para próximos abordajes es indagar de qué modo y en qué condiciones estos conjuntos de restos fueron transportados hacia sus diferentes museos, con qué tipo de transportes, de acuerdo con la época y la tecnología empleada. En este sentido, las principales vías de acceso son la terrestre (vía carreteras y ferrocarril) y la fluvial. Así, el traslado de objetos no sería posible sin la adecuación a un medio de transporte idóneo para su debida protección, para evitar su deterioro por el traqueteo. Es fundamental determinar

en qué medida ciertas cualidades materiales de cada ejemplar misionero implicaban una facilidad de transporte, para dilucidar si todos los restos fueron trasladados desde un comienzo, o si fueron llevados en parte en varias ocasiones, de acuerdo con el grado de distancia entre las reducciones y los museos, recintos cerrados que propician en cierta medida la conservación de aquellos, que podrían alojarse por su tamaño y peso. Christopher Tilley (2006) asevera que diversas cosas están distribuidos a través del espacio y el tiempo, al circular mediante las actividades -producción, intercambio, interacción, la vida misma- de las personas, que se producen a sí mismas en el proceso gracias a aquellas. Esto nos recuerda a Kubler, quien afirma que el tiempo - como la mente- no es cognoscible como tal. En efecto, se lo conoce indirectamente, mediante la observación del contraste entre los cambios y lo permanente, y a través de la sucesión de acontecimientos entre marcos estables. En este sentido, las cosas - vestigios, fragmentos, partes- presentan relaciones o coordenadas espaciales y temporales; en el primer caso son separables como valor de objeto y de posición; en el segundo, es la manifestación del fluir de haces fibrinosos de acontecimientos de diferentes duraciones y de variantes de eslabones: secuencias, conexiones, seriaciones, encadenamientos. Como sucede en las ficciones de Borges: un lector opta y elimina diversas alternativas, creándose porvenires o tiempos que proliferan y se bifurcan.

REFERENCIAS

- ALBERTI, S. 2005. Objects and the museum. *Isis*, 96 (4), p. 559-571
- AMBROSETTI, J. B. 1896. Tercer viaje a Misiones. Buenos Aires, s/d, 135 p.

- _____, 1900. Las ruinas artísticas de Misiones. El País, Buenos Aires, 6 mar.
- APPADURAI, A. (Ed.). 1991. La vida social de las cosas. México, Grijalbo, 202 p.
- BAHN, P.; RENFREW, C. 2007. Arqueología. Madrid, Akal, 571 p.
- BAUMAN, Z. 2005. Modernidad líquida, Buenos Aires, FCE, 232 p.
- BAXANDALL, M. 1989. Modelos de intención, Madrid, Blume, 200 p.
- BLASCO, M. E. 2007. Los museos históricos en la Argentina entre 1889 y 1943. In: JORNADAS INTERESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTORIA, XI, San Miguel de Tucumán, 2007. Anales... San Miguel de Tucumán, UNT. s/p.
- BOVISIO, M. A. 2013. El dilema de las definiciones ontologizantes. Caiana, 3, s/p
- BORGES, J.L. 2005. Ficciones, Buenos Aires, Emecé.
- BUSANICHE, H. 1955. La arquitectura en las misiones jesuíticas guaraníes. Santa Fe, El Litoral, 204 p.
- CEDROLA, M., MAGADÁN, M. (Eds.). 2009. Manual básico de conservación para las misiones jesuíticas guaraníes. New York, World Monuments Fund, 137 p.
- CLIFFORD, J. 1995. Dilemas de la cultura. Barcelona, Gedisa, 429 p.
- CNMMH. 1940. Nuestro primer saludo. Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Misiones, 1, s/p
- _____, 1945. Creación de los museos jesuíticos y rural, en Córdoba. *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos*, 7, p. 409-410
- _____, 1947. Memoria Anual. Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos, 7, p. 3-7
- _____, 1948. Inventario de los objetos que integran la donación ofrecida por el R.P. Juan M. Moglia, Provincial de la Compañía de Jesús en la Argentina, para el Museo Jesuítico de Jesús María,

Provincia de Córdoba. Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos, 9 y 10, p. 416-423.

_____, 1948. Memoria del director, R.P. Oscar J. Dreidemie. Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos, 9 y 10, p. 407-423.

_____, 1948. Donación de los objetos pertenecientes a la Compañía de Jesús al Museo Jesuítico. Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos, 9 y 10, p. 413-414.

_____, 1949. Museo Jesuítico de Jesús María. Memoria del señor Director sobre la labro desarrollada durante el año 1949. Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos, 11, p. 237-238.

DANTO, A. 2004. La transfiguración del lugar común. Buenos Aires, Paidós, 302 p.

DIDI-HUBERMAN, G. 2006. Ante el tiempo. Buenos Aires, AH, 379 p.

ERRINGTON, S. 1998. The death of authentic primitive art and other tales of progress. Berkeley, University of California Press, 309 p.

FERNÁNDEZ, S.; IRIANI, O. 2013. Una historia de colección. Buenos Aires, CFI, 103 p.

GAMBONI, D. 2007. En busca de la posteridad. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE TEORÍA E HISTORIA DEL ARTE Y JORNADAS DEL CAIA IMÁGENES PERDIDAS: CENSURA, OLVIDO, DESCUIDO, IV, XII, Buenos Aires, 2007, Anales...Buenos Aires, CAIA, p. 9-21.

_____, 2014. La destrucción del arte. Madrid, Cátedra, 463 p.

GIDDENS, A. 2011. La constitución de la sociedad. Buenos Aires, Amorrortu editores.

GELL, A. 2016. Arte y agencia. Una teoría antropológica. Buenos Aires, SB, 331 p.

GOSDEN, C. 2005. What do objects want?. Journal of archaeological method and theory, 12 (3), p. 193-211.

- GOSDEN, C., MARSHALL, Y. 1999. The cultural biography of objects. *World Archaeology*, 31 (2), p. 169-178.
- HOSKINS, J. 2006. Agency, biography and objects. In: KEANE, W. *et al.* (Eds.). *Handbook of material culture*. Thousand Oaks, Sage, p.74-84.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment*. New York, Routledge.
- _____, 2007. Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, Cambridge, UK, 14 (1), p. 1-38.
- INA. 1974. Informes del Instituto Nacional de Antropología. Relevamiento cultural de la Provincia de Misiones, Buenos Aires, INA, 20 p.
- JEHM. 1940. Nuestro primer saludo. *Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Misiones*, 1, s/p.
- _____, 1948. Memoria anual. *Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Misiones*, 1, p. 3.
- KEGLER, R. 2015. El Museo Regional Aníbal Cambas y la Junta de Estudios Históricos de Misiones. Posadas, Edición del autor, 280 p.
- KNAPPETT, C. 2005. *Thinking through material culture*. Philadelphia, Penn Press, 216 p.
- KUBLER, G. 1988. *La configuración del tiempo*. Madrid, Nerea, 220 p.
- LA VOZ DEL INTERIOR. 1946. Inauguraron el Museo Jesuítico de San Isidro y la Posta de Sinsacate, 12 mayo, p. 9.
- LA VOZ SERRANA. 1974. Historia del Museo, 1 enero, p. 2
- LATOURET, B. 2008. *Reensamblar lo social*. Buenos Aires, Manantial, 390 p.
- MALRAUX, A. 1956. *Las voces del silencio*. Buenos Aires, Emecé, 665 p.
- MAQUET, J. 1999. *La experiencia estética*, Madrid, Celeste, 335 p.
- MAUSS, M. 2009. *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 269 p.

MISIONES ONLINE. 2015. El sastre rumano que huyó de la guerra en Europa y dejó un rico legado jesuítico-guaraní para Misiones. Disponible en: <https://bit.ly/2y3sNuN> . Acceso em: 01/10/2018

MITCHELL, W. J. T. 2014. ¿Qué quieren realmente las imágenes?, México, COCOM, 27 p.

MOXEY, K. 2005. Estética de la cultura visual en el momento de la globalización. In: BREA, J. L. (Ed.) Estudios visuales. Madrid, Akal, p. 27-37

MHN. 1951. Catálogo del Museo Histórico Nacional. Buenos Aires, s/n. 568 p.

MYERS, F. 2006. 'Primitivism', anthropology, and the category of 'primitive art'. In: KEANE, W. *et al.* (Eds.). Handbook of material culture. Thousand Oaks, Sage, p. 267-284.

PERIÉ DE SCHIAVONI, Á. 1993. Patrimonio jesuítico del Museo Regional Aníbal Cambas. Posadas, UNAM, 9 p.

PETROSINI, A. 2017. Agencia y patrimonio jesuítico-guaraní en el Museo de La Plata a fines del siglo XIX. Aisthesis. Revista chilena de investigaciones estéticas 62, p. 131-150

_____. 2018. Reensamblar el patrimonio jesuítico-guaraní. El debate en Argentina a principios del siglo XX. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material 26, p. 1-34.

POMIAN, K. 2003. The collection between the visible and the invisible. In: PEARCE, S. (Ed.). Interpreting objects and collections. London, Taylor & Francis; New York, Routledge, p. 160-174.

SCHAEFFER, J. M. 2012. Arte, objetos, ficción, cuerpo. Buenos Aires, Biblos, 124 p.

SCHAMBERGER *et al.* 2008. Living in a material world object biography and transnational lives. In: DEACON, D.; RUSSELL, P.; WOOLLACOTT, A. (Eds.). Transnational Ties. Australian Lives in the World, Canberra, ANU Press, p. 275-297.

SCHIAFFINO, E. 1900. Las ruinas de las Misiones. El País, 8 mar.

SIRACUSANO, G. 2008. Las entrañas del arte: un relato material (S. XXII – XXI). Buenos Aires, Fundación OSDE. Imago Espacio de Arte.

TAJAMAR. 1972. Museo histórico de la Casa del Virrey Liniers. 28, julio, s/p.

THOMAS, N. 1991. Entangled objects. Cambridge, MA, Harvard University Press

TILLEY, C. 2006. Objectification. In: KEANE, W. *et al.* (Eds.). Handbook of material culture. Thousand Oaks: Sage, p. 60-73.

WILDE, G. 2016. Presentación. In: GELL, A. Arte y Agencia. Buenos Aires, SB.

Fuentes inéditas

DECRETO 965. 1979. Aceptase la donación sin cargo de la colección Nádasdy, con destino al Museo Provincial, dependiente de la Dirección General de Cultura de la Provincia.

DREIDEMIE, O; ORDÓÑEZ. 1951. Carta al Sr. Capitán de Fragata D. Guillermo O. Wallbrecher, Director de Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata

MNEJAG. s/f. Fichas técnica de Crucifijo, Virgen del Rosario y fragmento de candelero.

PALAVECINO. E. 1951. Carta al Señor Delegado del Rector en la Fac, de Ciencias Naturales y Museo de la Plata Capitán de Fragata Guillermo O. Wallbrecher

80 ANOS DO MUSEU DAS MISSÕES: PRIMEIRA ETAPA DO PROJETO ETNO-HISTÓRIA E ETNO-MUSEOLOGIA NO MUSEU DAS MISSÕES

Jean Baptista

Tony Boita

O projeto *Etno-História e Etno-Museologia no Museu das Missões* busca dimensionar os aspectos indígenas presentes no acervo daquela instituição. Desde sua fundação, o acervo exposto no Museu das Missões tem sido tratado como “acervo jesuítico”, “arte sacra jesuítica”, “barroco jesuítico”, entre outras denominações unilaterais que excluem a autoria indígena, bem como seus símbolos e significados. É com o interesse de ressignificar este acervo enquanto um patrimônio indígena que o projeto se desenvolve, contando com exercícios etno-históricos e etno-museológicos para se alcançar a dimensão indígena daquela coleção.

O projeto divide-se em três subprojetos: 1) os fundamentos do que chamamos de paradigma jesuítico, que considera aquelas obras como manifestação da cristandade e autoria dos padres; 2) a produção material dos homens nas oficinas, espaço de onde provinha boa parte do acervo hoje exposto no museu; 3) as representações marianas presentes no acervo, dimensionando,

com isso, as representações sobre as mulheres nas missões e no Museu das Missões.

A presente comunicação procura apresentar, de modo introdutório, os dados sistematizados até o momento na documentação histórica deixada pelos missionários, o tratamento dado aos homens das oficinas e às mulheres no Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo, bem como considera sobre as representações femininas existentes no Museu das Missões.

Em conjunto, busca-se indicar os caminhos que o presente projeto tem encontrado, bem como possíveis aspectos que possam vir a ser levantados na futura conclusão do estudo, aqui posto em debate. Deste modo, procura-se colaborar na superação sobre o não-lugar destinado aos indígenas quando o tema é o acervo museológico resultante do processo missional..

Documentação histórica Missional

A documentação histórica deixada pelos missionários ativos na instalação do processo missional está repleta de informações sobre os homens das oficinas e as mulheres indígenas que estiveram presentes nas Missões.

Além das publicações de livros e catecismos de proeminentes missionários, boa parte dos documentos históricos daquele tempo hoje compõem os Manuscritos da Coleção De Angelis. Parte dessa coleção foi publicada pela Biblioteca Nacional entre as décadas de 1950 e 1970, preferindo-se, nesses casos, documentos relativos a guerras, disputas políticas e confrontos com bandeirantes. Para ter acesso à coleção completa, a Biblioteca Nacional a microfilmou

em 45 rolos, então disponíveis no Centro de Pesquisas Históricas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Com a abertura desses documentos inéditos, outros temas tornaram-se possíveis de serem investigados por quem se aventura na leitura dos manuscritos.

O presente projeto está sistematizando estas informações, produzindo um banco de dados onde possam ser encontradas as referências documentais sobre os homens das oficinas e as mulheres indígenas missionais. Até o presente momento, foram sistematizados dados documentais relativos aos seguintes aspectos: atividades de produção masculina; atividades femininas exercidas no cotidiano das aldeias e nos povoados missionais; diversidade étnica existente entre homens e mulheres, verificando a presença Guarani, Charrua, Minuano e Yaró; funções relativas ao processo educacional masculino e à maternidade feminina; práticas de coleta, horticultura e outras funções relativas à subsistência; relação das mulheres indígenas com o universo masculino; a centralidade das mulheres na vida ritualística, no sistema de parentesco e nas espiritualidades indígenas.

A pesquisa até o momento indicou a presença dos homens das oficinas como um processo histórico gradual onde um grupo social diferenciado foi produzido, indicando esforços de diversos homens em inserirem-se na área central dos povoados e responsabilizando-se pela produção de uma série de discursos imagéticos que representam sua adesão ao processo missional e o compromisso que possuíam em distribuir à “chuma” uma série de signos carregados de novas moralidades sem, com isso, excluirmos referências culturais indígenas.

A pesquisa também se concentra na sistematização dos dados históricos referentes à relação das mulheres indígenas com os padres jesuítas. Neste ponto, verificam-se pontos de tensão entre os padres e as mulheres, indicando crises relacionadas ao sistema de parentesco e métodos de aliança praticados pelos povos indígenas onde a mulher possuía uma centralidade inadmissível aos padres. Também se verifica o impacto da inserção do catolicismo no sistema poligâmico, ocasionando crises de alocação familiar das mulheres e na relação destas com os homens indígenas.

Ao identificar os homens como autores, o projeto não só questiona a autoria jesuíta comumente empregada pelos museus, como também revela que os homens indígenas, na qualidade de autores, conquistaram um novo espaço até então inexistente nas sociedades indígenas, onde, ao fim, inseriram-se no mundo colonial conforme os campos de manobras que abriam naquele contexto. Desse modo, pesquisa-se a arte resultante do processo missional como uma arte política, dotada de lugar social e de gênero.

No campo das representações, percebe-se o fluxo de “mancebas auxiliares do demônio” a “devotas congregantes”, conforme aponta Fleck (2006), indicando que as mulheres nas missões encontraram caminhos para ressignificar seus próprios papéis, construindo, com isto, uma alternativa viável ao violento mundo colonial que se constituía.

Os próximos passos do projeto indicarão o quanto será possível indicar que as mulheres nas missões ocuparam um lugar de centralidade naquela experiência ou não, relacionando possibilidades sobre sua colocação no mundo colonial.

Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo

O espaço atribuído às oficinas no Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo, localizado na área central da antiga Missão, é sinalizado como um espaço de produção material dos povoados e, comumente, aplica-se o entendimento de que os homens que ali trabalhavam eram meros copistas. Essa percepção se faz presente não apenas na sinalização do Sítio, mas também nos discursos dos guias e do próprio Museu das Missões.

No Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo, a Casa das Recolhidas (Cotiguaçu) é tratada por meio de uma placa como uma espécie de presídio feminino interessado em punir e guardar a castidade das mulheres indígenas ao tempo colonial.

Ao perceber de modo crítico essas sinalizações e discursos sobre o passado, o projeto se dedica a captar os discursos proferidos pelos guias turísticos que acompanham os turistas que ingressam no sítio, catalogando suas falas em relação aos homens das oficinas e das mulheres indígenas dos tempos coloniais e o entendimento que difundem sobre o Cotiguaçu. Nesses discursos, mesclam-se entendimentos que alimentam a narrativa de os indígenas eram convertidos ao catolicismo, copiando modelos europeus nas oficinas, bem como que o Cotiguaçu seria “um presídio feminino”, “uma espécie de clausura das virgens” ou até mesmo insinuações sobre aquelas mulheres servirem aos padres sexualmente.

Em poucas palavras, a visita ao sítio já transforma os homens das oficinas e as mulheres indígenas em indivíduos submetidos à ordem missional, reduzindo importantes sentidos que ao longo da história construíram-se naquele espaço e

difundindo a imagem de homens e mulheres indígenas compatível a representações populares que a vulgarizam e diminuem sua humanidade.

No projeto desenvolvido, procura-se indicar outras possibilidades para se entender as oficinas e o Cotiguaçu. Em primeiro lugar, verificam-se nas fontes históricas relatos que identifiquem as funções de acolhimento destes espaços, bem como seus dirigentes e regras que internamente se seguiam. Deste modo, percebe-se uma dimensão de organização masculina e feminina no interior dos povoados missionais, sendo possível dimensionar demandas masculinas e femininas em conjunto com suas estratégias válidas naquele contexto.

Não restam dúvidas de que tais espacialidades nascem conectadas ao período de remodelação de tradições proposto pelos missionais. Essas remodelações implicavam em assumir novas performances mediante o contexto colonial que se impunha, contexto aproveitado por homens e mulheres para se produzirem socialmente no novo mundo que se abria.

A formação do Coiguaçu é um bom exemplo desse processo. A instituição da poligamia ou a “instabilidade das uniões patrimoniais”, nos termos dos padres, foi alvo objetivo da catequese missional. Muitas mulheres tornam-se impossibilitadas de ingressar em novas famílias durante a repressão à poligamia, prática usualmente responsável pela solução de viúvas, órfãs e desamparadas nas tradições indígenas. Da mesma forma, jovens “amancebadas” são apartadas de seus homens. Soma-se a isso o fato da população feminina ser teoricamente mais poupada mediante circunstâncias históricas, como as guerras e trabalhos prestados aos coloniais, ambas atividades exercidas com peso

pelos homens. Justificam-se, com isso, os períodos em que elas configuraram a maioria da população dos povoados missionais. Não se pode esquecer, ainda, da chamada inconstância das uniões matrimoniais — prática nunca regulada — responsável pela geração de uma série de mulheres sem homens, ainda que por um curto espaço de tempo. E, por fim, sempre há aquelas que, por livre decisão, escolhem viver ao lado dos jesuítas aparentemente em troca de proteção, bem como muitas são resgatadas pelos próprios missionários em incursões pelas matas quando buscam indígenas sequestradas por colonos. Em outras palavras, as urgências femininas pressionaram os jesuítas a seguir contra os seus desejos: tiveram de incluí-las, à força da situação colonial, em sua própria área.

Também se tornou possível dimensionar as primeiras notícias do feito no final do século XVII, bem como os dados populacionais de cada Cotiguaçu. De fato, a experiência de criação do Cotiguaçu se dá quase após um século de experiência missional, ocasionando em pouco tempo a concentração de um volume extraordinário de mulheres. Alguns desses espaços chegaram a possuir até mesmo mais de 500 mulheres, indicando que o Cotiguaçu foi uma das maiores instituições coloniais não apenas dos povoados missionais, mas de toda a colônia americana.

Em conjunto, os dados históricos apontam para a necessidade de remodelação da placa de sinalização do Cotiguaçu. Nesse sentido, procura-se gerar um material que possa subsidiar tal intervenção de modo que seja possível positivar a presença feminina nas visitas, deslocando-as do lugar de mulheres submetidas aos missionários para uma representação mais próxima dos dados históricos.

Do mesmo modo, identificam-se nos relatos das mulheres indígenas contemporâneas anseios de ter este espaço entendido de outro modo, onde suas antepassadas não sejam representadas de modo tão reduzido. A etapa de campo, prevista para novembro de 2018, revelará um aprofundamento da captação dos discursos femininos contemporâneos a partir das interlocutoras Guarani que adentram no projeto.

O Cotiguaçu acabou representado na historiografia e nas espacialidades dos sítios arqueológicos contemporâneos como um terreno de clausura e controle das mulheres indígenas. Setores jesuíticos bem que quiseram implantar um controle severo e violento, mas também se vê nos registros históricos outras possibilidades. Na contramão dos desejos jesuíticos, gerações de mulheres construíram novos espaços no mundo colonial onde se inseriram, tencionaram, atuaram e procuraram se proteger, tornando-se elemento ativo do projeto missional. Ou, nos dizeres da cineasta Guarani Patrícia Ferreira (Pinheiro, 2017, p. 99), a representar uma versão que circula oralmente entre as mulheres indígenas que hoje circulam pelo Sítio, o Cotiguaçu era onde “as crianças eram criadas por essas mulheres para continuar seu *nandereko*”, espaço “onde as mulheres perpetuaram a cultura, resistindo ao contato dos jesuítas e não-indígenas”.

Mulheres indígenas no Museu das Missões

O Museu das Missões possui vinte obras relacionadas a figuras femininas, majoritariamente classificadas a partir da hagiografia ocidental. Ou seja, mesmo que as esculturas representem visivelmente mulheres indígenas, as legendas e a

documentação do Museu as trata como representações marianas. Essas produções são entendidas neste projeto como um espaço de tensão entre homens e mulheres, visto que são discursos imagéticos produzidos por homens em direção ao restante do povoado, exprimindo uma visão masculina sobre o corpo e dádiva de mulheres e deusas missionais.

A partir dessa perspectiva, pode-se compreender que a produção de imagens sacras nas Missões possuem um local, bem como uma tensão de gênero.

Até o momento, a pesquisa histórica leva a duvidar que a Santa Maria apresentada pelos jesuítas aos missionais corresponda à hagiografia ocidental, como, de fato, demonstram as polêmicas entre os religiosos daqueles tempos (Melià: 2003, p. 241-248; Gruzinski: 2001, p. 290). Sua tradução primeira, *Tupã Sy*, conforme o *Tesouro de la lengua Guarani* (1639, p. 540) e o *Catecismo* de Montoya ([1637] 1876, p.181), já remete a uma verdadeira heresia: todas as classes de *Sy* ou *Chy* são as consortes do deus que lhe atribui o primeiro nome. Outra associação de Maria deu-se mediante *Ñande Sy*, Nossa Mãe, companheira de *Ñande Ru*, Nosso Pai, o casal progenitor dos Guarani nas etnografias do século XX (Chamorro, 1998, p. 103-106; Cadogan, 1992, p. 119-136). “Chamam-na de ‘Nossa Mãe’”, garante o jesuíta Montoya, “não somente os adultos, mas até mesmo os meninos e meninas” ([1639]1997, p. 167). Assim, ao menos, um grupo de índias parece deixar claro quando explicam o motivo das oferendas postas aos pés da imagem da santa: “Agradecidas, padre, a Nossa Mãe, trazemos as primícias de nossas chácaras”. O padre, intrigado com tamanho ardor, pede maiores explicações: “Como não servir a uma Senhora que com tanta liberalidade se

deu e rogou seu filho Santíssimo?”, teriam explicado as índias (MCA, 1969, p. 73).

Ao adotar Tupã Sy como um dos nomes de Maria, os missionários paraguaios recorriam às estratégias de colegas ativos em outros espaços e contextos, manifestando uma característica dos esforços de tradução jesuítica. Sobre isso, diz Vainfas: “as manifestações prodigiosas da Virgem na América espanhola se multiplicaram à farta, sedimentando uma tradição inaugurada no primeiro século da Conquista continental”, quando “a Virgem marcava sua presença no cotidiano colonial” por meio da criação de “uma terceira esfera simbólica”, nem cristã, nem indígena. “Nessa ‘mitologia paralela’, Nossa Senhora virou Tupansy, personagem de seu teatro para a conversão dos índios” (Vainfas, 1999, p. 209). Para Gruzinski, objetos, divindades, práticas e crenças sofrem com uma descontextualização: no México, também a Virgem foi um problema de tradução e denominada como uma deusa asteca, fenômeno diretamente vinculado à formação das mestiçagens (2001, p. 89, 291-292).

A associação da Maria bíblica a esposas de deuses, de imediato, parece evidente, uma vez que ela também fora progenitora de um filho divino. Todavia, tratou-se de uma gravidez resultante de um único encontro intermediado por um anjo, sem envolver contatos físicos, conforme a narrativa bíblica. Atribuir o sufixo *Sy* ou *Chy* a Maria ampliava as possibilidades desses encontros e dos filhos oriundos deles, fatos óbvios o suficiente para não causar a mínima preocupação aos nativos, inicialmente tomados pelos clérigos coloniais como heréticos. Futuros estudos indicarão o quanto essas percepções podem ter afetado as representações e percepções sobre Jesus.

Na prática diária, os missionários se admiram mediante a versatilidade nominal da santa entre os ameríndios de Concepción — “onde há diversas parcialidades” — , então chamada de “Mi Madre, Santíssima, Mi Señora, Mi Reyna, etc.” (MCA-CPH. Cx 28. Doc 28). Considerando a tradução operada pelo missionário ao gerar o registro histórico referido, vale especular quantas variantes de conteúdo poderiam ocorrer a cada uma dessas denominações quando originalmente empregadas nos idiomas nativos. Com isso, percebe-se a inviabilidade de atribuir apenas uma representação à Maria missional. Certamente, tal situação é tolerada pelos jesuítas mediante o fato de pregarem diversas facetas da mesma (Concepção, Guadalupe, Carmo, etc.). Contudo, como se percebe mediante as variações de suas denominações e funções, as caracterizações da Maria missional são, por si só, capazes de liquidar toda e qualquer orientação da hagiografia ocidental naquela experiência.

Se na análise linguística os dados apontam para o fato que a Maria ocidental encontrou outros significados quando entre os indígenas missionais, a análise estética indica alterações de conteúdo e de forma significativos.

Ao se relacionar os dados linguísticos com aspectos estéticos, pode-se inferir que as representações marianas produzidas nas Missões da América Meridional representavam entidades resultantes do processo colonial. Nessas Marias, não se vê entidades indígenas anteriores ao contato, nem mesmo aquelas trazidas pelos inacianos. O que se vê são entidades geradas no processo missional, representantes de uma moralidade e espiritualidade ali surgida.

Dito de outro modo classificá-las como imagens marianas, conforme as legendas dos museus costumam fazer, é um ato reducionista, capaz de sobrepujar a história de homens e mulheres que participaram daquela construção.

Considerações finais

Ao relacionar olhares acerca da documentação histórica, dos espaços construídos no âmbito das Missões, bem como acerca da sua musealização no contexto contemporâneo, e das representações nos museus, buscamos traçar algumas abordagens possíveis dos processos de silenciamento e de estereotipagem os homens das oficinas e as mulheres indígenas nas Missões.

Embora ausente das narrativas expográficas dos museus que se dedicam à memória e história da experiência missional, os homens e as mulheres indígenas envolvidas no processo constam em distintos documentos históricos, indicando-se, com isto, que sua presença longe esteve de ser insignificante naquele processo. O mesmo se dá com as divindades indígenas femininas, comumente reduzidas à hagiografia ocidental.

O projeto Etno-História e Etno-Museologia no Museu das Missões, em franco andamento, pretende apurar estes aspectos, aprofundando a relação entre história, antropologia e museologia, de modo que se possa evidenciar que de modo aquele acervo possa ser entendido como campo de mediação entre tradições. As próximas etapas do projeto, a ser desenvolvida no ano de 2020, poderão dimensionar as questões que aqui se apresentam em uma perspectiva comprometida com uma leitura democrática do passado.

REFERÊNCIAS

CADOGAN, L. 1992. Ayvu Rapyta. Asunción, CEADUC-CEPAG.

CHAMORRO, G. 1998. A espiritualidade Guarani. São Leopoldo, Sinodal.

FLECK, E. C. D. 2006. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 14(3), set./dez.

GRUZINSKI, S. 2001. O Pensamento Mestiço. São Paulo, Companhia das Letras.

Manuscritos da Coleção De Angelis. Coleção micro-filmada Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixas de rolos e Documentos. (MCA-CPH. Cx. /Doc.)

MELIÀ, B. 2003. La lengua Guarani en el Paraguay colonial. Asunción, CEPAG.

MONTOYA, A. R. (S.J.). Conquista Espiritual. Porto Alegre, Martins Livreiro.

_____. 2002. Vocabulário de la lengua guarani. Asunción, CEPAG.

_____. 1985. Conquista Espiritual. Porto Alegre, Martins Livreiro.

PINHEIRO, S. F. 2017. A imagem como arma: trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, Faculdade de Ciências Sociais, Goiânia, Goiás, GO, Brasil.

Referências bibliográficas do projeto

AGUILAR PINTO, A. 2010. Reinventando o feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. In: FAZENDO GÊNERO, 9, 2010, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. Anais... Florianópolis, UFSC, p. 1-10. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1276200140_ARQUIVO_ApresentFazendoGeneroAleword.pdf. Acessado em: 12/01/2018.

ALTAMIRANO, D. 1952. Ânuas dos anos de 1653 ao fim de 1654. In: CORTESÃO, J. (Org.). Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, p. 120-254.

ANÔNIMO. 1730. Ânnua de las doctrinas del Uruguay. In: Manuscritos da Coleção De Angelis. Rio de Janeiro Biblioteca Nacional.

BAPTISTA, J. 2015b. O Eterno: Dossiê Missões. Brasília/São Miguel das Missões, Instituto Brasileiro de Museus/Museu das Missões.

_____. 2015a. O Temporal: Dossiê Missões. Brasília/São Miguel das Missões, Instituto Brasileiro de Museus/Museu das Missões.

BAPTISTA, J.; BOITA, T. 2011. O desafio nativo: a inclusão do protagonismo indígena no Museu das Missões e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. In: MAGALHÃES, A.; BEZERRA, R. (Orgs.). Museus Nacionais e os Desafios do Contemporâneo. Rio de Janeiro, Museu Histórico Nacional, p. 264-279.

BELASTEGUIGOITIA, M. 2001. Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. Debate Feminista, Cidade do México, 24, p. 230-252, outubro.

BELAUNDE, L. E. 2015. O estudo da sexualidade na etnologia. Cadernos de Campo, São Paulo, 24, p. 399-411.

BRIGIDI, B. 2005. Anjos Rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças Guarani. Dissertação (Mestrado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, RS, Brasil.

BRUNO, C. O. 2005. Arqueologia e Antropofagia: a musealização de sítios arqueológicos. Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, Brasília, (31), p. 234-247.

CADOGAN, L. 1992. Ayvu Rapyta. Asunción, CEADUC-CEPAG.

CARDIEL, J. 1989. Las misiones del Paraguai. Madrid, Historia 16.

CHAGAS, M. 2017. Museus e Patrimônios: por uma poética e uma política decolonial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, (35), p. 121-137.

CHAMORRO, G. 1998. *A espiritualidade Guarani*. São Leopoldo, Sinodal.

DELUMEAU, J. 1995. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.

FERRER, D. *Ânuo do Padre Diogo Ferrer para o Provincial sobre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatim*. In: CORTESÃO, J. (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, p. 29-49.

FLECK, E. C. D. 2006. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(3), p. 617-634, set/dez.

_____. 1999. *Sentir, Adoecer e Morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, RS, Brasil.

FLORES, J. 2017. *Mulheres negras e museus de Salvador: diálogo em branco e preto*. Salvador, Fundo de Cultura da Bahia.

FRANZEN, B. 1999. *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai*. São Leopoldo, Unisinos.

GARCIA, Elisa Fruhauf. “Dimensões da Liberdade indígena: missões do Paraguai, séculos XVII-XVIII”. *Revista Tempo*, Niterói, v. 19, n. 35, p. 83-95. 2013.

GRUZINSKI, S. 2001. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras.

IMOLESI, M. E. 2011. *El sistema misional em Jaque. Anos 90*, Porto Alegre, 18(34), dez. p. 139-158.

JESUS, S. C. de. 2015. *Pessoas na medida: processos de circulação de saberes sobre o Nhande Reko Guarani na região das Missões*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-

Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC, Florianópolis, SC, Brasil.

KAINANG, A. 2012. Depoimento de uma militante. In: PINSKY, C.; PEDRO, J. (Orgs.). *Nova História das Mulheres*. São Paulo, Contexto, p. 410-422.

KEREXU, M. C. B. 2015. *A vida do pássaro, o canto e a dança do tangará*. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura intercultural indígena em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

KIAN, A. 2010. Introduction: genre et perspectives post/dé-coloniales. *Les cahiers du CEDREF - Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*. Paris, 17, p. 1-8.

LASMAR, C. 1999. *Mulheres Indígenas: representações*. *Revista de Estudos Feministas*, 7(1, 2), p. 143-156.

MARTINS, M. C. B. 1999. *A festa Guarani nas Missões: perdas, permanências e recriações*. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, RS, Brasil.

MCCALLUM, C. 2013. *Notas sobre as categorias 'gênero' e 'sexualidade' e os povos indígenas*. *Cadernos Pagu*, Campinas, 41, p. 53-61.

MELIÀ, B. 2003. *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción, CEPAG.

MELO, C. R. de; ANTUNES, E. K. Y. 2016. *Ser mulher e acadêmica guarani: corporalidade e espaços de circulação*. In: OLIVEIRA, N. H.; MELO, C. R.; JESUS, S. C. de (Org.). 2016. *Diálogos com os guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Editora UFSC, p. 143-168.

NUSDORFFER, B. 1736. *Población nueva de los fugitivos en el Ybera*. In: *Manuscritos da Coleção De Angelis*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, p. 1-3.

OLIVEIRA, A. C. A. R. de; QUEIROZ, M. S. 2017. Museologia, substantivo feminino: reflexões sobre museologia e gênero no Brasil. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação SESC, São Paulo*, (5), p. 61-77, set.

OREGIO, J. 1970. Pontos para a carta ânua da redução de Santana. 1637. In: VIANNA, H. (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai. (1611-1758)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, p. 151-153.

PINHEIRO, S. F. 2017. A imagem como arma: trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, Faculdade de Ciências Sociais, Goiânia, Goiás, GO, Brasil.

POSSAMAI, Z. R. 2010. As artimanhas do percurso museal: narrativas sobre objetos e peças de museu. *Revista Museion, Canoas*, 4(7), p. 64-72, jan./jun.

RAMOS, A. D. 2016. Tribunal de gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na antiga Província Jesuítica do Paraguai. São Leopoldo, Oikos.

ROJAS, S. 1690. Carta Annu de las doctrinas del Paraná y Uruguay In: *Manuscritos da Coleção De Angelis*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

ROMERO, P. 1969. Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633. In: CORTESÃO, J. (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, p. 33-94.

RUIZ DE MONTROYA, A. 1876. *Catecismo de la lengua Guarani*. Madrid, Leipzig.

_____. 1997. *Conquista Espiritual*. Porto Alegre, Martins Livreiro.

SALADINO, A.; WICHERS, C. 2015. Os museus vão por aqui e o patrimônio arqueológico por ali: desafios para a continuidade dos processos de preservação no Brasil. *Memorias* [online]. Barranquilha, (27), set/dec, p.107-144. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/memor/n27/n27a06.pdf>. Acesso em: 13/02/2018.

SANTOS, M. C. R. dos. 1993. Aspectos de la Resistência Guarani: los proyectos de integración el Vierreinato del Río de la Plata. Tese (Doutorado em Antropologia) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Antropologia da Universidade de Madri, Madri, Espanha.

SCOTT, J. W. 1995. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, 20(2), p.71-99, jul./dez.

SEGATO, R. L. 2012. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos Ces*, 18 [Online], p. 105-131. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533#quotation>. Acessado em: 22 janeiro 2018.

SOUZA, J. O. C. 2002. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. *Horizontes antropológicos: arqueologia e sociedades tradicionais*, Porto Alegre, 8(18), p. 13-60, dez.

_____. 2007. Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões. Porto Alegre, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

STORINO, C. M. P.; CHAGAS, M. de S. 2012. Políticas e poéticas no Museu das Missões: viagem moderna e desafios contemporâneos. In: MONTEZ, L. B. (org.). *Viagens e deslocamentos*. Rio de Janeiro, Mobile, p. 34-44.

STRATHERN, M. 2006. O gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas, Editora da Unicamp.

TORRES, D. 1614. Certificación de las primeras reducciones que se fundaron em el Paraguay. In: *Manuscritos da Coleção De Angelis*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

TRENTO, A. 2003. *El Paraíso en el Paraguay*. Asunción, Editorial São Rafael.

VAINFAS, R. 1999. Nossa Senhora, o fumo e a dança. In: NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 201-222.

WINTER, C. P. 2014. Género y patrimonio: las 'pro-mujeres' de Capilla del Señor. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 22(2), p. 543-561, maio/ago.

ZURBANO, L. 1952. Instrução do Padre Provincial Lupércio Zurbano para os Missionários do Itatim. In: CORTESÃO, J. (Org.). Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, p. 65-68.

LUCAS MAYERHOFER: A RECONSTITUIÇÃO DO POVO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

Dr. Luiz Antônio Bolcato Custódio

Contexto

As ruínas da igreja de São Miguel, um dos Sete Povos das Missões¹, foram consideradas *Lugar Histórico* pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, em 1922. Em decorrência, a Secretaria de Obras Públicas, por meio da Comissão de Terras de Santa Rosa, realizou, entre 1925 e 1927, as primeiras obras de limpeza e estabilização destinadas a evidenciar e proteger *os grandes e majestosos edifícios* arruinados pelo tempo e pela ação do homem, que na época se encontravam cobertos por espessa vegetação.² (Stello, 2013, p. 76).

¹ Sete Povos das Missões do Uruguai era a denominação dos povoados da Província Jesuítica do Paraguai, que se localizaram no lado oriental do Rio Uruguai, a partir do século XVII.

² As obras foram dirigidas pelo engenheiro João de Abreu Dahne, chefe da Comissão de Terras e Colonização do Governo do Estado do Rio Grande do Sul com sede em Santa Rosa, RS.



Figura 1. São Miguel em ruínas (anterior a 1925) (Arquivo Noronha Santos).



Figura 2. Interior da igreja (anterior a 1925) (Arquivo Noronha Santos).



Figura 3. Obras de estabilização (1925 – 1927) (Arquivo Noronha Santos).



Figura 4. Obras de amarração parte superior da torre (Arquivo Noronha Santos).

Com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, SPHAN, em 1937, o arquiteto Lucio Costa³ foi enviado por Rodrigo Melo Franco de Andrade⁴ à região das missões para reconhecer e documentar seus remanescentes, registrando em relatório técnico suas impressões e estabelecendo as diretrizes iniciais para a preservação e as intervenções (Pessoa, 1999, p. 21-42).

Em 1938 as ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo foram Tombadas⁵ como Patrimônio Nacional e o arquiteto Lucas Mayerhofer⁶ foi encarregado de executar as primeiras obras realizadas pelo governo federal nas ruínas de São Miguel das Missões, entre 1939 e 1941, que incluíram estabilizações na igreja e a construção do Museu das Missões, em 1940, pelo Decreto-Lei nº 2.077.

Desta experiência resultou uma farta documentação sobre os trabalhos realizados, com relatórios técnicos, desenhos, fotos e correspondências que estão localizadas, principalmente no

³ Lúcio Costa (1902-1998): arquiteto e urbanista atuou como consultor técnico contratado no IPHAN de 1936 a 1946. Sua primeira tarefa de vulto foi em 1937, uma viagem ao Sul, que resultou na restauração da igreja de São Miguel e na construção anexa, de um pequeno museu nas Missões. O arquiteto dirigiu o 'Setor de Estudos e Tombamentos' até sua aposentadoria em 1972. (Cavalcanti, 1997, p. 170).

⁴ Rodrigo Melo Franco de Andrade (1898-1969): advogado, jornalista, dirigiu o SPHAN/IPHAN desde sua instituição em caráter provisório em 1936 e, depois de sua criação, entre 1937 e 1967.

⁵ Tombamento: denominação brasileira aplicada à proteção legal de bens culturais a partir do Decreto Lei nº. 25 de 1937.

⁶ Lucas Mayerhofer (1902- 1982): arquiteto pela Escola Nacional de Belas Artes – EBA. Obteve a Grande Medalha de Ouro ao final do curso em 1927. No IPHAN, foi incumbido da restauração e conservação de monumentos de arquitetura religiosa e civil na zona dos Sete Povos das Missões (Fonte: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB).

Arquivo Noronha Santos⁷. Posteriormente Mayerhofer produziu duas publicações acadêmicas: o livro “Reconstituição do Povo de São Miguel das Missões”, sua tese de concurso para provimento da disciplina de Arquitetura Analítica na Faculdade Nacional de Arquitetura da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, em 1947 e, o artigo “A Igreja de São Miguel das Missões”, publicado em 1984, na Revista do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, onde reproduz, basicamente, os mesmos conteúdos e ilustrações.



Figura 5. Turma de formandos de arquitetura da Escola Nacional de Belas Artes, EBA, Rio de Janeiro, 1926. À esquerda, Lucas Mayerhofer (Fonte: Sanches, 2005, p. 39).

⁷ Arquivo Noronha Santos, localizado na sede do IPHAN, no Rio de Janeiro.

Reconstituição do Povo de São Miguel das Missões

Em seu livro, Mayerhofer aborda, na primeira parte, o Povo de São Miguel, com suas origens históricas, desenvolvimento, estudo e estabilização das ruínas, além do processo de construção do Museu das Missões. Na segunda parte, apresenta hipóteses para a reconstituição do povoado, da igreja, do colégio e das casas dos índios, acompanhadas por argumentação e descrição gráfica.

Inicialmente vale destacar o capítulo em que ele trata do estudo e das providências realizadas para estabilização de parte das ruínas da igreja, obra iniciada em março de 1938, por encargo de Rodrigo Melo Franco de Andrade. O relato especifica os procedimentos de etapas prévias ao trabalho de *anastilose*⁸, executado nas paredes laterais leste e oeste do pórtico, que apresentavam problemas evidentes em suas fundações. Ele também descreve o registro gráfico e fotográfico de estruturas e de detalhes artísticos, o processo de numeração das pedras, por fiadas, o desmonte das estruturas, a execução das novas fundações e a remontagem das paredes apuradas.

A recuperação das fundações e paredes do pórtico e da torre, com instalação de andaimes estáveis em madeira, permitiu não apenas executar o cadastro de parte significativa da edificação, mas também reconhecer e interpretar seus sistemas construtivos, materiais, influências arquitetônicas e estilísticas, assim como peculiaridades dos elementos decorativos.

⁸Anastilose: técnica de reconstrução e reintegração de ruínas arquitetônicas a partir da remontagem, “com a recolocação em seus lugares dos elementos originais encontrados”, com eventual inserção de peças complementares.

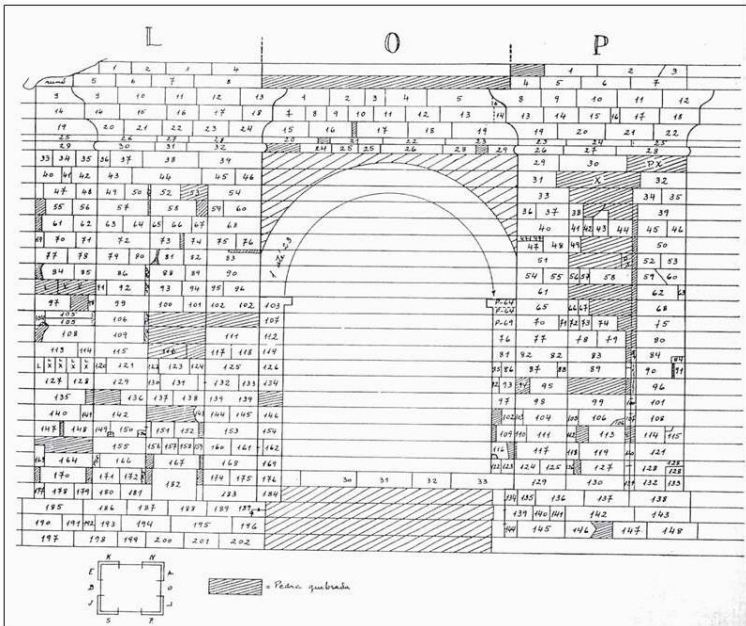


Figura 7. Detalhe do levantamento cadastral do pórtico (Lucas Mayerhofer).

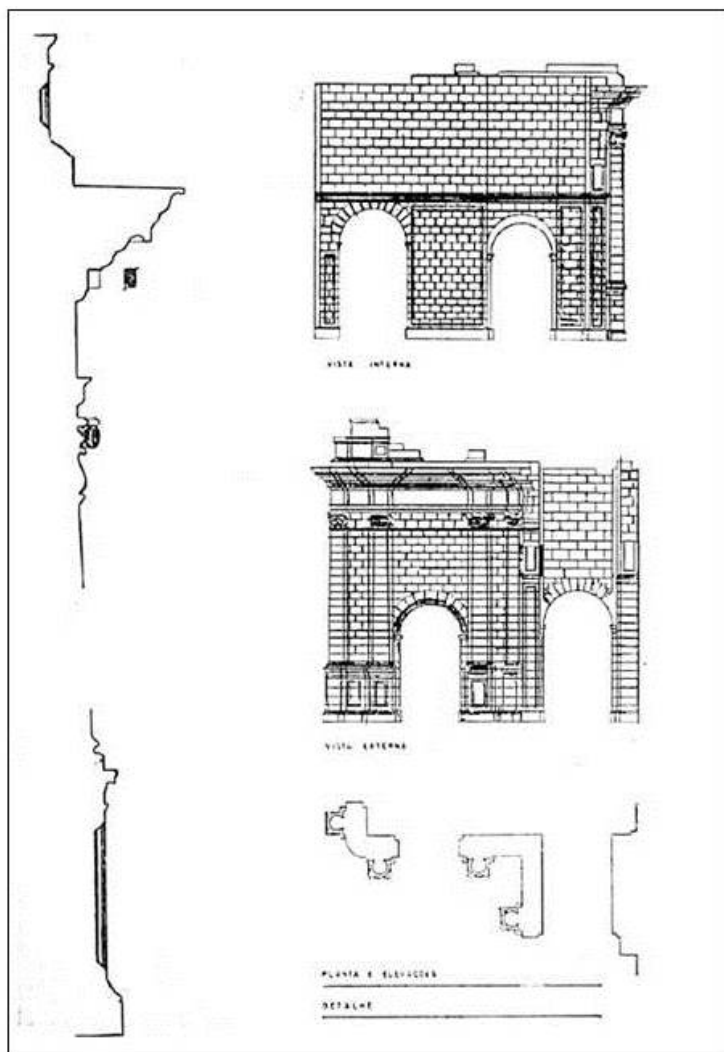


Figura 8. Levantamento cadastral do pórtico (Lucas Mayerhofer).

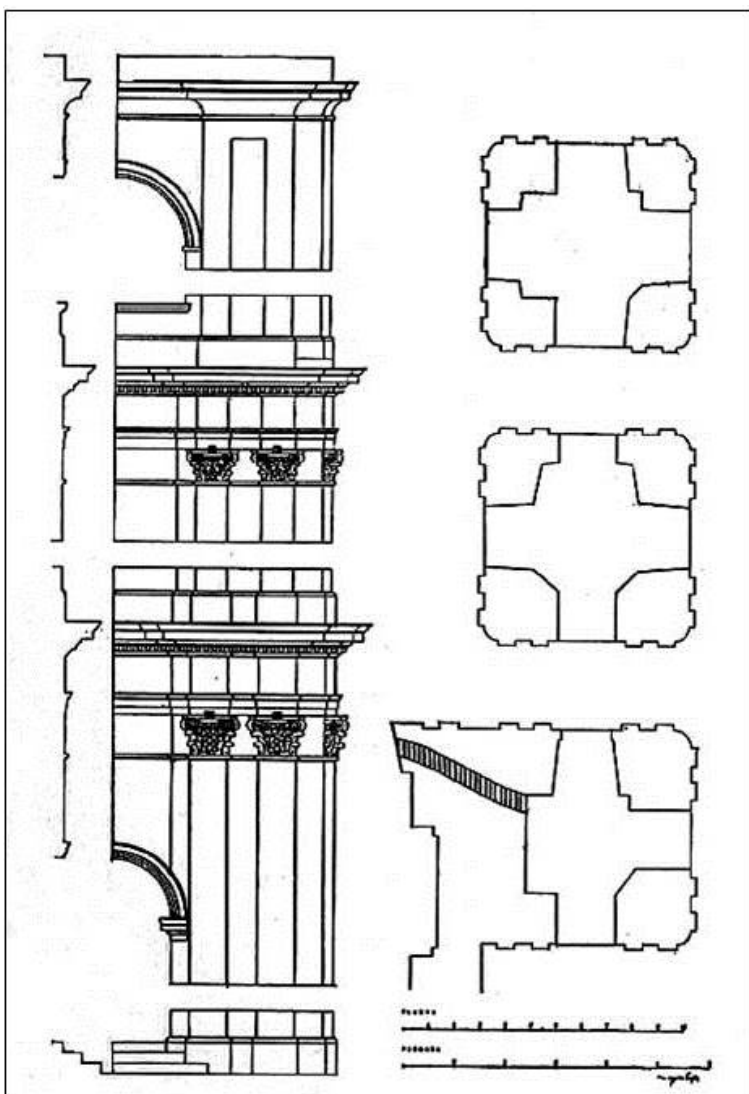


Figura 9. Levantamento cadastral da torre (Lucas Mayerhofer).

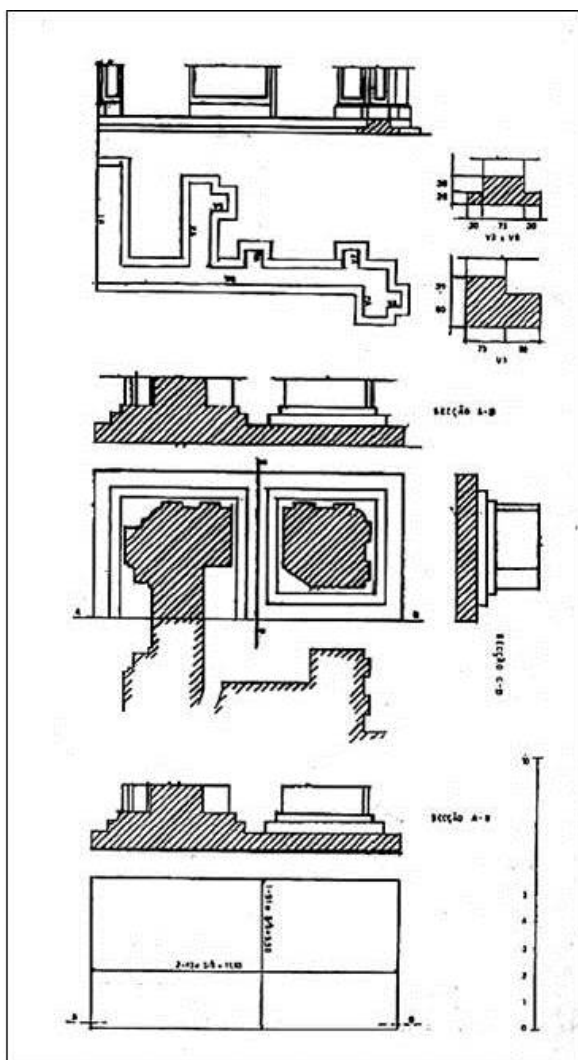


Figura 10. Projeto estrutural para consolidação das fundações do pórtico e torre (Lucas Mayerhofer).

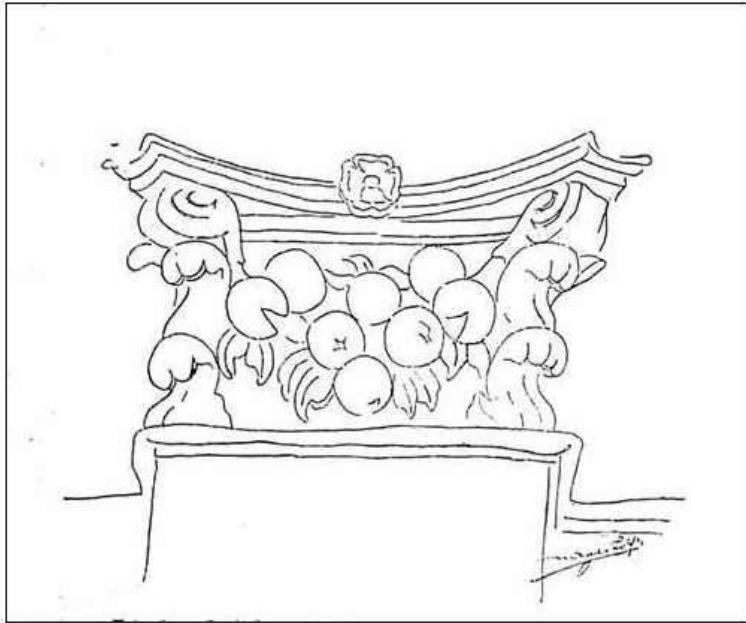


Figura 11. Capitel da igreja (Lucas Mayerhofer).

Depois da consolidação dos remanescentes do pórtico, ele relata o processo de recuperação da torre, que na sua lateral, no lado leste, apresentava grande desaprumo provocado por lesões verticais nas partes superiores das faces sul e norte, colocando toda a estrutura em risco de desabamento. Essas lesões aparentes não haviam sido consolidadas nas obras realizadas anteriormente pelo Governo do Estado que, "amarrou" as quatro faces da parte superior da torre com cabos de ao e trilhos metlicos. Mayerhofer decidiu remover a amarração, considerada precária, e desmontar os setores com paredes desaprumadas até suas fundações, que foram substituídas da mesma forma como havia sido feito no pórtico. As paredes da torre foram reerguidas no prumo, sendo substituídas todas as pedras que se encontravam

fissuradas devido aos esforços de esmagamento a que estavam submetidas pelo desaprumo. Neste processo, ele registra que não recompôs a cimalha do segundo estágio, no lado leste da torre, por falta das pedras trabalhadas originais.

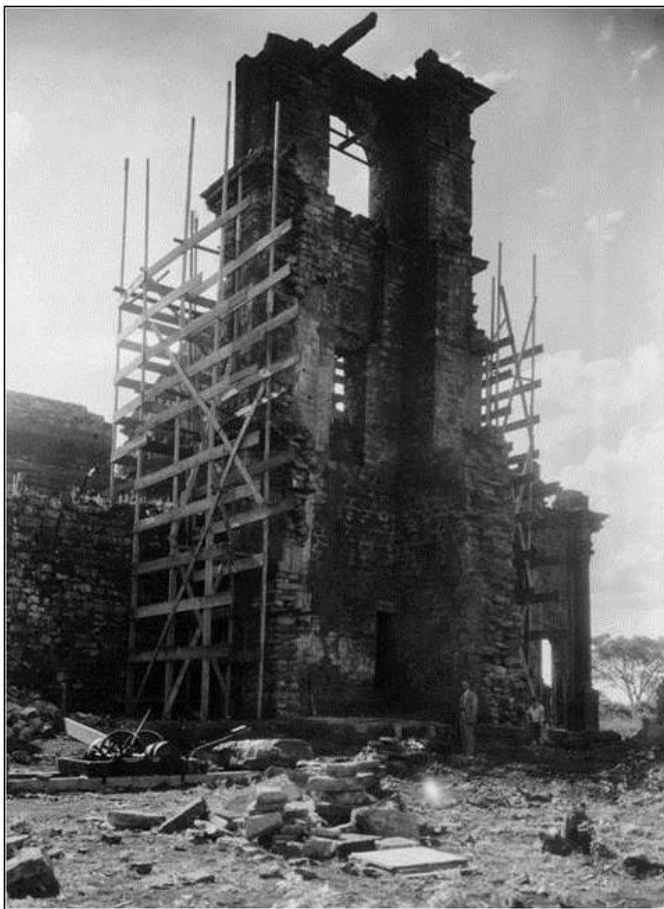


Figura 12. Desmonte das partes desaprumadas da torre (1939-1941)
(Arquivo Noronha Santos).

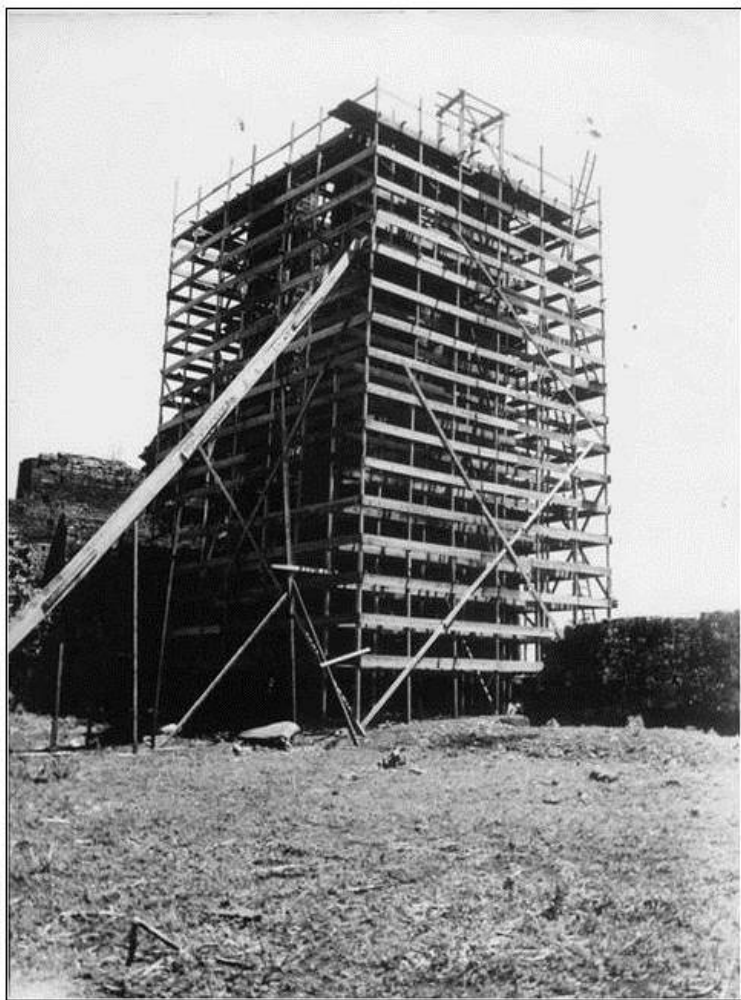


Figura 13. Remontagem da torre (1939-1941). (Arquivo Noronha Santos).



Figura 14. Resultado da estabilização da torre, lado leste, sem a segunda cimalha (1939-1941). (Arquivo Noronha Santos).

Do povo

Na sequência, Mayerhofer apresentou, a partir dos remanescentes materiais e das informações bibliográficas e documentais disponíveis, suas hipóteses acerca de como teria sido a estrutura urbana do povoado. Ele interpretou que o ato fundacional de uma redução⁹ correspondia a um “plano pré-estabelecido”, como ocorria em antigas colônias romanas no norte da África. Esta relação também foi utilizada pelo padre Antônio Sepp¹⁰, ao descrever como fundou São João Batista, colônia desmembrada de São Miguel, em 1687. Diz Sepp que “explorar o sítio era tão necessário a nós como todos os de Europa, antes de povoarem uma terra, e aos romanos antes de tomarem posse das colônias” (Sepp, 1980, p. 219).

Mayerhofer referiu que o *plano geral* das missões também correspondia ao urbanismo barroco, mas, basicamente, que atendia às diretrizes estabelecidas nas *Leis das Índias*.¹¹ (Custódio, 2010, p. 267).

⁹Redução: denominação genérica dada aos povoados de índios ou às doutrinas criadas para conversão dos nativos por ordens religiosas, durante o processo de colonização americano.

¹⁰ Anton Sepp von Rehegg (1655-1733) nasceu em Kaltern, no Tirol, hoje Alemanha. Ingressou para a Companhia de Jesus em 1674. Era músico e chegou à região das missões em 1691, trabalhou em Japejú, São José e São Miguel Arcanjo. Fundador da redução de São João Batista em 1697 (Furlong, 1962, p. 320).

¹¹Leis das Índias: *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, trabalho de reunião e compilação do conjunto legal, promulgado para a administração das Índias elaborado por Antonio de Leão Pinelo e Juan de Solórzano Pereira, sancionado pelo Rei Carlos II, em 1647. O Livro I, Título VI, apresenta um capítulo referente à povoação das cidades, vilas e povoados.

Fundamentado nas descrições históricas e nos remanescentes observados *in situ*, ele descreveu o modelo espacial do povoado assim como apresentou desenho em perspectiva e uma planta de sua hipótese de reconstituição. Para esta solução ele também se baseou em foto existente no arquivo do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- SPHAN, de uma denominada “gravura em metal”, do povo de São João Batista¹², localizada em território brasileiro, assim como em gravura do povo de Candelária¹³, na Argentina. Também usou como referência as plantas dos sítios de São Borja (Brasil), desenhadas por Manuel de Almeida Coelho em 1816, e de Santo Inácio Mini, por Juan Queirol (Argentina).

¹²Salvo melhor juízo, trata-se de uma reprodução -a traço - em preto e branco, da iconografia localizada no Arquivo Geral de Simancas, Valladolid, Espanha (*Plano de São João Batista*). Esta reprodução foi divulgada a partir de fotografia localizada no Arquivo Central do IPHAN.

¹³*Plano de Candelária* (Arquivo Histórico do Itamaraty, Mapoteca, Rio de Janeiro).

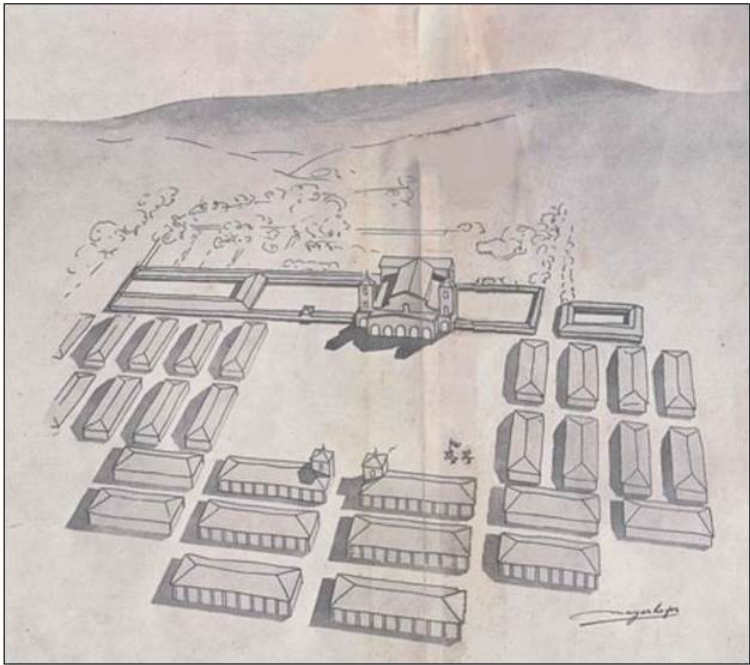


Figura 15. Perspectiva reconstituição do povo de São Miguel Arcanjo (Lucas Mayerhofer).

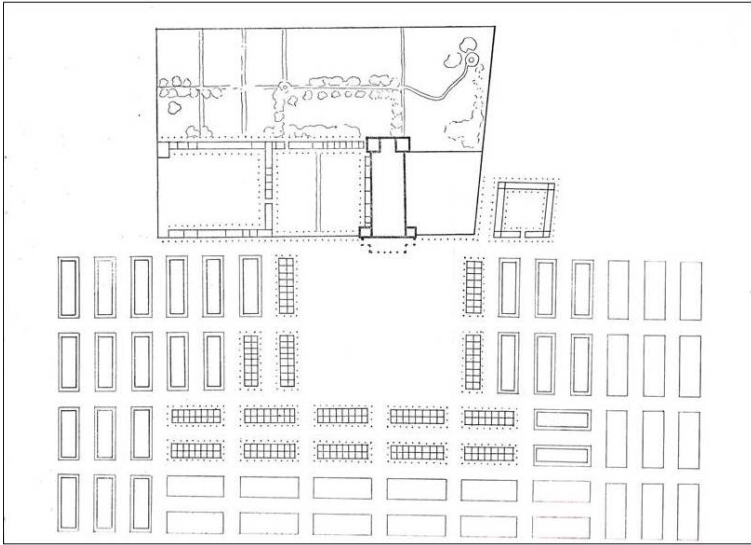


Figura 16. Planta reconstrução do povo de São Miguel Arcanjo (Lucas Mayerhofer).

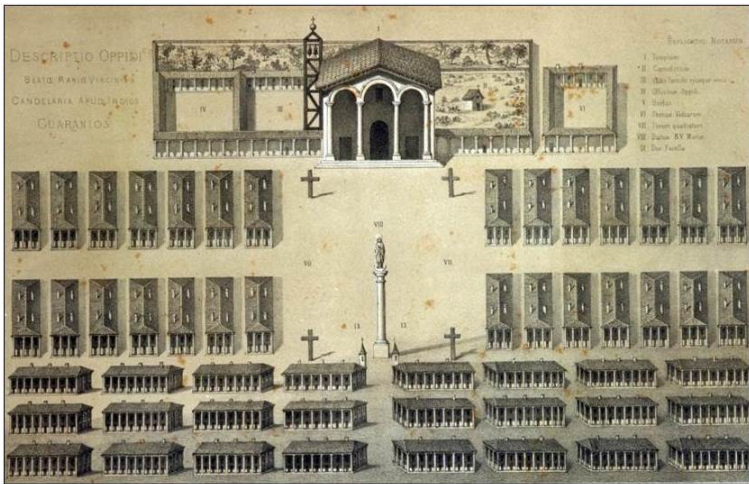


Figura 17. Plano de la Candelária (Arquivo Histórico do Itamaraty, Mapoteca, Rio de Janeiro).

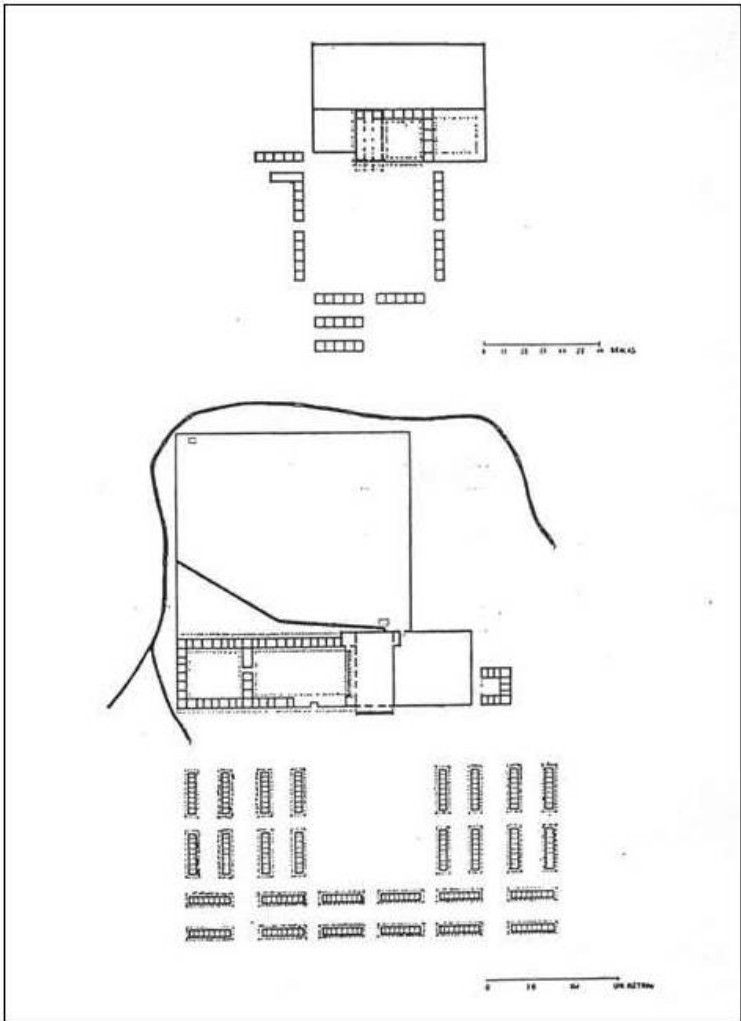


Figura 18. Planos de São Borja (Manuel de Almeida Coelho) e Santo Inácio Mini (Juan Queiro).

Da Igreja

Mayerhofer inicia a descrição da igreja considerando que a “plástica geral e de detalhe” da arquitetura certamente variavam de acordo com a cultura dos padres em cada povoado e com os artistas que executavam os trabalhos. Após, ele trata da história, autoria, sistema construtivo, arquitetura, estilo e dos componentes da igreja, da torre e do pórtico, apresentando plantas e cortes que representam sua descrição. (Mayerhofer, 1947, p. 69-116).

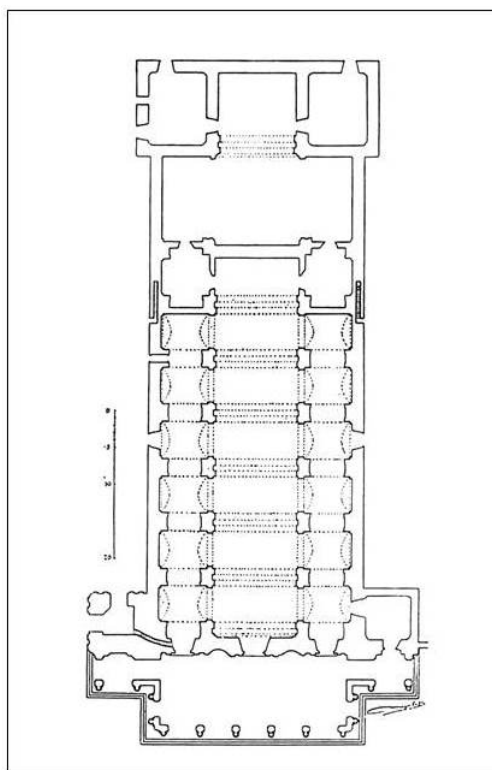


Figura 19. Reconstituição da Igreja de São Miguel Arcanjo, baseada nos elementos subsistentes – Planta (Lucas Mayerhofer).

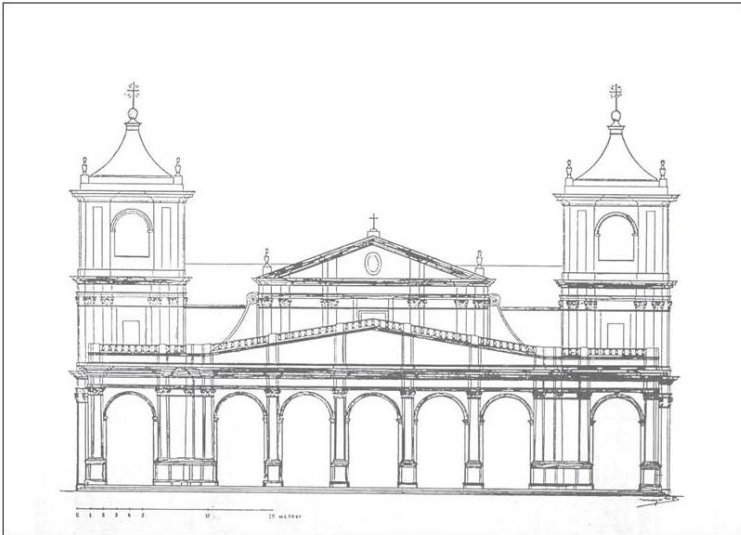


Figura 20. Reconstituição da Igreja de São Miguel Arcanjo, baseada nos elementos subsistentes – Fachada (Lucas Mayerhofer).

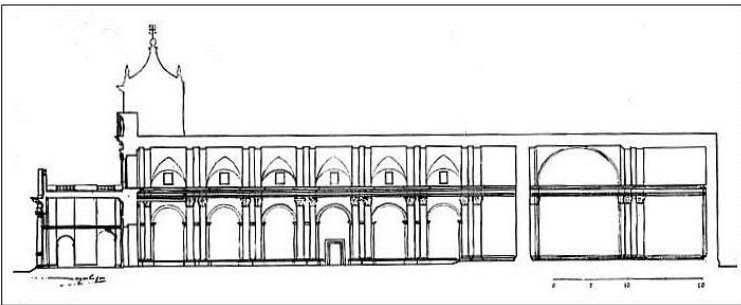


Figura 21. Reconstituição da Igreja de São Miguel Arcanjo, de acordo com elementos subsistentes – Corte longitudinal (Lucas Mayerhofer).

No que se refere à arquitetura, ele conclui que a igreja de São Miguel apresenta “estilo barroco italiano e não espanhol, se considerarmos que o seu construtor foi o irmão arquiteto milanês, Gian Battista Primoli”.

Sistema construtivo:

“(...) foi construída de pedra até a altura dos tetos.”

Estrutura interna:

“(...) com três naves, sem transepto”. “A nave principal era separada das colaterais por duas fileiras de arcos, cujos pilares eram também ornados por pilastras conjugadas.” “A nave principal conduzia a uma capela-mor com pouca profundidade.” “De um lado e de outro da capela-mor estavam dispostas salas que comunicavam a igreja com um espaçoso salão, em forma de T, com dois compartimentos anexos.”

“Sobre a entrada da igreja era provavelmente localizado o coro em piso elevado (...)”

“À direita da entrada encontrava-se uma capela com seu altar e pia batismal.”

Forro das naves e cobertura:

“(...) diretamente sobre a cimalha, apoiar-se-ia uma abóbada de berço.” “Esse berço seria construído em madeira e levaria lunetas com aberturas para iluminação (...)”. “O berço da nave principal era (...) coberto por um telhado de duas águas.” “Os tetos dos colaterais eram, provavelmente, berços construídos em madeira (...)”

Capela mor:

“O altar-mor com toda probabilidade foi erigido contra o muro dos fundos, ocupando a largura da capela-mor.” “(...) se

veem muito claramente os buracos deixados pelas peças de madeira que manteriam a talha do respectivo retábulo.” E apresenta uma hipótese de desenho de possível retábulo.

Exterior:

“(…) a fachada principal é a parte mais conservada do monumento.” E, “De um lado e de outro do corpo da igreja, duas torres de planta quadrangular (…)”.

“Os elementos subsistentes permitiriam sua completa representação se não faltassem dados positivos sobre a cobertura das torres e sobre a cobertura do pórtico.”

Para definir a cobertura da torre, Mayerhofer usou como referência a gravura de Demersay¹⁴ “(…) que viu a igreja em 1846, antes da destruição destes elementos.” “A forma da cobertura da torre do lado esquerdo aparece nesta gravura, embora muito deformada pela perspectiva, como uma campânula ou sino, encimada por uma bola ou cruz.” Ele também menciona a existência do galo (cata-vento, *veleta*) na cruz da torre “(…) amarelo, provavelmente de cobre (…)”, baseado em referência histórica do cônego Gay (1941, p. 496).

Depois, se atém na descrição do pórtico do qual restavam apenas os dois maciços laterais, baseando sua descrição e interpretação na gravura de Demersay e na referência de José

¹⁴Alfred Demersay (1815-1891), médico e explorador francês. Percorreu a região das missões quando foi encarregado pelo Presidente Carlos Antônio Lopes a descrever a história natural, antropológica e econômica do Paraguai, incluindo os remanescentes das missões jesuítas. Ele registrou graficamente suas impressões em um conjunto de gravuras denominado Atlas, publicado em 1860.

Feliciano Fernandes Pinheiro (1946, p. 71), Visconde de São Leopoldo, “Nele se entrava por alpendre de cinco arcos sustentados por colunas de pedra, rematado por uma vistosa balaustrada (...)”



Figura 22. *Vista de la Iglesia de San Miguel en Ruinas.* MRE, Atlas 1860 - Alfred Demersay (Arquivo Histórico do Itamaraty, Rio de Janeiro).

Ele também levanta hipóteses de como teria sido a cobertura do pórtico, preferindo a interpretação do Visconde de São Leopoldo que sugere uma:

“(...) cobertura em terraço (...)”, expressando que “(...) nos repugnava a ideia de um telhado indo morrer de encontro à fachada, sem respeito pela modenatura elaborada que esta apresenta. A este respeito também se refere a “(...) vestígios dos apoios do vigamento que suportava este piso (...)” ainda presentes na fachada sobre a primeira cimalha.

Após a descrição geral da igreja, Mayerhofer pondera:

“Analisando, porém, a igreja, nesta primeira tentativa de reconstituição, estranhamos-lhe certas disposições e chegamos à conclusão de que essa construção não correspondeu exatamente ao projeto grandioso que suas proporções indicam.”

E inicia sua avaliação colocando que a capela-mor “resultou do fechamento da última arcada da nave.”

A observação das características e das proporções dos espaços existentes atrás da parede de fechamento existente nos fundos da nave conduziu à conclusão de que teria mais lógica serem eles anteriormente destinados ao transepto, capela mor e sacristias, uma delas vinculada à casa dos padres, pois:

“(…) melhoram todas as proporções, e a planta toma o aspecto que lhe convém: transepto com a mesma largura que a nave principal, capela mor de suficiente profundidade, ligada à sacristia por uma rica porta, em sítio perfeitamente adequado às exigências da liturgia.”

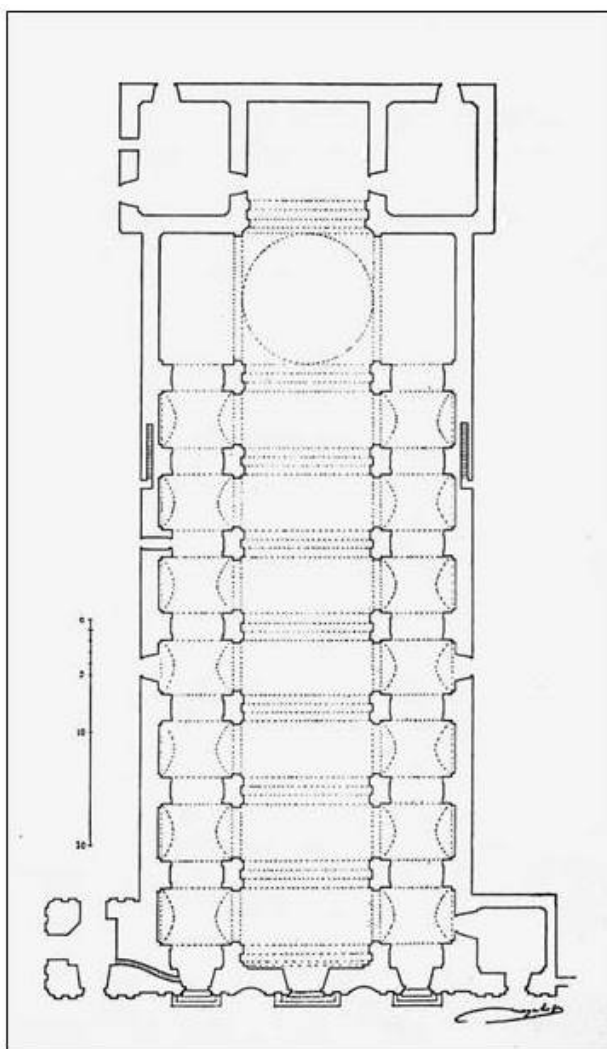


Figura 23. Reconstituição de como teria sido o projeto original da igreja de São Miguel Arcanjo – Planta (Lucas Mayerhofer).

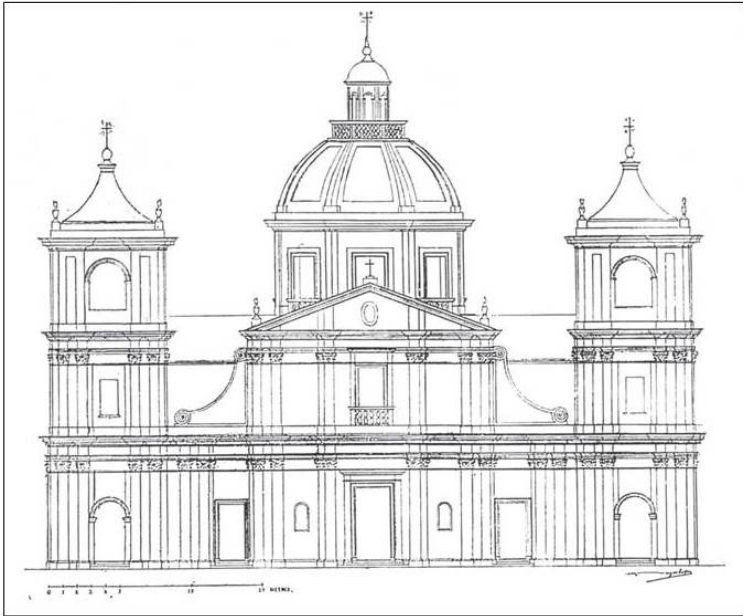


Figura 24. Reconstituição de como teria sido o projeto original da igreja de São Miguel Arcanjo – Fachada (Lucas Mayerhofer).

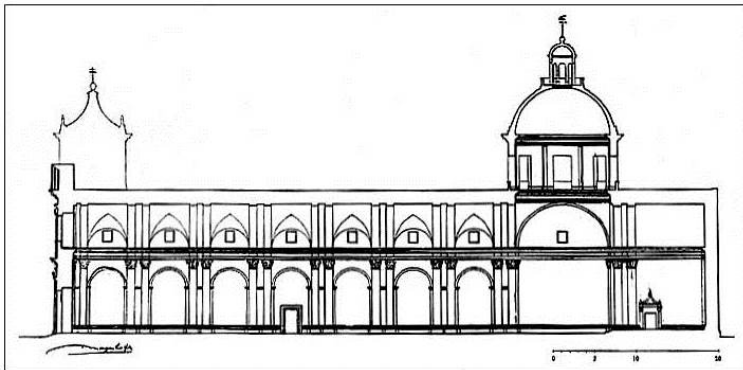


Figura 25. Reconstituição de como teria sido o projeto original da igreja de São Miguel Arcanjo - Corte longitudinal (Lucas Mayerhofer).

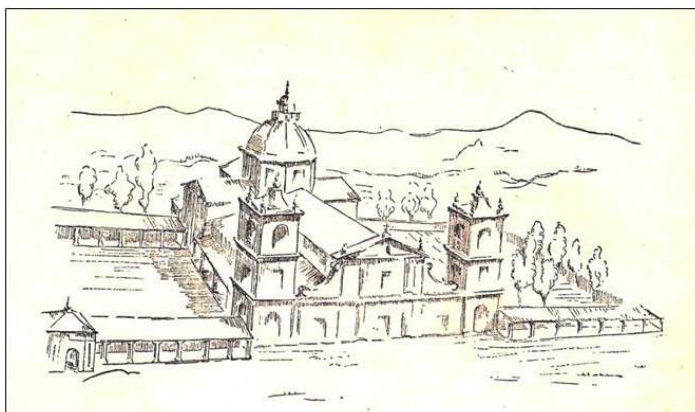


Figura 26. Reconstituição de como teria sido o projeto original da igreja de São Miguel Arcanjo – Perspectiva (Lucas Mayerhofer).

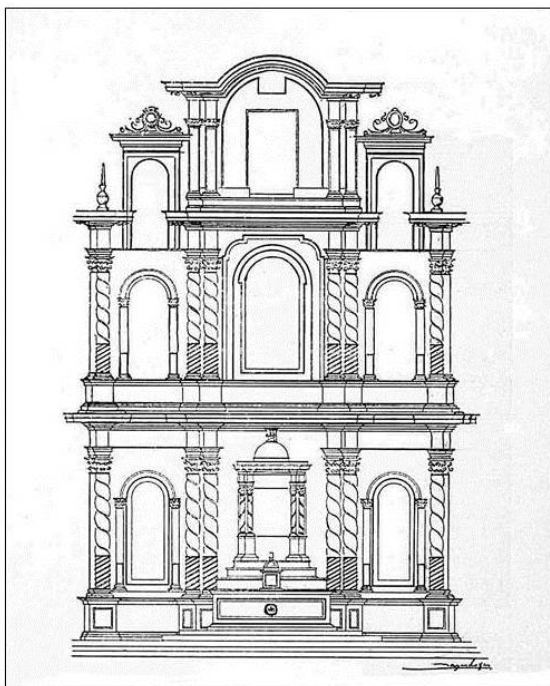


Figura 27. Reconstituição de como teria sido o retábulo da capela-mor da igreja de São Miguel (Lucas Mayerhofer).

Ele também se refere e registra em desenhos a hipótese do projeto original da igreja prever a existência de uma cúpula sobre o transepto. Justifica sua não construção à falta de cal na região, registrando que:

“(…) certamente não foi construída. Obra de tamanha importância teria impressionado os homens de então, provocando comentários que não deixariam de chegar até nós.”

Comentário

Os registros técnicos de atividades e as hipóteses de reconstrução propostas por Lucas Mayerhofer subsidiaram inúmeras publicações técnicas, principalmente sobre a arquitetura das missões. De um lado, pelo pioneirismo com que abordou, no Brasil, conceitos e práticas de restauro aplicados a ruínas arqueológicas. De outro, porque sua longa permanência na região permitiu-lhe observar minuciosamente os remanescentes e refletir sobre vários aspectos, como o projeto original e os sistemas construtivos, unindo as fontes primárias – os próprios sítios - com as informações históricas disponíveis na época.

Sua obra foi referenciada, ao longo do tempo, por especialistas no tema das missões, como Guillermo Furlong, Ernesto Maeder, Ramón Gutierrez, Darko Sustersick e Norberto Levinton, na Argentina. No Brasil, suas hipóteses e relatos também foram objeto de discussão formal por Julio Curtis, Fernando Leal e Vladimir Stello, que abordaram pontos específicos de sua reconstituição ou buscaram subsídios para recuperar a trajetória da preservação de São Miguel.

Passados quase oitenta anos, as interpretações de Mayerhofer sobre a configuração urbana da redução de São Miguel e de suas estruturas arquitetônicas se mantêm bastante atualizadas. Alguns detalhes, no entanto, foram complementados ou elucidados desde então, em função de pesquisas arqueológicas realizadas ou pela divulgação de iconografias que não eram conhecidas na época. Mayerhofer não conheceu a elevação de São Miguel constante do Diário de Cabrer¹⁵, a *Vista y elevación* Joseph María Cabrer (MRE)¹⁶, nem o *Risco de San Miguel*¹⁷, obra sem autoria definida, executada em 1756 por membros do exército português. Também não teve acesso à versão, a cores, do Plano de São João Batista, de Simancas, nem teve conhecimento da existência da segunda versão da Biblioteca Nacional da França¹⁸, todas difundidas no final do século XX. Pelas referências em suas publicações, a cópia de sua versão era em preto e branco e não abrangia a totalidade do desenho.

¹⁵José Maria Cabrer (1761-1836), engenheiro, geógrafo e cartógrafo militar espanhol. Integrante da segunda comissão mista, encarregada de demarcar a linha de limites e as possessões espanholas do Tratado de Santo Ildefonso (1777). Esteve na região entre 1784 e 1789 e deixou planos de reduções, de fortificações e mapas.

¹⁶"VISTA Y ELEVACIÓN de la Yglesia del Pueblo de San Miguel de las Misiones del Uruguay, situado en la Latitud Meridional de 28º 33'13" y la Longitud de S 323º 22'24", contada esta desde la Punta más Occidental d la Ysla de Ferro. Deliniado y lavado p'el Geógrafo de la 2ª Supdivisión de Límites Española D" Joseph Maria Cabrer." Arquivo Histórico do Itamaraty, MRE, Manuscrito 343-2-15, T3.

¹⁷*Missió de S. Migl.* BN, AMM 41 76/98. Seção Iconográfica ARC 24-3-6. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

¹⁸ Plano de São João Batista, encontrado em 1994 pela pesquisadora Lizete Dias de Oliveira, na Biblioteca Nacional da França. (Figura 31)

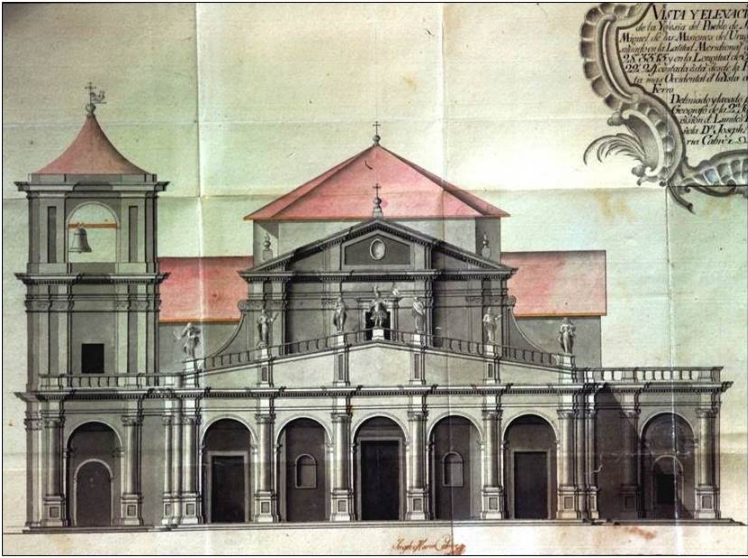


Figura 28. Vista y elevación de la Yglesia del Pueblo de San Miguel de las Misiones del Uruguay - Joseph María Cabrer (Arquivo Histórico do Itamaraty, Rio de Janeiro).

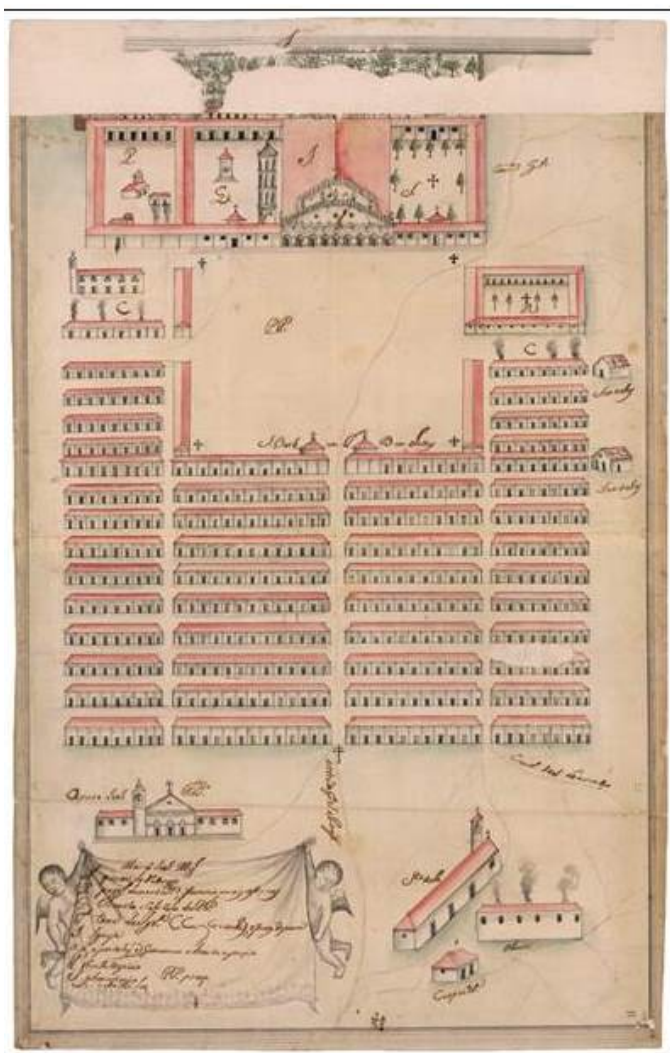


Figura 29. "Missão de S. Migl." (Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

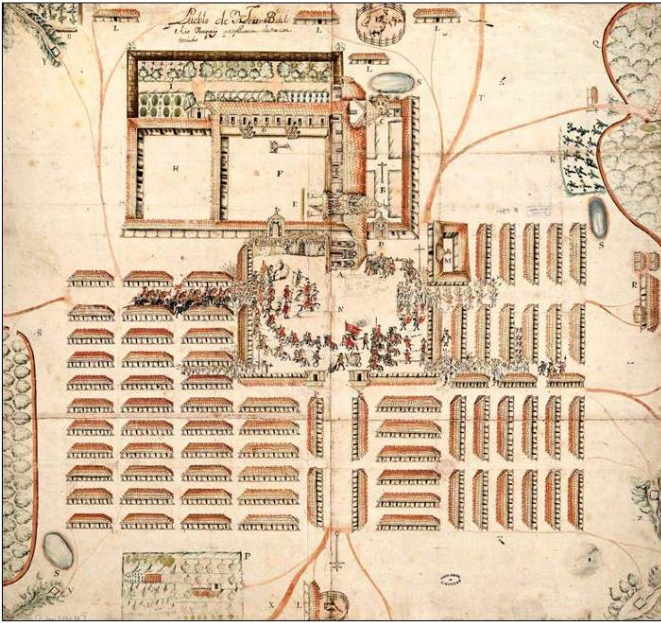


Figura 30. Plano de San Juan Bautista. (Arquivo Geral de Simancas, Valladolid).

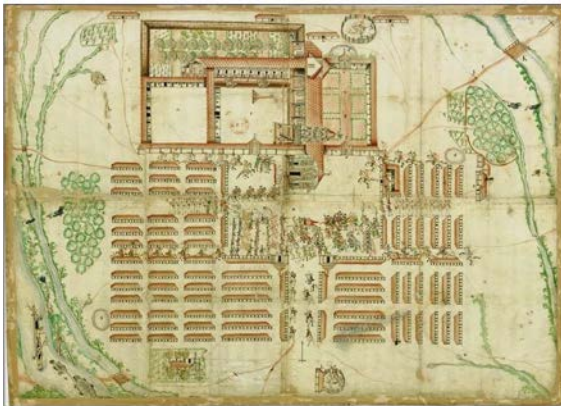


Figura 31. Pueblo de San Juan que e uno de los del Uruguay que se intentan entregar a Portugal. 1756 (Biblioteca Nacional da França, Paris).

Sobre sua reconstituição do povoado, apenas dois pontos, de caráter secundário, ainda não estão completamente elucidados. O primeiro refere-se à posição das casas dos índios no eixo norte-sul, de acesso à praça ao longo do primeiro trecho desta via principal. As casas poderiam estar implantadas em paralelo e não perpendicularmente à via, como está representado por ele. Existem indícios que contribuem para a hipótese de pavilhões paralelos a esta via, por onde passavam as procissões, mas isto ainda não está plenamente confirmado pelas análises realizadas com uso de equipamentos eletrônicos de sondagem e pela falta de pesquisas arqueológicas sistemáticas no setor. O outro ponto que se coloca na mesma situação, é a sua proposta de subdivisão interna das casas dos índios, formando pares de habitações com aberturas para os dois lados. As dimensões dos pavilhões poderiam permitir a subdivisão longitudinal, conforme sugerido pelo arquiteto (apesar de isso não corresponder aos remanescentes preservados em Santo Inácio Mini, por exemplo). Da mesma forma, como no outro caso, isto ainda não foi confirmado pela falta de pesquisa arqueológica nas casas dos índios. (Custódio, 2010, p. 262).

O ponto que envolveu maior discussão, no entanto, foi a sua reconstituição do projeto original do templo de São Miguel que, de acordo com sua informação, teve como único autor o milanês Giovanni Bautista Primoli¹⁹. Estudos posteriores propõem que o templo foi construído com a participação de, no mínimo, dois

¹⁹Primoli, Giovanni Battista: missioneiro, arquiteto. N. 10 outubro 1673, Milão, Itália; m. 15 setembro 1747, Candelária (Misiones), Argentina (O'Neill *et al*, 2001).

outros autores: o padre espanhol Francisco Rivera²⁰ e o catalão José Grimau²¹. O primeiro teria iniciado a construção pela abside do templo e o segundo, trabalhado no pórtico que se antepôs à fachada, que todos os especialistas concordam ser de Primoli, e inspirada na igreja *Il Gesù*, de Roma. (Custodio, 2010, p. 271).

Da sua reconstituição do templo, os pontos que provocaram maior debate entre autores foram a igreja, o pórtico, as torres, a planta e a cúpula.

Historicamente, quem primeiro levantou a discussão da *canhestra* relação entre o pórtico, *maneirista* e a fachada, *barroca*, foi Lucio Costa, em 1937 (Pessoa, 1999, p. 27). A dúvida principal sobre a estrutura do pórtico refere-se à sua cobertura: se em duas águas, deveria acompanhar a inclinação do frontão (presente na gravura de Demersay), ou correspondendo à informação do Visconde de São Leopoldo que descreveu a existência de um terraço sobre o pórtico (Pinheiro, 1946, p. 71).

A discussão sobre a solução arquitetônica do pórtico nos ocupou quando, com o arquiteto Odair Carlos de Almeida, realizamos o levantamento cadastral da igreja de São Miguel, entre 1980 e 1981, para orientar as obras de estabilização coordenadas por Fernando Leal. A sequência de buracos grosseiros para engaste de estruturas (de madeira) transversais à fachada, sobre a primeira cimalha, que ainda estavam abertos, poderia confirmar a hipótese do terraço. Mesmo por que, a solução com telhado em duas águas necessitaria de outros apoios

²⁰Rivera, Francisco de. N. 8 novembro 1668, Callería, Toledo, Espanha; m. 7 janeiro 1747, S. Miguel Arcanjo (Missões) (Storni, 1980:241).

²¹José C. Grimau: arquiteto. N 24 março 1718 – Barcelona, Espanha; m. 21 julho 1776, Faenza, Itália (Storni, 1980:128).

na fachada, dos quais não há vestígios nas paredes da fachada, apesar da existência de canaletas para deságue no respaldo das paredes do pórtico. No caso de ser um terraço, seu acesso deveria ser feito pela janela central da fachada, a partir do coro, com a inclusão de alguns degraus. Na hipótese de telhado em duas águas, a linha da cumeeira, segundo as iconografias, alcançaria o vão da janela.

O segundo ponto que foi objeto de maior discussão foi o das torres. Mayerhofer defendeu que o projeto original do templo de São Miguel previa a construção de duas torres, mas registrou a construção de apenas uma, apesar de todas as igrejas tradicionais missioneiras, das quais se tem registro, têm apenas um campanário, geralmente localizado junto ao pátio dos padres. Ele reforçou sua hipótese apresentando exemplos de igrejas jesuíticas com duas torres, localizadas em áreas urbanas de ocupação espanhola, como Córdoba e Buenos Aires.

No início das obras de estabilização da igreja, realizadas durante os anos 1980, foram desmontadas duas paredes remanescentes do pórtico, que, justapostas à fachada da igreja, encobriam o engaste entre a igreja e a torre. Isso evidenciou que a cimalha da frontaria tinha continuidade, decorando a espessura da parede lateral da fachada. Esta peculiaridade que se encontrava encoberta pelo pórtico, comprovou a ordem da construção dos componentes frontais do templo: primeiro a fachada, depois a torre e por último, o pórtico ou adro, o que corresponde à documentação histórica. Esta situação foi objeto de análise por Julio Curtis que, considerando os vestígios remanescentes e os referenciais iconográficos identificados a *posteriori*, revisou a hipótese de Mayerhofer, concluindo não

haver sido a hipótese das duas torres a concepção original do autor do projeto (De Curtis, 1993, p. 37-45; Custodio, 2010, p. 284).

O terceiro ponto de sua reconstituição refere-se à configuração atual da planta-baixa da igreja com a parede construída em etapa posterior ao ciclo jesuítico devido a um incêndio, ocorrido em 1789. Esta parede, no alinhamento do arco-cruzeiro, encurtou a nave, instalando duas sacristias nas naves laterais com o fechamento dos últimos arcos nos lados do evangelho e epístola. Sua descrição sobre a configuração da igreja muda de direção quando percebe que o templo era originalmente maior e tinha continuidade no espaço posterior à parede mencionada (ainda existente), com amplo transepto, capela-mor e duas sacristias. Esta afirmação foi confirmada posteriormente, com a localização de documentos históricos sobre as obras que foram realizadas após o incêndio mencionado.

O último ponto a destacar em sua reconstituição refere-se à construção da cúpula que seria localizada sobre o transepto. A documentação iconográfica e as descrições históricas divulgadas posteriormente, às quais ele não teve acesso, registram ter sido construído um tambor, de base octogonal, com aberturas para iluminação, coberto por telhados triangulares planos, com telhas cerâmicas e, internamente, uma cúpula de madeira (*media naranja*), assim como foram feitas em madeira as abóbadas da nave central e das laterais, estas provavelmente encaixadas em sulcos e orifícios cujos vestígios também foram registrados por Mayerhofer (Custodio, 2010, p. 267).

Ou seja, trata-se de uma contribuição teórica e prática substancial que estabeleceu um fio condutor para pesquisas posteriores sobre arquitetura e urbanismo de São Miguel e das Missões, assim como balizou método e prática aplicados na consolidação de estruturas arruinadas em sítios arqueológicos, definindo os procedimentos operacionais metódicos, basicamente utilizados, desde então. Seu abrangente trabalho suscitou, ao longo das décadas, importantes debates que contribuíram para o conhecimento, o reconhecimento e a preservação do principal ponto de referência brasileira na História das Missões Jesuíticas dos Guarani: os remanescentes da redução jesuítico-guarani de São Miguel Arcanjo.



Figura 32. Lucas Mayerhofer sobre a torre, com registro escrito na argamassa:
29 de julho de 1939 (Arquivo Noronha Santos).



Figura 33. Lucas Mayerhofer no alpendre do Museu das Missões (Arquivo Noronha Santos).



Figura 34. Lucas Mayerhofer no acesso posterior da casa do zelador (Arquivo Noronha Santos).

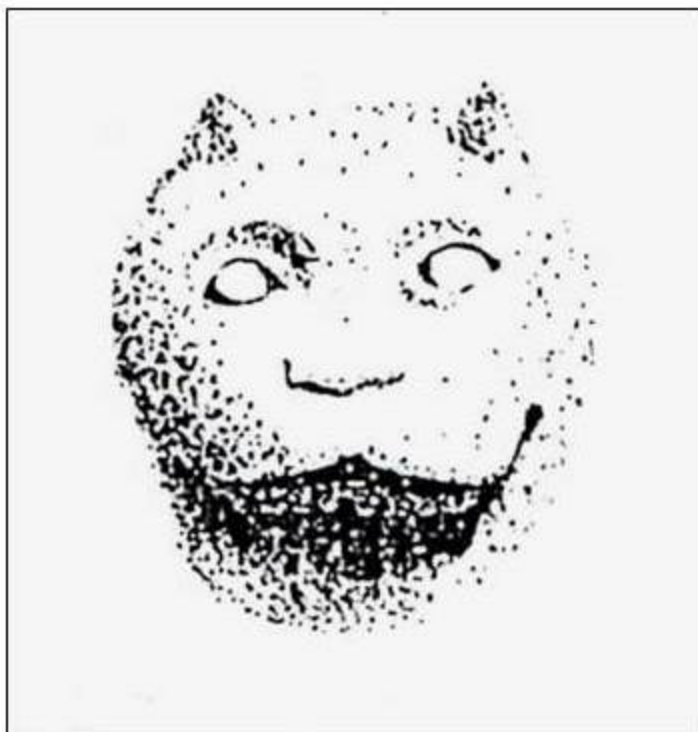


Figura 35. Gárgula da torre (Lucas Mayerhofer).

REFRÊNCIAS

CAVALCANTI, L. 1997. Comentário. In: COSTA, L. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, (26).

COSTA, L. 1941. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, (5).

DE CURTIS, J. N. B. 1987. O espaço urbano e a arquitetura produzidos pelos Sete Povos das Missões. In: WEIMER, G. Arquitetura no Rio Grande do Sul. Mercado Aberto, Porto Alegre.

CUSTÓDIO, L. A. B. 1995. São Miguel Arcanjo, uma trajetória. In: Remanescentes da Igreja da Redução de São Miguel Arcanjo: Levantamento Cadastral. MinC/IPHAN/12ªCR, Porto Alegre.

_____. 2010. Ordenamientos Urbanos e Arquitectónicos en el Sistema Reduccional Jesuítico Guaraní de la Paracuária: entre su normativa y su Realización. Tesis Doctoral/UPO, Sevilla.

FURLONG CARDIF SJ, G. 1962. Misiones y sus Pueblos de Guaranés. Buenos Aires, Imprenta Balmes.

GUTIERREZ, R. 1987. As Missões Jesuíticas dos Guaranis. Rio de Janeiro, Fundação Pró-Memória/UNESCO.

MAEDER, E.; GUTIERREZ, R. 1994. Atlas Histórico y Urbano del Nordeste Argentino. Resistencia, IIGH.

LEAL, F. M. 1984. São Miguel das Missões – estudo de estabilização e conservação das ruínas da igreja. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, (19), 1984.

LEVINTON, N. 2008. La Arquitectura Jesuítico Guaraní: una experiencia de interacción cultural. Buenos Aires, SB.

MAYERHOFER, L. 1947. Reconstituição do Povo de São Miguel das Missões. Rio de Janeiro, Faculdade Nacional de Arquitetura da Universidade do Brasil.

_____. 1969. A Igreja de São Miguel das Missões. Revista do IEB, (6).

O'NEILL C. SJ; DOMÍNGUEZ E. SJ, J. M. 2001. Diccionario Historico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático. 4 volumes. Roma/Madri, Institutum Historicum S.J., UPC.

PESSOA, J. (Org.). 1999. Lucio Costa: Documentos de Trabalho. Rio de Janeiro, IPHAN.

PINHEIRO, J. F. F. 1946. Anais da Província de São Pedro – 1819. 3ª Edição. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

SANCHES, M. L. F. 2005. Construções de Paulo Ferreira Santos: a Fundação de uma Historiografia da Arquitetura e do Urbanismo no Brasil. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado/PUC-Rio.

SEPP SJ. A. 1980. Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo.

STELLO, V. F. 2013. Além das reduções: a Paisagem Cultural da Região Missioneira. Porto Alegre, Tese de Doutorado/PROPUR-UFRGS.

STORNI, H. SJ. 1980. Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay. Cuenca del Plata (1585-1768). Roma, Institutum Historicum S. I.

SUSTERSIK, B. D. 1999. Templos Jesuítico-Guaraníes. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras - UBA.

MANANCIAL MISSIONEIRO: CONTRUÇÃO DE UM LUGAR DE MEMÓRIA EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

Vânia Lima Gondim

Mauro Meirelles

Introdução

O pensar humano, como a vida e o modo como concebemos o mundo, envolve todo um processo de constante significação e ressignificação da realidade, daquilo que pensamos, sentimos e vivemos e, em consequência disso, do modo como percebemos o mundo. Assim, durante muito tempo, parte dos pesquisadores buscou se debruçar sobre a história e a tradição missioneira, sempre dando ênfase à historiografia oficial e à perspectiva pujante de que os guaranis¹ que lá habitaram – e ainda habitam – não existiam mais².

¹ Os *Guaranis* — denominação genérica sob a qual se recolhiam os diversos grupos indígenas inseridos nas Missões (Santos, 2009, p. 24). Os jesuítas padronizaram a língua guarani a despeito da existência de grande diversidade de etnias indígenas, tais como guarani, charrua, minuano, carijó, caaguá, tape, guenoa. Como aponta Jean Baptista, a observação de Sepp: “entre todas as

Contudo, com o passar dos anos, outro conjunto de estudos pautados em uma perspectiva autóctone começou a explorar outro campo de possibilidades, qual seja, o de que haviam muitos não-ditos no interstício que separa as Ruínas de São Miguel das Missões das brenhas, para utilizar aqui o termo proposto por Catafesto e Morinico (2009), de modo que, aos poucos, os fantasmas a que se referem os autores, que habitavam essas brenhas, que eram invisíveis aos olhos da historiografia oficial, vão ganhando carne e osso.

Assim, vão emergindo do interior do campo sagrado estatal – este constituído pelas referidas ruínas – todo o novo modo de se pensar a questão do patrimônio e as políticas a ele relacionadas. Este fato tem seu ápice no reconhecimento da *Tava* como patrimônio imaterial *guarani* pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN) através de sua inscrição no Livro de Registro dos Lugares em 03 de dezembro de 2014, o qual conferiu às Ruínas de São Miguel Arcanjo o título de Patrimônio Cultural do Brasil, como *Tava*, Lugar de Referência para o Povo *Guarani*, como mostra Gondim (2015). Porém, em 2011, novas costuras e modos de perceber o território conhecido como jesuítico-guarani foram reconhecidos pelo Instituto Brasileiro de Museologia (IBRAM), que alçou o acervo de Valter Braga ao status e Ponto de Memória Missionário.

línguas, a mais importante para nós é o *Guarani*” (Sepp, [1690]1980, p. 124) – “para nós”, os jesuítas, e não a totalidade missional (Baptista, 2009a, p. 128).

² Como enfatizam Catafesto e Morinico (2009), quando a historiografia oficial afirmava ser o Rio Grande do Sul “terra-de-ninguém”, na tentativa de invisibilizar os povos indígenas, o que sugere fazer parte das ideias fundamentais de Pollak (1989), ao colocar a memória a partir das relações de poder, ou seja, considerar a história a partir do ponto de vista dominante, negando e mesmo excluindo a existência das minorias.

Nesse texto, portanto, buscamos trazer à baila outra perspectiva pouco explorada, que tem como mote pensar esse movimento de resistência à luz da perspectiva decolonial e do modo como, desde essa perspectiva, se enseja um processo paralelo de agenciamento e fluxos identitários que estão para além do escopo das políticas propostas e que envolvem a construção de uma série de conexões entre elementos da cultura local, da sua religiosidade, do seu modo de “ser” e “estar” no mundo.

O pós-Guerra Guaranítica

Tanto a cultura quanto a identidade são fenômenos construídos no processo de interação com o tempo. Assim, para compreensão da formação da cultura missioneira, é importante destacar que essa atrelar-se-á ao movimento relacional desta com outras culturas e tempos diversos. Além disso, também é fato que a memória presente nas narrativas dos moradores da cidade de São Miguel, está relacionada, primeiro, à memória histórica, relatada na historiografia oficial, procedente de conflitos e personagens de origem indígena, jesuítica, castelhana, lusitana e da miscigenação e das disputas ocorridas até o presente, e, em segundo lugar, à memória do fazer patrimonial, que diz respeito ao processo das diversas intervenções que transformou São Miguel em um lugar resplandecente, como costuma falar Valter Braga. Embora nem todo habitante da região tenha participado dos momentos históricos e das ações patrimoniais, essas duas categorias de memória por vezes se entrecruzam e se apoiam uma na outra, como afirma Marchi (2018, p. 407): “todos são atingidos

em maior ou menor grau pelas suas simbologias, pelos discursos das mais variadas vertentes históricas”.

Também é fato, como a história nos mostra que a região das missões foi palco de conflitos e disputas na formação da fronteira sul do país com a presença ativa da Espanha e Portugal, com intenção de domínio do território. Nesse sentido, a fronteira foi uma marca desde o período colonial até os dias atuais de modo que o espaço geográfico e geopolítico sempre foi na história gaúcha uma referência nas relações transnacionais, econômicas e identitárias que tanto o Rio Grande do Sul quanto o Brasil teciam com os países platinos vizinhos (Marchi, 2018). Essa foi uma das razões da Guerra Guaranítica (1753-1756). Contudo, a partir de 1759, com a expulsão da Companhia de Jesus dos territórios lusitanos e, oito anos depois, dos territórios espanhóis, as reduções paulatinamente ficaram em ruínas, o que não significou que a população que lá habitava tenha sido exterminada, como por vezes foi relatado por alguns viajantes e historiadores. A integração do *Guarani* ao povoado colonial com a inserção dos espanhóis já não acarretava inquietação coletiva como ocorria no início do período reducional, em que por inúmeras vezes os indígenas haviam resistido ao convívio com o estrangeiro. No entanto, essa fase da convivência fazia parte do aprendizado de ser colonial que, como consequência, impulsionou o *acriollamiento* (Santos, 2009).

Depois de algumas tentativas frustradas de projetos para governar os povoados *Guarani*, tendo como base a utilização da mão de obra indígena no processo de produção da região, os povoados permanecem vazios, provocando queda na produção. E o que se percebeu foi o aumento burocrático “do governo aos *Guaranis*”, com uma impressionante lista de autoridades, como

mostra AGN. IX: 17-6-1 (In: Santos, 2009, p. 57): “administrador geral, protetor de índios, governador de departamento, tenentes de governador, ajudantes, visitantes, capatazes, administradores particulares, *cabildantes*, caciques, sacerdotes, etc.”, se tornando um verdadeiro monstro de muitas cabeças, como citado pelo sacerdote de Santa Maria Maior, em 1775 (Santos, 2009).

Mediante essa nova realidade socioeconômica, surge uma nova relação de prestação de serviços que se generaliza pelos povoados, qual seja, a prática de *conchabar*³, que provoca uma intensa mobilidade indígena na região e que, para as autoridades, caracterizava a deserção. Todavia, essa situação facilitava a ocupação nos povoados pelos *criollos*⁴ com a desculpa de “terras vagas” ou improdutivas. Como consta nos Ana. Hist. Vol. 167. Nº 6 (In: Santos, 2009, p. 71), “os espanhóis se vão conglomerando, de geração em geração, nas terras dos índios, enquanto seus descendentes vão ocupando mais lugar e lugares em prejuízo dos índios e seus descendentes”.

Como forma de estimular a produção dos povoados e por acreditar que o responsável pelo êxodo indígena e a falta de mão

³ Surgimento de relações em que se prestam serviços mediante pagamento em benefício de indivíduos determinados pelas autoridades. Esse fenômeno atuará como centrífugo em relação à comunidade e também como centrípeto em relação à paulatina integração da mão de obra indígena na economia provincial (Santos, 2009, p. 59).

⁴ Tratava-se de um processo paulatino, porém firme de “*acriollamiento*” das terras comunais. Simultânea a esse processo verifica-se uma relativa explosão demográfica da população mestiça, redimensionando a convivência entre *criollos*, mestiços, indígenas e pardos. O camponês-arrendatário, o *criollo* camponês como trabalhador braçal e o indígena do povoado formavam todos, quase em pé de igualdade, uma realidade étnica e socialmente mestiça. Susnik (1990-91, p. 122) denominou essa realidade de “*acriollada*”, acrescentando que essa estrutura rural paraguaia permanece até os dias atuais (Santos, 2009, p. 71,72).

de obra estava no sistema de *conchabo*, o governador Bruno de Zavala Avilés decreta, em 18 de fevereiro de 1800, a liberação dos trabalhos comunais das primeiras 325 famílias missionais, com o intuito de formação de um “exército assalariado”. Complementa Santos (2009, p. 91), “teoricamente, os libertados teriam o auxílio dos fundos da comunidade para prover a alimentação diária até o fim do ano seguinte”. Além disso, “receberiam da comunidade as ferramentas, bois e animais para começar seus trabalhos, além de duas vacas leiteiras para cada família”, bem como, “além dos auxílios anteriormente mencionados, os liberados tinham direito a receber seu lote de terra”; no entanto, até a data de 23/10/1800, “não foram entregues nem as terras, nem os auxílios assinalados”.

Diante dessa situação de desamparo e “pela concorrência com o vizinho mais próximo, o colono espanhol que agora vive dentro de seu povoado, a partir disso, cada indígena terá que pensar em encontrar meios para assegurar sua própria sobrevivência” (Santos, 2009, p. 96). No entanto, os missionais avaliavam as possibilidades de incorporação ao sistema econômico que a sociedade colonial lhes disponibilizava e que negaram sempre que puderam. E, “se por um lado, os indígenas haviam contribuído durante os 150 anos do processo jesuítico para o esplendor dos povoados, eles agora faziam questão de transformá-los em verdadeiras ruínas” (Santos, 2009, p. 98). Foi nesse cenário desastroso, que,

ao fim do século, os povoados missionais apresentavam um aspecto uniforme de miséria e exploração: as igrejas entrando em processo de arruinamento, as casas abandonadas pelos fugitivos, o gado disperso, o comércio em mãos dos portugueses, as sementeiras descuidadas, as comunidades repletas de dívidas, os ofícios em boa parte desaparecidos, os índios famintos, nus e doentes. (AGN. IX.18-2-3, In: Santos, 2009, p. 72)

Depois da expulsão dos jesuítas em 1769 e especialmente a partir de 1801 após a ocupação luso-brasileira na região das missões, ocorreu, segundo Golin (2014, p. 168), o processo de “guaranização” de toda a área do Rio Grande do Sul. “No Brasil Meridional, a miscigenação entre guaranis, charruas, minuanos e kaingangns tornou ainda mais complexo o processo. De certo modo, podemos falar em ‘indianização’⁵ dos modos de vida, do imaginário, dos hábitos e costumes”.

Um fator importante para essa “guaranização” foi a execução e transmissão aos descendentes dos ofícios praticados no sistema jesuítico-guarani pelos “missioneiros” através do sistema mestre-aprendiz, tais como: músicos, marceneiros, ferreiros, artesãos, construtores, marinheiros, campeiros tropeiros, ervateiros, militares etc.

Após a Guerra Guaranítica a estratégia do Estado português foi estimular o casamento interétnico, que ao oficializar o matrimônio conquistava o direito especial à terra, tornando-se assim, colonizadores.⁶ que exerciam a ocupação efetiva do

⁵“Essa ‘indianização’ ou ‘guaranização’ aparece em modos de vida influenciados étnica ou culturalmente. Vai mais além da noção de mestiçagem, baseada em cruzamentos biológicos. Já no século XIX, os viajantes surpreenderam-se com alemães vivendo como índios nas Missões. Além do modo de vida, “indianização” também pressupõe uma tradição cultural que leva até descendentes da imigração dos séculos XIX e XX (poloneses, italianos, alemães, espanhóis etc.) a se identificarem como ‘missioneiros’. O assustador nesse processo é que tal identidade, muitas vezes, descarta o modelo antropológico indígena e se ancora na territorialidade e no patrimônio cultural. E os indígenas que continuaram o processo tradicional por meio da manutenção da família extensa e da ocupação coletiva da terra ainda são afrontados como problemas do Estado-nação segundo a noção dos séculos XVIII e XIX. Nesse sentido, certa ideia de miscigenação serve para negar-lhes direitos milenares” (Golin, 2014, p. 169).

⁶“No olhar atilado de Saint-Hilaire, o sincretismo se deu pela entrada inicial dos espanhóis. Depois ingressaram os paulistas, curitibanos (gente vinda de várias

território ao constituir família, sem contar que estes ainda se configuravam como reserva militar para os confrontos de fronteira.

Contribuíram para o processo de miscigenação⁷, além da dispersão de grupos de famílias extensas e casamentos interétnicos, “amasiamentos com mulheres guaranis, gravidez de índias ‘solteiras’ ou pelo roubo e ‘adoção’ de milhares de crianças, incorporadas às famílias como serviçais, agregados e, inclusive, filhos adotivos etc.” (Golin, 2014, p 172).

A incorporação dos indígenas dos Sete Povos das Missões à sociedade colonial luso-brasileira consolidou conforme Golin (2014, p. 165-166), a “submissão missioneira aos Estados coloniais e, depois, nacionais. Tratou-se obviamente de uma tragédia que desencadeou o etnocídio, a inclusão subalterna ou o isolamento dos indígenas”. E ainda, a miscigenação provocava “a morte real do indígena enquanto povo na destruição de seu modo de vida tradicional”. [...] Além do mais, “nas Missões, a experiência histórica e a territorialidade forjaram o termo ‘missioneiro’, gentílico que designava quem nascia e vivia naquelas terras”.

partes do atual estado do Paraná) e outras regiões do Brasil. As causas da transferência para as Missões eram as mais variadas, como crimes, fugas de casais, recrutamento militar obrigatório, religiosos sentenciados por deflorarem moças de família, acusados de ‘sodomia’, aventureiros em busca de gado e ervamate, militares beneficiados por terras ou por transferência etc.” (Golin, 2014, p. 171).

⁷ Essa “guaranização” subalterna talvez tenha sido o fenômeno mais determinante da formação de um *ethos* rio-grandense, daquilo que podemos chamar genericamente de elementos fundantes de um povo e de seus costumes em comum. Outra via de integração dos indígenas na sociedade rio-grandense foi a incorporação militar nas tropas regulares, milicianas ou como contingente étnico (Golin, 2014, p. 172-173).

Com o fim do projeto de colonização missioneiro, o patrimônio e o território indígena foi dissolvido e absorvido pelo sistema colonial europeu, que tinha como base capitalista, a concentração da propriedade privada da terra, a acumulação privada e a formação de uma população nativa destituída de suas riquezas milenares. Assim, complementa Golin (2014, p. 167-168), “além do roubo dos bens indígenas e da destruição da arquitetura missioneira, instaurou-se um processo radical de erradicação material, cultural e simbólica do indígena, especialmente do guarani”. Assim, complementa Golin (2014, p. 171), a ameaça destrutiva dessa região missioneira “se deve à ação das tropas milicianas agauchadas, dos contingentes militares regulares e, notadamente, das maltas de bandos de gaúchos, todos interessados nos campos, gados, ervais, relíquias religiosas, produtos dos armazéns missioneiros, mulheres e crianças”.

Portanto, é fato que a região das Missões no Rio Grande do Sul foi, desde sempre, um espaço de conflito no passado colonial e pós-colonial, que refletiu e passou a delinear um perfil identitário específico com uma expressividade na Guerra Guaranítica e da luta libertária, como afirma Marchi (2018, p. 66).

Migração e recolonização

No decorrer do século XIX, vários foram os viajantes-pesquisadores, tais como Saint-Hilaire (1820), Nicolau Dreus (1817-1839), Roberto Avé-Lallemant (1858), Arsène Isabelle (1833-1834), Hemetério José Veloso da Silveira (1855-1886) entre outros, que estiveram na região das Missões para avaliar as oportunidades de desenvolvimento. De modo geral, esses

viajantes-pesquisadores que estavam “orientados pelo euro e etnocentrismo, sobretudo racial e hierárquico [...] encontram no modo de ser indígena, tema fundamental das obras, subsídios para detrações”, isso porque, “muitos eram oriundos de grandes centros urbanos europeus, causando-lhes um impacto ainda maior sobre o estilo de vida das criaturas que contatam. As práticas cotidianas das populações locais, por exemplo, soam-lhes preconceituosas e atrasadas” (Baptista, 2009, p. 119).

No entanto, esses viajantes-pesquisadores, como foi mostrado por Baptista (2009, p. 125) “retratam em suas descrições um presente vivo e constante, tanto da parte das estruturas, quanto da parte dos homens”, ou seja, em seus desenhos e relatos existia um olhar patrimonial compreensível por ser a noção de patrimônio já difundida na Europa, razão pela qual os remanescentes arquitetônicos “são capazes de reportar os viajantes a um passado melancólico, admirável e perturbador”, complementado por Pesavento (2007, p. 59), a “uma poética das ruínas, a perturbar os sentidos dos viajantes e passantes, a atravessar as épocas e os povos”.

Porém, somente na segunda metade do século XIX, ou seja, ainda no império, foi implementada, através da Lei de Terras⁸, a recolonização. Inicialmente a ocupação se deu por migrantes paulistas, paranaenses e de outras regiões do Rio Grande do Sul, em sua maioria descendentes de portugueses que, motivados por objetivos políticos de ampliar redutos eleitorais e manter espaços

⁸ Através da Lei de Terras e do sistema de sesmarias, o Império brasileiro promoveu a ocupação das terras pelas oligarquias, militares e agências privadas de colonização de estrangeiros, tornando o latifúndio o modelo predominante e garantindo o poder local às famílias influentes (POMMER, 2008, p. 83).

de poder, tanto a nível local quanto nacional, de parte da elite agrária e intelectual, empenhava-se em repovoar os antigos centros urbanos da região missioneira, e ainda famílias de ascendência açoriana que conquistam “extensas glebas de terras [...] onde criaram estâncias dedicadas à pecuária” na região (Marchi, 2018, p. 84-85).

Com relação a mão de obra escrava na região missioneira, a historiografia oficial reforça o senso comum que defende a pouca participação em sua economia à época em que essa região foi integrada ao império português, quando muito, admite ter sido uma escravidão branda, “transformando em assunto marginal da historiografia regional” (Souza, 2013, p. 83). No entanto, foi encontrado um cemitério de escravos negros na região, o que confirma a utilização dessa relação de trabalho nas estâncias pastoris nos estabelecimentos da região (Zarth, 2002, p. 117).

Posteriormente, famílias de imigrantes de diversas etnias (alemães, italianos, poloneses, entre outros) repovoaram a localidade no entorno dos remanescentes do antigo povoado missioneiro que administrativamente conformava o distrito de Cruz Alta e posteriormente de Santo Ângelo. Em 1858, Avé-Lallemant registra, em sua passagem pela região missioneira, que, ao chegar em São Miguel, se deparou com uma população dispersa

composta de todos os elementos imagináveis da Europa, da África e da América, na qual está formalmente representado o elemento índio. Quase não se poderia falar aqui de população branca em massa, se numerosos alemães de São Leopoldo não tivessem penetrado, pioneiros da civilização ultramarina, para o oeste, até o rio Uruguai e não tivessem domiciliado ali, embora se encontrem também alguns descendentes de outras

raças europeias (Avé-Lallemant: [1858] 1953, p. 221, In: Baptista, 2009, p. 211-212).

Iniciou-se em 1824, sob o patrocínio do governo imperial, a chegada de imigrantes alemães ao Vale do Sinos, no Rio Grande do Sul, e algumas décadas depois chegariam os religiosos inacianos da Companhia de Jesus que, segundo Marchi (2018, p. 305), tinham o objetivo de “dar suporte religioso, social, cultural e econômico para a organização e expansão das novas colônias de imigrantes alemães”, ou seja, os jesuítas⁹ foram “extremamente comprometidos com a organização da colônia, a evangelização e a produção intelectual” (Marchi, 2018, p. 314).

No entanto, segundo Zarth (2002, p. 186), “somente em 1890, quando uma ferrovia estava em construção, é que foram fundadas as primeiras colônias de imigrantes nas florestas do Noroeste, nas proximidades da fronteira, numa iniciativa do governo republicano”, embora desde o período monárquico tenham sido liberadas subvenções do Tesouro para essa iniciativa. E ainda complementa Zarth (2018, p. 195), “o apoio do Estado e dos grupos dominantes em favor da imigração, como em outras províncias, foi revestido de discursos ideológicos de cunho racista, relativos à suposta superioridade cultural dos imigrantes”.

⁹ “Para o êxito do projeto, percebe-se a inserção destes religiosos em diversos espaços da vida pública rio-grandense, e, em consequência disso, a reativação do passado colonial jesuítico-guarani, como forma de respaldar simbolicamente as suas ações junto às instituições e também junto às comunidades, como ocorreu junto à população colonial da região das missões e que se manifestariam em distinto momentos [...] Portanto, sensibilizados pelas estruturas em ruínas, deixadas pelos seus antecessores missionários do período colonial, somava-se, também, no projeto implementado em Serro Azul, a possibilidade de retomar àquele passado, buscando fazer justiça à memória dos jesuítas daquele tempo. Para isso, atuariam em outras frentes, como nos espaços culturais e junto à intelectualidade da época” (Marchi, 2018, p. 315; 321).

O patrimônio cultural na região missioneira

A primeira providência oficial com relação aos sítios históricos missioneiros ocorreu através do Regulamento de Terras do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, em 1922, institucionalizando a categoria de lugares históricos, de modo que São Miguel passou a ser o primeiro patrimônio histórico oficial reconhecido no Estado. Nesse sentido, o Regulamento de Terras assegurou que as ruínas de São Miguel Arcanjo fossem definidas como sendo de domínio público, uma vez que elas se caracterizavam por ser um lugar notabilizado por fatos relevantes da evolução histórica do Estado. O Regulamento não mencionava as ruínas como sendo um monumento e sim um lugar, expressão que, no final do século XX, adquire novo significado (Nora, 1993), especialmente no que diz respeito à ideia de identidade e pertencimento (Meira, 2007). E ainda, complementa Marchi, (2018, p. 342), “entre as novas políticas estabelecidas encontravam-se na legislação três novas linhas de ação, a saber: a ‘proteção aos índios; a proteção aos nacionais; a defesa dos lugares históricos notabilizados por factos assinalados da evolução do Estado’”.

Embora o debate do nacionalismo europeu, o turismo voltado aos monumentos já estivesse em estágio avançado desde a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, em países como a França, Inglaterra e Itália, esta, não era preocupação da elite modernizadora brasileira. No começo do século XX, o que se assistiu no Brasil foi a higienização nas grandes cidades, ou seja, a palavra de ordem era modernizar, civilizar, tanto com relação à

estrutura física quanto em relação ao afastamento da população marginal – os negros libertos e os desocupados. Algo que somente toma vulto nas primeiras décadas do novo século, como escreve Abreu (2007, p. 268), pois

Até então, nossas elites estavam muito mais preocupadas com a modernização das cidades do que com a recuperação de fragmentos do passado. Progresso e civilização foram as palavras de ordem que mobilizaram as forças produtivas e o imaginário monárquico e republicano até o início do século XX. A posição particular do Brasil enquanto país periférico sedento de figurar entre as grandes nações do Ocidente impedia a emergência de qualquer pensamento preservacionista ou restaurador de coisas do passado.

De fato, a região missioneira era lugar de expansão agrícola, com recursos naturais a serem explorados, formação de cidades e de redutos eleitorais. Ressalte-se que a maior parte da elite missioneira era descendente de estrangeiros¹⁰ e, portanto, herdeira de um pensamento colonial expansionista e, por isso, sem estima pelos remanescentes arquitetônicos das reduções e tampouco percebia o significado histórico e cultural. Prova disso é que se encontram, na região, ainda hoje, as pedras grés retiradas das construções do período reducional que foram reaproveitadas para alicerces de muros, edificações, escadarias e outros. Essa prática, em 1904, foi inclusive regulamentada na Lei Orçamentária do Município de Santo Ângelo, na seção referente a

¹⁰ Aqui nova contradição emerge: os indígenas continuaram à margem de tudo. É assim que a história também se repete como farsa: outrora os missionários eram europeus e agora os missioneiros são, em sua grande maioria, descendentes dos europeus. Os indígenas continuaram sendo estrangeiros na sua própria terra. E os novos missioneiros continuaram a tangê-los assim como os antigos o tangiam: como gado orelhano (Pommer e Pommer, 2016, p. 60).

“Diversos Impostos” que estipulava valores para cada carrada de pedras retirada (Marchi, 2018).

Após as benfeitorias para proteção das ruínas de São Miguel, nos anos de 1920, promovidas pelos dirigentes do Estado do Rio Grande do Sul, o patrimônio ficou recoberto do heroísmo da história do passado jesuítico-guarani e representante do nacionalismo rio-grandense, surgindo a missioneirização na região, alavancada pela economia e a vida nas colônias movidas por “trabalho e religiosidade”.

Foi no governo de Getúlio Vargas e na República Nova que, dentro de um projeto modernizador da economia, buscou-se promover um sentimento unificador para o país. Um projeto que amalgamava os muitos Brasis e suas especificidades regionais, a fim de produzir um conjunto de elementos que garantissem uma homogeneidade de pertencimento capaz de fundamentar uma identidade brasileira e atender às necessidades políticas centralizadoras, em que se criava uma ligação entre o país colonial e o país independente. Nessa perspectiva foi criado o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)¹¹ através do decreto lei 25 de 1937, que estabelecia uma política de Estado de preservação dos bens culturais materiais relacionados com a história brasileira, com suporte numa relação próxima entre tradição e modernidade.

Assim, foi na década de 1930 que os intelectuais modernistas, comprometidos com os valores da cultura, com uma ética do saber, conciliaram sua posição com a dos políticos, algo inédito

¹¹ Atualmente chamado de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

até então. Após a criação do SPHAN, Carlos Drummond de Andrade e Lúcio Costa vieram às ruínas do Sítio Arqueológico de São Miguel (Figura 1). Dessa visita, foi produzido um relatório com indicação técnica para a intervenção arquitetônica e sugestão para tombamento, que foi efetivado em 1938, ou seja, as ruínas foram reconhecidas como patrimônio cultural nacional, inseridas no Livro Tombo de Belas Artes. Além disso, segundo Meira (2007, p. 83-84), o relatório continha a sugestão de criação de “um abrigo para guardar e expor as imagens e peças esculpidas que se espalhavam no solo das antigas reduções”. Sendo então construído o Museu das Missões, “uma obra-prima da arquitetura moderna brasileira, discreta que, com delicadeza, resolveu o programa simples para um pavilhão de exposições e a casa do zelador”.

Na década de 1960, São Miguel ainda era um distrito do Município de Santo Ângelo e contava em seu censo com uma população de 5.611 habitantes, sendo apenas 310 calculados como moradores urbanos que habitavam próximos ao sítio histórico. Sua economia estava baseada no agronegócio com destaque para a produção de milho, trigo e pecuária.



Figura 1. Igreja nas Ruínas de São Miguel Arcanjo. Fonte: Internet

Foi nesse período que o prefeito de Santo Ângelo, Odão Felipe Pippi, solicitou tanto a Rodrigo M. F. de Andrade, então diretor do SPHAN, quanto ao ilustre conterrâneo missioneiro, o Presidente da República João Goulart, providências para que intercedesse pela aprovação da liberação de recursos para a construção de uma pousada que viesse a contribuir para o apoio ao visitante que já se fazia presente na região.

Os recursos foram aprovados em 1965 pelo Ministério da Indústria e do Comércio e o SPHAN designou um arquiteto para orientar as obras iniciadas em 1967. No entanto, no relatório da vistoria constavam irregularidades que implicavam o descumprimento do projeto inicial por parte da prefeitura. Como não houve liberação do restante da verba para a conclusão do empreendimento, este, mais tarde, tornou-se um restaurante que funcionou por muitos anos. Hoje, esse local sedia a Secretaria Municipal de Turismo (Marchi, 2018).

Embora essa experiência frustrada da prefeitura municipal não tenha sido positiva, as administrações posteriores não desistiram de pleitear através de políticas públicas os melhoramentos para o desenvolvimento da localidade (Marchi, 2018, p. 160). Assim, a prefeitura cria nesse período uma série de órgãos municipais¹² com o intuito de desenvolver o turismo na região através da captação de recursos da esfera federal, como é o caso da “recém fundada Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR).¹³”.

Desse trabalho conjunto com vários Ministérios resultaram algumas ações, tais como a criação de uma “linha de ônibus até Posadas na Argentina, interligando a região das missões, bem como propostas de leis de isenção de tributos municipais para criação de hotéis em Santo Ângelo” e ainda o Projeto Transnacional das Missões de 1969, que objetivava a “integração turística das Missões brasileiras, argentinas e paraguaias” que levava em conta “seu aspecto monumental, como o maior conjunto de ruínas conservadas da América do Sul”.

Nesse sentido, fazia-se necessário apoio financeiro o qual foi conseguido através da Organização dos Estados Americanos (OEA) e da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), com o intuito de incrementar “obras de infraestrutura no aspecto de transportes, comunicações,

¹² COMTUR e DETUR são exemplos de órgãos municipais apontados por Marchi (2018, p. 160); o COMTUR traçava as diretrizes turísticas para o município, enquanto o DETUR tinha o papel da execução.

¹³ A autarquia hoje conhecida como Instituto Brasileiro do Turismo, ligada ao Ministério do Turismo, é responsável pela execução das políticas de turismo no Brasil. Foi criada pelo decreto-lei nº 55 de 18 de novembro de 1966, durante o regime militar (Marchi, 2018, p. 160).

hotelaria e urbanização”, constituindo-se no “embrião dos avanços das políticas de proteção que desencadeariam futuramente na candidatura à lista do patrimônio mundial” para o sítio arqueológico de São Miguel.

Vale ressaltar que, nos anos de 1960, a Unesco deu destaque ao turismo cultural “como atividade de promoção, desenvolvimento e sustento do patrimônio cultural”, sendo que, a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN) percebeu que poderia tirar proveito de agregar assistência técnica e financeira para a preservação e a recuperação do patrimônio na relação turismo e patrimônio (Leal, 2008, p. 19).

Assim, veio um consultor da Unesco, o arquiteto francês Michel Parent, que esteve no Brasil no período de 1966/1967 com o objetivo de desenvolver “sua missão pelo Brasil após a Recomendação de Paris de 1962, a qual tratava de um processo de reformulação de estratégias de atuação das políticas patrimoniais frente aos desafios do crescimento urbano e obras de infraestrutura que ameaçavam a paisagem” (Marchi, 2008, p. 161). Dessa consultoria resultou a indicação de São Miguel entre as cinco prioridades regionais para o turismo no “plano de desenvolvimento econômico do Brasil, que desejava criar um elo com Argentina e Uruguai” e que fossem resolvidas as principais dificuldades de infraestrutura existentes, bem como, que se implementasse um produto turístico que atraísse visitantes para a região e que culminou na produção do espetáculo de “Som e Luz” (Figura 2).

Desde então, o espetáculo acontece todas as noites após o fechamento para a visitação do Parque Histórico Nacional das Missões, que momentos depois é reaberto ao espectador visitante,

que da arquibancada localizada a 100 metros das ruínas vislumbra, sob o efeito das luzes e do som transmitido a céu aberto em qualquer das estações, a silhueta das ruínas e das árvores centenárias e experimenta, ao som natural de grilos, do piado das corujas, do grito aguçado dos quero-queros, o fascínio da imaginação percorrendo a história, a memória, a identidade e a transformação patrimonial cultural daquela região.



Figura 2. Espetáculo Som e Luz nas Ruínas de São Miguel. Fonte: Internet

Assim, o espetáculo transcendeu a condição de atrativo turístico a partir do patrimônio e se transformou, ele mesmo, num patrimônio agregado a este. Isso porque, há quarenta anos, ele faz parte do cotidiano da pequena comunidade que de suas casas vê os reflexos das luzes e escuta o som todas as noites¹⁴, realçando

¹⁴ Desde 1978, o espetáculo conta a saga jesuítico-guarani com uma trilha sonora e o apagar e acender de luzes coloridas projetadas na fachada das ruínas,

“os bens materiais através de uma história romantizada que dá sentido ao lugar e que reforça os laços de identidade” daquela região missioneira do Rio Grande do Sul (Marchi, 2018, p. 193).

Além disso, com base nesse argumento, foi feito um arranjo identitário especial, levando-se em conta a história do passado jesuítico-guarani, para embasar uma nova representação como forma de enfrentar as adversidades decorrentes da situação criada pela crise econômica dos anos de 1970. E, a partir de então, inicia-se a criação/resgate de certa identidade missioneira no noroeste do Rio Grande do Sul. É, portanto, com a perspectiva de atrair investimentos e estimular o crescimento econômico, que alguns municípios e mesmo algumas regiões buscam elementos locais para a afirmação de sua identidade, que é colocada em evidência no referido espetáculo.

Na contracorrente do processo de massificação cultural imposto pela globalização dos mercados, o Brasil, a partir de diferentes identidades regionais, começa a produzir uma tradição identitária inventada¹⁵, que se firma no âmbito de diferentes

datadas do século 17XVII. Embora a gravação continue a mesma há 38 anos – com texto e roteiro de Henrique Grazziotin Gazzana e narração dramática dos atores Fernanda Montenegro, Lima Duarte, Paulo Gracindo, Juca de Oliveira, Rolando Boldrin, Maria Fernanda e Armando Bógus –, a atração teve toda a parte técnica renovada. A tecnologia analógica foi substituída pela digital e os amplificadores foram trocados. Além disso, a trilha passou por uma remasterização, para tirar os ruídos. O som também ficou mais envolvente, com a instalação de quatro caixas de som atrás da plateia, além das oito à frente (GaúchaZH, 2016). Assim, em abril de 2016, o Som e Luz foi reinaugurado, depois de passar por um processo de requalificação, com investimento federal: verbas do Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES) (Marchi, 2018, p. 193).

¹⁵ Nesse sentido, Hobsbawm e Ranger (2015, p. 8) explicam “tradição inventada” como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que

culturas e tradições locais e que, no caso da região das missões no Rio Grande do Sul, culminou na criação daquilo que comumente denominam, na literatura especializada, de “missioneirismo” (Pommer, 2009). Com esse objetivo, foi produzido um tipo de missioneiro caracterizado pela identidade regional, que pode ser percebido em dois níveis de produção simbólica, a saber: os monumentos representativos do passado histórico reducionais que compõem a paisagem missioneira original; e, outros monumentos e elementos agregados intencionalmente¹⁶, sobrepostos aos originais que se articulam a memória local. Nesse sentido, a memória é considerada a partir de uma dimensão cultural e imaginária da sociedade, uma vez que as representações do passado são criadas e/ou recriadas e projetadas nesses espaços.

Importante salientar, que na década de 1980, a representação feita em alguns municípios¹⁷ na região, redimensionava suas

implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado”.

¹⁶ No ano de 1973, aconteceu a comemoração do Centenário de emancipação político-administrativa de Santo Ângelo. Essas comemorações foram eventos constantes em vários municípios gaúchos nesse período e articulavam referenciais da identidade local com temas referentes à realidade do período. As comemorações ocorriam no auge do período desenvolvimentista brasileiro e o passado jesuítico-guarani era manipulado no sentido de reforçar a pujança e o progresso. Nesse sentido, foi instalado um monumento, com uma réplica da Cruz Missioneira original que está no Museu em São Miguel, no trevo de acesso à cidade em Entre-Ijuís. A cruz como símbolo e monumento seguiria sendo replicada em diferentes lugares pela cidade e região (Marchi, 2018, p. 165).

¹⁷ A região que se apresenta como missioneira é composta pelos Sete Povos compreendendo os municípios de São Luiz Gonzaga, São Miguel das Missões, Santo Ângelo e São Nicolau, e de dois distritos: São João Batista e São Lourenço das Missões. São Borja diferentemente não negociou com essas referências do passado, mas optou por enfatizar um período mais recente, apresentando-se como a Terra dos Presidentes Getúlio Vargas e João Goulart (Pommer, 2008).

relações com o passado colonial, especialmente, com o passado colonial espanhol que, para superar a degradação física e arquitetônica das reduções, foi induzido a enfatizar daquela experiência, como mostram Pommer e Pommer (2016, p. 54) aspectos positivos, “de prosperidade, abundância e desenvolvimento sociocultural”, com a finalidade de “servir de modelo para a produção de uma nova identidade comunitária, uma identidade denominada de missioneira” com a intenção “de replicar a suposta época de fartura material e cultural atribuída ao projeto reducional executado pelos padres jesuítas”. Essa reinterpretação pretendia ser uma “espécie de âncora cultural”.

Pommer e Pommer (2016, p. 55) apontam que, nas décadas de 1970/1980, ocorreu uma crise de identidade produzida “por alguns fatores econômicos e culturais com possível impacto desagregador no imaginário popular”. Primeiro, “teria sido o da passagem da cultura da estância para a cultura agrícola, ou seja, da fazenda e do galpão para a lavoura com seus silos de armazenagem”, provocando inclusive “implicações psíquicas, sociais e identitárias”, e, em segundo lugar, foi decorrente da crise econômica ocasionada pela “fragilidade do modelo agrícola do interior daquele movimento de transição entre os modelos nitidamente pastoris para os de produção agrícola mecanizada”. E ainda, por ser a crise agrária decorrente do modelo implantado pela ditadura militar iniciada em 1964, que impossibilitava uma avaliação crítica dos resultados. Foi mediante este quadro que se procurou “nas experiências do passado um motivo e um modelo para enfrentar as dificuldades do presente”.

Assim, complementam Pommer e Pommer (2016, p. 55), “a negociação estabelecida com o passado colonial gerou, portanto, uma interpretação específica de sua existência histórica ou

fenomênica, tanto dos seus resquícios materiais quanto dos doutrinários, com vistas a inventar a tradição desejada,” ou seja, uma tradição que atendesse aos objetivos ideológicos daquele momento de crise, com o objetivo “de dar suporte à produção identitária pretendida e, a partir dela, criar uma unidade de práticas culturais e uma ideia de comunidade que se reconhecesse como missioneira, ou seja, como tendo uma missão a cumprir”.

Para essa invenção identitária com respaldo de uma visão no passado, muitos aspectos da realidade vivida à época foram omitidos, tais como os apontados por Pommer e Pommer (2016, p. 56): “Não foi considerado que a terra era do rei de Espanha, que a produção obedecia ainda a alguns dos critérios de vassalagem e de servidão e substancialmente de escravidão”. Desse modo, “não foi levado em conta que a existência das reduções indígenas ocasionara a destruição de boa parte da cultura dos povos nativos e que ela fora substituída por uma doutrina alienígena, isto é, jesuítica-cristã”. Nesse sentido, foram utilizados como interpretação do passado aspectos harmoniosos de “cooperação, de prosperidade e de felicidade, porém, aparentemente, sem a pretensão de alterar a estrutura fundiária da região e sem modificar o acesso à propriedade dos meios de produção”.

Para garantir uma identidade missioneira, a classe dirigente promoveu um movimento político, econômico e cultural através de eventos artísticos, acadêmicos e principalmente econômicos que potencializasse ações coletivas que configurassem a identidade pretendida.

Pommer e Pommer (2016, p. 62-63) apontam o exemplo do município de São Luiz Gonzaga que se auto apresentava como sendo a capital regional da produção da soja, ou seja, baseada na

“ideologia do progresso e da modernização agrícola”. No entanto, a crise econômica o obrigou a pensar em uma nova base identitária que fosse mais estável, permanente e, portanto, constante. Assim, foi pensando em atrelar as ruínas dos Sete Povos “à condição de modelo de esforço comunitário”, bem como propondo-se a dar destaque a certos aspectos do passado reducional que foi omitida a “dominação colonial espanhola e, posteriormente, a dominação portuguesa”.

Em 1987, as populações dos Sete Povos foram levadas a comemorar os 300 anos da chegada dos jesuítas na região, até então a ênfase era negativa, dada para as ruínas, a decadência. Daí, foi proposta “a concepção de prosperidade econômica e cultural das antigas reduções jesuíticas para, a partir dessa concepção, inferir modelos de ação a fim de reeditar aquele pretense sucesso em busca de uma saída para a crise”, pela qual passava tanto a região missioneira quanto o Estado do Rio Grande do Sul e também o Brasil.

Como parte das comemorações foram organizadas “Mostras da Arte Missioneira” onde foi impulsionada a criação de uma “nova tradição identitária” que tinha como objetivo induzir a população “a se apresentar como sendo missioneira”, com “a crença de que nas reduções havia produção agropecuária e artesanal forte e uma vida cultural generosa e agradável” (Pommer e Pommer, 2016). E ainda, na década de 1980, foram fixados vários elementos que representam materialmente a reinterpretação da história, tais como, monumentos, pórticos na entrada do município, símbolos cristãos, além das festas rememorativas levantando o pioneirismo da região.

No entanto, Pommer e Pommer (2016, p. 66), afirmam que a comunidade inicialmente imaginada como missioneira não se consolidou, uma vez que as festividades “não promoveram práticas culturais contínuas capazes de influir significativamente para a apresentação cotidiana da comunidade como missioneira de modo crítico”. Ainda assim, proliferou no mercado a música alcunhada como missioneira, que, além da letra, dos ritmos e instrumentos, envolve também a forma da vestimenta e o comportamento dos referidos artistas. Contudo, as letras fazem referência a um “tempo heroico, a um gaúcho bravo e a uma terra que cumpre a promessa de fartura, divulgando uma interpretação específica do passado colonial da região”, que insiste em reconhecer a região como Missioneira. Por fim, concluem Pommer e Pommer (2016, p. 68), a marca missioneira de hoje é “um produto comercial, uma mercadoria que a burguesia regional procura vender a partir de projetos de turismo.¹⁸ histórico”.

No final dos anos de 1970, o Brasil indicou o sítio arqueológico de São Miguel como Patrimônio da Humanidade, com a justificativa, como mostrado por Williams (2012, p. 294), de reconhecer “que o ‘estado’ jesuíta transcendia as fronteiras políticas modernas. Ela situava o sistema das missões no contexto do fenômeno global do colonialismo”, e esse reconhecimento era plenamente justificado, uma vez que o Comitê do Patrimônio Mundial, por meio do Fundo do Patrimônio Mundial oferecia “suporte financeiro emergencial para a estabilização e

¹⁸ Brum (2016, p. 34) lembra que os pacotes turísticos que oferecem visitas às Missões, o designam como turismo histórico, cultural e também ecológico, tendo como exemplo, o pacote “Caminho das Missões”, que por sete dias participam com palestras, caminhadas e visitas guiadas aos sítios arqueológicos.

restauração de sítios em perigo. Sítios de patrimônios mundiais bem-cuidados eram habilitados a receber ajuda financeira maior, por meio de programas de desenvolvimento internacionais, de filantropia corporativa e da crescente indústria do turismo cultural” (Williams, 2012, p. 291).

Enquanto a candidatura a patrimônio mundial ganhava força no Rio Grande do Sul e o processo tramitava na Unesco, os ministros da Cultura da Argentina, Brasil e Paraguai se encontraram para discutir, “a possível coordenação de estratégias preservacionistas em toda a região das missões, incluindo a candidatura a patrimônio mundial abrangendo os sítios localizados nas nações constituintes”(Williams, 2012, p. 292).

Assim, em 1983, o reconhecimento do Patrimônio Mundial da Humanidade foi concedido primeiro a São Miguel e, no ano seguinte, foi aprovado para San Ignacio Miní, Santa Ana, Loreto e Santa Maria La Mayor, na Argentina. Devemos lembrar que, para solucionar problemas estruturalmente comuns da América Latina e seus diferenciados desdobramentos, criou-se, através do Tratado de Assunção de 1991, o Mercado Comum do Sul (Mercosul) que inicialmente, segundo Pippi (2005, p. 7) visava coordenar “ações conjuntas na área econômica, sua plena viabilização pressupõe o desafio da integração cultural, o que, por sua vez, tem gerado uma série de considerações em torno de temas históricos, identitários, patrimoniais e preservacionistas, comuns a formação nas nações componentes”.

Nesse sentido, essa aliança comercial estabelecida entre Argentina, Brasil, Paraguai, e posteriormente o Uruguai, objetivava dinamizar a economia regional, movimentando entre si mercadorias, pessoas, força de trabalho e capitais, o que culminou

a partir de 1996 na criação do Projeto Misiones Mercosul Cultural, incluindo o Circuito Turístico Internacional das Missões Jesuítico-Guarani.

O Ponto de Memória Missioneira e o Manancial Missioneiro

Data de 1926 a criação de um loteamento urbano nos arredores do antigo templo de São Miguel Arcanjo que repovoou a região e constituiu um distrito do município de Santo Ângelo e se emancipou político-administrativamente em 1988, através da Lei Estadual nº 8.584. Logo em seguida, foi iniciada a obra de pavimentação do recém-criado município de São Miguel das Missões.

Durante a abertura das ruas surgiram vestígios materiais do período das reduções jesuíticas-guarani existentes ali, decorrentes dos séculos XVII e XVIII, os quais foram em grande parte coletados pelos moradores e guardados em suas residências e/ou amontoados em terrenos baldios. Não se sabe ao certo o destino de todos os objetos encontrados naquela ocasião. No entanto, fica evidente o interesse da população que, cuidando desses vestígios materiais, acabou por contribuir para o esclarecimento da história da colonização e de povoamento da região.

Assim, no princípio do século XXI, um miguelino chamado Valter Braga idealizou e procurou na comunidade objetos que referendassem a história da região e de seus habitantes, organizando-os para compor a Exposição da Cultura Missioneira. Do ponto de vista prático, pode-se dizer que os primeiros anos da

exposição foram importantes para a conquista de certa visibilidade social e pelo reconhecimento de que a exposição era (e poderia ser) um espaço de memória, e isso contribuiu para o aumento de doações por parte da população.

O acervo era destacado por objetos que referendavam a presença da colonização jesuítica-guarani e de posteriores povoadores. Grosso modo, de seu acervo fazem parte bens da cultura material, oriundos das diversas culturas que transitaram e/ou transitam pela região e que se vinculam à cultura dos Mbyá-Guarani e de grupos africanos escravizados, à cultura campeira e/ou à tradição gaúcha. No espaço expositivo do Ponto de Memória Missioneira, há uma alusão à Opy (Casa de Reza Guarani –, onde se realiza o ritual de purificação, conhecido pelo nome de Ritual da Erva Mate (caá) (Figura 3). Isso, somado ao diversificado acervo apresentado ao público visitante, remete-nos à construção de uma narrativa que dá ênfase e destaque à história missioneira e ao patrimônio cultural correspondente, dando vazão e concretude à memória coletiva da população que, através dessas narrativas, reforça seus vínculos identitários e de pertencimento a esse lugar.



Figura 3. *Opy* no Manancial Missioneiro. Fonte: Internet

Na medida em que o acervo se ampliava, a população condicionava a doação dos bens e objetos “ao compromisso de manter o empreendimento livre de relações clientelísticas”, ou seja, distanciado do favoritismo de políticos locais. Esse movimento se caracterizou pela construção de “uma consciência crítica em relação ao gerenciamento do patrimônio cultural na região missioneira”, uma vez que condicionavam as doações à isenção de possíveis acordos político-partidários (Vivian, 2012, p. 1201).

Vale salientar ainda que a criação da Exposição da Cultura Missioneira surgiu pela insatisfação da comunidade com as políticas oficiais de preservação dos bens culturais existentes em São Miguel, uma vez que a população se sentia alijada das decisões sobre o patrimônio que fazia “fronteira com o quintal de

suas casas” (Silva, 2009, p. 6), e que, cercado para visitação, deixava-a de fora. Diante disso, a Exposição da Cultura Missioneira apresentou-se para os moradores da região como uma alternativa que permitia à comunidade criar um espaço de memória que lhe possibilitava falar de si e divulgar seu patrimônio e história.

Em função disso e desse crescente interesse da população pela exposição, houve, em 2010, uma aproximação da Exposição da Cultura Missioneira com o Setor de Pesquisa do Museu das Missões, que identificou o Programa de Pontos de Memória¹⁹ do Ministério da Cultura – MinC como uma política que poderia ajudar a fortalecer essa ligação e a “colaboração entre o Museu das Missões, a Coordenação de Museologia Social e Educação do IBRAM (Comuse/IBRAM) e o empreendimento comunitário miguelino” (Vivian, 2012, p. 1204). Esse movimento culminou na aprovação do projeto Ponto de Memória Missioneira em 2011 e na participação deste no Edital do Programa Pontos de Memória do IBRAM com o Prêmio Pontos de Memória²⁰.

¹⁹ Desenvolvido pelo IBRAM em parceria com o Programa Mais Cultura e Cultura Viva do Ministério da Cultura (MinC), com o programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (Pronasci) do Ministério da Justiça (MJ) e com a Organização dos Estudos Ibero-Americanos (OEI), o Programa Pontos de Memória tem como objetivo básico atender os diferentes grupos sociais do Brasil que não tiveram a oportunidade de expor suas próprias histórias, memórias e patrimônios nos museus, estando em sintonia com as diretrizes que sustentam a própria Política Nacional de Museus.

²⁰ Vale salientar que a institucionalização do Ponto de Memória Missioneira carrega consigo os preceitos estratégicos das políticas públicas da área (a Política Nacional de Museus, o Plano Nacional de Cultura, O Plano Nacional Setorial de Museus, o Estatuto de Museus – Lei 11.904/2009 e o próprio Programa Pontos de Memória), especialmente no que tange à garantia de condições para o efetivo exercício do Direito à Memória pelas comunidades historicamente excluídas.

Contudo, o Ponto de Memória Missioneira, antes mesmo de sua institucionalização, já se utilizava de práticas museais de natureza comunitária e popular, buscando recuperar, preservar e divulgar valores que fortaleciam a identidade da região de São Miguel das Missões (Vivian, 2012).

Em julho de 2017, no momento de pesquisa de campo de doutoramento, encontrei um novo empreendimento em São Miguel das Missões. Uma iniciativa turística, comandada por um jovem criado desde a infância brincando nas ruínas, ouvindo suas histórias, fábulas e causos. O jovem Robson, conhecido na cidade pelo codinome de Binho, o qual comprou um caminhão e uma jardineira com capacidade de transportar em torno de 18 pessoas, com a finalidade de percorrer de terça a domingo, os principais pontos turísticos, históricos relevantes para a comunidade.

Entre os pontos turísticos situados no entorno urbano da cidade onde o “Dindinho Missioneiro”, nome dado à jardineira, conduz o turista, estão: as ruínas do sítio arqueológico onde faz uma parada para uma pequena explicação da história e uma foto do grupo que o mesmo disponibiliza no Facebook. O trajeto segue para o Centro de Tradições Nativistas Sinos de São Miguel, depois mostra o centro comercial e o apoio logístico, como comércio, farmácias, igrejas, cafés, restaurantes e disponibiliza uns 20 minutos para que os mesmos façam um lanche e comprem souvenirs do comércio central.

Seguindo viagem, Binho mostra uma das casas onde é realizado o ritual de “benzimento” através de ervas e orações e explica que caso alguém queira fazer uso desse serviço, pode ir à casa do benzedor ou solicitar a ida do mesmo ao hotel. Aqui vale ressaltar que essa atividade chama a atenção de dezenas de

visitantes homens e mulheres que chegam à cidade para utilizar esse ritual, pois é notória a presença de cerca de 40 benzedores na pequena São Miguel. E, por essa razão, Silva (2015, p. 12) afirma que a prefeitura do município desenvolve um evento denominado “Encontro de Benzedores” (desde o ano de 2006), bem como várias estratégias de promoção turística focadas nessa prática.

Por fim, o Dindinho Missioneiro chega ao seu destino de visitação, que é o Ponto de Memória Missioneira, onde Valter Braga convida o turista a adentrar a memória e identidade missioneiras através do acervo existente e de suas narrativas. Ele desenvolve um cronograma que inclui o acendimento do Tatarandê (Figura 4), em diversas datas comemorativas como, na Semana Farroupilha, pelos cavalarianos ligados aos Centros de Tradições Nativistas e Centros de Tradições Gaúchas que cruzam a região em busca da Chama Crioula; na programação do Gaitaço Missioneiro em 18 de novembro, evento oficial do município que referenda o Dia do Músico e à Santa Cecília sua padroeira, segundo a tradição da igreja católica. Esses elementos, como mostra a Figura 5, perpassam a própria imagética que envolve o modo como o referido ponto de memória foi construído e concebido por seu idealizador.

Vale ressaltar ainda que Valter Braga durante o dia apresenta a história missioneira e suas memórias aos visitantes do atual Manancial Missioneiro e à noite é funcionário público da Secretaria de Turismo do Município de São Miguel, espaço ao lado do sítio arqueológico, e que o mesmo faz parte da equipe em que todas as noites coloca em funcionamento o espetáculo de Som e Luz, que acontece à frente do monumento da igreja em ruínas, segundo Candau (2015, p. 16): “Se identidade, memória e patrimônio são ‘as três palavras-chave da consciência

contemporânea’ – poderíamos, aliás, reduzir a duas se admitimos que o patrimônio é uma dimensão da memória, é a memória, podemos afirmar, que vem fortalecer a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo”.



Figura 4. Tatarandê no Manancial Missioneiro. Fonte: Internet



Figura 5. Vista aérea do Manancial Missioneiro em São Miguel das Missões.
Fonte: Internet

Considerações finais

No decorrer do texto buscamos colocar em evidência o modo como o empreendimento de Valter Braga foi percebido pelo Programa Pontos de Memória, cuja ênfase está na relação entre identidade, memória e patrimônio, ou seja, em reconhecer a iniciativa e a voz dos sujeitos socialmente excluídos que, desde sempre, têm sido deixados de fora da historiografia oficial por parte da maioria das instituições museais clássicas. Nesse sentido, o Programa Pontos de Memória corresponde aos preceitos de uma política (de)colonizadora.

Percebe-se também que, por trás das pedras e das ruínas tombadas, surgiu um empreendimento museal da vontade de um miguelino que, em conjunto com a comunidade decidem transformá-lo em Manancial Missioneiro, isto porque, desde a ideia inicial, a história missioneira foi compartilhada, caracterizada pela construção da memória social, pela ampliação da identidade e pelo sentimento de pertença, pressuposto básico da museologia social.

E, em função disso, o presente texto buscou historicizar essa iniciativa ao colocar em evidência o modo como se deu a construção dessa iniciativa que, do ponto de vista do paradigma da museologia tradicional, se afastou da política institucional oficial do Programa Pontos de Memória, que o institucionalizou como Ponto de Memória Missioneira, o que evidencia uma postura (de)colonizadora, uma vez que a comunidade explicita a voz no que acredita ser seu lugar de direito, quando mostra, acima de tudo, ser autora e sujeito a determinar e desempenhar a sua própria história.

Ademais, importa também ressaltar antes de encerrar esse texto, duas constatações específicas e bastante particulares em relação ao Manancial Missioneiro. A primeira e mais pujante que reside na forte relação existente entre a identidade local e a religiosidade daqueles que habitam a região e/ou que vão até lá em busca de sua vasta rede de benzedores e, uma segunda que, indiretamente, evoca a primeira e traz para dentro do Manancial Missioneiro a dimensão experiencial da religião e das práticas religiosas dos índios guarani da região que, na *Opy*, construída por Valter Braga, hibridiza tempos, culturas e práticas religiosas diversas que escapam ao cânone etnográfico das descrições feitas

por etnólogos que, da cultura e religiosidade do povos indígenas da região se ocuparam em tempos outros.

REFERÊNCIAS

ABREU, R. 2007. Patrimônio Cultural: Tensões e Disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: LIMA FILHO, M. F.; BELTRÃO, J. F.; ECKERT, C. (Orgs.). Antropologia e patrimônio cultural no Brasil: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/livros/PatrimonioCultural.pdf>>. Acesso em: 15 set 2018.

BAPTISTA, J. 2009a. Dossiê Missões: O Temporal. V. I. São Miguel das Missões. Museu das Missões.

_____. 2009b. Dossiê Missões: O Eterno. V. II. São Miguel das Missões. Museu das Missões.

BRUM, C. K. 2016. Identidade missioneira? In.: (Org.) QUEVEDO, J. Missões: reflexões e questionamentos. Santa Maria, Editora e Gráfica Caxias.

CANDAU, J. 2015. Memória e identidade. São Paulo, Contexto.

CATAFESTO de S. J. O.; MORINICO, J. C. P. 2009. Fantasma das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guarani relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. In: GOLIN, T. (Org.). História Geral do Rio Grande do Sul. Povos Indígenas. Vol. 5. Passo Fundo, Méritos, p. 301-330.

GOLIN, T. 2014. A Guerra Guaranítica: O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha. São Paulo, Terceiro Nome, 200 p.

GONDIM, V. L. 2015. Ruínas de São Miguel Arcanjo: memória, patrimônio e tangibilidade. Porto Alegre, Cirkula, 151 p.

HOBSBAWM E; RANGER T. 2015. A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 390 p

LEAL, F. M. 1984. São Miguel das Missões – estudo de estabilização e conservação das ruínas da igreja. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 19, p. 71-96.

MARCHI D. M.; SILVA J.; DEZORDI E. 2015. Patrimônio, turismo, práticas culturais e identidades na região das Missões no Rio Grande do Sul. *Revista de Arqueologia Pública*. Campinas, 9(11), p. 147-156.

MARCHI D. M. 2018. O patrimônio antes do patrimônio em São Miguel das Missões: dos Jesuítas à UNESCO. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas: UFPEL.

MEIRA, A. L. G. 2007. A trajetória do IPHAN nas Missões. In: PESAVENTO, S. J.; GOELZER, A. L. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico – patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

NORA, P. 1993. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, (10), dez., p. 7-28. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf>>. Acesso em: 04 set 2018.

PESAVENTO, S. J. 2007. Missões, um espaço no tempo: paisagens da memória. In: PESAVENTO, S. J.; GOELZER, A. L. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

PIPPI, G. M. 2005. *História cultural das Missões – memória e patrimônio*. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor.

POLLAK, M. 1989. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, 2(3), p. 3-15.

POMMER, R. M. G. 2009. *Missioneirismo – história da produção de uma identidade regional*. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor.

POMMER, A.; POMMER, R. G. 2016. *Missioneirismo: Breve relato histórico de busca de uma identidade regional*. In: QUEVEDO, J. (Org.). *Missões: reflexões e questionamentos*. Santa Maria, Editora e Gráfica Caxias.

SILVA, W. F. 2009. *Patrimônio a contragosto: a presença de bens culturais na vida cotidiana de São Miguel das Missões/ RS*. Dissertação Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Unirio/ Mast, Rio de Janeiro. Acesso em

24 de ago de 2018, disponível em <http://ppg-pmus.mast.br/dissertacoes/dissertacao_Willians_Fausto_silva.pdf>.

SANTOS, M. C. R. 2009. O começo da ruína: administradores e indígenas na segunda metade do século XVIII. In.: BAPTISTA, J.; SANTOS, M. C. R. (Orgs.). Dossiê Missões: As Ruínas Vol. III. São Miguel das Missões. Museu das Missões.

SILVA, J. B. da. 2015. Benzimentos: estudo sobre a prática em São Miguel das Missões (RS). Santo Ângelo, FuRI.

SILVA, W. F. 2008. Patrimônio a contragosto: a presença de bens culturais na vida cotidiana de São Miguel das Missões/ RS. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Unirio. Rio de Janeiro, Unirio, Disponível em: <http://ppg-pmus.mast.br/dissertacoes/dissertacao_Willians_Fausto_silva.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2018.

SOUZA, R. M. 2013. Missioneiros, Morenos e Negros: identidades, representações e invisibilidade na região das Missões, RS. Dissertação de Mestrado no Programa de pós-graduação em Educação nas Ciências da Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Ijuí, Unijuí.

VIVIAN, D. L. 2012. Ponto de Memória Missioneira: Iniciativas comunitárias e populares de preservação e promoção do patrimônio Cultural em São Miguel das Missões. In: XI Encontro Estadual de História. ANPUHRS. Rio Grande (RS): FURG – Universidade Federal do Rio Grande, Anais Eletrônicos, p. 1199-1210. Disponível em: http://www.eeh2012.anpuhrs.org.br/resources/anais/18/1346206977_ARQUIVO_PontodeMemoriaMissioneira_apresentacao_anpuh_FINAL.pdf. Acesso em: 08 abr 2018.

WILLIAMS D. 2012. Além da História-Pátria: as missões jesuítico-guaranis, o patrimônio da humanidade e outras histórias. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, (34), p. 281-301. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3239>>. Acesso em: 27 ago. 2018.

ZARTH, P. A. 2002. Do Arcaico ao Moderno: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX. Ijuí, Unijuí. 320 p. (Coleção Ciências Sociais).

O PATRIMÔNIO ENTRE DISCURSOS: A FORMAÇÃO DO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES NA DÉCADA DE 1980

Sandi Mumbach

Introdução

Neste artigo compilamos as principais reflexões desenvolvidas em nossa dissertação de mestrado intitulada “O processo de emancipação de São Miguel das Missões na década de 1980: o patrimônio em disputa”, defendida em março de 2018, pelo Programa de Pós-graduação em História da UFSM, e que contou com financiamento CAPES/DS. Nela desenvolvemos a análise dos periódicos “Tribuna Regional” e “Jornal das Missões”, buscando compreender como os grupos sociais e políticos, de São Miguel das Missões e Santo Ângelo utilizaram-se do patrimônio edificado dos remanescentes das Missões jesuítico-guarani, na década de 1980.

Nossas principais referências ao trabalhar com os conceitos de patrimônio histórico, memória e identidade foram os autores Llorenç Prats (1997, 2005), Nestor Garcia Canclini (2000) e Joel Candau (2012).

Conforme Llorenç Prats (1997), o patrimônio não existe de forma natural, não é algo dado, muito menos um fenômeno social

universal, ele é, acima de tudo, uma construção social, um artifício criado por alguém, ou por um grupo, em algum lugar e momento, para atender a determinados fins. Para o autor, o patrimônio é uma invenção, onde cria-se uma composição, ativando elementos extraídos de uma realidade, onde estes contribuem para a construção de uma nova realidade, com novos sentidos. Para Prats (2005) os processos de *ativação* patrimonial dependem fundamentalmente dos poderes políticos e de ações de negociação, pois toda ativação patrimonial comporta um discurso.

Já Nestor Garcia Canclini (2000) problematiza também o patrimônio cultural enquanto um campo de disputa entre os grupos sociais, onde estes se relacionam de maneira diferenciada com o patrimônio, pois os grupos participam de maneira desigual na sua formação e manutenção.

Importantes também são as contribuições de Joel Candau (2012), e o entendimento de que a memória coletiva é uma representação construída por um grupo, baseada em recordações e esquecimentos, buscando elementos comuns que assegurem o processo de identificação do grupo, produzindo uma imagem de si, para diferenciar-se do “outro”. Este processo que implica em escolha, seleção e ativação de elementos do passado toma o patrimônio histórico como legitimador de seus discursos. Estes discursos são criados atendendo a interesses de grupos e são a expressão de seu poder. A identidade é construída sempre com base na relação dos sujeitos com o “outro”. O que motiva um grupo a construir uma imagem de si é a preocupação em construir elementos e narrativas que possibilitem a coesão do seu grupo e que o diferencie de outros grupos (Candau, 2012, p. 159).

São Miguel das Missões¹ é um município conhecido mundialmente por abrigar em seu território as edificações remanescentes da antiga redução de São Miguel Arcanjo². As edificações do antigo povoado jesuítico-guarani passaram por diversos processos de patrimonialização ao longo do século XX, tendo sido inicialmente declarado patrimônio estadual em 1925³, passando pela intervenção federal em 1938, com a criação do SPHAN⁴.

Em 1983 o reconhecimento veio da UNESCO a partir da inclusão do sítio de São Miguel Arcanjo na lista dos Patrimônios Históricos e Culturais a Humanidade, nesse período a localidade de São Miguel era ainda distrito do município de Santo Ângelo. O desmembramento de São Miguel das Missões enquanto município autônomo decorreu nesta mesma década de 1980, em meio aos diversos acontecimentos que colocavam em evidência as edificações patrimonializadas.

Nesse contexto de patrimonialização, construção da memória regional, produção de discursos e do acirramento entre os

¹ Localizado na região noroeste do estado do Rio Grande do Sul.

² São Miguel Arcanjo, redução da segunda fase reducional, teria sido refundada no ano de 1687, por Antônio Sepp e descendentes das famílias guarani, oriundas do povoado de São Miguel, da primeira fase. Com a desorganização do projeto reducional, São Miguel sofreu a depredação das edificações. Segundo Simon, referindo-se ao século XIX: “O quadro de São Miguel, no final do século passado, era desastroso” (Simon, 1984, p. 55).

³ O Regulamento de Terras de 1922 estabeleceu o título de Lugares Históricos a lugares notabilizados por fatos assinalados da evolução do estado do Rio Grande do Sul. “Assim, como consequência do Regulamento de Terras, São Miguel passou a ser o primeiro bem patrimonial que recebeu a distinção de lugar histórico no estado - o primeiro patrimônio histórico do Rio Grande do Sul.” (Meira, 2008. p. 221).

⁴ A inserção do SPHAN, no final da década de 1930, consolidou as práticas de preservação dos remanescentes reducionais na localidade de São Miguel, na época distrito do município de Santo Ângelo.

interesses dos grupos políticos e sociais locais, que se evidenciou na década de 1980 na região, desenvolvemos a análise dos periódicos “Tribuna Regional” e “Jornal das Missões”, ambos do município de Santo Ângelo. Buscamos identificar como o patrimônio histórico de São Miguel das Missões foi utilizado pelas lideranças locais, identificando os interesses envolvidos nesse processo e os discursos produzidos sobre o passado e o patrimônio histórico edificado, bem como os processos de invisibilização ocorridos na construção da memória local/regional.

Os periódicos, grupos e discursos em São Miguel das Missões e Santo Ângelo

As décadas de 1970 e 1980 foram marcadas por um novo olhar sobre os elementos do passado reducional jesuítico-guarani na região das Missões, resultando em um movimento de valorização destes, como uma forma de reação à crise econômica e ao processo de globalização cultural, conforme Pommer (2009). A ressignificação do passado foi empreendida tendo em vista as necessidades de encontrar referenciais que embasassem um discurso de identidade regional. Neste processo, o sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo, incluso na lista dos patrimônios da humanidade da UNESCO, em 1983, ganhou destaque, passando a ser alvo de mobilização e expectativas por parte das lideranças do município de Santo Ângelo, que projetavam o desenvolvimento turístico e, conseqüentemente econômico através dos patrimônios históricos contidos em seu distrito.

Esse processo de valoração e utilização do patrimônio histórico de São Miguel é percebido nos periódicos “Tribuna Regional”⁵ e “Jornal das Missões”⁶, periódicos que eram formados por grupos políticos rivais da cidade de Santo Ângelo⁷. A análise destes periódicos explicitam estas rivalidades, e de maneira especial, demonstram a maneira como o patrimônio histórico edificado foi utilizado como um instrumento de produção de discursos, em meio a jogo de poder dos grupos políticos e econômicos regionais.

Ambos os periódicos estavam ligados a grupos políticos distintos no município de Santo Ângelo. Por um lado percebe-se que as lideranças do jornal “Tribuna regional” eram integrantes do Partido Democrático Social – PDS, partido que encontrava-se a frente do governo municipal do ano de 1982 ao ano de 1992. Do outro lado, os coordenadores do “Jornal das Missões eram integrantes do Partido Democrático Trabalhista – PDT, o qual

⁵ O jornal “Tribuna Regional” foi criado em 5 de julho de 1967, contou com periodicidade semanal até 1970, quando passou a circular duas vezes na semana. Criado sob a liderança de Luiz Valdir Andres, e contando com auxílio de quatro outros jovens acadêmicos Cláudio Wilmar Schoroeder, Celso Bernardi e Carlos Alberto Bencke. Além do periódico, o grupo responsável por este, fundou a emissora de Rádio Sepé Tiaraju⁵, em setembro de 1977, na cidade (Jornal Tribuna Regional, 2017).

⁶ Em 15 de junho de 1983 entrou em circulação em Santo Ângelo⁶ o “Jornal das Missões”. A partir de então a cidade passava a contar com duas mídias de circulação impressa. O periódico era coordenado por Marcelino Debacco e Adroaldo Mousquer Loureiro (Jornal das Missões, 2017).

⁷ Amílcar Guidolin (2012), ao trabalhar com a criação do memorial da coluna Prestes no município de Santo Ângelo, na década de 1990, já abordava a polarização política do município em dois grandes grupos. O autor problematizou as disputas entre estes no processo de construção do referido memorial, utilizando-se também de ambos os jornais na construção de sua análise.

utilizava-se das páginas do periódico para desferir críticas ao grupo rival e marcar sua presença quanto grupo opositor na disputa ao governo municipal.

Em meio a esse contexto, e a uma série de eventos e fatos que colocaram o patrimônio edificado do distrito de São Miguel das Missões no foco das atenções, efetivando o processo de *ativação* patrimonial, abordado por Prats (2005), percebe-se a utilização deste como um instrumento de disputa nos discursos de ambos os grupos.

Inicialmente verificou-se o jornal “Tribuna Regional” utilizando-se do patrimônio histórico como a grande aposta do setor turístico e a grande saída ao desenvolvimento regional. A mobilização em torno da declaração do sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo como patrimônio da humanidade pela UNESO, oficializada no ano de 1983, foi muito intensa na região, sendo aguardada com muita expectativa pelas lideranças locais, e intensamente comemorada nos meses que se seguiram, como demonstra o trecho abaixo:

O reconhecimento das Ruínas como Patrimônio da Humanidade através da UNESCO, cuja oficialização se aprovada, deverá sair em meados deste ano, certamente vai impulsionar a indústria do turismo aqui. A partir do momento que o patrimônio for divulgado a nível internacional e, de grande importância, merecer destinação de verbas para sua conservação por partes de organismos também internacionais, Santo Ângelo passará a integrar roteiros turísticos oficiais cada vez mais amplos (Tribuna Regional, 1983).

O contexto de crise econômica e problemas no setor agrícola regional estimulou o olhar e a busca a uma nova alternativa econômica. O turismo surgiu oportunamente nesse cenário e

passou a ser a grande aposta ao desenvolvimento regional. Nas páginas da “Tribuna Regional” era possível perceber o interesse do governo municipal em transformar o patrimônio histórico do distrito de São Miguel em uma grande via de desenvolvimento econômico para a região:

Santo Ângelo de hoje tem como um presente do passado as maravilhosas Ruínas de São Miguel, ponto turístico de primeira grandeza. É preciso fazê-las render turisticamente em proveito a comunidade. Como? Criando condições de infraestrutura turística, construindo hotéis confortáveis e outros serviços, no mínimo. Caberá ao governo, a construção de aeroporto seguro, de estradas asfaltadas e outras básicas. [...] Este é um desafio para Santo Ângelo, para o governo e para a iniciativa privada. Todos podem beneficiar-se, mas é preciso meter mãos a obra (Tribuna Regional, 1968).

Por outro lado, nas páginas do “Jornal das Missões” o patrimônio histórico de São Miguel também se tornava evidência. Mas a maneira como o periódico abordava o tema era diferenciada, buscando sempre atrelar o tema do patrimônio histórico às críticas ao grupo que estava à frente do governo municipal, como vemos a seguir:

A secretaria municipal de turismo, com efeito, descuidou-se de São Miguel, e isso não vem de agora. [...] Forte centro econômico, Santo Ângelo carece notadamente de iniciativas – sejam do poder público municipal ou da iniciativa privada - que encampem o turismo como fonte econômica bem estruturada (Jornal das Missões, 1983).

As críticas seguem, denunciando que todas as expectativas e anseios depositados no setor turístico vinham naufragando pela ineficiência do poder público municipal.

O fascínio das Reduções, com efeito, ainda hoje atrai levadas de turistas dos mais distantes pontos – com predominância do Rio e São Paulo que diariamente desembarcam no pequeno e pacato distrito de São Miguel, a 56 quilômetros de Santo Ângelo, a sede. Em resposta defronta-se com uma estrutura turística incipiente. Contenta-se, por força das circunstâncias, com o Som e Luz, espetáculo iniciado em 1978 e hoje o chamariz único que justifica tal afluxo de pessoas. Sem quaisquer atrações paralelas, as Ruínas de São Miguel, secular capital dos 7 Povos, contam uma história de abandono, ainda não completamente resgatada, levando-se em conta seu rico potencial turístico que, entretanto, até o momento não produziu os frutos práticos desejados. [...] A verdade corresponde ao que se propala, Santo Ângelo, por exemplo, rotula-se Capital da região missioneira. De fato o é, pelo indiscutível desenvolvimento econômico, mas até o momento pouco ou nada tem sido feito em termos turísticos, como se o turismo não demandasse investimento e estrutura. Santo Ângelo sequer hospeda os visitantes que chegam a São Miguel – e a mobilidade local em relação à indústria do turismo é anárquica e mal direcionada (Jornal das Missões, 1983).

Ao analisarmos os discursos construídos por estes dois grupos políticos, por meio dos periódicos da década de 1980, podemos perceber, no que tange ao patrimônio histórico edificado de São Miguel das Missões, produções discursivas que convergem e produções discursivas que divergem.

Nota-se que as críticas empreendidas pelo “Jornal das Missões” eram de ordem política, o patrimônio histórico era apenas um vetor entre as relações dos dois grupos políticos. Nesse sentido, se percebe que a valoração do patrimônio histórico e sua importância ao potencial turístico regional era discurso comum a ambos, mas a maneira como o grupo que se encontrava à frente do governo municipal lidava com ele, tornava-se

ferramenta da crítica oposicionista que, apesar de demonstrar preocupação com a situação do patrimônio histórico, estava mais interessada em utilizá-lo como instrumento de desmoralização do grupo a que se opunha.

Desta forma, o patrimônio histórico edificado de São Miguel das Missões, apesar de ser uma pauta de interesse comum a ambos os grupos, torna-se um objeto de barganha no jogo político, passível de ser utilizado pelos grupos conforme seus interesses. Verifica-se que os grupos possuíam opiniões e propostas diferentes para desenvolver o turismo regional, mas o interesse sobre o patrimônio histórico seguia sendo com predominantemente com finalidade econômica.

“Almejam um renascimento”: o patrimônio como justificativa à emancipação municipal de São Miguel das Missões

Diante da intensa utilização do patrimônio histórico pelas lideranças santo-angelenses, as lideranças locais do distrito passaram a buscar a emancipação político-administrativa de São Miguel das Missões, já no final da década de 1970. Nesse processo novamente percebemos os grupos recorrendo a elementos do passado para fundamentar seus discursos. O patrimônio histórico local foi novamente *ativado* e utilizado, desta vez, compondo o discurso legitimador da emancipação político-administrativa.

Na década de 1970, São Miguel encontrava-se ainda sobre condição de distrito do município de Santo Ângelo. A urbanização no entorno do sítio arqueológico, que já ocorria desde as décadas de 1930 e 1940, se acentuava, bem como o desenvolvimento do

comércio, a criação de escolas, a instalação de serviços de energia elétrica e telefonia. Assim como também se intensificava o número de visitantes que passavam por São Miguel para conhecer o sítio arqueológico. Diante disso, no ano de 1978, alguns indivíduos do lugar iniciaram o processo burocrático de solicitação da emancipação político-administrativa de São Miguel em relação à sede, Santo Ângelo⁸.

A solicitação de criação do município de São Miguel das Missões, conforme Processo nº1806/78-5 de 29/05/1978 tramitado na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, possuía como ementa a seguinte designação: “Requerem providências de estilo e previstas em lei, no sentido de que seja concedido diploma legal, para coleta de elementos, visando à criação do município de São Miguel, antiga capital dos Sete Povos das Missões”. Portanto, no momento de buscar a autonomia político-administrativa local foi ao passado reducional que os indivíduos recorreram para justificar tal pretensão.

Nas páginas iniciais do processo são apresentados os motivos para o pedido de emancipação de São Miguel das Missões. Nestas, através de elementos históricos e culturais locais, os membros da comissão emancipacionista buscavam justificar a necessidade do desmembramento. Os solicitantes apresentavam a necessidade do andamento e conclusão do processo para o “ressurgimento da São Miguel”, afirmando que com a concretização desta seria possível retornar ao progresso e desenvolvimento que o lugar já tivera em

⁸ ASSEMBLÉIA Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Comissão de Constituição Justiça. Cria o Município de São Miguel das Missões. Processo 2258/88-9. 21 de Abril de 1988.

outros tempos, remetendo a memória regional que consolidou os elementos do passado reducional.

O processo emancipatório iniciou-se no ano de 1978, teve uma pausa de três anos, retornando no ano de 1981, sendo neste mesmo ano arquivado, sem motivos explícitos na documentação. No ano de 1985, um novo processo foi iniciado, anexando a este a documentação do processo anterior, sendo também, a comissão emancipacionista composta por novas lideranças. O processo se prolongou até 1988, tendo, neste ano, atendido a todos os pré-requisitos necessários. Em 29 de abril de 1988, através da Lei Estadual nº 8.584, São Miguel das Missões foi declarado município, passando a gerir-se política e administrativamente.

No ano de 1978, a Assembleia Legislativa solicitou documentos que estavam faltando ao processo, mas estes só foram fornecidos pela comissão emancipacionista no ano de 1981. Da documentação de 1981 o processo dá um salto ao ano de 1985, quando uma nova comissão emancipacionista se formou solicitando um novo projeto de lei para a criação do município, e a anexação do antigo.

A declaração do sítio de São Miguel Arcanjo como patrimônio da humanidade pela UNESCO, em 1983, e a intensa mobilização das lideranças santo-angelenses em torno do turismo, sem dúvida, deram um novo ânimo às lideranças do distrito, que se encorajaram na mobilização pela emancipação político-administrativa.

A COMISSÃO EMANCIPACIONISTA DO FUTURO
MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL, por seus membros que no
fim assinam, pedem vênias para expor e solicitar o
seguinte:

1.- Encontra-se na Comissão de Constituição e Justiça dessa Egrégia Assembleia Legislativa, o Processo de Emancipação de São Miguel, desde 29 de maio de 1978;

2.- Passados vários anos não diminuiu o ardente desejo de emancipação, ao contrário, mais se avoluma a certeza da necessidade dessa providencia, como imperativo até de ordem internacional, pois, como é público, O MUNDO PROCLAMOU SÃO MIGUEL COMO UM DOS SEUS MONUMENTOS CULTURAIS, não faz muito.

Esse fato relevantíssimo, PATRIMÔNIO CUTURAL DA HUMANIDADE, com justiça e merecimento, carregou sobre todos nós a responsabilidade de responder positivamente a tão nobre e significativo gesto internacional. Não podemos, de modo algum, permitir que a área historicamente vinculada à Redução seja comprometida em seu mínimo necessário visando a nossa Emancipação. Seria extremamente lamentável que outras pretensões emancipacionistas, ainda que merecidas, viessem a frustrar SÃO MIGUEL das suas condições mínimas naturais, que a própria história lhe reservou. [...] (ASSEMBLÉIA Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, 1988).

Nota-se a intensa negociação, com elementos do passado colonial, empreendida pelas lideranças da comissão emancipacionista. Recorre-se ao patrimônio da humanidade, recém-declarado, e aos elementos históricos, apresentados de maneira exaltada, como grandes legitimadores dos anseios emancipacionistas. A autonomia do lugar é exposta como sendo uma consequência “natural”, tendo em vista seu “passado” grandioso. A intenção do grupo era construir um discurso demonstrando que a própria história havia conferido grandiosidade e autonomia ao lugar, e que bastava ao poder público legitimar e reconhecer esse anseio.

Quanto aos motivos da pausa no processo emancipatório, ocorrido no ano de 1981, inferimos alguns possíveis. Primeiramente, podemos apontar a indefinição na legislação, no período. Em segundo lugar, podemos apontar a própria inserção de indivíduos de São Miguel das Missões em cargos do governo municipal de Santo Ângelo, no início da década de 1980, o que acabou contemplando a ânsia por representatividade que as lideranças locais almejavam. E também o fato de que, no ano de 1982, iniciou-se o processo de encaminhamento da documentação do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo ao título de Patrimônio da Humanidade pela UNESCO. São Miguel passou a ganhar uma visibilidade jamais alcançada e a possibilidade de um grande impulso no setor turístico fascinava as lideranças de Santo Ângelo. Naquele momento, perder o distrito e, conseqüentemente, o patrimônio histórico de seu território não lhe era oportuno.

Para além dos meandros burocráticos de um processo emancipatório, com informações e detalhes (mapas, acordos, declarações, fotografias), atentamos a maneira como os grupos construíram uma retórica sobre o passado e como se utilizaram deste, e do patrimônio histórico local, buscando concretizar seus anseios políticos e econômicos. Transparecem elementos acerca da realidade destes indivíduos, sendo possível perceber que os mesmos eram pessoas de posses, constituindo um grupo de influência econômica, sendo, a maioria destes, comerciantes, agropecuaristas, médios e grandes proprietários rurais.

Este grupo buscou, em suas narrativas, justificar a importância da emancipação do lugar, remetendo-se ao passado e ao patrimônio histórico. Para referirem-se a São Miguel, utilizavam a designação de “Capital das Missões”, ou “Capital dos Sete Povos”. O título, baseado no imaginário popular que edificou

São Miguel Arcanjo como a mais pujante dos Sete Povoados reducionistas, buscava fundamentar o argumento da necessidade da emancipação político-administrativa local, cuja ementa assim designa-se: “Requerem providências de estilo e previstas em lei, no sentido de que seja concedido diploma legal, para coleta de elementos, visando a criação do município de São Miguel, antiga capital dos Sete Povos das Missões” (ASSEMBLÉIA Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, 1988).

A construção da memória regional, o passado *ativado* e os elementos silenciados

Ao analisar as disputas entre os grupos políticos regionais, tendo o patrimônio histórico como instrumento de barganha percebemos que os sujeitos *ativaram* e utilizaram-se do passado do lugar, mas se relacionaram com este de maneira seletiva, como problematizam Candau (2012) e Prats (1997), no que tange aos processos de patrimonialização e construção da memória regional. Foram ativados, do passado, elementos que convinham, na tentativa que estes dessem credibilidade e legitimidade às suas ações dos grupos.

Cidade de porte médio bem planejada em termos urbanos, a Capital Missioneira destaca-se também no cenário gaúcho por ter emprestado a serviço o governo, muitos filhos ilustres. [...] A situação de Santo Ângelo como polo regional está condicionada à própria história, quando em 12 de agosto de 1707, era fundada pelo padre Diogo Hase, a Capital dos Sete Povos das Missões. As reminiscências deste período, de grande importância para a história do Rio Grande do Sul e do Brasil, encontram-se no distrito de São Miguel, onde as ruínas, das quais a Catedral é a mais importante, dão o

testemunho da luta e da coragem de índios e jesuítas.
[...] (Tribuna Regional, 30 abr. 1983).

Compreendemos que, nos discursos produzidos, que permeavam inferências ao passado e elementos do período em que viviam os sujeitos, buscava-se transmitir sempre uma imagem positiva de Santo Ângelo, tanto no contexto regional, quanto para sua própria população, procurando elevar autoestima desta e a relação dos sujeitos com o lugar. O período reducional era invocado sempre relacionado a valores positivos, retratado como um período próspero, de desenvolvimento e bonança. Nesse sentido, observamos também que os discursos construídos não necessariamente necessitavam de embasamento historiográfico, muitas vezes se recorriam a informações de senso comum, ou mesmo de narrativas romantizadas do período.

Isso por que no processo de construção de uma memória coerente e bem estruturada, se recorre apenas a alguns elementos do passado, e nessa ação, esquecimentos se fazem necessários, invisibilizando o que não convém. Mas esse processo não é simplesmente um ato de escolher o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, ele é principalmente um processo de negociação, entre passado e presente, entre esquecimento e rememoração, onde ora se ativa um, ora outro. Conforme a necessidade se dialoga com o presente ou com o passado (Candau, 2012). O processo de construção da memória na região das Missões do estado do Rio Grande do Sul exigiu e exige, a todo o momento, a negociação dos sujeitos com elementos do passado. A memória regional buscou definir o que é o “missioneiro” e o que são os “outros”. (Pommer, 2009).

Os grupos políticos de São Miguel das Missões, que com a emancipação do lugar passaram a monopolizar os cargos da administração pública local eram formados por sujeitos advindos de diversos grupos étnicos, nesse sentido, são perceptíveis diversas contradições. Liane Maria Nagel (2001), ao tentar explicar esse processo de negociação, empreendido pelos sujeitos do lugar, no município de Santo Ângelo, problematiza algumas contradições deste:

Assim, utilizam-se referências do passado histórico regional, inclusive “arquétipos” da história, que fixam imagens e discursos o tipo primitivo dos homens que estiveram presentes na remota formação histórica do Rio Grande do Sul, em lutas que se fizeram recuar ao avanço das fronteiras, especialmente nas disputas pelo gado e pela terra na região missioneira. Por outro lado também se fazem presentes referências aos imigrantes como construtores e promotores do Desenvolvimento regional (p.16).

Os descendentes de imigrantes de diversos grupos étnicos, por vezes, incorporam como seu o passado jesuítico guarani, cujas marcas se imprimem na paisagem do território regional. Em outras vezes, procuram vínculos aos referenciais dos grupos étnicos que descendiam, em um intento de consolidar a imagem destes como pioneiros e responsáveis pelo progresso da região. Nesse sentido, percebe-se que o processo de negociação que empreende a construção da memória regional, ora valoriza determinado discurso, ora outro. Os processos de rememoração e esquecimento, que são *ativados* através da negociação com o passado, constituem-se em estratégias as quais os grupos recorrem e utilizam quando convém.

Dessa forma, percebemos que as relações com o passado e com a memória regional é diversa, e que a identidade regional

missioneira, em processo de afirmação, não excluiu a presença de outros referenciais identitários. O que ocorreu, de fato, foi um intenso processo de negociação, onde os indivíduos ativaram, conforme as necessidades e estratégias de identificação, determinados elementos e referenciais. “Na verdade, a presentificação do passado depende de um trabalho ativo de rememoração que, além de inventivo e seletivo, é político, porque regido pela interação entre atores e grupos situados em posições frequentemente desiguais na escala social.” (Nedel, 2004, p.32).

Considerações finais

Neste artigo buscamos de maneira sintetizada trazer as principais reflexões e problematizações que desenvolvemos em nossa dissertação de mestrado, a qual pode ser acessada por completo. Nossa intenção ao trabalhar com mídias impressas regionais e patrimônios históricos edificados foi, justamente, evidenciar as relações de poder que envolveram os processos de patrimonialização e de construção da memória e da identidade regional em São Miguel das Missões e Santo Ângelo.

Percebeu-se que os processos de ativação e utilização dos patrimônios históricos foram efetuados por grupos que ascenderam economicamente, inserindo-se no cenário político e econômico local e regional. Ao disporem de recursos econômicos e de cargos públicos ou de liderança, demonstraram preocupações com o patrimônio histórico, o qual passou a ser *ativado* e valorado, apenas quando foi apresentado como uma potencialidade turística e econômica ao lugar. Com o intuito de consolidar o patrimônio histórico presente no território de São

Miguel das Missões como o grande atrativo turístico regional, capaz de fomentar o desenvolvimento econômico, os grupos construíram determinados discursos sobre o passado. No decurso destas ações, muitos grupos sociais foram silenciados ou tiveram suas memórias negligenciadas, evidenciando as relações de poder que envolvem os processos de construção mnemônica regional e de ativação dos patrimônios históricos representativos deste.

Nesse processo percebeu-se em determinados momentos o silenciamento dos elementos que vinculavam os grupos a um passado imigrante. Como também, se percebeu a invisibilização do grupo Mbyá-guarani, presente no território de São Miguel das Missões e Santo Ângelo, que em nenhum momento foram retratados nas páginas dos periódicos locais, mas que se faziam presentes no território. Nesse sentido, ao analisar estas mídias e problematizar estas questões de ativações e silenciamentos do passado, novamente ressaltamos a importância em pensar as relações de poder que envolvem os processos de patrimonialização e construção da memória e identidade regional.

Ao buscar entender as maneiras como o patrimônio histórico em São Miguel das Missões foi utilizado pelos sujeitos, evidenciamos as diferenças sociais entre os grupos locais. Pois, este processo foi protagonizado por uma elite econômica e política que geriu e criou discursos sobre o patrimônio histórico, excluindo deste processo, outros coletivos, revelando as relações de poder que envolveram os processos de ativação do patrimônio histórico. E a partir destas relações desiguais, mantiveram-se e reproduziram-se desigualdades e invisibilizações existentes na região.

Nesse sentido, apontamos a necessidade da democratização dos processos e ações culturais presentes na região, de forma que o patrimônio histórico seja instrumento de conhecimento e de acesso à cultura, permitindo que os diversos grupos façam uso de maneira igual de seu espaço e possam estar presentes nas decisões que o envolvam e nas ações culturais que o abordem. É apenas com a participação popular nas tomadas de decisões, no planejamento e na construção de ações sobre o patrimônio histórico e sobre a cultura local, que os silenciamentos deixarão de ocorrer.

REFERÊNCIAS

BAIOTO, R.; QUEVEDO, J. 2005. São Miguel: A saga do Povo Missioneiro. 2. ed. Porto Alegre, Martins Livreiro.

BRUM, C. K. 2006. “Esta terra tem dono”: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul. Santa Maria, Editora da UFSM.

CANCLINI, N. G. 2000. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sai da modernidade. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

CANDAU, J. 2012. Memória e identidade. São Paulo, Editora Contexto.

FONSECA, M. C. L. 1997. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro, UFRJ. IPHAN.

GUIDOLIN, A. 2012. A coluna Prestes em Santo Angelo/RS: Recorrendo-se ao passado para erigir um patrimônio. Dissertação de Mestrado/PPGPPC. Santa Maria

JORNAL DAS MISSÕES. 2017. Institucional: História e linha editoria. Santo Angelo/RS. Acesso em: 09/10/2017. Disponível em: <http://www.jornaldasmissoes.com.br/historia>.

TRIBUNA REGIONAL. 2017. Institucional. Disponível em: <http://www.atribunaonline.com/institucional>. Acesso em: 25/09/2017.

MEIRA, A. L. G. 2008. O patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Rio Grande do Sul no século XX: atribuição de valores e critérios de intervenção. Porto Alegre/RS. Tese. UFRGS.

NAGEL, L. M. 2001. A história das Missões e a questão da identidade missioneira em Santo Ângelo. In: GONÇALVES, A. B.; BOFF, C.; Turismo e Cultura - História Regional. v.2. Gráfica Venâncio Aires, Santo Ângelo, RS.

NEDEL, L. B. 2004. Regionalismo, historiografia e memória: Sepé Tiaraju em dois tempos. Anos 90. Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p.347-389.

PINTO, M. 2011. A construção da identidade missioneira no Rio Grande do Sul e as políticas culturais no sul do Brasil. Santa Cruz do Sul/RS. Dissertação-UNISC.

POMMER, R. M. G. 2009. Missioneirismo: história da produção de uma identidade regional. Porto Alegre/RS, Martins Livreiro.

PRATS, L. 1998. El concepto de patrimônio cultural. Madrid, Universidad de Barcelona, Política y sociedade. 27.

PRATS, L. 2005. Concepto y gestión del patrimônio local. Cadernos de Antropologia Social, Universidade de Buenos Aires. (21).

PRATS, L. 1997. Antropologia y Patrimonio. Editorial Ariel S.A., Barcelona.

SIMON, M. 1984. Os sete povos das Missões – Trágica Experiência. Santo Ângelo – RS, Editora Santo Antonio.

SOUZA, J. C. 2007. Santo Ângelo: Custódia do “patrimônio missioneiro” conflitos de identidade étnica na capital dos sete povos. In: PIPPI, G. M.; MÜLLER, N. 300 anos da Redução Jesuítica de Santo Ângelo Custódio. Santo Ângelo, EDIURI.

Fontes consultadas

ASSEMBLÉIA Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. 1988. Comissão de Constituição Justiça. Cria o Município de São Miguel das Missões. Processo 2258/88-9. 21 de Abril de 1988.

TRIBUNA REGIONAL. 1968. Turismo. Arquivo Histórico de Santo Ângelo, Caixa 89. Santo Ângelo/RS. 21 dez. 1968. p.04.

JORNAL DAS MISSÕES. 1983. Turismo nas Missões: um potencial ainda inexplorado. Arquivo particular do Jornal das Missões. Jornal das Missões, Ano I, Santo Ângelo/RS. 24 ago. 1983.

JORNAL DAS MISSÕES. 1988. UNESCO libera 6,5 milhões para São Miguel. Arquivo particular do Jornal das Missões. Jornal das Missões, Ano VI, Santo Ângelo/RS. 30 Abr. 1988. Extra.

TRIBUNA REGIONAL. 1983. Ruínas patrimônio da humanidade: o que isto significa para Santo Ângelo? Arquivo particular do jornal Tribuna Regional. Tribuna Regional, Ano XVII, Santo Ângelo/RS, 29 fev. 1983.

TRIBUNA REGIONAL. 1983. SANTO ÂNGELO continua polo regional. Arquivo particular do jornal Tribuna Regional. Tribuna Regional, Ano XVII, Santo Ângelo/RS. 29 abr. 1983.

PRODUÇÃO INTELECTUAL E MEMÓRIA

SOBRE LAS ACUSACIONES CONTRA JOSÉ DE ACOSTA. ALGUNAS DISQUISICIONES.

Luis Alberto Martín Dávila Murguía

La siguiente comunicación la he dividido en dos partes. La primera parte busca rastrear a partir de ciertos documentos históricos y libros, las acusaciones que fueron proferidas contra el jesuita español José de Acosta, al cual calificaban como siendo descendiente de judíos, que su familia era conversa y por tanto, él era un cristiano nuevo. Las acusaciones quedaron en el vacío ya que no fueron llevadas a cabo averiguaciones ni se presentaron pruebas en el momento. Así como también de parte de los historiadores que estudiaron sobre su vida, no aportaron prueba alguna. El resultado de ese acompañamiento en relación a sus orígenes, me permite destacar como a partir de ciertos “silencios” en torno a su origen, produjo que se entretujieran una serie de suposiciones. Desde la aparición de la biografía de José de Acosta, realizada por León Lopetegui en 1942, parece que no se han encontrado nuevas informaciones para el sí o para el no en relación a su origen, pero al mismo tiempo sembraron la duda.¹ Y

¹ La obra más reciente sobre la vida de Acosta, es la biografía escrita por el jesuita Claudio M. Burgaleta, el cual realizó una crítica a la suposición hecha por Lopetegui en relación al origen portugués y judío de Acosta que no se basó en ninguna documentación sino solamente en los ataques realizados con motivo de la v Congregación.

esa insatisfacción en relación a esos resultados y la incongruencia de ciertas afirmaciones ligeras me llevaron a intentar un ejercicio de interpretación histórica que buscara a partir de la documentación a mano, establecer nuevas problematizaciones, encontrando un nuevo camino que no fuese el de repetir viejos e inseguros trechos. Este ejercicio, este nuevo camino, y por qué no llamarlo de simples desvarío, constituye la segunda parte de esta comunicación.

Las acusaciones.

Comenzaré por la opinión quizá la más ponderada y equilibrada. Para el también jesuita, León Lopetegui, de la documentación analizada en los archivos jesuitas en Roma no existe ninguna mención sobre el origen judío del padre Acosta hasta antes del año de 1593. Razón de la importancia de este año estriba en el contexto que rodeó las negociaciones y presiones realizadas por Felipe II y por su delegado especial, José de Acosta, para que se realice la convocación a la V Congregación general de la Compañía de Jesús.² En ese sentido, en que tomamos como hilo conductor de esta exposición un momento casi al final de la vida de Acosta es justamente con la finalidad de desbravar a partir de esta acusación diversos momentos de la vida de José de Acosta y de su familia a partir de sus encuentros con la Compañía de Jesús.

² El autor menciona la existencia posible de informes secretos que se encontraban separados del resto de los informes y que tenían informaciones sobre la historia de cada candidato a la Compañía y su recorrido dentro de ella. Al mismo tiempo, afirma el autor, no haber encontrado ningún rastro de este tipo de documentación (Lopetegui, 1942, p. 11).

Por lo tanto no existe una secuencia lineal ya que mi objetivo no es construir una biografía secuencial, sino principalmente problematizar el problema de una identidad, de la de ser de linaje converso, atribuida por otros y nunca afirmada o negada.³

Retrocedamos un poco en el tiempo para poder mejor explicar el papel de José de Acosta. Acosta llegó a España en setiembre de 1587. Había permanecido un año en México, después de haber tenido una estadía de catorce años en el Perú. Cargaba la experiencia de haber sido provincial de la Compañía en el Perú, de haber participado de manera notable en la realización del III Concilio Limense entre 1582 y 1583, de llevar para autorización la publicación de dos importantes libros, *De procuranda indorum salute* y su *Historia natural y moral de las Indias*, así como también gestionar la aprobación del texto integral y de los decretos aprobados en el III Concilio Limense. Su fama ya le antecedía de largo su llegada. Ya el general Claudio Acquaviva escribía al padre Gil González el 21 de noviembre de 1587

Gracias a Dios que son llegados los indianos con salud y las flotas con prosperidad... del P. José de Acosta creo bien que tiene todas las buenas partes que V. R. dice, y en este concepto le tengo yo después que he visto algunas cosas tuyas; yo le deseo y espero porque nos consolaremos todos con su presencia. (Lopetegui, 1942, p. 583-584).

Desde su llegada a España hasta septiembre de 1588, Acosta se detendría en Madrid entre la corte de Felipe II y las reuniones dentro del Consejo de Indias con la finalidad de informarles sobre

³ “De modo sintomático, a própria complexidade da identidade, sua formação progressiva e não-linear e suas contradições se tornaram os protagonistas dos problemas biográficos com que se deparam os historiadores” (Levi, 1996, p. 173).

los graves problemas que enfrentaban sus reinos americanos y en especial, los relacionados a las encomiendas, los tributos, las minas y los indios. Partiría después para Roma para entrevistarse con el general Acquaviva, el cual le encargaría importantes negociaciones que debería realizar frente a Felipe II, motivo por el cual regresaría luego para Madrid. De estos vaivenes y negociaciones, ocurridos antes de 1592, lo que estaba en cuestión era la autonomía de la Compañía de Jesús en relación a la Corona y al Santo Oficio de la Inquisición española. A pesar de ser hombre de confianza de la Compañía, Acosta sería designado como agente de Felipe para realizar negociaciones frente al nuevo Papa, Clemente VIII, con la finalidad de convocar a la V Congregación y de defender los intereses de la Corona frente al Papado y a la Compañía.

Principal escollo para la convocación era la oposición tenaz del propio Acquaviva que era contrario a cualquier reforma de los privilegios y exenciones de la Compañía. Sensible a los nuevos aires políticos, en especial al carácter confesionalista⁴ de la política de Felipe II en temas concernientes a la relación entre Corona e Iglesia, el general se oponía a la designación de comisarios y visitadores nombrados por la Corona y que tuviesen autonomía en relación al generalato de la Compañía, ya que a su entender, eso llevaría a la división de los intereses de la Compañía, por lo cual estas autoridades nombradas deberían

⁴ Sobre la discusión de la noción de confesionalización, es interesante discutir el término a partir de la lectura de Heinrich Lutz: *Reforma y Contrarreforma*. Madrid: Alianza Ed., 1992, p. 116-122; así como las reflexiones en relación a su uso para entender el gobierno de Felipe II en España, a través de José Martínez Millán: *El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición*. Trocadero, n° 6-7, 1994-1995, pp. 103-124.

estar sujetos al general, y por ende, al propio Papa. Al mismo tiempo, Acosta favorecía en sus negociaciones la necesidad de que la Compañía no se opusiese a la Inquisición y que reconociese para sí los mismos privilegios y exenciones que tenían las otras órdenes, bajo el peligro de caer en herejía (Pinta Llorente, 1952, p. 49-51). En este conflicto se reflejaba con fuerte evidencia el significado del peso de lo español en la Compañía en relación a una cada vez mayor presencia de miembros europeos que buscaban restringir la influencia de los españoles.

Frente a la acción diplomática de la Corona en Roma, se levantó una operación orquestada por el propio general Acquaviva para socavar la labor de Acosta en favor de la convocación de la Congregación. Uno de sus primeras acciones sería la expulsión de Acosta de la casa profesa, residencia principal y en la cual vivía el propio Acquaviva, para trasladarlo a la Penitenciaría, y que en las propias palabras de Acosta, afirmó que

Su principal intento, ha sido quitarme la reputación con los de la Compañía, y con los de fuera, para que en los negocios que tengo a cargo se haga poco caso de mí y según me han avisado ha comenzado por aquí con intento de pasar muy adelante, para lo cual he entendido que ha informado largamente al Papa, y escrito a los suyos para que también informen a V. Majestad (In: Pinta Llorente, 1952, p. 54).

Me quedo por ahora con la idea de Acosta: “quitarme la reputación”.

A pesar de las resistencias, Acquaviva es derrotado en relación a la convocatoria de la Congregación. El Papa Clemente VIII, el 15 de diciembre de 1592, convocó a la realización de la Congregación, con la finalidad de realizar un estudio profundo de

los males que acechaban a la Compañía y que habían sido denunciados anteriormente por algunos de sus miembros de forma anónima, en especial aquellos que eran conocidos como “memorialistas”.⁵

Primer resultado de la campaña de Acquaviva. En carta recibida por Felipe II por parte del Tribunal de la Inquisición el 13 de marzo de 1593 se dice

En cuanto a la confianza que pretende se haga de su persona en las materias de Inquisición, parece negocio muy dificultoso y lleno de sospechas e inconvenientes, por ser los dichos de la cualidad que son, y así el Inquisidor General y el Consejo son del mismo parecer (In: Pinta Llorente, 1952, p. 66-67).

Además de Acosta, el aviso de la Inquisición se refiere al futuro cardenal Francisco de Toledo, también miembro de la Compañía y descendiente de una familia conversa judía. Por tanto, a partir de un miembro de la Compañía que conocidamente sabido era un cristiano nuevo, se hacía la relación con Acosta, de la cual no había informaciones.

Marco ahora la frase: “ser los dichos de la cualidad que son”.

Para el 2 de noviembre de 1593, comienza la V Congregación General. A pesar de la resistencia del general, la mayoría de las propuestas apoyadas por la Corona y por la Inquisición española

⁵ Los “memorialistas” recibieron este nombre debido a la circulación de críticas a través de la circulación de memoriales escritos de manera anónima a los cuales se agregaba una relación de miembros de la Compañía que eran partidarios de los puntos contenidos en los mismos. Sus críticas en relación a la Compañía podían ser agrupadas en la necesidad de establecer un gobierno jesuita en España, más independiente del generalato y dando prerrogativas a los provinciales, buscando reducir la autoridad de Roma; juntándose a críticas a ciertas *verdades* de la Compañía como la obediencia, la jerarquía interna y principalmente, la necesidad de establecer el estatuto de limpieza de sangre.

fueron aprobadas, como la abolición de los privilegios y exenciones de la Compañía en relación al Santo Oficio, o las materias relacionadas a las herejías o a las solicitudes sacramentales.

Pero un triunfo que se sumó el general Acquaviva fue el relacionado a la prohibición de admitir en la Compañía a cristianos nuevos, sean de origen judía o de origen *sarracena*. Esta decisión se mostraba contraria a aquello que pensaba el propio Ignacio de Loyola, y que en palabras del padre Juan Alfonso de Polanco en carta escrita para el padre Antonio de Araoz el 14 de agosto de 1583, afirmaba que

Si allá por los humores de la Corte o del Rey pareciere que no se deban admitir, envíense acá, siendo buenos supósitos sujetos, como ya está escrito otras veces; que acá no se mira tan al sutil de que raza sea el que se ve ser buen supósito, como tampoco basta para que uno se acepte, la nobleza, si las otras partes no concurren (MI, 5, 335).

Esta decisión, por la campaña levantada por Acquaviva en los corredores de la Congregación, si bien no atingía directamente a Acosta así como también al recién nombrado cardenal, Francisco de Toledo S.J., sonaba como una advertencia a todos aquellos de la Compañía que eran de linaje moderno y que habían sido llamados de “memorialistas”.

De forma paralela a su primer movimiento –el inicio de una campaña de desprestigio de Acosta– el general Acquaviva decidió nombrar el 11 de setiembre de 1592 al padre Alonso Sánchez S.J. como su enviado especial en misión en Madrid. ¿Cuál era el problema de ese nombramiento? La historia de Sánchez con la de Acosta se entrecruza en México en 1586 y 1587. Sánchez había llegado primero a México en 1579 para luego partir en misión

para las Filipinas en 1581 en una de las primeras misiones de los jesuitas a estas islas. Desarrolló importantes labores, realizando viajes por el litoral de China y tuvo importante papel en el reconocimiento al gobierno de Felipe II de parte de los portugueses asentados en Macao. La propuesta de evangelizar a la China de forma pacífica –que sería después plasmada de manera razonada en el *De procuranda* de Acosta– sería atacada por el propio Sánchez. Apoyado en ese tiempo por el propio Acquaviva, el provincial de la Compañía en México, Antonio Mendoza, en carta escrita el 17 de janeiro de 1585, le manifestó al general en relación al proyecto de Sánchez de una posible conquista por las armas de la China como

Verdad que en la relación que envía de su viaje nos ha desagradado la doctrina que mezcla y la fuerza que pone en fundar que con predicación pacífica no se haría nada en la China, y que es necesario y muy lícito llevar ejército para conquistarla, que así lo llama él (Lopetegui, 1942, p. 463).

La manera como Acquaviva buscó neutralizar la iniciativa de Sánchez de llevar a cabo una embajada en Madrid para exponer sus planes al rey Felipe II y de presentarle sus proyectos escritos, fue la de nombrar un superior inmediato. La infausta tarea recaería sobre el propio José de Acosta. Los dos se encontraban en México de pasaje hacia Madrid. Los dos tenían en sus mentes proyectos de evangelización diametralmente opuestos. Al nombrar a Acosta como su superior, y sabiendo de los proyectos divergentes de los dos, Acquaviva desautorizaba al propio Sánchez en cualquier tentativa de comunicar sus proyectos. Acosta, al mismo tiempo, sabedor de que una iniciativa como esa, podía significar traer abajo el trabajo que la Compañía realizaba en el Oriente, en especial en algunas ciudades de Japón, y que era

contraria a la forma que él había propuesto en su *De procuranda* para evangelizarse a pueblos que él consideraba como semejantes a los griegos o romanos, tomó la iniciativa de escribir dos tratados para criticar el proyecto de Sánchez desde una visión teológica y jurídica (Olle, 2000, p. 136-150). Resumiendo: la desavenencia entre los dos partiría de una cuestión política, la conquista de la China. Sánchez se sintió desautorizado y al mismo tiempo humillado. Y el general Acquaviva sabía de ese sentimiento.

La oportunidad de Alonso Sánchez se la daría el propio Acquaviva al nombrarlo su enviado especial. Los ataques de Sánchez a Acosta se dieron en un plano personal, buscando desvirtuar su carácter. La oportunidad la tuvo el 22 de marzo de 1593, en audiencia que sostuvo con el propio rey Felipe II. Al tratar sobre la convocación de la V Congregación y el papel desempeñado por Acosta, Sánchez manifestó de forma directa que por el hecho de que Acosta era cristiano nuevo, se debía tener en cuenta que “ninguno, tarde o temprano, dejó de descubrir el pelo”. Lo caracterizó como un padre “ambicioso”, por su linaje nuevo, así como detalló su vida regalada y soberbia, en la cual buscaba ser atendido por muchos. Las visitas que realizó las describió como siendo superficiales y apresuradas. Tenía como ambición dentro de la Compañía ser nombrado provincial de alguna de las provincias de España. Al final, lo que Sánchez buscaba detallar era la doblez del carácter de Acosta al afirmar “que ayuda a lo bueno y buenos y cristianos viejos de la Compañía, y no lo hace, sino a los pocos y malos y nuevos” (Astrain, 1909, p. 539-545). Sánchez busca colocar como causa de los conflictos que se daban dentro de la Compañía y en relación a la Congregación, a un grupo pequeño de cristianos nuevos que actuaban con espíritu de cuerpo contra la propia Compañía.

A pesar de la posición que desde un comienzo había manifestado el propio Ignacio de Loyola en relación a la incorporación de los cristianos nuevos dentro de la Compañía, el momento en el cual se levanta la V Congregación y las disputas que giran alrededor de ella, colocan en pauta la necesidad de barrar el ingreso a los cristianos nuevos. El general y su grupo establecieron una relación directa entre aquellos que se oponían a su gobierno dentro de la Compañía por cuestiones personales o nacionales y aquellos que realizaban críticas abiertas a las medidas de su gobierno. Acosta se opuso a este decreto contra la incorporación de los cristianos nuevos tomando el espíritu que Loyola había dado a la Compañía. Ya para el historiador jesuita Antonio Astrain, la razón se debía a que lo hizo por ser cristiano nuevo.

Como resumen de esta campaña contra José de Acosta, podré citar la frase de una carta del padre Gil González dirigida a Acquaviva, el 6 de junho de 1594, en la cual figuran las líneas estratégicas del combate trabado contra Acosta: “que condenaron mucho el oficio que hacía el P. Alonso Sánchez en darle en todo con su genealogía y ambición” (Lopetegui, 1942, p. 481).

Disquisiciones

Sabemos que José de Acosta nació en 1540 en la ciudad de Medina del Campo. Su padre era un mercader principal llamado Antonio de Acosta y su madre se llamaba Ana de Porres, los cuales tuvieron nueve hijos. Sus padres tenían una familia grande, nueve hijos. Su padre se dedicaba a actividades comerciales. La mayoría de las biografías comienzan con estas informaciones sobre José de

Acosta y su familia. Es el caso de León Lopetegui y también la más reciente biografía sobre Acosta escrita por Claudio M. Burgaleta.

Burgaleta, siguiendo a Lopetegui, afirma que la cuestión sobre sus orígenes familiares estaba en abierto ya que no se había aportado nuevas pruebas (Burgaleta, 1999, p. 126). Lopetegui había afirmado que la familia Acosta descendía de judíos portugueses y que las informaciones tenían como origen el periodo alrededor del año de 1593 y las disputas que giraron alrededor de la V Congregación, donde circulaban acusaciones relativas a su carácter doble, a sus ambiciones, a la formación de una oposición dentro de la Compañía junto con otros cristianos nuevos y por haber votado contra el edicto que prohibía el ingreso de cristianos nuevos dentro de la Compañía.⁶

Esas serían las pruebas de que José de Acosta era un cristiano nuevo, un converso o de linaje nuevo o moderno. Me propongo trillar otro camino, en el cual construiré un “contexto” adecuado para este problema. Mejor dicho, me intereso por establecer una serie de redes y relaciones que me permitan entender ciertos comportamientos, como los de la familia Acosta, los negocios de Antonio de Acosta y su relación con la Compañía.

Antonio de Acosta era un comerciante o mercader que trabajaba dentro del eje comercial que unía las ciudades y pueblos que tenían como núcleo dinámico a La Mesta, una región ganadera del centro de España. Las caravanas de comerciantes transeúntes y los pastores nómadas de ovejas de la región se juntaban en

⁶ El padre Astrain llama la atención de que la mayoría de los llamados “memorialistas” eran de linaje “nuevo” o “moderno”. En la votación de la aprobación del decreto, fueron 62 a favor contra 2 votos, siendo que uno de los votos era de José de Acosta. (Astrain, 1909, p. 592).

diversas épocas del año en determinados nudos de caminos donde con el tiempo se originaron ferias. Hasta el siglo XIII la circulación de productos se centraba en las ovejas y su lana, el vino y los cereales. Estos movimientos de hombres de diversas actividades atrajeron a estos nudos, y en nuestro caso a Medina del Campo, a comerciantes de diversas regiones y de nacionalidades diversas, y entre estos grupos, a judíos. La importancia de esta comunidad se puede medir cuando en el año de 1290 se reunieron todas las aljamas del reino de Castilla para acordar el tributo que deberían pagar. Solo la ciudad de Medina del Campo, sin considerar pequeños pueblos próximos, contribuyó con 44 mil maravedís, mientras que la ciudad de Valladolid y sus proximidades lo hicieron con casi 70 mil (Ruiz Asencio, 1, p. 155).

Si bien el panorama político estaba jalonado por una serie de enfrentamientos y disputas entre los reinos y las noblezas de Castilla y de León, la ciudad de Medina del Campo consiguió crecer y aumentar su importancia. La clave de ese crecimiento en el siglo XIV y XV radica en la importancia de sus ferias. Un primer impacto que se dio en la ciudad fue el aumento considerable de ciertas actividades relacionadas a la artesanía y al comercio local, apareciendo en la documentación de la época, profesiones como la de joyeros, zapateros, traperos y otras. Pero el mayor impacto de las ferias estaba relacionado a la constitución de un núcleo importante de mercaderes que provenían de diversas regiones. Frente a una sociedad que se seguía regida por importantes linajes locales, así como la presencia de guerreros, pastores y villanos, aparece ahora un elemento moderno: la presencia de hombres de negocios relacionados al comercio a larga escala y los cambistas, con un componente alto de extranjeros.

Flujo de mercancías, y también flujo de hombres. Medina, como ya lo había mencionado, poseía una importante comunidad judía. Según los datos de servicios del año de 1464, los judíos de Medina contribuyeron con alrededor de 5 mil maravedís relativo al pago del servicio y medio servicio, valor cercano a lo contribuido por las juderías de Valladolid o de Zamora. Esa contribución subiría para 8 mil en 1484 y se mantendría estable durante toda esa década (Viñuales Ferreiro, 2002, p. 185-206). El peso de este grupo dentro de la sociedad medinense era importante y según Julio Valdeón Barúque podría explicar porque en medio de una crisis económica, no se dio en Medina del Campo un *pogroms* contra este grupo en 1391, año en que la Península se vio plagada de ataques contra los judíos (Valdeón Barúque, 1, p. 221).

Las ferias de Medina aportan una información adicional relevante. Con motivo de la celebración de las Cortes de Palenzuela en 1425, se menciona el papel de comerciantes portugueses dentro de las ferias. A partir del comercio de sus productos, Medina del Campo se conectaba a través de diversas caravanas comerciales con ciudades importantes como Valladolid y al mismo tiempo se conectaba con Burgos en dirección al norte, con Porto al este y con Toledo hacia el sur. La importancia del eje norte-sur sería fundamental en el desarrollo de la economía castellana en el siglo XV, a la vez que la región sentiría profundamente la crisis en el periodo de la revuelta de las Comunidades con Carlos I y después con las varias crisis financieras que afectaron a las ferias con Felipe II debido a la participación española en conflictos europeos.

Las ferias que ocurrían en Medina acontecían dos veces al año, en los meses de mayo y de octubre, con una duración de 50

días aproximadamente. Circulaban en sus calles, numerosos comerciantes portugueses, franceses, flamencos, florentinos y genoveses, así como vascos y navarros. Valdeón Baruque menciona que se comerciaba miel, vino, aceite, perlas, sedas, brocados, lienzos, especias y esclavos pero principalmente se comerciaba lana. Al mismo tiempo, destaca que se desarrollaba un importante movimiento de letras de cambio (Valdeón Baruque, 1, p. 230).

Desde los primeros años desde que se iniciaron las ferias en la ciudad de Medina, alrededor de la década de 1410, la presencia de mercaderes portugueses fue año tras año creciendo en importancia. En 1425 las Cortes confirmaron casi la excepción total de los impuestos que deberían de pagar en las ferias castellanas, resolución que fue después confirmada por los Reyes Católicos en 1484. La gran presencia de portugueses en las ferias de Medina los llevó a que contrajesen matrimonio con castellanas una de las estrategias utilizadas para poder obtener una inserción fuerte dentro de la propia comunidad y de las redes de comerciantes profesionales (Al-Hussein, 2, p. 61). Si no fue la estrategia de Antonio de Acosta, pudo haber sido la de sus padres o la de sus abuelos u otros parientes. Pero es importante señalar como ejemplo de las redes que se montaban con lazos de parentesco que el hermano de Ana de Porres, madre de José, se desempeñaba como “corredor” o cambista en Amberes, el cual además tenía mala fama entre los comerciantes locales (Epp. Nadal, 3, p. 541).⁷

⁷ Debido a que podía haber servido como agente internacional, se puede pensar que operaba como un “corredor de cambios”.

Al mismo tiempo, Medina del Campo mantenía frecuentes e intensas relaciones comerciales con varias ciudades del norte de Europa. Se establecía un duplo movimiento: las telas, tejidos y brocados de Flandes y de otras regiones que eran adquiridos para la circulación dentro de Castilla, y la exportación para esas mismas regiones de la lana merino con la que confeccionaban estos productos. En ese sentido, Medina del Campo constituía un nudo de redes internacionales en que circulaban diversas mercancías, dinero, letras de cambio, personas y porque no, también ideas.

Volvamos a nuestro personaje del momento, Antonio de Acosta, con la finalidad de analizar algunas informaciones entrecortadas que nos pueden ayudar a echar luz sobre ciertos acontecimientos.

El 14 abril de 1556 el padre Juan Alfonso de Polanco escribe desde Roma para el padre Miguel de Torres sobre un hecho inusitado. Cuenta la historia de un mercader residente en Medina del Campo, llamado Antonio de Acosta, el cual tenía nueve hijos, seis varones y tres mujeres, de los cuales han entrado a la Compañía cinco varones: Jerónimo, Cristóbal, Diego, Bernardino y José (MI., 11, p. 246-247). El único hijo que no entró en la Compañía fue Hernando de Acosta, el cual serviría en el ejército de Felipe II en campañas en Granada contra los moros, en Italia y en Flandes y moriría en 1595. Además de esta información, se sabe que dos de sus hermanas entraron en órdenes religiosas, siendo que una de ellas, María de Acosta llegó a ser abadesa (Lopetegui, 1942, p. 17-19). De la otra hermana, llamada Juana, se tiene la información dada por José de Acosta al responder al cuestionario de Nadal a fines de 1561: “la otra tiene medianamente para casarse y al presente es doncella” (Lopetegui,

1942, p. 613) y otra por su hermano Bernardino de Acosta que informa que para casarse tiene una dote de diez mil ducados (Epp. Nadal, 1, p. 544). Los hijos de Antonio de Acosta tuvieron un destino amarrado a la vida religiosa, diferente al suyo. Aparentemente. Ninguno de ellos, hasta lo que se sabe, ejerció la actividad de mercader o comerciante.

En Medina del Campo, los mercaderes eran un grupo social nuevo, los cuales dependían fuertemente de las relaciones familiares. Comportamientos como el de nombrar a alguno de los hijos, principalmente al mayor, como socio de la compañía o como agente de la misma en otras ciudades, eran prácticas comunes. Se buscaba encontrar continuadores del negocio dentro de la propia familia (Al-Hussein, 2, p. 194-195). Y esos continuadores no existían en los negocios de Antonio de Acosta. Mejor dicho, de forma consciente o no, Antonio de Acosta fue cerrando las puertas del siglo o de las actividades comerciales a sus hijos y las puertas que fue abriendo fueron aquellas que ofrecía la vida religiosa. Para explicar esa elección consciente, es necesario desvendar otras informaciones.

La noticia recibida por Polanco sobre los hijos de Antonio corrió rápidamente a través de las cartas que circulaban dentro de la Compañía. El jesuita medinense Gaspar de Loarte recibió también sobre este hecho una carta el 16 de abril de 1556 de Loyola, en la cual Antonio de Acosta es llamado de “amico nostro”. Además se agrega una información importante. Antonio de Acosta se había ofrecido para emprestar una importante suma de dinero para pagar unas deudas contraídas para abrir el Colegio de Roma (MonIgn., 1911, p. 268). A través de las cartas que circulaban se evidenciaba la intencionalidad de destacar el ejemplo de los hijos del comerciante, el cual no era único. Con este destaque, se

evidenciaba el trabajo positivo de la Compañía. En carta al padre Pedro Ribadeneyra del 12 de mayo de 1556, Loyola mencionaba el caso de los dos hermanos de Fulvio Androzzi, luego los cuatro hermanos de la ciudad de Pésaro que se hicieron jesuitas y los cinco de Medina del Campo: los Acosta (MI., 11, p. 378-379).

Las menciones a la proeza de haber entrado a la Compañía cinco hermanos, son contantemente repetidas y mencionadas con la finalidad de que a través de las lecturas de estas cartas se estimulase un movimiento de incorporación de nuevos miembros, edificar el espíritu de los simpatizantes y futuros candidatos para que entren en la Compañía.

Pero ahora me detengo en las palabras dirigidas al padre Gaspar de Loarte, cuál era el significado exacto de “amico nostro”. Así como Antonio de Acosta, Loarte también era de Medina del Campo. Pero lo importante es que tenemos además la información de que Loarte era un cristiano nuevo.⁸ No se puede de olvidar, de que para Ignacio de Loyola, el origen judío o cristiano nuevo no constituía un impedimento para ingresar a la Compañía. Las dificultades encontradas para el ingreso a la Compañía de Loarte y de Diego de Guzmán, a pesar del fuerte posicionamiento favorable de Loyola y de su secretario Jerónimo Nadal, muestra la oposición interna que existía dentro de la Compañía a la incorporación de

⁸ Es interesante leer la carta encaminada por Loarte y por Diego de Guzmán, los dos cristianos nuevos, al padre Antonio de Araoz en la cual le presentan el problema de la posibilidad de que se niegue su ingreso a la Compañía por motivo de ser los dos de linaje nuevo: “por algunas causas parecía á V. P. no conuenir por aora nuestra entrada en la Compañía, aunque sabemos que lo que se pone por inconueniente no lo es acerca de V. P., ni le agrada tal manera de sentir en varones tan euangélicos”. Carta de Gaspar de Loarte y Diego de Guzmán para Antonio de Araoz, 13 de julio de 1553. Epp. Mixtae, 3, p. 392-394.

cristianos nuevos. Oposición que se compaginaba con la postura del Tribunal de la Inquisición (Maryks, 2010, p. 80-83).

Ahora quiero explorar otra información importante arriba mencionada: sobre la suma de dinero prestada para pagar unas deudas de la Compañía por parte de Antonio de Acosta. Para eso sigo esta pista, la carta que escribió el padre Antonio de Araoz para Juan Alfonso de Polanco desde Valladolid el 24 de febrero de 1556. En ella relata que el padre Jerónimo Nadal había visitado la ciudad de Medina del Campo con la finalidad de saber cómo estaba el proyecto de levantar el colegio y fue informado de que Antonio de Acosta había ofrecido a la Compañía tres mil ducados de ayuda para el Colegio Romano (Epp. Mixtae, 5, p. 214).⁹ No contento solamente con este ofrecimiento, Antonio había ofrecido un terreno que lindaba con su casa y con el futuro colegio de Medina con la finalidad de ampliarlo (LQ., 2, p. 263). Ofrecimientos que se cumplieron parcialmente.

La modernización que atravesaba Medina del Campo debido al incremento de las actividades mercantiles había hecho de la ciudad un lugar por donde circulaban mercaderes extranjeros. Los propios comerciantes de Medina del Campo al constituir sus compañías comenzaron a adquirir algunos hábitos o prácticas comerciales provenientes de otros espacios, principalmente de los italianos y de Flandes. Los contratos de constitución de las compañías ya no eran solo acuerdos orales sino que se hicieron detallados acuerdos comerciales en que se incorporaban diversas obligaciones y deberes de los socios, se colocaban los objetivos de

⁹ También existe la carta de Francisco Borja para Ignacio de Loyola, fechada el día 26 de febrero de 1556 informándole del mismo ofrecimiento de Antonio de Acosta. MBor, 3, p. 254.

la sociedad, con fecha de inicio y fin así como las cuotas de los socios. El uso extensivo de las letras de cambio ya significaba la expresión de las intensas relaciones comerciales con otros espacios fuera de Castilla (Al-Hussein, 2, p. 202-205). El propio ofrecimiento de Antonio de Acosta de los tres mil ducados es una expresión de como el comercio en Medina del Campo había provocado determinadas mudanzas. Antonio se ofreció a prestar a la Compañía 3 mil ducados, moneda que solamente podía ser usada para transacciones externas. Ese valor sería otorgado a través de una letra de cambio que sería otorgada a través de su corresponsal que se encontraba en Valencia y que luego sería cobrada en Roma.¹⁰ Además en comentario del padre Francisco de Borja para Ignacio de Loyola, en una carta escrita el 26 de febrero de 1556, al mencionar el dinero ofrecido por Acosta y que sería enviado de Valencia a Roma, destaca que el ducado sería cotizado casi un tercio a más por ducado, lo cual era altamente ventajoso (MBor, 3, p. 254). Antonio de Acosta era un mercader que se encontraba dentro de los ejes de comercio que conectaban a las ferias de Medina del Campo con otras plazas castellanas.

En 1540, el mismo año del nacimiento de José de Acosta, se tiene noticia de que Antonio de Acosta constituyó, por escrito, una compañía. Tenía como finalidad el comercio de paños y telas en la propia región de Medina del Campo. La compañía estaba integrada por tres socios: el propio Antonio de Acosta que participaba con 450 mil maravedís, que representaba 3 partes y media de la sociedad; Juan Criado que había aportado 250 mil maravedís y representaba 2 partes y media, y por último, Lucas

¹⁰ MI., 11, p. 268, presenta importantes detalles sobre la transacción a ser realizada con la letra de cambio.

Fresno, el cual no había aportado capital ninguno. Antonio había cedido 1 parte de la sociedad para contar con su apoyo en las actividades. Por el volumen del capital empleado era una compañía pequeña que operaba en el comercio a escala local y quizá en algún momento a escala regional. La compañía de Antonio tendría una duración de 7 años establecida en el contrato de abertura, lo cual era sobretodo una práctica común, pero no tenemos información si la compañía fue o no renovada (Al-Husein, 2, p. 208).

En una carta de Francisco Borja, describe que Antonio “anda muy caído” al referirse sobre el dinero prometido y que no había podido cumplir con sus compromisos financieros con la Compañía (MBor., 3, p.281). La carta fue escrita en 1557. Bueno, a partir de 1550 se inicia un momento de crisis económica por toda la Península y que afecta en especial a los mercaderes y sus compañías. No se puede olvidar que la Corona atravesaba por problemas urgentes derivados de los conflictos que se arrastraban en Alemania, Francia e Italia. La gran cantidad y excesivos valores de préstamos pedidos por la Corona hasta el año de 1556 y el no cumplimiento de los pagamentos llevaron a una crisis gigantesca. Los préstamos solicitados tenían como principal destino el mantenimiento de los ejércitos en el exterior. Esta falta de dinero al interior del territorio, sea en la forma de numerario, préstamos o de capitales, tuvo como consecuencia inmediata el aumento de los intereses cobrados. Esto llevaría a una crisis grave entre los mercaderes que actuaban en las ferias de Medina del Campo. El número de bancarrotas entre los mercaderes y de banqueros de Medina del Campo sería considerable tanto en número como en valores en relación al resto de Castilla (Al-Hussein, 2, p. 234-241, p. 260-265).

La crisis por la cual atravesaban las ferias de Medina del Campo en el año de 1557 podía explicar en buena parte la dificultad de Antonio de Acosta en relación a su ofrecimiento de un préstamo para la Compañía. La actitud de Antonio de Acosta de haber intentado realizar un préstamo para la Compañía no era un acto esdrújulo. Consideremos el caso de su paisano Pedro Cuadrado. Mercader que actuaba en Flandes y que había conocido a Ignacio de Loyola en Amberes en la casa del comerciante segoviano Juan de Cuellar, el cual era visto como un seguidor de los “alumbrados”. Al aficionarse a su persona y años después, ya de regreso a Medina del Campo, en el año de 1557, fundaría junto con su mujer, Francisca Manjón, el colegio de la Compañía en Medina del Campo (Borja Medina, 1999, p. 182). Antonio de Acosta al no poder realizar el préstamo para la Compañía ofrece una huerta al lado de su casa con la finalidad de ampliar el Colegio de Medina del Campo. Eso en el año de 1557.

En carta escrita por Jerónimo Nadal para el padre Jacobo Laynez desde Toledo en 1561, se hace una referencia importante: “El juro del P. Francisco se acaba en Mayo, y déuense dos años menos dos meses del tiempo de la rotura de Antonio de Acosta” (Epp. Nadal, 1, p.411). Es decir que alrededor de 1558 o 1559, la compañía de Antonio de Acosta quebró, eso significa “rotura”. Posteriormente en 1567, tenemos la carta del mismo Nadal ahora para el padre Francisco de Borja en la que consulta

Otros tienen algunos impedimentos, que nos hazen dubdar. Entre los quales es vno el doctor Diego de Acosta, que quanto a su persona y doctrina, estoy bien satisfecho, y a su pulpito también; mas he entendido que en Anuers tiene vn tio, llamado Francisco de Porras, que es corredor, y no bien quisto, sino al contrario. Tememos que éste le haría no ser tenido en lo que conuiene a vno que predica, etc.; y también por auer su

padre quebrado en España, que entre mercaderes, en Anuers, sabe no a buen nombre (Epp. Nadal, 3, p. 541).

A estas alturas se podría pensar que una de las estrategias de Antonio de Acosta fue aproximarse a la Compañía con la finalidad de obtener seguridad y estabilidad. Si el origen de su familia era nueva; la Compañía en ese periodo, posterior a la expulsión de los judíos y a la conversión por el bautismo de aquellos que querían permanecer en Castilla, representaba un espacio de convivencia lejos de posibles persecuciones o acosos. Basta pensar en las personas de los medinenses que habiendo sido aceptos en la Compañía, eran de origen judío: Gaspar e Diego de Loarte, Baltasar de Torres, Gregorio de Valencia, José de San Julián, así como los comerciantes Pedro Cuadrado y Rodrigo de Dueñas, donadores del Colegio de los jesuitas en Medina del Campo, además de la posibilidad en relación a los Acosta.¹¹ Para Robert A. Maryks, existe una clara tendencia dentro de las familias conversas de asimilarse al nuevo panorama castellano posterior a la expulsión por parte de los Reyes Católicos. Con el surgimiento de la Compañía de Jesús, se percibe a la misma como un espacio de sociabilización y de estabilidad. Muchos se incorporarán en sus filas sea como religiosos pero también como financistas de sus

¹¹ El papel de Rodrigo de Dueñas fue importante para el establecimiento de la Compañía en Medina del Campo. Miembro del Consejo de Hacienda del emperador Carlos V y habiendo conocido a los padres Pedro Fabro y Antonio de Araoz en años anteriores, ofreció por medio de una carta dirigida al padre Miguel de Torres, el mantenimiento de seis miembros de la Compañía en la ciudad, siendo que fue aprobado su pedido en 1551. Cumplido el objetivo de que la Compañía enviase miembros para fundar el colegio, Dueñas retiraría el ofrecimiento principal y solo daría un valor como limosna. Posteriormente en 1553, el mismo Dueñas entregaría una casa en donación para que fuese establecido el colegio. Es importante mencionar que los cuatro hijos de Rodrigo de Dueñas, así como los de Antonio de Acosta, entrarían en este nuevo colegio (Astrain, 1912, p. 309-313).

colegios y residencias así como en la obras pías patrocinadas por la Compañía (Maryks, 2010, p. 54, 216).

Lo que podría parecer parte de un habilidoso mecanismo de sobrevivencia social por parte de grupos minoritarios y perseguidos, puede también ser el caso de una conversión sincera al catolicismo, representado para nuestros personajes, en la figura de la Compañía de Jesús. En ese sentido, los motivos de seguridad y estabilidad, desde un punto de vista material, o económico, estarían distantes dentro de ese cálculo.¹²

Una muestra de que el cálculo económico estaba distante de las actitudes de Antonio de Acosta es que para 1554, antes de que la crisis de las ferias lo atingiese, cuatro hijos suyos ya se encontraban en la Compañía y para 1556, su hijo mayor, Jerónimo, entraba en la Compañía.¹³ Para reforzar esta idea, traigo un recuerdo de José de Acosta que a sus trece años, y ya militando dentro de la Compañía, relata ese espíritu que transmitido por la Compañía, alimentaba ya a su familia por medio de una carta para Loyola, escrita en Medina del Campo el 31 de mayo de 1554 (LQ., 3, p. 5-7). Me refiero a la reunión que se realizó en Medina del Campo por motivo de la división de España en provincias jesuíticas y que reunió a los padres Jerónimo Nadal, Francisco de Borja, Miguel de Torres, Antonio de Araoz y Francisco de Estrada, reunión que fue realizada en la casa de

¹² Como observado por Levi: “Todavía as fontes de que dispomos não nos informam acerca dos processos de tomada de decisões, mas somente acerca dos resultados destas, ou seja, acerca dos atos” (Levi, 1996, p. 175).

¹³ De la visita realizada por el padre Nadal por la Península entre mayo de 1553 y terminada antes de octubre de 1554, realiza un catálogo de los jesuitas de España en el cual consigna a los cuatro hermanos Acosta, destacando que en 1554 Bernardino de Acosta ya era hermano dentro de la Compañía, por tanto, fue el primero en entrar en ella (Astrain, 1912, p. 409-411).

Antonio de Acosta en abril de 1554. La excitación de la reunión se trasluce en las propias palabras de Acosta: “¡Cuántas crisis fueron capaces de salir de nuestros corazones! ¡Con lo que todos se maravillaron! ¡Oh buen Jesús!” El espíritu que se trasmite es de fraternidad, caridad y edificación. Y ese sentimiento es el que movió a toda la familia Acosta. No por acaso, dos años después, Jerónimo, que por ser el mayor de los hijos, tenía la responsabilidad, pero también por la tradición tenía la misión de seguir los pasos de su padre Antonio, dejó los negocios para entrar en la Compañía.¹⁴

¿Un nuevo problema?

Es verdad de que en la trayectoria de José de Acosta, de Antonio de Acosta y de su familia, existen algunos vacíos a ser cubiertos, algunos silencios a ser enunciados. Pero al mismo tiempo creo que parte de los problemas encontrados se pueden resumir a una crítica a la idea de identidad. ¿Una familia cristiana nueva continúa siendo una familia judía? ¿Cuándo un converso, deja de ser judío? La dificultad de identificar a los Acosta como judíos o como cristianos nuevos no sólo se debe a una dificultad de fuentes históricas. Los ataques que solamente aparecieron próximos al año de 1593 y que pueden ser contextualizados en relación a la V Congregación, no pueden ser tomados como pruebas de su condición. Frente a la identidad que se buscaba

¹⁴ La libertad de elección, por más determinación que exista de un determinado contexto, es una variable que debe ser tomada en consideración y que al mismo tiempo, coloca en cuestión los sistemas normativos y sus variadas contradicciones (Levi, 1996, p. 179-180).

adscribir en José de Acosta como cristiano nuevo, perteneciente a una “raza”, surge un “silencio”, un aparente vacío en el cual se molda una espiritualidad cristiana que identifica a Acosta y a su familia.

Al querer establecer una discusión donde se sujete a los Acosta dentro de unas parejas judío-converso y cristianos nuevos-cristianos viejos, llevamos nuestra discusión para un callejón sin salida. Al final, son los otros, y si seguimos por ese mismo camino, somos también nosotros, los que estamos intentando forzar una identidad, como colocar una camisa de fuerza.¹⁵ Es posible entonces que nos engañemos al querer establecer una noción como la de “identidad” para individuos que ejercían su propia libertad de elección. Y dentro de esa opción, para ellos y para muchos más no era posible aceptar pasivamente la identidad de “converso” y afines. La dificultad de situar a los Acosta estriba, además de un problema documental, en que ellos se niegan a ser elementos pasivos, a ser carimbados como si la condición de ser conversos, marranos o cristianos nuevos, los pudiese definir por entero. En ese sentido, la libertad con la que viven su religiosidad cristiana, la libertad con que renuncian al siglo o a lo mundano, para recogerse en una vida al servicio religioso cristiano, nos permite percibir el esfuerzo de construir una imagen o una identidad que no es estática, sino fluida. Es decir, son ellos

¹⁵ Si para Carlo Ginzburg, al tratar de la historia de Menocchio, así “como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada” (Ginzburg, 1999, p. 10), quisiera adicionar también que también el historiador en el oficio y tiempo de su profesión, establece para “nuestra historia” su propia jaula, inscribe a nuestros personajes, en este caso a la familia Acosta, dentro de ciertos marcos y fronteras. Es decir, construimos su propia identidad.

mismos que en un determinado momento optaron, escogieron, construyeron su propia identidad. Y esta fue construida alrededor de la Compañía de Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

AL-HUSSEIN, F. H. A. 1986. Los cambios y el mercado del dinero medinense. In: LORENZO, E. (ed.), Historia de Medina del Campo y su tierra. Vol. II. Valladolid, Ayuntamiento de Medina del Campo, p. 67-92.

_____. 1986. Las compañías o asociaciones de mercaderes. In: LORENZO, E. (ed.), Historia de Medina del Campo y su tierra. Vol. II. Valladolid, Ayuntamiento de Medina del Campo, p. 191-220.

ASTRAIN, A. 1912. Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España. Tomo I. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 716 p.

_____. 1909. Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España. Tomo III. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 744p.

BORJA MEDINA F. 1999. Iñigo de Loyola y los mercaderes castellanos del norte de Europa. La financiación de sus estudios en la Universidad de Paris. Hispania Sacra, 51(103), p. 159-206.

BURGALETA, C. M. 1999. José de Acosta, S.J. (1540 -1600) His Life and Thought. Chicago, Loyola Press, 238 p.

EPISTOLAE MIXTA (Epp. Mixtae, 3). 1900. Madrid, Excudebat Augustinus Avrial, tomo III, 772 p.

EPISTOLAE MIXTA (Epp. Mixtae, 5). 1901. Madrid, Excudebat Fortanet, tomo V, 908 p.

GINZBURG, C. 1999. El queso y los gusanos. Barcelona, Muchnik ed., 272 p.

LEVI, G. Usos da biografia. 1996. In: AMADO, J; FERREIRA, M. de M. (ed.), Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 167-182.

LITTERAE QUADRIMESTRES (LQ., 2). 1895. Madrid, Excudebat Augustinus Avrial, tomo II, 750 p.

- LITTERAE QUADRIMESTRES (LQ., 3). 1986. Madrid, Excudebat Augustinus Avrial, tomo III, 799 p.
- LOPETEGUI, L. 1942. El padre José de Acosta S.J. y las misiones. Madrid, CSIC, 672 p.
- LUTZ, H. 1992. Reforma y Contrarreforma. Madrid, Alianza Ed., 413 p.
- MARTINEZ MILLAN, J. 1994-1995. El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición. Trocadero, 6-7, p. 103-124.
- MARYKS, R. A. 2010. The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus. Leiden, Brill, 281 p.
- MONUMENTA BORGIA (MBor., 3). 1908. Madrid, Typis Gabrielis Lopez del Horno, tomo III, 934 p.
- MONUMENTA IGNATIANA, Series Prima (*MI.*, 5). 1907. Madrid, Typis Gabrielis Lopez del Horno, tomo V, 819 p.
- MONUMENTA IGNATIANA, Series Prima (*MI.*, 11). 1911. Madrid, Typis Gabrielis Lopez del Horno, tomo XI, 648 p.
- NADAL, J. Epistolae P. Hieronymi Nadal (Epp. Nadal, 1). 1898. Madrid, Typis Augustini Avrial, tomo I, 876 p.
- NADAL, J. Epistolae P. Hieronymi Nadal (Epp. Nadal, 3). 1902. Madrid: Typis Augustini Avrial, tomo III, 912 p.
- OLLE, M. 2000. La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 190 p.
- PINTA LLORENTE, M. de la. 1952. Actividades diplomáticas del P. José de Acosta. En torno a una política y a un sentimiento religioso. Madrid, CSIC, 246 p.
- RUIZ ASENCIO, J. M. 1986. Medina del Campo en la Alta Edad Media (siglos VIII-XIII). In: LORENZO, E. (ed.), Historia de Medina del Campo y su tierra. Vol. I. Valladolid, Ayuntamiento de Medina del Campo, p. 129-156.
- VALDEON BARUQUE, J. 1986. Medina del Campo en los siglos XIV y XV. In: LORENZO, E. (ed.), Historia de Medina del Campo y su

tierra. Vol. I. Valladolid, Ayuntamiento de Medina del Campo, p. 203-230.

VIÑUALES FERREIRO, G. 2002. Los repartimientos del «servicio y medio servicio» de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491. *Sefarad*, 62, p. 185-206.

ESTRATÉGIAS PARCIAIS, RESULTADOS GLOBAIS

Francisco Soares

Colocação da hipótese

Em 1642 publicou-se, efetivamente, a obra “GENTIO DE ANGOLA sufficientemente instruido nos mysterios da nossa santa fé. obra postuma composta pello p. francisco pacconio da companhia de jesu. reduzida a methodo mais breve e accomodado á capacidade dos sogeitos que se instruem. pello Padre Antonio do Couto da mesma Companhia” (Pacconio, *et al.*, 1642). Hoje, podemos consultá-la e baixá-la para o nosso computador a partir do *google*, como se verá pela referência bibliográfica. Por aí podemos ver que – embora não se perceba, na folha de rosto, o último número da data (por causa de um borrão de tinta) – pelas licenças e o estabelecimento do preço, bem como pela menção destacada à casa impressora e data de impressão em Lisboa, no final da obra, tudo datado de 1642, podemos ver que foi nesse ano impresso o catecismo. Há, de facto, uma referência a 1641, mas só pode ser por lapso ou gralha.

A obra teria, portanto, sido composta pelo Pe jesuíta Francisco Pacconio (Cápua, 1589 – Lisboa, 1641), como se diz na folha de rosto. Em seguida, o Pe Couto adaptou-a mais ainda “à capacidade dos sogeitos que se instruem”. A frase está cheia de

significado. Um significado que, simultaneamente, se amplia e se torna mais preciso no título do Prólogo. Esse título constitui, na verdade, uma segunda dedicatória:

Aos amantíssimos padres da nossa companhia de IESU em Angola, & Brasil, ocupados na instrução, e doutrina dos Negros em os mysterios de nossa santa fé.

Para este nosso trabalho não desenvolverei reflexão sobre o realce dado à necessidade de adaptação do Catecismo aos sogeitos. Interessa, bem mais, observar quem são esses “sogeitos”: os “Negros”; e quem são os padres jesuítas a quem se dedica a obra também: os que trabalham “em Angola, & Brasil”.

O *Gentio de Angola* não se imprimiu, portanto, para especificamente circular na colónia africana e reinos adjacentes, ainda que a memória do livro, incluindo as reimpressões, tenha ficado reduzida ao espaço angolano e a quem por ele se interessa. Não deixa de ser significativo que fosse mencionado, por António do Couto, o outro lado do Atlântico – este, onde estamos hoje. Porquê?

Falando e escrevendo para especialistas, acho que a resposta estará na mente de todos: por causa da escravatura. A escravatura levava os “Negros” para o Brasil (e outras paragens); alguns iam catequizados, oficialmente convertidos, outros seriam ‘convertidos’ e catequizados apenas no destino. Era, portanto, necessário que o livro também circulasse no Brasil, onde a “língua de Angola” se tornara comum entre os escravos (Lima, 2017; Marcussi, 2013).

Muito se tem dito sobre as funções da conversão e catequização dos escravos, o quanto elas favoreciam – pelo menos acreditava-se – comportamentos obedientes, conformados, dóceis. A par da conversão e doutrinação básicas, a alfabetização,

por outros motivos, encarecia o preço das ‘peças’. Havia, portanto, uma conjugação de conveniências de interesses diversos: o da Igreja, interessada na conversão e inserida numa rede de poderes em fase de globalização; o dos jesuítas, inseridos numa rede de interesses e conveniências aquém e além da conversão; o do Rei, interessado nos proventos do ‘infame negócio’, que taxava, mas também na estabilização das ‘conquistas’; o dos negociantes de escravos, interessados em subir o seu preço nos mercados americanos e, também, em aquietar as ‘peças’.

O que defendo (não sendo inovador) é que foi a conjugação destes três tipos de interesses, por assim dizer parciais, que gerou o fenómeno global e atlântico da conversão, catequização e alfabetização dos escravos, estando na origem da produção literária local. As estratégias desenvolvidas por cada agente a serviço de cada interesse (e eles se conjugavam nas mesmas instâncias muitas vezes) levaram à contratação e integração de padres *filhos da terra*, negros ou mestiços (dificilmente seriam brancos, no caso de Angola e Congo), nos circuitos esclavagistas enquanto professores, tradutores e, de forma geral, conversores, uma espécie de ‘línguas’, não só para transferir discursos entre culturas mas também para transferir experiências, reflexões e memórias que iriam, com o tempo, fazer deles intelectuais, quando não escritores e oradores numa semiosfera de fronteira. O estudo de caso que estou a fazer visa experimentar esta perspetiva. Em suma, a hipótese é a de que o comércio de escravos, articulando-se a outros interesses para vantagem própria, acabou gerando, sem querer isso propriamente, comunidades alfabetizadas e de escrita literária nas colónias africanas do Atlântico-sul.

O catecismo *Gentio de Angola* é, justamente, o primeiro livro (que eu saiba) subscrito por um angolano e, também, o primeiro em quimbundo (*kimbundu*). É claro que uso aqui o termo «angolano» sem poder determiná-lo com precisão, mas não tenho alternativa para designar os *filhos da terra* inseridos neste sistema e que operavam mais nos espaços sob dominação portuguesa do que nos espaços sob dominação banto. Não sabemos até que ponto chegou a contribuição do P^e Couto nesta empreitada. O catecismo não carece de unidade nem de coesão no seu estilo, pelo que será de supor que teve, principalmente, uma só autoria. Os ajustamentos que o nosso padre terá feito, além de respeitarem o *tom* geral do discurso – breve, claro, incisivo, transmitindo apenas o essencial do que devia saber o converso local – devem ter sido mínimos, embora oportunos. Mas existiram e mesmo a elaboração do catecismo pelo P^e Pacónio é possível que beneficiasse da assistência do nosso prelado.

Notas biográficas

A biografia das pessoas envolvidas na produção e viabilização do Catecismo pode ajudar-nos a experimentar a nossa hipótese.

Em primeiro lugar o P^e Pacónio. Francesco Pacconio veio ao mundo em Cápua, na Itália. Segundo algumas fontes, em 1589. Segundo o prudente *Dicionário dos Italianos estantes em Portugal*, em finais do século XVI (Cátedra Alberto Benveniste - UL, sd). Ainda segundo esta fonte, chegou a Angola em 1623. Em 1625 estava integrado no Colégio de Luanda e Missão de Angola (Rodrigues, 1944 p. 366) e a sua missionação se concentrou no reino do Ndongo – o que, de resto, se confirma em outras fontes

também, além das citadas em nota na entrada dedicada a Pacconio nesse *Dicionário*. Sabe-se que estava, também, “na missão do Reino do Congo” em 1633 (Rodrigues, 1944 p. 367), mas ainda em 1630 recebia o reforço, na missão do Ndongo, de mais dois jesuítas e em 1631, a pedido do rei do Ndongo, por ali pregou, converteu e catequizou com bastante sucesso.

São muito resumidas as notícias que temos sobre ele, dizendo Francisco Rodrigues que, “depois de 18 anos de labor”, faleceu em Lisboa a 13.12.1641 (Rodrigues, 1944 p. 238). Elas mostram-nos o suficiente para deduzirmos uma personalidade coerente, apostada na conversão do ‘gentio’, que achava indissociável da implantação de Portugal em África. Integrou-se no exército de Bento Banha Cardoso que atacou a rainha Nzinga, por ordens superiores mas demonstrando uma firme convicção política também. Pela parte religiosa, convertia a todos, ou os confessava, incluindo os “negros”, em plena batalha se estivessem para morrer. A sua fama entre “os negros” era de um *nganga* ou feiticeiro poderoso que, tangendo “a campanha da Santa Doutrina” para chamar, à noite, a “gente preta” para “fazer doutrina”, enfeitiçava ou “encantava os pelouros e frechas dos inimigos” (Rodrigues, 1944 p. 249). Já nessa altura (1626) “bem conhecia o Kimbundo, língua daquela região” (Rodrigues, 1944 p. 250) – que, pelos vistos, aprendeu rapidamente.

Mais dados temos acerca do Pe António do Couto. Com o incremento das exportações a partir da colónia, nelas incluído o comércio de escravos, a rica burguesia que se foi criando ali, em geral misturando genealogias locais e europeias, foi dando lugar a um pequeno surto intelectual, abrigado à sombra da Igreja, principalmente por via dos jesuítas, mas também dos franciscanos. Nesses anos temos notícias acerca de bons

pregadores, músicos e compositores, poetas (algum profano), pintores. Havia-os muitos entre *filhos da terra*, ou seja, nascidos e criados ali, que se juntavam com os que vinham de fora para converter.

António do Couto é um dos *filhos da terra* que podemos integrar naqueles que, tendo completado formação escolar em Portugal, regressaram ao país de origem dedicando-lhe o esforço do resto das suas vidas. Outros nativos, a maioria de Luanda, de que é mais famoso exemplo o do Doutor Manuel Correa de Azevedo, saíram para seguir uma carreira internacional e só esporadicamente voltaram, quando voltaram. Temos, portanto, dois tipos de primeiros escritores nascidos em Angola e Congo e os dois tipos são de considerar, pois cada um por sua via servia de estímulo à criação cultural aí (o primeiro, pelo retorno; o segundo, pela fama). Os mais destacados exemplos de cada tipo vieram de famílias dessa primeira elite colonial e foram jesuítas.

O missionarista António Brásio fixa que o Pe Couto era “natural de S. Salvador do Congo, falecido em Luanda em 10 de Julho de 1666” – esta uma data consensual, inicialmente avançada por Inocêncio Francisco da Silva. As pontas da sua caminhada ligam dois pólos, ao tempo, de uma boa parte do que veio depois a ser a angolanidade: o congolês e o luandense. Elas atam-nos, também, numa sequência que se veio a revelar profética.

A. Brásio certifica ainda que ele entrou na Companhia de Jesus em 31 de outubro de 1631 e se formou em Teologia pela Universidade de Coimbra (Brásio, 1973 p. 896). Segundo Manuel Alves da Cunha, era filho de pais europeus (Cadornega, 1942; 1972 p. 443) – o que poderá significar filho de pais brancos, um fenómeno raro nesse tempo em Angola e Congo. No entanto, sem justificar ou reconhecer a discordância, D. Manuel Nunes Gabriel

dá-o como “natural de Luanda, ao que parece, mestiço” (Gabriel, 1993 p. 20). Na sua *Synopsis annalium*, o Pe António Franco menciona-o como “Defuncto Congi Antonio Couto” (Franco, 1726 p. 353). Francisco Rodrigues menciona o *Album Patrum Societatis Lusitanae* [...] onde se refere que o “P. Antonius de Couto, in regno Congi Collegi Rector”, seria “Angolanus, additus Ulyssiponensibus” (Rodrigues, 1944 p. 373). Barbosa Machado, na peugada de quem seguiu Inocêncio Francisco da Silva (Silva, 1867 p. 118), faz uma síntese das duas possibilidades: o nosso padre teria nascido “na Cidade de S. Salvador Capital do Reyno de Angola”... (Machado, 1741 p. 252)

Pouco importa, neste momento, quer a cor da sua pele, quer o grau de mestiçagem, quer ainda (para este ensaio) se nasceu em Luanda ou São Salvador. Significa, a sua carreira, que havia prelados nascidos em Angola e Congo a realizar uma vida religiosa ligada, também, à produção escrita e à carreira académica ou docente.

Barbosa Machado, na *Biblioteca lusitana*, já tinha dito que o Pe António do Couto entrara na Companhia a 31.10.1631 e D. Manuel Nunes Gabriel o confirma (quanto ao ano). Depois “passou a Coimbra” para “se instruir nas Sciencias Escolasticas, em cuja palestra deu iguaes argumentos do talento que tinha para as sciencias como inclinação para as virtudes.” (Machado, 1741 p. 252) Inocêncio, que foi a fonte do Pe Brásio para o caso, escreveu, mais precisamente, que ele cursara Teologia em Coimbra (Silva, 1867 p. 118).

Menciona ainda Barbosa Machado que o nosso autor voltou “para a sua Patria no anno de 1648”, levando consigo uma “carta do Sereníssimo Rey D. João o IV, para ElRey do Congo, do qual foy recebido com grande benevolencia” (Machado, 1741 p. 252). D.

Manuel Nunes Gabriel contradiz Barbosa, pois afirma que ele se encontrava “no colégio de Luanda” quando o Rei o incumbiu de levar a carta ao congênere do Congo, seguindo então (com 39 anos), nomeado Reitor do Colégio de S. Salvador. Aqui pode haver alguma confusão por causa dos nomes, visto que ele foi Reitor do Colégio de S. Salvador, segundo Cadornega, mas em Luanda e não no Congo. As informações bibliográficas de Manuel Alves da Cunha, anexadas no final da publicação da *História Geral das Guerras Angolanas*, de Cadornega, testificam-nos pelo menos que o P^e António do Couto foi Reitor do Colégio de São Salvador (Luanda), “onde residiu depois da Restauração” (Cadornega, 1972 p. 443). Segundo D. Manuel Nunes Gabriel, durante 17 anos, vindo a falecer em Luanda em 10.7.1666, como também já tinha adiantado Inocêncio.

A embaixada que António do Couto protagonizou — e que tem a ver com a chamada Restauração de Angola — partira de Luanda a 10 de Junho de 1649 (Dias, 1942 p. 29ss; Cadornega, 1942; 1972 p. 443). Na sequência da embaixada, António do Couto enviou, de S. Salvador, a D. João IV, uma carta, a 28 de Julho seguinte, em que lhe sugeria mais cuidado na escolha dos “ministros” (querendo com tal termo designar os Governadores, não se referia aos padres), “que não ponham diante mais que o serviço de V. Majestade, antepondo-o a todo o interêsse e cubiça; porque dela nasceram todos os males que têm sucedido”. Juntamente com a sua, remetia-se outra do próprio rei congolês, queixando-se dos Governadores, que tiranizavam e castigavam “injustamente os sobas, pedindo-lhes tributo todos os anos de quantidade de peças, que chegaram a dar os próprios filhos e mulheres” (Dias, 1942 p. 31).

O Pe António do Couto é referido pelo *Catálogo* jesuíta para o ano de 1649, sendo dado em 1658 como “versatur in Missione Angolana, ejusdem Linguae peritissimus” (Rodrigues, 1944 p. 368). De Angola, a sua obra missionária terá sido noticiada entusiasticamente para Roma pelos colegas jesuítas, o que lhe internacionalizou o exemplo. Mas, como vemos, a sua atuação foi também política, procurando conciliar os interesses dos dois reis (congolês e português), com espírito cristão a julgar pela carta referida, servindo-lhes de agente diplomático, tudo articulado à propagação da fé e manutenção de uma ordem a moralizar.

Entre sombras e clareiras quanto a certas datas, o fato é que António do Couto é, várias vezes, um homem traçado pela posição entre dois mundos que intersecciona: é filho de europeus, mas no Congo (ou de europeu e africana em Luanda); oferece uma filial dedicação à terra que o viu nascer em nome de um Deus transcendental, mas institucionalizado em Roma; ao mesmo tempo defende os congolezes e critica dignitários coloniais, o que não o impediu, ainda, de cometer a missão que tinha enquanto correio do rei português; num tempo de graves tensões entre a colónia de Angola e o Reino do Congo, distribuiu a sua caridade e sapiência por Luanda e São Salvador, o que lhe permitiu conhecer bem ambos os lugares e gentes, assim como as línguas respetivas. Estas duplicidades, não apenas de época mas também de espaço vital, asseguraram-lhe uma perceção acomodada à realidade, mais flexível e menos estática do que a de muitos dos seus colegas europeus.

As duas biografias, dos dois autores do *Gentio de Angola*, nos mostram, portanto, uma conciliação, ou conjugação, de interesses entre a Igreja e os reinos cristãos envolvidos, o que não constitui surpresa. Nessa medida, o catecismo surge pela articulação entre

Igreja e Reino. Faltava o terceiro elemento, económico, relativo ao financiador da impressão.

Na Dedicatória do *Gentio* se refere a benemérita senhora D.^a Isabel de Oliveira Corte-Real, que, além de muitos outros benefícios feitos à Companhia, pagara “a despeza de impressam desta obra”. Quem era ela? Pela mesma dedicatória ficamos a saber que um filho seu, que ela “deu à Companhia”, morrera “na flor da sua idade”. As sugestões enunciativas e diegéticas nos arrastam para a visão de uma mãe infeliz pela morte do filho e benemérita, que financiava, por isso, o livro pela sua católica devoção.

Para além disto, repito a pergunta: quem seria tal senhora, tão bondosa, dedicada crente, naquela cidade e naquele tempo? A resposta constituiu surpresa para mim.

Isabel de Oliveira Corte-Real, não consegui saber onde nascera, embora se encontre o seu apelido em Portugal e nas colónias em várias épocas, incluindo esta. Ela foi casada com um Capitão-mor espanhol (João de Vilória Pinto) que exerceu em Angola, onde se tornou figura militar, económica e política de destaque no princípio do século XVII. Integrou, portanto, a primeira elite da Luanda colonial.

Ela própria, depois de enviuar, tornou-se, em determinada altura, a maior e mais astuta traficante de escravos de Luanda, vendendo-os para negociantes que os entregavam nas Américas, pelo menos desde o Brasil às Caraíbas espanholas (Wheat, 2016 p. 83). Dado curioso, vários negociantes de escravos das Caraíbas preferiam negociar com ela, achando maior afinidade e melhor convivência no seu trato, chegando um deles, aliás mestiço, a referir isso publicamente. Os filhos do casal (e, com destaque, Francisco de Vilória Pinto, vereador eleito da Câmara de Luanda

nos anos de 1625 e 1626 e Juiz ordinário em 1629 e 1655) mantiveram posição dominante na sociedade luandense do século XVII, bem como no negócio transatlântico de escravos (Caldeira, 2015). Ou seja: esta e outras famílias enriqueceram em Luanda assentes no comércio de escravos e valorizavam a Companhia pela conversão e alfabetização dos que vendiam. Ironicamente contribuíram, com o seu dinheiro, para o começo da arte literária e o desenvolvimento da escrita em Angola – escrita pela qual viriam, cerca de dois séculos mais tarde, os textos apologéticos da abolição do tráfico e da própria escravatura.

O aparecimento do primeiro livro que leva a assinatura de um *filho da terra* (ainda que só como colaborador), em Angola, foi, portanto, o resultado da articulação de interesses entre a Companhia de Jesus, os reinos português e locais e os negociantes de escravos sediados em Luanda, inseridos numa rede atlântica de comércio e navegação. Do seio da sociedade luandense assim articulada e empoderada surgiram, também, os primeiros intelectuais e escritores ou poetas angolenses, alguns deles ainda eram descendentes destas famílias, como foi o caso de José da Silva Maia Ferreira.

REFERÊNCIAS

BRÁSIO, A. D. 1973. História e missiologia: inéditos e esparsos. Luanda, IIA.

CADORNEGA, A. O. de. 1942; 1972. História geral das guerras angolanas. [ed.] Manuel Alves da Cunha e José Matias Delgado. 3 vol's. Lisboa, AGC; AGU.

CALDEIRA, A. M. 2015. Dimensão sociopolítica do município de Luanda durante o século XVII. Cadernos de Estudos Africanos, 30, p. 27-59.

CÁTEDRA, A. B. - UL. sd. Francesco Pacconio. Dicionário dos Italianos estantes em Portugal. Disponível em: <http://www.catedra-albertobenveniste.org/dic-italianos.asp?id=119>. Acesso em: 24/3/2019.

DIAS, G. S. 1942. A batalha de Ambuíla. Luanda, Museu de Angola, 1942.

FRANCO, A. 1726. Synopsis annalium societatis jesu in Lusitania [...]. [Roma], sn, 1726.

GABRIEL, M. N. 1993. Os Jesuítas na primeira evangelização de Angola. [Lisboa], Secretariado Nacional das Comemorações 5 Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas, 1993.

LIMA, I. S. 2017. Escravidão e comunicação no mundo atlântico: em torno da “língua de Angola”, século XVII. História Unisinos, 21(1), p. 109-121. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/articulo/download/htu.2017.211.09/5952>>. Acesso em: 29/3/2019.

MACHADO, B. 1741. Biblioteca lusitana historica, crítica e cronológica. Lisboa, sn, 1741.

MARCUSSI, A. A. O dever catequético: a evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. 7 mares, 1 (2), p. 64-79. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/2018/11/v01n02a06.pdf>>. Acesso em: 29/3/2019.

PACCONIO, F.; COUTO, A. 1642. Gentio de Angola. Lisboa, s.n., 1642.

RODRIGUES, F. 1944. História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal. Porto, Apostolado da Imprensa, 1944.

SILVA, I. F. da. 1867. Dicionário bibliográfico português: estudos de Inocêncio Francisco da Silva aplicáveis a Portugal e ao Brasil. Lisboa, IN, 1867.

WHEAT, David. 2016. Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640. Chapel Hill, Omohundro Institute-University of North Carolina Press, 2016.

SOBRE A PROCEDÊNCIA E A CONTROVERTIDA AUTORIA DE UM MANUSCRITO DE MEDICINA E FARMÁCIA „ESCRITO EN ESTAS DOCTRINAS DE LA COMPAÑÍA DE JESUS AÑO DE 1725“

Eliane Cristina Deckmann Fleck

Introdução

O primeiro historiador a mencionar o *Libro de Cirugía*, de 1725,¹ e a descrevê-lo foi Félix Garzón Maceda, que, em sua obra *La Medicina en Córdoba. Apuntes para su Historia*, de 1916, o descreve da seguinte forma:

un volumen con más de 600 páginas, escrito con letra pequeña y apretada, intercalando muchos dibujos del instrumental quirúrgico usado para diversas intervenciones. Incluye un apéndice, escrito con letra diferente y quizá por eso de otro autor o colaborador de

¹ O *Libro de Cirugía* possui nove capítulos: “1 Capítulo: Dispensário Médico, conteniendo diferentes fórmulas magistrales de medicamentos, para ser administrados por via oral o em aplicaciones externas; 2 Capítulo: Anatomía del cuerpo humano; 3 Capítulo: El tratado de sangrar; 4 Capítulo: enfermedades de la cabeza; 5 Capítulo: Enfermedades del pecho; 6 Capítulo: Enfermedades de la cavidad abdominal; 7 Capítulo: Enfermedades de las Mujeres; 8 Capítulo: Tratado de las Fiebres; 9 Capítulo: Tratado sobre el pulso: orina y crisis. Algunos tratamientos quirúrgicos; Medidas para curar el ‘morbo gálico’ y el Escorbuto (Acerbi Cremades, 1999, p. 19).

la obra figurando en ella el año de edición, 1725”
(Garzón Maceda. In: Acerbi Cremades, 1999, p. 19).

Já a descrição detalhada feita pelo historiador jesuíta Guillermo Furlong, que parece não ter tido contato com o manuscrito original, é inteiramente tributária daquela feita por Garzón Maceda. Para Furlong, “[o irmão jesuíta Pedro] Montenegro es el indiscutido autor de la tan zarandeada *Matéria Médica Misionera* pero, a nuestro parecer, es el igualmente el autor del *Libro de Cirugía* que, en 1916, dio a conocer el doctor Félix Garzón Maceda en magna y eruditísima historia de la ‘Medicina de Córdoba’” (Furlong, 1947, p. 74). Mas, mesmo que se considere que a versão que analisamos – copiada, muito provavelmente, entre os anos 1730 e 1740 –, não tenha tido um jesuíta como autor, acreditamos que ela possa ter integrado o acervo de alguma biblioteca jesuítica, até o momento da expulsão da ordem em 1767, inclusive, como legado daquele que o possuía após sua morte.

Quanto à apresentação geral do exterior do manuscrito,² observa-se que a encadernação é de couro marrom curtido, sem uso de cartaz para proteger as folhas, tendo sido feita, muito provavelmente, ainda à época jesuítica ou logo depois.³ A página original do título encontra-se muito deteriorada, como pode-se também observar na foto que se encontra na obra de Felix Garzón Maceda, de 1916, e, posteriormente, reproduzida por

² Agradecemos ao Frei Jorge David Catalán, da Província Franciscana de la Asunción (Buenos Aires), pois por seu intermédio tivemos acesso a uma cópia digitalizada do manuscrito, que se encontra na Biblioteca da ordem em Catamarca, na Argentina.

³ A encadernação não parece ser de época posterior ou ter sido feita por um encadernador profissional, o qual, seguramente, teria feito uma capa estável usando cartaz.

Guillermo Furlong, em livro de 1947. Assim como o historiador jesuíta, outros autores também mantêm o título dado ao manuscrito por Garzón Maceda, dentre os quais destacamos José Penna,⁴ Ramón Pardal e Juan Aníbal Domínguez.⁵

Outra controversa questão é a datação do manuscrito. Para Garzón Maceda, há uma “segunda parte” do texto com datações internas que não permitem dizer que a data do frontispício se refira ao texto inteiro.⁶ Pode-se supor que esta parte tenha sido inserida, posteriormente, como anexos atualizados e encadernados junto com a primeira ou, então, que se constitua em um segundo texto, talvez de outro autor, como parece sugerir a menção feita à data de 1736, na p. 55 da segunda parte do manuscrito, em uma grafia que parece ser um pouco mais livre do que a empregada na primeira parte do manuscrito.

Como observado em muitos manuscritos jesuíticos rioplatenses do período colonial, também este não tem registrado o nome de seu autor ou do compilador. O Prólogo, que conta com apenas três páginas, também não foi assinado. Assim, não

4 O prefácio foi publicado na Revista de la Univ. Nacional de Córdoba, Año 4. Nº 8, outubro 1917. Disponível em <<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/REUNC/article/download/4447/6329>>. Neste trabalho, José Penna refere as fotografias de algumas páginas do manuscrito em uma passagem sobre o tema da peste mencionado no Libro.

5 Pardal (1998, p. 110) faz referência ao farmacólogo Juan Aníbal Domínguez, que, em sua obra *Contribuciones a la materia médica argentina*, de 1928, menciona um manuscrito anônimo de Catamarca, escrito entre 1722 e 25, “y que lleva por título *Libro de Medicina-Cirurgia y Botanica*”, que, certamente, é o manuscrito que estamos analisando. Dominguez tampouco parece ter tido contato com o manuscrito original, porque quando se refere ao uso do paico macho (*Chenopodium ambrosioides* L.), apresentado no manuscrito como antihelmíntico e emenagogo, também recorre a Garzón Maceda.

⁶ Para apurar esta possibilidade, será necessário considerar as menções feitas ao longo do manuscrito a obras posteriores a 1725, bem como as diferenças de letra e, especialmente, de estilo de escrita, no caso de haver mais de um autor.

sabemos ao certo quem o escreveu, se seu autor é também o autor do texto inteiro ou apenas da primeira parte, e tampouco se foi o responsável por reunir as duas partes do *Libro*. A semelhança entre a letra de quem escreveu o Prólogo e a que encontramos nos textos que compõem a primeira parte do texto parece, contudo, ser um indicativo de que foram escritos pela mesma pessoa. Do texto bastante danificado conseguimos reconstituir apenas uma parte, na qual encontramos explicitada a razão para a escrita do manuscrito:

Moviome a escribir [...] do hallar en Libro a [...] preciso ... nan continuamente po...antes no po.... do llevar muchos Libros,... allaba falto ... otras veces de aquellos que tr[ataban] la mane[ra...] del caso particular que se ofrecia (Libro de Cirugía, 1725, p. 9).

O que se pode deduzir dessa passagem fragmentada é que o autor-compiler do manuscrito pretendeu reunir textos de referência de Medicina e de Cirurgia para consulta imediata durante as viagens que realizava para o atendimento de doentes. O trecho deixa claro também a finalidade prática que o texto teria: “para mejor intelligencia y asiento en la administracion de los remedios, que se deben aplicar” (Libro de Cirugía, 1725, p. 13).

A ausência de menções a outros jesuítas no Prefácio, bem como de uma simbologia jesuítica no frontispício do manuscrito causou grande estranheza em Garzón Maceda, mas a análise de outros textos rioplatenses da época tem mostrado que poucos têm capas ou frontispícios com símbolos jesuíticos, o que se observa até mesmo em manuscritos de sermões que seguramente tiveram autores jesuítas. Pode-se, no entanto, aventar, acompanhando Garzón Maceda, que o texto tenha sido uma cópia para uso pessoal de um original jesuítico. Segundo este autor (1916, Tomo 1, cap. 1, p. 475-496), o manuscrito teria sido usado

pelo “celebre Padre Pacheco, Franciscano”, o que poderia reforçar a hipótese de que o manuscrito tenha sido comprado, de fato, por franciscanos que o agregaram ao acervo do convento de Catamarca. Isto, no entanto, não elimina a possibilidade de que o *Libro de Cirugía* tenha sido encontrado diretamente em uma redução jesuítica assumida pelos franciscanos após a expulsão da ordem.

Pode-se, ainda, cogitar a possibilidade de que um clérigo secular tenha legado sua cópia do manuscrito original à uma biblioteca da ordem franciscana ou dominicana, durante o período de sua atuação junto às doutrinas da região de Tucumán e Catamarca. No momento, no entanto, não temos como apresentar, em caráter definitivo, uma conclusão quanto à procedência e, em especial, em relação à autoria do manuscrito, aspecto que abordaremos na continuidade.⁷

Sobre a autoria do manuscrito e as evidências da apropriação e circulação de saberes

Como já mencionado, o historiador argentino Guillermo Furlong (1947, p. 62-81) atribuiu a autoria do manuscrito ao irmão jesuíta e “exímio médico” Pedro de Montenegro,⁸ autor da

⁷ As reflexões sobre a função autor e as práticas de escrita do século XVIII foi realizada com base em Roger Chartier (2012), enquanto que a questão da “escrita erudita” e das “autoridades” do mundo científico foi examinada a partir da perspectiva de Michel de Certeau (1982; 1994).

⁸ Sobre Pedro Montenegro, ver mais em: Furlong, 1947; Martin Martin e Valverde, 1995; Anagnostou, 2011 e Fleck, 2014; 2015.

Matéria Médica Misionera,⁹ negando enfaticamente que o texto possa ter sido escrito por outro irmão jesuíta, Marcos Villodas, o suposto autor de *Pojhã Ñana*, manuscrito que versa sobre o uso medicinal de plantas e que está integralmente escrito em guarani.¹⁰ Infelizmente, Furlong não se deteve na descrição ou análise dos elementos que possam comprovar a autoria do *Libro*.

A circulação de manuscritos de ciência nas reduções era usual na época, conciliando o saber acadêmico de médicos e boticários e as experiências realizadas por religiosos como o irmão jesuíta Montenegro.¹¹ Estes manuscritos eram copiados e

⁹ Escrita em 1710, *Matéria Médica Misionera* tem 458 páginas, além de 148 desenhos de plantas feitos à mão. Existem várias versões impressas da obra: a primeira foi publicada em 1888, por Ricardo Trelles, na Revista Patriótica Del Pasado Argentino; a segunda, data de 1945, e foi editada pela Biblioteca Nacional de Buenos Aires, se encontrando disponível em formato digital na Biblioteca Virtual del Paraguai, e há, ainda, outra versão completa foi publicada por Carmen Martín Martín, em 1995.

¹⁰ Uma das versões do manuscrito atribuído a Villodas se encontra na Wellcome Library, de Londres, que o adquiriu em 1962, junto com outras peças da coleção do Dr. Francisco Guerra, bibliófilo e historiador da medicina. Por esta razão, o *Manuscrito Villodas* é também conhecido como MS Londres. Sabe-se que uma versão, em guarani, foi encadernada junto com uma obra de Gregório Lopez e se encontra na Biblioteca Nacional de Madrid, com notáveis variantes. Outra versão manuscrita, abreviada e combinada com uma versão espanhola da *Matéria Médica* de Pedro Montenegro, foi localizada na Biblioteca do Iberoamerikanisches Institut de Berlim e, recentemente, apresentada por Franz Obermeier (2017).

¹¹ A história natural e a farmácia missioneira podem ser consideradas como “as duas facetas principais do naturalismo jesuítico na América do Sul”, por outro, não devem ser percebidas como “precursoras deficientes das ciências atuais ou como cópias insuficientes dos modelos europeus, mas como formas independentes e singulares da história da ciência” (Anagnostou e Fechner. In: Wilde, 2011, p. 175). Esta singularidade, segundo ela, fica evidenciada na “experimentação e na incorporação do saber etnofarmacêutico indígena”, que decorreu da “posição relativamente imparcial e aberta dos jesuítas frente aos indígenas, baseada na espiritualidade inaciana”, que possibilitou “um intercâmbio intenso e persistente no campo da medicina” (Anagnostou e Fechner. In: Wilde, 2011, p. 190).

compilados, obedecendo a interesses práticos daqueles que os possuíam, e muitos deles provêm, seguramente, da *Matéria Médica* de Montenegro, como já apontado por Miguel de Asúa (2014, p. 119-123). A importância deste irmão jesuíta para a farmácia e a medicina rioplatense não deve ser, no entanto, tomada como razão inquestionável para atribuir a ele a autoria do *Libro de Cirugía*. No manuscrito que estamos analisando não encontramos, até o presente momento, qualquer referência explícita à pessoa dele ou mesmo à *Matéria Médica*.

No caso do *Pojhã Ñana*, a referência feita ao irmão Marcos Villodas na segunda parte do manuscrito também não confirma que ele seja o autor, uma vez que são feitas apenas menções a receitas que compõem o manuscrito a ele atribuído (Otazú Melgarejo, 2014). No manuscrito em análise, encontramos referências a certas plantas medicinais cujas virtudes também se encontram descritas na *Matéria Médica*, mas isto, evidentemente, pode decorrer do fato de que estas plantas eram bastante conhecidas e tinham uso generalizado em algumas receitas empregadas na região platina. Dentre as referidas, destacamos o célebre bálsamo de *Aguaribay*, mencionado nas páginas 145, 243, 259 e 261 e 290 do manuscrito digitalizado, com destaque para as suas diferentes aplicações, sendo que em uma das passagens, à p. 125, o autor-compilador refere, explicitamente, sua experiência com a utilização desse bálsamo. Já na p. 260, encontramos a menção ao "*Caayci*", um remédio tradicional das reduções, também referido como "*Calsi*" na p. 332 do manuscrito. Sobre sua utilização, nos informa o padre Guevara: "El *Caayci* lo vsan en lugar de incienso y hacen de el balsamo contra heridas y llagas" (Guevara, 1908, p. 93). Essas passagens parecem comprovar que os saberes e práticas de cura rioplatenses, e que, efetivamente,

circulavam na região, estão presentes no manuscrito, mas isto não significa, necessariamente, que tenham sido transmitidos pelo irmão jesuíta Montenegro ou por intermédio da obra que escreveu.

A importância do *Libro de Cirugía* não se reduz às virtudes e às receitas de plantas medicinais nativas da América platina, podendo ser também observada nos autores referidos pelo autor-compilador ao longo dos capítulos do manuscrito. Garzón Maceda também chegou a indagar-se sobre a influência que os autores citados teriam exercido sobre o autor-compilador do manuscrito, sem, no entanto, realizar uma análise mais aprofundada em torno da apropriação e circulação de saberes na América platina na primeira metade do século XVIII. Em um exame preliminar, localizamos mais de cinquenta autores médicos citados ao longo dos capítulos do *Libro*.

As primeiras evidências de intertextualidade se encontram no Prólogo, no qual o autor-compilador do manuscrito faz referência às obras que consultou:¹²

...todo lo contenido lo he sacado de autores clásicos y doctos que son para la medicina de las obras del doctor Gordino [sic],¹³ del Libro de la peste del doctor Luis Mercado,¹⁴ del Compendio de don Juan de la Torre,¹⁵

¹² Ver mais em: Garzón Maceda, 1916, p. 477, e, também, em Asúa, 2014, p. 158.

¹³ Trata-se de: Lilio de medicina o Liliun medicinae, escrito por Bernardus de Gordonio, em 1308, e editado em Toledo, na gráfica de Juan de Villaquiran impresor de libros [e] de Gonçalo de Auila mercader de libros, 1513. Provavelmente, o autor-compilador recorreu a uma edição posterior, *Medicinae Inscriptum. De morborum propè omnium curatione, septem particulis distributum ...Lugduni: Rovillius, de 1574.*

¹⁴ Trata-se de: *Libro*, en que se trata con claridad la naturaleza, causas, providencia, y verdadera orden y modo de curar la enfermedad vulgar, y peste que en estos años se ha divulgado por toda España. Madrid: Impr. del licenciado Castro, 1599.

del médico caritativo, por el licenciado Félix Borbón,¹⁶ de “La llave de oro” del doctor Trapiella,¹⁷ del “Tesoro” de Juan Viguier,¹⁸ y del libro del doctor P. Fray Agustín Farfán,¹⁹ y de los experimentos del doctor Gerónimo Soriano.²⁰ Para lo pertinente a cirugía me he valido de la obra del licenciado Dionisio Daza²¹ y la del Doctor Juan Calvo,²² de la cirugía de Antonio de la Cruz,²³ de

¹⁵ A obra de Juan de la Torre y Balcárcel intitula-se Espejo de la philosophia y compendio de toda la medicina theorica y practica por... Juan de la Torre y Balcarçel...Añadido y enmendado en esta impression el Tratado de Morbo Galico, Madrid, Por Juan Garcia Infançon [...], 1705.

¹⁶ O título completo do livro de Felipe Borbón é Medicina y cirugia doméstica, necesaria á los pobres y familiar á los ricos, trascripta del Medico caritativo, Valencia por Jayme de Bordazar y Artazú, 1705. No manuscrito, a obra aparece, muitas vezes, abreviada como “M.C”.

¹⁷ A obra intitula-se LLave de oro medicinal de la salud humana formada con desvelo por el Doctor Don Domingo Trapiella, y Monte-Mayo, tendo sido publicada por Francisco Antonio de Villa-Diego, em Madri, no ano de 1713.

¹⁸ Provavelmente, o autor usou a edição portuguesa da obra de Jean Vigier. 1714. Thesouro apollineo, galenico, chimico, chirurgico, pharmaceutico ou Compendio de remedios para ricos & pobres: dividese em duas partes ... por Joam Vigier ... Lisboa, na Officina Real Deslandesiana.

¹⁹ Trata-se de: Farfán, Agustín (O.S.A.). 1592. Tractado brebe de medicina, y de todas las enfermedades hecho por el padre fray Augustin Farfan doctor en mediçina, y religioso indigno de la orden de sant Augustin, en la nueua España, Mexico, en casa de Pedro Ocharte.

²⁰ Esta obra foi publicada sob o título de Libro de experimentos, em Saragoça, em 1598. Ressaltamos que as citações extraídas desta obra que constam no manuscrito correspondem, no entanto, a uma edição posterior, à “edición muy emendada: Valencia: Bordazar 1700”.

²¹ Trata-se de Daza Chacón, Dionisio. Practica y theorica de cirugia en romance y latin. Valladolid por Bernardino de S. Domingo 1584. Pode ser, também, Daza, Alfonsi. Artium et medicinae doctoris libri tres de ratione cognoscendi caussas & signa tam in prospera quàm aduersa valetudine vrinarum [...] Hispali [Sevilla] in Alfonsum de la Barrera typographum, 1577, obra que se encontrava na Biblioteca jesuítica de Córdoba e na de Assunção.

²² Trata-se de: Calvo, Juan. 1592. Libro de medicina y cirurgia que trata de las llagas en general y en particular y assi mesmo del morbo gallico, de la curacion de el. Barcelona, Jaime Cendrat, archive.org. Segunda parte de la medicina y cirurgia, que trata de las vlceras en general y particular, y del Antidotario, en el qual se trata de la facultad de todos los medicame[n]tos assi simples como compuestos segun Gal[eno]. en el libro quarto y quinto de la facultad de los simples, con otros tratados. Valencia, en casa de Iuan Chrysostomo Garriz, 1599.

la del doctor Antonio de Robledo,²⁴ de la del licenciado Porres²⁵ y del Cirurgiano Caritativo. La botica é sacada de [...] (Libro de Cirugía, 1725, p. 9).

Dentre as obras com maior número de referências, estão *Medico caritativo*, de Felipe Borbón,²⁶ que aparece, às vezes, na forma abreviada “M.C.”; uma obra de Jean Vigier, que o autor-compilador cita como “Vig.”, e a obra de Trapiella y Montemayor. Algumas das receitas referidas no manuscrito são extraídas diretamente das obras destes médicos ou de referências feitas a eles em outros textos. Temos, também, menções a observações e experiências realizadas por outros irmãos jesuítas, sendo que o autor-compilador deixa claro que estas lhe foram transmitidas oralmente ou através de cartas, sem que, contudo, especifique as reduções às quais os religiosos se encontravam vinculados. Em uma tentativa de reconstituição da procedência das informações, constatamos que, em sua maioria, se referem à zona chiquitana de Mojos, o que parece apontar para possíveis contatos do nosso autor-compilador com religiosos da ordem que atuavam nesta

²³ Trata-se de: Cruz, Antonio de la. 1618. Tratado de Cirurgia para enseñanza de los practicantes, Lisboa. Até o presente momento, não localizamos qualquer exemplar desta obra em catálogos online de bibliotecas internacionais. Acreditamos que possa se tratar de outro livro do autor, como a Recopilación de Cirurgia composta pello Ldo. Antonio da Cruz; Acrescentada nesta sexta impressão pello D. Francisco Soares Feyo, & pello Licenciado Antonio Gonçalves. Lisboa na officina de Henrique Valente de Oliveira, 1661 (1ª edição 1601).

²⁴ Trata-se de: Robledo, Diego Antonio. 1687. Compendio cirurgico util y provechoso a sus profesores. Madrid, Joachin Sanchez, 1733. A paginação de menções no texto se refere a quinta edição.

²⁵ Trata-se de: Porras, Manuel de. 1716. Anatomía Galénico-Moderna, compuesta por el Dr. don..., cirujano de Su Magestad, de los Reales Hospitales de la Corte y Examinador del Real Protomedicato. Madrid, Susica.

²⁶ O título completo da obra é Medicina y cirugía doméstica, necessaria á los pobres y familiar á los ricos, transcripta del Medico caritativo, Valencia por Jayme de Bordazar y Artazú, 1705.

região e, até mesmo, com aqueles que circulavam pelos caminhos que levavam à Santa Cruz de la Sierra.

Apesar das poucas menções feitas a médicos de outras regiões da América Latina, elas nos permitem demonstrar a amplitude de contatos que o autor tinha e quais os saberes e práticas de cura que, segundo ele, mereciam ser registrados. Infelizmente, não encontramos informações sobre frei Onofre Médico, associado a uma receita de Mechoacan, que consta na p. 85 da versão digitalizada do manuscrito; sobre Juliano Ortiz, de Lima, mencionado na p. 617, e sobre Dr. Domingo García,²⁷ referido à p. 628, que, acreditamos, podem ter transmitido oralmente suas receitas e experiências com plantas medicinais nativas.²⁸

Para além das reflexões suscitadas pelas recorrentes menções a certos autores, procuramos, também, verificar se as obras mencionadas no Prólogo se encontravam referidas no acervo da maior biblioteca jesuítica da época, a do Colégio de Córdoba. No já citado catálogo deste colégio (Fraschini, 2003), encontramos *Espejo de la Philosophia*, de Torre y Barcarzel; *Cirurgia*, de Felipe de Borbón, sob o nome latinizado Philippus de Borbon; *Chirurgia universalis*, de Calvo, ou Ioannes Calvo, e *Ratione cognoscendi infirmitates*, de Alphonsus Daza.²⁹ Os demais autores citados no Prólogo não se encontram relacionados no

²⁷ Garzón Maceda chegou, inclusive, a cogitar que Domingo García pudesse ter sido o autor do *Libro*, mas acabou concluindo que seria pouco provável.

²⁸ Não encontramos qualquer menção a Juliano Ortiz ou a Domingo García nas obras de José Toríbio Medina (1904-1907) e de Antonio Palau y Dulcet (1948), o que indica que ambos não publicaram obras de medicina.

²⁹ Cabe ressaltar que esse último livro consta no Inventário da Biblioteca jesuítica de Assunção, no qual se encontram também relacionados a obra de Gordonio e alguns outros livros de medicina. Ver mais em: Gorzalczany, 2006.

Catálogo do Colégio de Córdoba ou no Inventario do Colégio de Assunção, o que parece sugerir que o autor-compilador pode tê-los consultado em outros acervos que não os da Companhia de Jesus. Esta constatação nos permite indagar: teria o autor consultado alguma biblioteca privada e pacientemente se dedicado a copiar os trechos que lhe interessavam? Esta é uma especulação que, se confirmada, poderia nos levar a, mais uma vez, questionar o afirmado por Furlong, para quem o autor do manuscrito é o irmão jesuíta Montenegro.

O fato é que somente um maior investimento nas evidências de intertextualidade, nas caligrafias e nos estilos de escrita empregados nas duas partes do manuscrito, e, em especial, uma análise comparativa entre o *Tratado de Cirurgia* e a *Matéria Médica*, de Pedro de Montenegro, e o *Pojhã Ñana*, atribuído a Marcos Villodas, poderá determinar tanto a autoria, quanto a data – ou período provável – em que o texto ou partes do manuscrito foram escritos.

Sobre os capítulos do manuscrito e o tratamento de enfermidades nas reduções da Companhia de Jesus

Ao transcrevermos o manuscrito, pudemos constatar que as partes intituladas *Tratados* são transcrições na íntegra de obras de referência já publicadas, e que as partes intituladas *Enfermidades* conciliam passagens extraídas de outros autores com experiências realizadas pelo autor-compilador, termo que empregamos para designar o responsável pela escrita do *Libro*.

Na continuidade, compartilhamos algumas reflexões sobre os capítulos já transcritos, a saber, *Tratado Brebe del Modo de*

Sangrar (3º capítulo), *Enfermedades de la cabeza* (4º capítulo) *Enfermedades del Pecho* (5º capítulo); *Enfermedades de la Cavidad Abdominal* (6º capítulo) *Enfermedades de las mujeres* (7º capítulo), *Tratado de las fiebres* (8º capítulo) e *Capítulo del pulso, orina y crisis* (9º capítulo).

No terceiro capítulo da obra, *Tratado brebe del modo de sangrar*, encontramos uma descrição detalhada sobre como deveria ser realizada uma sangria. Esse tratamento era empregado no tratamento de algumas doenças e consistia na retirada de sangue do enfermo, por meio de cortes feitos estrategicamente ou do uso de sanguessugas colocadas em locais definidos a partir dos sintomas da enfermidade. O procedimento muda para cada caso, assim como o membro do corpo a ser cortado, o instrumento a ser utilizado e as indicações que acompanham o processo. Há, segundo o autor-compiler, uma sangria específica para cada enfermidade.

Como sangra la vena cefalica, ò vena de la cabeza?
Poniendo al enfemo sobre el lado contrario,
recogiendole la camisa hasta el hombro, de manera que
no se caiga sobre la ligadura, y le pondrè la cinta tres
dedos más arriba de donde se hia de picar, con una cinta
de media seda de un dedo de ancho, y romperè la vena
longitudinamente (Libro de Cirugía, 1725, p. 167).

Nele, encontramos, também, algumas ilustrações de veias e de instrumentos cirúrgicos, utilizados no procedimento, tais como o *sajador*, utilizado pelos *sajadores*, que faziam as sangrias, bem como dietas indicadas para antes ou depois da sangria, sendo que as mais frequentes prevêm a ingestão de vinho tinto diluído em água antes do procedimento. Alguns alimentos, no entanto, não deveriam ser ingeridos por certos enfermos, como no caso da sangria realizada em uma mulher grávida:

Y si fuese muger, y estuviese preñada, podrase sangrar de la vena del arca? No la sangre sino de la vena comun de todo el cuerpo, y le pondré en el ombligo antes de hacerse la sangria un poco de carne a medio asar, ò una tortilla de huevos, ò una tostada de pan mojado en vino, y polvorado en canela (Libro de Cirugía, 1725, p. 173).

No capítulo *De las enfermedades de la cabeza*, encontramos receitas cujos ingredientes eram unhas de mamíferos, tais como veados, cães e antas, estas últimas referidas como “*la gran bestia*”, que, segundo o autor-compilador, auxiliavam no tratamento de epilepsia. Outras delas previam a ingestão de partes de sapos e caranguejos, como evidenciado nesta passagem: “*Dicen que el Brazo derecho del sapo, si lotra en los inos los libra delos accidentes epilépticos*” (Libro de Cirugía, 1725, p. 196). Constatou-se, ainda, que, neste capítulo, apesar de o autor recorrer com frequência à obra *Médico Caritativo*, de Felipe Borbón, e a outras autoridades científicas, ele o faz com menos frequência do que em outros, o que poderia apontar para uma narrativa mais autoral. No entanto, como nos demais capítulos, existem algumas diferenças na caligrafia, que nos levam a duvidar de que foi escrito ou copiado por apenas uma pessoa. Nas laterais das páginas deste capítulo encontramos anotações com letra diferente daquela empregada no texto, o que, no entanto, não exclui a possibilidade de que elas tenham sido posteriormente acrescentadas por um leitor ou revisor na versão do manuscrito que estamos analisando.

No 5º capítulo, que trata das enfermidades do peito e da voz, o autor-compilador refere um caso de convulsão:

[...] Muchas veces, se experimenta alguna cosa de convulsion, en este caso no usaremos de medicamentos volatiles sin mescla de laudano, u opio; mejor es mitigar los accidentes con medicamentos templados, como el

ambar de cuentas preparado, las mirra en polvo, y el Incienso macho [...] (Libro de Cirugía, 1725, p. 249).

Os quadros convulsivos remetem à epilepsia, doença citada na *Tabla de las cosas notables*, na qual são listadas outras enfermidades. As crises epiléticas, vale ressaltar, foram compreendidas historicamente sob um viés sobrenatural, e, por provocarem movimentos desordenados do corpo humano, chegaram a ser descritas como um fenômeno ocasionado pela ação de forças demoníacas. No caso do *Libro de Cirugía* (1725), no entanto, o autor-compiler não faz menção a elementos mágico-religiosos para descrever suas causas ou para tratá-la, o que parece apontar para uma forma distinta, isto é, científica, de tratar convulsões e epilepsias, reforçando nossa inquietação sobre a condição – se religioso ou não – do autor-compiler do manuscrito.

O sexto capítulo do manuscrito se refere às enfermidades da cavidade abdominal e contempla terapêuticas indicadas para conter as dores de estômago, tratar a disenteria e a prisão-de-ventre, as diarreias, as verminoses – muito comuns entre os indígenas nas reduções jesuíticas –, as hemorroidas e, ainda, as enfermidades do baço e do fígado. No subcapítulo sobre vômitos, encontramos registrada a atuação do autor-compiler na cura de uma grave enfermidade que acometia um indígena da redução de São Miguel, a quem foram administrados os *santos sacramentos* e a “medicina siguiente”:

[...] Estando yo en s.n mig. Me avisaran de la enfermedad de un Indio. q.e hera colica flatuosa, àla q.l llaman ellos Yabirù. Tenia el vientre inchado como un tambor, y ya conados los stos Sacramentos: dispuselè la medicina siguiente. De medula de Patas de Vaca liquida quatro onz, junto con quatro onz. de vino, y una cucharada de sal, de hise levantar un heruor al fuego, y caliente de lo

hise veuer de una vez; el efecto q.e hiso fuè, que por dos oras estubo el enfermo quieto, despues se dispertò, y purgò cantidad de humores crasos, flematicos por mas de seis oras continuas hasta que del todo selè vajo la inchason y quedò sano al q.e yà estava a punto de morir. En falta de aseite puse el tuetano, y añadi la sal p.a haser el remedio [...] (Libro de Cirugía, 1725, p. 248).

Como se pode constatar, os procedimentos e os medicamentos indicados visavam à purga de humores para o pleno restabelecimento do enfermo, apontando para a adoção de princípios da teoria hipocrático-galênica.³⁰ A menção de que, na falta do azeite usualmente empregado, o autor-compiler recorreu à gordura de tutano aponta para a realidade na qual viviam os missionários nas reduções e para a necessidade de adaptações e intervenções ágeis diante de certas enfermidades e ou da incidência de epidemias. Passagens como a que destacamos acima nos auxiliam, portanto, no entendimento das razões para a escrita e circulação de livros-síntese, tais como o *Libro de Cirugía*, que podiam ser transportados com facilidade, adequando-se à realidade que viviam tanto os religiosos, quanto os laicos encarregados do atendimento de doentes.

Há várias passagens que registram a atuação do autor-compiler do manuscrito como um homem voltado para as *artes de curar* – atuando como enfermeiro, cirurgião ou boticário – cujas experiências no âmbito das reduções, observações e receitas conciliam sua condição de missionário, encarregado do conforto e salvação da alma, e de homem de ciência, empenhado em curar os indígenas das enfermidades que sobre eles se abatiam. Já no 8º capítulo, na página 349, o autor-compiler menciona o contato

³⁰ Sobre a teoria humoralista, ver mais em: Reis (2009) e Carneiro (1994).

com outro boticário responsável pela Botica do Colégio de Córdoba, o irmão jesuíta Henrique Peschke (1674-1729), que conviveu com o irmão jesuíta Pedro Montenegro e o padre Segismund Asperger no Colégio de Córdoba, o que aponta para a possibilidade de que o manuscrito contenha relatos de experiências realizadas e de situações vividas por missionários jesuítas.

Neste capítulo, encontramos também informações sobre os medicamentos que “[...] por duas razones son de grande eficacia en la *peste*, fiebres malignas, achaques [...] q.e la masa dela sangre nò este afecto de pequenos grumos, y. q.º nò hasa embaraso en los pulmones. [...] (Libro de Cirugía, 1725, p. 246). Não há, contudo, ao longo de suas páginas, qualquer menção ao uso de relíquias ou a orações para curar ou proteger os enfermos face à alta incidência de epidemias, e nem mesmo a uma possível punição divina aos indígenas reduzidos, o que parece se configurar em elemento que reforçaria a hipótese de que o autor-compiler do manuscrito não seja um religioso.

Ao referir-se aos *tumores en geral*, em um subcapítulo intitulado *Del zaratán*, palavra de origem árabe usada para descrever o tipo específico de câncer que se desenvolve nos seios das mulheres, encontramos a seguinte passagem:

[...] Cuando el cancro fuere en los Pechos, y nò se pudicien curar con remedio alguno, se estirparà cortandolo con navaja, sacando todo el tumor con sus raises, ò abriendo en cruz se descamarà, y con las manos se exprimirà para que salga toda la sangre melancolica q.º estibieri cangregada en la circunferencia, luego se cauterisarà con sucebidad no produsca escara gruesa, y se aplicaran los polbos siguientes. [...] (Libro de Cirugía, 1725, p. 394).

Considerando que a assepsia surgiria somente no século XIX, há que se reconhecer que as intervenções cirúrgicas no século

XVIII, além de arriscadas para os pacientes, estavam sujeitas à incidência de infecções. Acreditamos que, no caso relatado, a cauterização tenha sido empregada para atenuar os efeitos colaterais que se seguiam a este tipo de intervenção realizada no século XVIII. No entanto, o que chama a atenção no excerto é a informação de que o corte foi feito em *formato de cruz*, o que parece sugerir a invocação do auxílio divino para assegurar o êxito da operação. Já a indicação de espremer e de eliminar o sangue melancólico está em consonância com o pensamento hipocrático-galênico, evidenciando a apropriação das teorias médicas vigentes nas intervenções cirúrgicas realizadas nas reduções no Setecentos.³¹

No nono capítulo, intitulado *Del Pulso, Orina y Crisis*, o autor-compiler aborda as causas de baixa pressão arterial. A pulsação enfraquecida teria, segundo ele, relação com “[...] La demasiada evacuasion [...] el calor intenso, y aserrimo, la vigilia, la abstinencia de comida; el dolor grande; el temor, la tristesa, el movimiento demasiado del cuerpo, y el mucho coyto. [...]” (Libro de Cirugía, 1725, p. 354). Esta passagem parece apontar para uma associação entre os problemas de pressão arterial e um comportamento moral [excesso de intercurso sexual], alvo de reiterada condenação dos missionários que atuavam nas reduções da região platina. Cabe, no entanto, ressaltar que a vinculação

³¹ Cabe lembrar que foi apenas no século XIX que o procedimento de extração de câncer de mama – com a mastectomia radical – foi realizada por William Stewart Halsted (1852-1922), nos Estados Unidos. Considerando que não existiam, na Europa do Setecentos, métodos adequados para a remoção de cânceres de mama em seu último estágio, o relato de experiência de extração do *zaratán* – com um corte em forma de cruz, seguido de procedimentos humoristas – que o *Libro* nos oferece, parece apontar para a realização de experiências inovadoras no tratamento do câncer nas reduções da região platina.

entre enfermidades e desaprovadas condutas morais não era estabelecida exclusivamente por religiosos, constituindo-se em aspecto destacado também por autores médicos laicos, tais como os referidos no Prólogo do *Libro*.

Neste capítulo, são também abordadas as *crisis*, percebidas como situações ápices de determinadas enfermidades, que encaminhariam o paciente para a melhora ou para a piora de seu quadro. De acordo com o *Libro de Cirugía*, existiam as “boas crises”, nas quais o corpo saíria vencedor, e as “más crises”, que consistiam no sucesso das enfermidades. Uma má crise poderia levar, até mesmo, ao óbito. Para que as crises fossem superadas, o manuscrito traz a indicação de seis condições – em consonância com a teoria humoralista – que deveriam considerar a enfermidade e a idade do enfermo, “e, assim os morbos agudos por excreções de vômitos, fezes, suor se terminam aos largos [...], fazem terminar a febre ardente no jovem pelo fluxo de sangue, e no velho termina, no mais das vezes, pelo fluxo do ventre” (*Libro de Cirugía*, 1725, p. 380).

A menção feita ao azeite extraído do *tapiti* pelos indígenas (*Libro de Cirugía*, 1725, p.318), dentre outras indicações, indicam a familiaridade do autor-compiler com certos saberes nativos adotados no tratamento de determinadas enfermidades. Sob esta perspectiva, as menções às experiências feitas para confirmar as propriedades curativas de plantas e animais, bem como o emprego de termos indígenas nos receituários parecem apontar para a síntese científica presente no *Libro de Cirugía* (1725). É plausível supor que o emprego das denominações de plantas e animais nas línguas nativas no *Libro visasse* tanto a facilidade de sua localização pelos indígenas das reduções, quanto sua correta utilização nas receitas indicadas nos tratamentos de enfermidades

e nos procedimentos cirúrgicos. Chamou-nos a atenção, também, uma passagem do *Libro que sugere a incorporação da farmacopeia nativa no tratamento de doenças na Europa*: [...] La triaca aplicada se observó en la Peste de Mantua año de 1629, q.e matava [El carbunco], más combeniente son los medicamentos suabes q.e los acres [...] (Libro de Cirugía, 1725, p. 393).

Já no sétimo capítulo da obra, *Enfermedad de las mugeres*, percebemos que as terapêuticas indicadas estão relacionadas com o *mal de madre*³² e visavam combater cólicas e dores pós-parto ou, então, fazer descer ou parar a menstruação. Para tanto, são indicadas diversas plantas e infusões, dentre as quais se encontram a *canela*, a *matricaria* (camomila), o *asafran* (açafreão), o *ynojo* (funcho) e o *perejil* (salsa).³³ Estes ingredientes são mencionados em várias passagens do *Libro*, como neste preparado indicado para fazer descer a menstruação: “Es tambien buen remedio tomar cada mañana una dragma de preparado mesclado con un poco de miel, veuiendo inmediatamente media tasa de vino blanco, ó cosimiento de Artemisa” (Libro de Cirugía,

³² A *madre* esteve sempre associada à reprodução, como podemos perceber nas próprias definições do termo. Rafael Bluteau, em seu *Vocabulário português e latino*, de 1721, define a *madre* como sendo a “parte em que se concebe e alimento o fruto” e, ainda, como “o útero das femeas, onde se desenvolve o feto antes de nascer” (Bluteau, 1721, p. 240). Já em 1752, os irmãos e cirurgiões Manuel José Affonso e José Francisco e Mello publicam o *Novo método de partejar, recopilado dos mais famigerados sábios e doutores*, no qual a *madre* aparece descrita como “uma entranha de substância membranosa, figurada como uma pêra com algumas cavidades em seu centro, de forma que o seu fundo fica superior e o orifício inferior corresponde à vagina” (Affonso e Mello, 1752, p. 41).

³³ Vale lembrar que *asafran*, *matricaria* e *canela* eram largamente empregados em receitas para *provocar los mestruos* que constam em livros de medicina doméstica europeia. Para esta mesma finalidade, encontramos a indicação de plantas como *sarsaparrilla*, *cardo corredor*, *apio*, *rais de perejil* e *lirio*.

1725, p. 298).³⁴ Para deter o fluxo de sangue após o parto, o autor-compiler do *Libro* recomenda o uso de *Balsamo de Aguaraybay*, uma planta nativa da América do Sul, que cresce no norte da Argentina, na região próxima de Córdoba, e possui propriedades purgantes.³⁵ Sendo assim, o manuscrito nos oferece evidências tanto da circulação de plantas nativas da região platina entre colégios e reduções, quanto de sua utilização em receitas.

No *Libro de Cirugía* o autor não apresenta explicações detalhadas sobre a anatomia do corpo feminino, se detendo, principalmente, nas terapêuticas indicadas no tratamento de enfermidades próprias das mulheres. Entretanto, em algumas passagens ficam claros alguns conhecimentos sobre anatomia e sobre o funcionamento do corpo feminino, como no trecho em que o autor descreve as fases da vida fértil da mulher:

Empiesa a vajar los mestruos à las mugeres de y fin del los 14, y les dura hasta los 40, ó 50. Seguen las complexiones, por que a unas les empiesa a bajar desde los 13 años, y a unas de 15, y lo mismo en el sesar, que a unas ya no les baja à los años, y a unas despues de los 50 los tienen. (...) los mestruos seguen los tiempos de la luna; a las muchachas les corre en el primer quarto, a las mosas en el 2º, y a las de más edad en el 3º, y alas viejas en el ultimo quarto de la luna (...) Y se há de saber que à las mugeres quando les corre vir los mestruos, segun la costumbre que dura 3 días, mas ó menos, entonses viven sanas, castas, y son fecundas (Libro de Cirugía, 1725, p. 299).

³⁴ É interessante observar que a maioria das infusões são feitas em vinho, fazendo-se uma diferenciação entre o uso do vinho branco e do vinho tinto.

³⁵ Cabe ressaltar que as propriedades emenagogas atribuídas ao *aguaribay* indicam que esta planta facilitava e aumenta o fluxo menstrual, divergindo da indicação que consta no *Libro*, pois o bálsamo é recomendado para deter o fluxo de sangue após o parto.

Também encontramos menção a cesáreas, procedimento cirúrgico descrito detalhadamente, mas não recomendado pelo autor, que se limita a afirmar que “rara ves tiene buen efecto” (Libro de Cirugía, 1725, p. 302), devendo ser empregadas somente quando fosse constatado que a mãe estava morta e que a criança ainda estivesse viva, a fim de que pudesse ser salva. Para controlar o sangramento após o parto, são indicados remédios e alimentos que não “derriten demasiado la sangre” (Libro de Cirugía, 1725, p. 306) e debilitassem ainda mais as forças da mulher, evidenciando a apropriação da medicina hipocrático-galênica pelo autor-compiler.

Como se pode observar este capítulo trata da menstruação, do parto e de doenças femininas de forma bastante detalhada para a época. Deve-se, no entanto, ressaltar que estes tratamentos, apesar de poderem ser do conhecimento dos jesuítas, não eram por eles executados, por razões fundadas na própria religião e moral do período, cabendo às mulheres indígenas o atendimento das parturientes e mesmo daquelas com *males da madre*. Considerando que o manuscrito, como anunciado no Prólogo, destinava-se ao pronto atendimento de enfermos, em especial, daqueles que viviam nas reduções da Companhia de Jesus, pode-se questionar as razões de as enfermidades femininas terem sido consideradas e incluídas em um suposto texto de autoria jesuítica.

É plausível supor que, as inúmeras situações de complicações de parto que o autor-compiler tenha presenciado ou, então, as informações que obteve de outros indígenas sobre o trabalho das parteiras, tenham favorecido a descrição de plantas nativas americanas com propriedades muito similares às que eram

amplamente utilizadas na Europa, tais como a serpentária, a artemísia, o ciclâmen, a flor de violeta branca e a madressilva. Como pudemos constatar em estudo anterior (Fleck, 2015), tanto europeus, quanto indígenas conheciam uma infinidade de plantas e procedimentos que favoreciam o aborto, garantiam a continuidade da gravidez e, também, um bom parto. É muito provável que os boticários dos colégios e das reduções jesuíticas e, até mesmo aqueles que atuavam como enfermeiros ou médicos, conhecessem as propriedades abortivas das plantas nativas americanas e daquelas que passaram a ser cultivadas nos herbários mantidos pelos missionários. Vale lembrar, também, que livros de “*medicina casera*” circulavam amplamente na região platina, o que poderia explicar o conhecimento e o uso de preparados abortivos, bem como de procedimentos indicados, tanto para favorecer a expulsão dos fetos [em consequência de abortos] e para contornar dificuldades surgidas durante o parto, quanto para amenizar as dores no período pós-parto.

O capítulo *De las Fiebres, y de su Diferencia* trata sobre os diferentes tipos de febres, não descuidando de definir *fiebre*, que corresponderia, segundo o autor-compiler, a:

[...] calor no natural mudado en fuego (...) a diferencia del natural, que es el conservador de la vida, y el preternatural el destruidor de ella; mudado en fuego se dice a distincion de otro calor no natural, que no es bastante activo para producir fiebre, como es la ira, el exercisio &, que produciendo calor preternatural no llega a ser febril (Libro de Cirugía, 1725, p. 317).

De acordo com o *Libro*, existiriam, especificamente, três espécies de febres: as *Eticas*, as *Putridas* e as *Efimeras*. As *Febres Eticas* atingiam os membros sólidos e dividiam-se em três tipos, não mencionados especificamente pelo autor. As *Putridas*, que

atingiam os humores, e as *Efimeras*, os espíritos, são tratadas mais a fundo e mereceram maior atenção quanto às suas variações e subespécies. As *Putridas* dividem-se em *colericas*, *biliosas*, *cotidianas*, *flematicas*, *melancolicas* e *sanguineas*; e, as *Efimeras*, em *causon*, *tercianas*, *quartanas* e *malignas*.

Ao longo do capítulo, em consonância com as teorias médicas vigentes no Setecentos, diferentes terapias dietéticas são indicadas para cada tipo de febre. As *Eticas*, febres cujo principal efeito era o ressecamento de artérias e do coração – configurando-se em uma doença seca –, deveriam ser combatidas com tratamentos e alimentos úmidos, como *carnes de cangrejos*, *caracoles*, *tortugas* e *leche de baca*, e, também, leite. As *Pútridas*, por sua vez, deveriam ser combatidas com uma dieta alimentar constituída por *seuada*, *asucar*, *caldos de pollo*, *carne de carnero* ou *gallinas*, e *lechugas*. Também são indicadas plantas como *salvia*, *romaza*, *sen*, *orosus*, *esparrago* e *ybiamirri*, empregadas tanto na alimentação como na composição de sudoríficos e vomitórios. Por fim, as dietas indicadas para as febres *Efimeras* são as mesmas empregadas no tratamento das febres *Putridas*, adicionando-se, apenas, a recomendação da ingestão de limões e laranjas.

Como pode-se observar, alguns alimentos são recomendados para o consumo, enquanto outros integram receitas indicadas no tratamento de enfermos febris. Dentre eles, destacamos o já mencionado leite. Seu consumo é fortemente recomendado para os enfermos que sofriam de febres *Eticas*, e é tido, inclusive, como “*alimento, y remedio universal*” (Libro de Cirugía, 1725, p. 349). Alguns alimentos também são empregados no combate das febres *Efimeras*, podendo ser utilizados para fazer compressas na cabeça dos enfermos. Este é o caso das cebolas, que podiam ser tanto ingeridas como aplicadas na pele dos *Efimeros* que apresentassem

erupções em decorrência da subespécie mais letal das *Efimeras*, as *Malignas*. Enquanto certos tratamentos para as febres incluíam a ingestão de esterco, urina e animais vivos, como sapos, outros previam exclusivamente a ingestão de leite, desde que observadas algumas condições, como nesta indicação para o tratamento das febres *Éticas*:

Y el mejor tiempo de usarla será por las mañanas (...) hagan traer una baca mansa, gorda, negra, y nó vieja, ni mui joven (...) y ordeñen la leche en un baso que este metido dentro de otro baso lleno de agua bien caliente, para que assi con el calor que sale la beba el Enfermo (Libro de Cirugía, 1725, p. 349).

Também neste capítulo, como nos demais, encontramos evidências da familiaridade do autor-compiler com os princípios da teoria dos humores e de sua aplicação, como nas passagens nas quais ele destaca que as febres resultantes dos *humores frios* eram mais demoradas do que aquelas que decorriam do *calor*; que as *febres cóleras* eram mais breves e menos agudas, e que as causadas pelo *sangue* eram menos agudas e breves em seus sintomas, embora demorassem mais para passar. O consumo e a utilização de certos alimentos e animais em receitas, por outro lado, parece apontar para uma combinação – ou adaptação – das receitas já consagradas e adotadas pela medicina caseira europeia com a flora e a fauna disponíveis nas regiões de atuação do autor-compiler ou de seus informantes religiosos ou laicos.

Considerações Finais

Considerando-se o estágio atual da investigação, não podemos afirmar que o manuscrito tenha tido apenas um autor-compiler – jesuíta ou laico – ou, então, vários autores-compiladores, o que, no entanto, não diminui sua relevância para a reconstituição dos saberes médicos da primeira metade do século XVIII na região platina. Apesar de o frontispício informar que o manuscrito foi redigido no ano de 1725, acreditamos que sua primeira e segunda partes possam ter sido copiadas e reunidas em um período posterior, muito provavelmente, entre 1730 e 1740, portanto, nas duas décadas que antecederam a expulsão da Companhia dos domínios ibéricos.

A anotação “*Aplicado a la libreria del convento de Catamarca*”, feita em grafia e formato típicos do século XVIII, nos leva a acreditar que o manuscrito, proveniente de outra biblioteca religiosa – muito provavelmente, jesuítica – ou, então, de doação feita por um médico laico, tenha integrado o acervo deste convento ainda no Setecentos. Mas, somente um exame mais apurado da história da biblioteca do convento de Catamarca, de seu acervo e da utilização que franciscanos e dominicanos fizeram do manuscrito possibilitará a confirmação ou refutação das hipóteses de Garzón Maceda, levantadas, muito provavelmente, a partir de informantes que forneceram tradições orais dos membros de ambas as ordens.

Trabalhos recentes têm apontado tanto para a premissa de que irmãos e padres da Companhia atuaram decisivamente na implantação de uma cultura científica nas terras de missão americanas, quanto para aquela que destaca a indiscutível contribuição dos indígenas para os conhecimentos que viriam a ser difundidos através da eficiente “rede de agentes da Companhia” encarregada de promover sua circulação entre os

colégios jesuíticos da América e os da Europa (Millones Figueroa e Ledezma, 2005, p. 28).

Os capítulos do *Libro de Cirugía*, que analisamos neste artigo, parecem, efetivamente, apontar para a existência de uma rede de circulação de conhecimentos de medicina, cirurgia e botânica entre a América Platina e a Europa, fomentada, em grande medida, pela Companhia de Jesus, e que se evidencia tanto nos livros que integraram as bibliotecas de seus colégios, quanto nas obras de *Matéria Médica* que foram escritas por seus irmãos e padres durante o período de atuação como missionários na América. As muitas informações sobre plantas nativas e as referências diretas ou alusões a padres e irmãos jesuítas e a regiões de atuação da Companhia de Jesus (como a Chiquitania, por exemplo) que encontramos no *Libro* constituem-se em fortes indícios de sua circulação e utilização por boticários, enfermeiros e missionários da ordem.

REFERÊNCIAS

ACERBI CREMADES, N. 1999. Los Jesuítas y la medicina de Córdoba desde 1599 a 1767. In: Jesuítas 400 años en Córdoba. CONGRESO INTERNACIONAL. Córdoba, Tomo 4, 1999, p. 11-26.

AFONSO, M. J.; MELLO, J. F. 1752. Novo método de partejar, recopilado dos mais famigerados sábios e doutores. Lisboa, Miguel Rodrigues, 171 p.

AMENTA, S. G. 2003. Instalación y primeros años de labor de la Orden Dominicana en San José del Monte de Lules, Tucumán después de la expulsión de los jesuitas. In: JORNADAS DE HISTÓRIA DE LA ORDEN DOMINICANA EN ARGENTINA, p. 85-96.

ANAGNOSTOU, S. 2011. Missionspharmazie: konzepte, praxis, organization, wiessenschaftliche ausstrahlung. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 465 p.

_____. 2005. Missionsmedizin und Missionspharmazie im kolonialen Amerika. In: MEIER, J. (org). Studien zur Aussereuropäischen Christentum Geschichte, Asien, Afrika, Lateinamerika, Wiesbaden, p. 262-291.

ASÚA, M. 2014. Science in the Vanished Arcadia, Knowledge of nature in the Jesuit Missions. Leiden, Brill, 385 p.

_____. 2010. La ciencia de Mayo. La cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 251 p.

BENITO MOYA, S. G. A. 2012. Bibliotecas y libros en la cultura universitaria de Córdoba durante los siglos XVII y XVIII. In: Información, cultura y sociedad, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, p. 13-40.

BLUTEAU, R. 1721-1728. Suplemento ao Vocabulario portuguez, e latino. Parte II. Lisboa, Patriarcal Oficina da Música, 592 p.

CARNEIRO, H. S. 1994. Filtros, Mezinhas e Triacas: as drogas no mundo moderno. São Paulo, Xamã Editora, 210 p.

_____. 2010. Bebida, abstinência e temperança na história antiga e moderna. São Paulo, Editora Senac, 288 p.

CARRASCO, J. 1924. Ensayo histórico sobre la Orden dominica argentina, contribución a la historia general del país. Buenos Aires, Casa editora "Coni", 786 p.

CERTEAU, M. de. 1982. A escrita da história. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 414 p.

_____. de. 1994. A invenção do cotidiano. Petrópolis, Vozes, 352 p.

CHARTIER, R.; FAULHABER, P.; LOPES, J. S. L. (orgs.). 2012. Autoria e história cultural da ciência. Rio de Janeiro, Beco do Azougue, 128p.

DOMÍNGUEZ, J. A. 1928. Contribuciones a la materia médica argentina. Buenos Aires, Peuser, 428 p.

ESPONERA CERDÁN, A. 1992. Los dominicos y la evangelización del Uruguay, Los Dominicos y América. 8, Salamanca, Editorial San Esteban, 375 p.

FERREIRA, M. A. Y.; PAGE, C. A. (ed.). 2000. La Biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina, Univ. Nacional de Córdoba, 245 p.

FLECK, E. C. D.; RODRIGUES, L. F. M.; MARTINS, M. C. B. 2014. Enlaçar mundos. Três jesuítas e suas trajetórias no Novo Mundo. São Leopoldo, Oikos, Editora Unisinos, 288 p.

FLECK, E. C. D. 2015. Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII). São Leopoldo, Oikos, Editora Unisinos, 559 p.

FRASCHINI, A. E. (ed.). 2003. Index librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu – Anno 1757. Edición Crítica Filológica y Bibliográfica. Buenos Aires, 390 p.

FURLONG, G. 1947. Medicos argentinos durante la dominación hispánica. Buenos Aires, Huarpes, 311 p.

GUERRA, F. 1974. Historia de la materia medica hispano-americana y filipina en la epoca colonial. Madrid, Augado, 218 p.

GUEVARA, J. 1908. Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán. Anales de la Biblioteca de la República Argentina, 431 p.

GARZÓN MACEDA, F. 1916. La Medicina en Córdoba. Apuntes para su Historia. Buenos Aires, Talleres Gráficos Rodríguez Giles, Tomos I- II- III.

GORZALCZANY, M. A.; OLMOS GAONA, A. 2006. La biblioteca jesuítica de Asunción. Buenos Aires, Os autores, 463 p.

MARTÍN MARTÍN, C.; VALVERDE, J. L. (ed.). 1995. La farmacia en la América colonial: el arte de preparar medicamentos. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 633 p.

MEDINA, J. T. 2013. La imprenta en Lima (1584-1824). Valladolid, Maxtor, 4 tomos, 590 p.

MONTENEGRO, P. 1945. Materia Medica Misionera. Buenos Aires, Edición de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, 479 p.

OBERMEIER, F. 2017. Ein neu entdecktes Guaranimanuskript zur Tradition der Materia médica misionera im 18. Jahrhundert, Eine

Sammelhandschrift zur Medizingeschichte des 18.Jahrhunderts aus dem La-Plata-Raum. *Auskunft* 37, Heft 1, p. 111-139.

O'NEILL, C.; DOMINGUEZ, J. 2001. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma, Institutum Historicum SI; Madrid, Universidad de Comillas, 4110 p.

OTAZÚ MELGAREJO, A. 2014. *Contribución a la medicina natural: Pojha Ñaña, un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, S. XVIII)*, *Corpus*, 4 (2): 1-15.

PALAU y DULCET, A. 1948-1977. *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos, con el valor comercial de los impresos descritos*. 2ª ed., corr. y aum. por el autor. Barcelona, Librería Anticuaria de A. Palau, 486 p.

PARDAL, R. 1998. *Medicina aborigen americana*. Sevilha, Ed. Renacimiento, 377 p.

PENNA, J. 1917. Prólogo. *La História de la Medicina en Córdoba*. *Revista de la Univ. Nacional de Córdoba*, Año 4, 8: 1-42. Disponível em < <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/REUNC/article/download/4447/6329> > Acesso em 22/01/2018.

REIS, I. F. 2009. Um mapa da medicina antiga: entre a cura através dos contrários e a cura através dos semelhantes. *Revista de hitoria de la medicina y epistemología médica*. Buenos Aires, Departamento de Humanidades Médicas, v. I, p. 01-14.

TÉLLEZ, C. S. 1993. *La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispanicas*. Madrid, Producciones Gráficas de la Universidad de Alcalá de Henares, 202 p.

TRATADO DE CIRUGÍA [1725]. 2014. *Colección Manuscritos*. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de la Santísima Virgen del Rio de la Plata. Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 660 p.

TRELLES, M. R. 1888. *Materia Medica Misionera*. *Revista Patriótica del Pasado Argentino*. Buenos Aires, Imprenta Europea, Tomos I e II.

VILLADA, L. M. 1919. Notas sobre la cultura cordobesa en la época colonial. Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, 6 (9-10): 161-199.

MATERIA MEDICA FRACTAL: ANÁLISIS DE REDES Y ENTRELAZAMIENTO DE CONOCIMIENTOS MEDICINALES EN UN TRATADO JESUÍTICO DE FARMACOPEA DEL SIGLO XVIII

Sophia Spielmann

Introducción

Durante los últimos años, la noción de *entrelazamiento* (inglés: *entanglement*) ha sido utilizada por varias líneas de estudios históricos para caracterizar procesos de contacto interculturales, interacciones y transmisión de conocimiento en los primeros siglos de la conquista y colonización de las Américas. Tal como propuesta por Bauer y Norton (2017), busca dar cuenta de las múltiples agencias y perspectiva de interacciones y conflictos inter-culturales, entendidos como dinámicos y procesuales, y poner en cuestión conceptos anteriores como *sincretismo*, *hibridez* o *mestizaje*. La metáfora literaria basada en la obra de Peter Martyr d'Anghiera (1530)¹ hace, en primer plano,

¹ El volumen en cuestión de *Colonial Latin American Review* trata de ensamblar "multi-sited analyses that emphasize the continuous and unresolved tensions, appropriations, interactions, and intercultural exchanges as multiple agencies, historical temporalities, symbolic orders, and ontologies become entangled beginning with the Columbian encounter of 1492" (Bauer y Norton, 2017: 11) Es

alusión a una concepción de la naturaleza que se resiste, que impedita la conquista europea, como agregan los autores, no solamente en el orden físico, sino también en el plano de imponer un orden clasificatorio.

Algo similar puede encontrarse en la -generalmente llamada- *Materia Medica Misionera*, donde el padre Pedro Montenegro² escribe sobre la *Ninfea americana*:

(...) se halla a cada paso por los arroyos y lagunas de estas Misiones y Paraguay, dos especies tan opulentas y fecundas, que preocupan el paso a los navegantes, con sus largos y esparcidos ramos, o sarmientos, que por ser huecos todos ellos nadan en el haz de las aguas. (1945:87).³

El encuentro entre los grupos guaraníes y otros grupos indígenas y los misioneros jesuitas en la región de la cuenca del Plata, de los ríos Paraná y Uruguay, donde se establecieron las llamadas "Misiones de Guaraníes"⁴ al principio del siglo XVII, entonces puede ser descrito tomando como recurso un imaginario muy similar - la navegación de los ríos y la orientación en el

en este contexto que se recupera la noción de *entanglementa* partir de la traducción de la obra de d'Anghiera de Richard Eden (1555).

² Pedro Montenegro (1663-1728) nació en Galicia, España y realizó estudios de medicina en el Hospital General de Madrid. Se unió a la Compañía de Jesús en 1691. Después de una estadía en Córdoba, a partir de 1702 pasó el resto de su vida en las misiones del Paraná y Uruguay, específicamente en las reducciones de Apóstoles y Mártires. Participó como *cirujano* en el cerco y la toma de Colonia de Sacramento entre 1705 y 1706. Aparte de la *Materia Médica Misionera* (1710), también se le atribuye un *Libro de Cirugía* (1725). Sobre este, ver Deckmann-Fleck y Obermaier (2018).

³ El subrayado es mío.

⁴ Los misioneros jesuitas empezaron a fundar estas misiones a partir de 1609 en la región del Guairá, del Paraná y del Uruguay. Para un recorrido de la historia de las misiones, ver, por ejemplo Sareral (2014). Sobre "guaraníes históricos" y guaraníes actuales, ver Chamorro (2004)

monte se dificultaban no solamente por constituir un paisaje laberíntico, aparentemente impermeable y por la presencia de grupos resistentes y hostiles a la *Conquista Espiritual* emprendida por los jesuitas, sino por el impedimento puesto por parte de la naturaleza al traspaso y la invasión de forasteros. Encontramos eco de esto también en la Carta Anua de 1628:

Una noche destas nos vimos en un gran peligro andando en busca de unos enfermos, porque vino de repente una horrible tormenta de viento y agua, y por guarecernos hubimos de caminar por el monte mas era tan grande el viento que arrancaba los arboles, y algunos derribaba en medio de nosotros y a nuestros pies, y con ser más graves los que en un cuarto de legua cayeron por particular favor del Señor ninguno nos hizo daño. (D.H.A. 1929: 289-290)

Como se verá, la metáfora también puede extenderse al orden de lo clasificatorio. La domesticación, clasificación y puesta-en-funcionamiento de la naturaleza del "Nuevo Mundo" fueron emprendidas rapidamente por naturalistas, médicos, misioneros, funcionarios, viajeros y otros interesados en adquirir conocimiento sobre la flora americana en un proceso de colonización, apropiación y sistematización que se intensificó y aceleró con las expediciones militar-científicas a partir del siglo XVIII (Foucault, [1966] 2002; Nieto Olarte, 2006; Boumediene, 2016). El caso de las misiones jesuítico-guaraníes es de particular interés para la exploración de este tema por la duración extendida del contacto entre los jesuitas y los distintos grupos indígenas y por las particularidades de este proceso de conversión de conocimiento, como el mantenimiento de la lengua guaraní como lengua principal usada en las misiones, y la mezcla, o el entrelazamiento, de elementos de las tradiciones europeo-jesuíticas y guaraníes en la organización social, política y

económica y en las manifestaciones culturales (Ganson, 2003; Deckmann-Fleck, 2005; Montero, 2006; Levinton, 2008; Bailey, 2011; Sarreal, 2014).

Como se verá más adelante, se considera de particular interés e importancia la importancia que tuvieron los conocimientos medicinales en el contexto de las epidemias y de los diversos conflictos armados que tuvieron lugar en la región de las misiones durante los siglos XVII y XVIII. Especialmente se subrayará la necesidad de adquirir tales conocimientos sobre un entorno todavía desconocido por parte de los jesuitas, y de reafirmar el funcionamiento del mismo orden (divino) en esta naturaleza. Las fuentes documentales y materiales permiten el análisis de los procesos de la adquisición de conocimiento, de aprendizaje y transmisión, a lo largo de muchas décadas bajo condiciones de relaciones sociales cambiantes y frecuentemente conflictivas.

La ponencia en la que está basado este artículo buscaba exponer reflexiones teóricas y metodológicas con respecto a estos problemas de transmisión, resignificación y traducción de conocimientos medicinales sobre plantas que forman parte de mi tesis de licenciatura (en curso). En este trabajo, se parte del punto de partida inverso. Se intenta analizar cómo están conectados saberes sobre el uso de plantas provenientes de distintas fuentes de información en la llamada *Materia Médica Misionera* atribuido al ya mencionado jesuita Pedro Montenegro. Para este fin, se ha utilizado el método de Análisis de Redes Sociales (ARS) para describir las combinaciones entre distintas plantas en recetas medicinales, y se han obtenido resultados parciales que aquí se compartirán.

Contexto histórico

Las fundaciones de las misiones jesuíticas del Guayrá, Paraná y Uruguay a lo largo de la primera mitad del siglo XVII tuvieron como fin evangelizar a los grupos indígenas de la región e imponerles las normas de vida cristiana, pero también respondieron a la necesidad geopolítica de estabilizar y defender la frontera entre los Imperios de España y Portugal y poner un freno al avance del bandeirismo sobre las poblaciones indígenas de la región a través de la alianza con los caciques más poderosos y el establecimiento eventual de las milicias guaraníes. A lo largo del siglo XVII, jesuitas y guaraníes estuvieron involucrados en conflictos con los encomenderos, los bandeirantes, otros religiosos y también con otros grupos indígenas que se oponían al proyecto evangelizador jesuita. (Avellaneda, 2004, 2014; Quarleri, 2009)

Desde el siglo XVI y hasta el siglo XVII, la población indígena de la región y del continente americano en general sufrió las vastas epidemias de viruela y otros contagios contra los cuales no tenían inmunidad. En el caso de los guaraníes, las tasas de mortalidad alcanzaron en casos extremos hasta entre 50 y 60% de la población. Las misiones estaban vinculadas con otros asentamientos por varios ríos e insertados en redes comerciales que facilitaron la propagación del contagio. El traslado de las milicias guaraníes y su contacto con tropas españolas tuvo un efecto similar. (Jackson, 2014). Jackson también disputa la idea según la cual las poblaciones indígenas hubieron construido inmunidades con el tiempo y sostiene que las epidemias se produjeron alrededor de una vez en cada generación.

El establecimiento y la expansión de las misiones también llevaron al surgimiento de conflictos con los líderes religiosos guaraníes, los *paje* o denominados "hechiceros". Estos *paje* o "hechiceros" eran portadores y practicantes importantes de conocimiento ritual, medicinal y farmacéutico. Los "hechiceros" aparecen en las Cartas Annuas principalmente durante las primeras tres décadas de las misiones en dos tipos de situaciones distintas: o rebelaban contra los jesuitas, los amenazaban e intentaban mantener su poder sobre sus seguidores (constituían entonces una fuente de peligro), o porque se habían arrepentido de sus "costumbres" y su "mala vida" y querían adoptar el cristianismo. Los jesuitas lograron desplazar y reemplazarlos en el curso del siglo XVII en su liderazgo espiritual y político. Parecen desaparecer de las fuentes, aunque pervivieron y resurgieron en distintos momentos durante todo el primer período de las misiones, hasta 1767 (Ripodaz-Ardanaz, 1987) y volvieron a tener una presencia clara en el siglo XIX.

El discurso sobre la salvación de *las almas y los cuerpos* y la *eficacia (simbólica)* curativa que desarrollaron los jesuitas fue, ante las enfermedades desconocidas y la mortalidad alta, indispensable para el éxito de las misiones y para el desplazamiento de los *paje* (Haubert, 1987; Deckmann-Fleck, 2006; Ruidrejo, 2015). Inicialmente, los jesuitas no tenían licencia para practicar medicina, pero eventualmente les fueron otorgados permisos especiales en las regiones donde no había disponibilidad de médicos licenciados (Leonhardt, 1937). Las prácticas medicinales tempranas empleadas se limitaban a remedios simbólicos (como el uso de reliquias, agua bendita y la señal de la cruz) y remedios caseros como el "jarave del Padre

Salas" mencionado en las Cartas Anuas de 1614 y 1615 (D.H.A. 1929: 22, 89).

Durante el siglo XVII y particularmente hacia fines del mismo se fueron incorporando elementos de la farmacopeia indígena como la práctica de *chupar* y el uso de hierbas medicinales conocidas por los indígenas, aunque nunca dejaron de utilizar los remedios anteriores relacionados a la "ilusión de cura" (Deckmann-Fleck, 2004). En la Carta Anua de 1628, se hace mención a un hospital en la Reducción de la Encarnación de Itapúa donde "(...) acontece amenudo caer enfermos y les sirve esta redicion de ospital general, y los curan y remedian con muy diligente caridad" (D.H.A. XX, 1929: 269). Se empleaban enfermeros y enfermeras indígenas llamados *curuzaya*. La absorción y sistematización del conocimiento indígena luego se plasmó en los tratados de *materia medica* y en las historias naturales escritas a lo largo del siglo XVIII.

El estudio de las manifestaciones y del papel de la medicina en las misiones jesuíticas ha sido emprendido ya por la historiografía jesuítica tradicional (ver, por ejemplo FURLONG, 1962), pero ha cobrado mayor importancia dentro de las líneas de investigación más críticas de las décadas recientes, particularmente aquellas provenientes de la historia social de la medicina y de la farmacia. Particularmente Eliane Deckmann-Fleck (2006) ha indagado en el papel de la medicina en las misiones, enfatizando el carácter de "ilusión de cura" en el período temprano de las misiones y las prácticas de experimentación llevadas a cabo dentro de las mismas. Así mismo, se ha reforzado el interés por el conocimiento indígena, sus concepciones medicinales (Di Liscia, 2002; Di Liscia y Prina, 2002; Chamorro, 2004; Lenke, 2012; 2018) y su incorporación y

resignificación en el sistema medicinal basado en la teoría de humores. Los estudios sobre estas temáticas afirman que esta incorporación se puede describir en términos de una traducción a “moldes europeos” (Anagnostou y Fechner, 2011); se ha referido a aquella como una “galenización” (De Asúa, 2014), “cristianización” y “decontextualización” (Prieto, 2011) en la constitución de una “farmacia misionera” (Anagnostou, 2011; Anagnostou y Fechner, 2011) y su plasmación en historias naturales, manuales y tratados de farmacopeia y materia medica (De Asúa, 2014; Deckmann-Fleck, 2015; 2017; Deckmann-Fleck y Obermaier, 2018). También se ha empezado a disolver la dicotomía entre la práctica científica y la cultura católica en el estudio de la producción científica jesuítica para entender su lugar en y su contribución a la cultura científica de la época (Del Valle, 2009; De Asúa, 2014; Deckmann-Fleck, 2014; 2017).

Las fuentes

Para este trabajo, se ha trabajado principalmente con un compendio de farmacopeia atribuido al jesuita Pedro Montenegro ([1710] 2016). Teniendo en cuenta la visión del mundo etnocéntrica y particularmente cristianocéntrica desde la que fueron producidas las fuentes jesuitas y los fines y funciones de las mismas (divulgación, edificación, movilización de recursos financieros, convocación de futuros misioneros), las caracterizaciones que se hacen de los grupos indígenas generalmente perpetúan una visión infantilizante y estereotipada de ellos, en términos de negación, paternalización o, en el caso de prácticas y sujetos que se oponen a esta visión del mundo, en términos de condena moral.

La evaluación y descripción que hacen las fuentes jesuitas de las prácticas y de los conocimientos guaraníes y de otros grupos indígenas muestran una ambivalencia considerable (Huffine, 2005; Anagnostou y Fechner, 2011), y generalmente se evalúa a estos conocimientos de manera despectiva. Requieren una crítica interna y contextualización muy cuidadosa a partir de las estrategias de lectura e interpretación etnohistóricas (Lorandi y del Río, 1992; Nacuzzi y Lucaioli, 2012).

Como se ha mencionado arriba, la fuente principal en la que se basa este trabajo es un compendio de farmacopeia cuya autoría es atribuida al jesuita Pedro Montenegro, datado 1710. Más específicamente, se trabaja con una versión éditada de 2016. Se trata de uno de muchos manuscritos similares⁵ que circulaban en las misiones americanas y que contenían informaciones sobre las plantas medicinales autóctonas que se encontraban en los territorios de las misiones entre el Paraná y Uruguay principalmente, aunque también se mencionan plantas traídas de Europa y Asia y de otras regiones de América.

Los manuscritos siguen el formato de *De materia medica*, una de las primeras compilaciones escritas sobre sustancias medicinales, sus modos de preparación y sus efectos. *De materia medica* fue escrito por el médico griego Dioscórides (c. 40 - c. 90) y se convirtió en el principal manual de farmacopea durante la Edad Media y el Renacimiento, particularmente a partir de sus comentaristas Mattioli y Laguna (De Asúa, 2014). Adicionalmente,

⁵ Para estudios sobre las diferentes copias y versiones en diferentes archivos de Europa y las Américas, ver, por ejemplo De Asúa (2014).

Montenegro también se apoyaba en las otras obras de filósofos naturales y médicos como las de Monardes, Piso y Bontius.⁶

Los manuscritos de las misiones jesuíticas comparten una estructura semejante contando con un prólogo, advertencias e instrucciones acerca de la conservación, clasificación y el uso de las plantas (árboles, plantas menores, yerbas, raíces comestibles) tomadas de Mattioli, tablas de referencias y una parte principal que consiste en la descripción de cada planta tratada en detalle y donde se hace referencia a su lugar de origen, su ubicación en la región de las misiones, su morfología, sus posibles variaciones en especies, sus características humorales, sus usos simples y compuestos (citando, por lo general, alguna fuente de información), sus denominaciones en castellano y guaraní (a veces también tupí) y frecuentemente algunas anécdotas personales, edificantes o informaciones sobre prácticas indígenas o su etimología en lengua guaraní o tupí. Cada descripción está acompañada por una o varias ilustraciones. También hay una sección de cierre titulada “Otras curiosidades”.

Montenegro escribía con el fin de dar a conocer la flora americana -particularmente de la zona de las misiones- para “poder hacer más por la salud de mis amados hermanos, asistiendolos en sus dolencias por toda la eternidad” ([1710] 2016: 55). Fue por el desconocimiento de la flora americana y ante la falta de boticarios y médicos en la zona que Montenegro empezó a experimentar con los remedios.

Montenegro frecuentemente se refiere a remedios citados en otros tratados de *materia medica* (“Mathiolo dice ser remedio

⁶ Sobre este tema, ver Poletto (2014).

muy seguro (...)” ([1710] 2016: 97), o remedios dados a conocer a él por otros médicos que conocía (“de mano de cierto medico practico de la tierra” ([1710] 2016: 92).

El conocimiento indígena también se cita frecuentemente, aunque está claro que con los “pobres indios” (por ejemplo: Montenegro, [1710] 2016: 58, 116, 142), Montenegro no solamente se refiere al estado de salud de los indígenas, sino que también está haciendo un juicio moral e intelectual. Solamente en algunas ocasiones Montenegro diferencia, por ejemplo, la identidad étnica más precisa de algún informante, y solamente se menciona con nombre a un *curuzaya*⁷ -enfermero- “el mas périto que en estas Misiones he hallado, llamado Clemente” (Montenegro, [1710] 2016: 217), aunque aparece dos veces a lo largo del tratado, elogiando su capacidad como

el único que hallo en todas las Doctrinas, que tenga conocimiento de yerbas, y sepa usar de ellas con prudencia y acierto, del cual me aseguré del nombre verdadero de muchas yerbas y palos, por la variedad quo hallo en varios pueblos, entre los Cruzúyaras, y Indios capaces: ahora sea por que esta gente son de muy varios sitios, ó parcialidades, ó por haberselos puesto cada una de las parcialidades distintos, ó corromperlos con nombres que á ellos parecieron adecuados. (Montenegro, [1710] 2016: 248).

Puede afirmarse entonces que Montenegro percibía algo como una *falta de sistematicidad* del conocimiento debida a la variedad lingüística y variedad de usos entre diferentes informantes y grupos, pero también a la falta de sistematicidad en el conocimiento en sí (Prieto, 2011).

Es importante remarcar que la obra de Montenegro está constituida, por lo tanto, por una articulación entre saberes muy

⁷ En el texto: “Curuzúyara ó medico” (Montenegro, [1710] 2016: 217).

diversos, que varían entre tratados de materia medica antiguos y sus continuaciones contemporáneas, experiencias prácticas a partir de una formación como aprendiz en el Hospital de Madrid (desde ca. 1679), intercambios con otros "médicos prácticos", "cirujanos" y "curanderos" (o, como dice Montenegro en el Prólogo al lector, "matasano" y "carnicero" ([1710] 2016: 58)) a lo largo de su trayectoria en España y en América, sean estos europeos o indígenas.

Consideraciones teórico-metodológicas

Ellen (2004) ha estudiado el llamado "conocimiento indígena" en términos de una problemática más amplia: la oposición dualista conceptual entre conocimiento "científico" y otros tipos de conocimientos: "local", "tradicional", "proto-científico", "indígena". Estudia estas categorías para describir y comparar los contornos cognitivos, representacionales y sociales de diferentes sistemas de conocimientos. La oposición dualista que se suele establecer es una manifestación de la "gran división cognitiva" (*Great Cognitive Divide*) entre un pensamiento "salvaje" y otro "civilizado", una división que sigue presente en la base de mucha producción antropológica hasta hoy.

El *conocimiento indígena* emergió como categoría genérica durante la segunda mitad del siglo XX. Pero durante los siglos XVII y XVIII, naturalistas y practicantes de medicina y farmacia europeos ya estaban incorporando el conocimiento de tradiciones culturales diversas, frecuentemente en situaciones coloniales (Nieto Olarte, 2006; Boumediene, 2016). Se codificaron y simplificaron, plasmándose en obras de *materia médica*,

compilaciones de recetas y otros tratados. En términos de Valleriani (2016), puede observarse una creciente y acelerada codificación de conocimiento práctico en términos de conocimiento abstracto.

También es posible invocar la operación de cuatro procesos -eliminación de saberes "inútiles" e "irreductibles", "normalización" de los saberes entre sí, "clasificación jerárquica desde lo particular a lo general y centralización piramidal- a través de una serie de prácticas, instituciones y empresas, como el surgimiento de la llamada Ciencia Moderna (Foucault, 1975-1976).

Los conocimientos incorporados permanecieron "mudos" por mucho tiempo, y recién con el surgimiento de la "industria de desarrollo" en el siglo XX fueron re-descubiertos. Al mismo tiempo surgía la pregunta de cómo diferenciaba de la llamada "ciencia moderna", y una lista de atributos emergió: local, performativo, orgánico, holístico, intuitivo, constreñido socialmente, práctico, incremental, igualitario. Se oponía a la "ciencia moderna": racionalista, reduccionista, teórica, generalizable, verificable objetivamente, abstracta, no contextual, universal, basada en causa-y-efecto, imperialista. (Ellen, 2004)

Ellen concluye que el esquema dualista ciencia-conocimiento tradicional es insuficiente. y que la categoría misma de "conocimiento indígena" surge por defecto solamente, como contrapunto a lo que se suele llamar "ciencia", y se define en base a todo lo que *no es*, como ha ocurrido con muchas categorías que se han llegado a definir con respecto a las sociedades indígenas: "sin Estado, sin escritura, sin historia, sin mercado" (Clastres, 1974). Entonces, no resulta productivo definir ni "conocimiento

indígena“ ni "ciencia“ por una serie de atributos fijos e inmutables en tiempo y espacio.

Ellen invita a reflexionar acerca de sistemas de conocimiento *por fuera* de una definición automática que toma la "ciencia moderna“ como modelo y mide todo lo demás por lo que *no* es. Según Ellen, un rasgo común de conocimiento etnobotánico es su estructuración en términos de redes de entendimiento (*networks of understanding*), es decir, especies individuales se vinculan en contextos vivos y paisajes enteros. Para que cualquier conocimiento acerca del mundo natural funcione, hace falta un marco de supuestos de cómo el mundo está constituido y cómo agentes humanos se relacionan con este mundo. Este marco frecuentemente se corresponde con lo se suele llamar "naturaleza“. Entonces, si el conocimiento de organismos individuales está enmarcado en el conocimiento ecológico de las relaciones entre estos organismos, y la relación de los ensamblajes de cosas vivas está entendido en un paisaje más amplio y en contextos funcionales, entonces de la misma manera, hay un vínculo entre todos los conocimientos biológicos (culturalmente variados) y las construcciones locales de este aspecto del mundo se suele llamar "naturaleza“. (Ellen, 2004)

Como se ha mencionado, Montenegro se refiere para las plantas tanto a su "uso simple" (la preparación y aplicación de la planta por sí sola) como a su "uso compuesto" (la creación y combinación de las plantas en recetas). Considerando la diversidad de sistemas de conocimientos articulados en el tratado, se ha optado por entender la articulación entre las plantas en el "uso compuesto" utilizando el Análisis de Redes.

Ánalysis de Redes (ARS)

El Análisis de Redes Sociales es un método que utiliza la teoría de grafos para investigar estructuras sociales⁸. En su forma más básica, consiste en la asociación y medida de relaciones entre varios elementos (*nodos*), que pueden ser personas, grupos, objetos, ideas, etc., y que están conectados a través de *ejes*. La selección de las unidades de análisis y variables que se incluyen en el análisis depende del objetivo de la investigación. Una red es una representación simplificada que reduce un sistema a una estructura abstracta o topología. Este enfoque permite comprender la estructura resultante como sistema a partir de patrones de interacción entre sus elementos.

En el caso de tener una gran cantidad de datos de diferentes tipos, como los provee este tratado, utilizar este método puede ayudar a sistematizar y visualizar la información sintéticamente. Poniendo el foco en distintos variables puede a su vez ayudar a visibilizar patrones y estructuras subyacentes. Al mismo tiempo, debe tenerse en cuenta que, a pesar de las posibilidades de representar ciertas variables en los nodos o en los ejes, una gran parte de la información queda afuera. (Hanneman y Riddle, 2005; Newman, 2018).

Como se ha desarrollado arriba y partiendo de la noción de que el conocimiento sobre las plantas está estructurado en términos de redes de entendimiento que se vinculan en contextos más amplios y funcionales, las combinaciones de las plantas en

⁸ Para su uso en antropología, ver por ejemplo Grupo Antropocaos (2007), Reynoso (2011).

recetas medicinales (o usos compuestos) puede ser entendida como tales. Prestar atención a las redes que a partir de estas combinaciones surgen permite analizar las articulaciones entre los diferentes sistemas de conocimientos que se articulan en el tratado.

Se tratará de dos etapas de esta investigación aquí, un análisis exploratorio con datos parciales y un análisis revisado. El software usado para este fin es Gephi (Bastian et al., 2009).

El análisis exploratorio que se llevó a cabo teniendo en cuenta 87 plantas (más 13 plantas que surgieron a partir del vacío de datos de aquellas). Esta selección se llevó a cabo con el criterio de disponibilidad de datos completos sobre la teoría humoral. Para estas plantas se detectaron todas las instancias que remitían explícitamente a prácticas y conocimientos indígenas (más allá de los nombres en guaraní y tupí), mientras otras variables (usos simples) se dejaron de lado por ahora.

En la representación reticular, cada planta constituye un nodo. En esta instancia, solamente son de interés las combinaciones entre las plantas en las recetas. Cada vez que una planta esté integrada en una receta (uso compuesto) con otras, se crean ejes que las conectan todas entre sí.

Como ejemplo, en el *Gráfico 1* se visualiza una receta para tratar “varios pazmos rectos, ó totales, que son los que rectamente embaran todo el cuerpo por igual, dejandole inmoble, y tenso” (Montenegro, [1710] 2016: 224-225):

con el cocimiento de sus ojasy flores, y juntamente con úntura que hago apropiada para los espazmos en esta forma:= Ojas y flores de **Virreina** una libra: – ojas y cogollos de **Salvia**, de **manzanilla**, de **Ruda**, de **Toro caá**, (ó Meliloto,) de **romero**, de **matricaria**, ó yerba de Santa Maria, de cada uno cuatro onzas: – ojas de

malbas, y de **Arrayán blanco** de cada uno dos onzas, todo bien pizado en mortero se pone á freir á fuego lento, en injundia de puerco sin sal, cebo de toro, graza de Tigre, y á su falta pongo el caracúqué miri, de cada uno una libra, y á fuego lento se frien, hasta que los zumos se consumen: dejase 24 horas en infusion, y al dia siguiente se vuelve á calentar, y se repone para el año: de este úngüento dando únturas á los miembros pazmados, ó encojidos, abrigandolos despues muy bien, he solvido pazmo recto de diez dias en un pobre muchacho recién convertido á la fé,y dado alivio á muchos pazmados y doloridos de hinchazones de frio. ([1710] 2016: 225; el énfasis en negrita es mío)

En el *Gráfico 1*, puede verse esta unidad menor de la que está constituida la red: la receta. El color verde de algunos nodos designa que se describe una práctica medicinal indígena en relación a esta planta en el tratado. Estas redes menores por sí no dicen mucho. Recién cuando se agregan todas las recetas, el conjunto y su estructura emergente puede ser analizado.

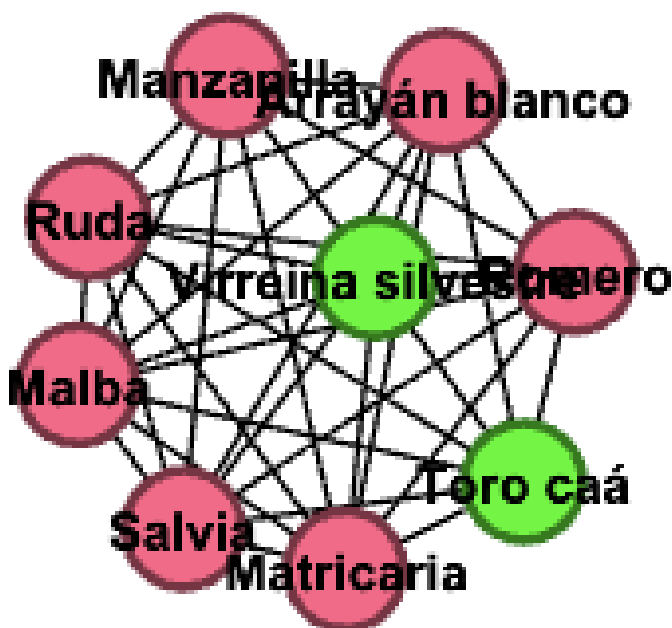


Gráfico 1: Visualización reticular de receta para tratar “varios pazmos rectos, ó totales, que son los que rectamente embaran todo el cuerpo por igual, dejandole inmoble, y tenso” (Montenegro, [1710] 2016: 224-225)

El objetivo principal de este análisis exploratorio fue determinar si la combinación de plantas en las recetas siguió un orden mayor, si la incorporación de las plantas americanas, y particularmente de aquellas plantas cuyo uso indígena incorporó, seguía una lógica. Una posible hipótesis acerca de la incorporación de información podría ser que el conocimiento indígena (u otro) se haya incorporado en cada caso siguiendo un criterio específico como un uso concreto, sin esquema lógico o mecanismo clasificador más abarcador, y que los elementos se comportarían de manera descoordinada y aleatoria, con muchas recetas que no estarían articuladas entre sí.

Pero, como se ve en el *Gráfico 2*, se obtuvo una red bastante continua, donde la mayoría de los nodos están integrados en recetas, y la mayoría de las recetas están integradas y articuladas entre sí. También pueden observarse ciertos *clusters*, nodos con una cantidad de ejes sustancialmente mayor que la mayoría. Una de ellas es, por ejemplo, la *Toro caá* (*Gráfico 3*).

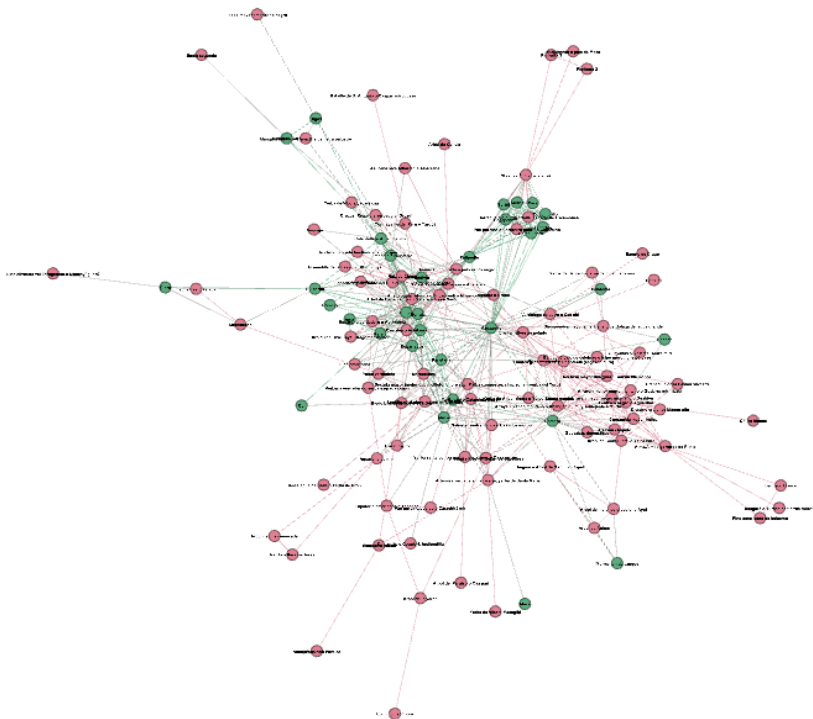


Gráfico 2: Visualización de la red completa. Nodos rojos indican plantas nativas americanas, nodos verdes indican plantas que figuran como "ingredientes" en las recetas de Montenegro (generalmente especies europeas) y no poseen una entrada o descripción propia en el tratado.

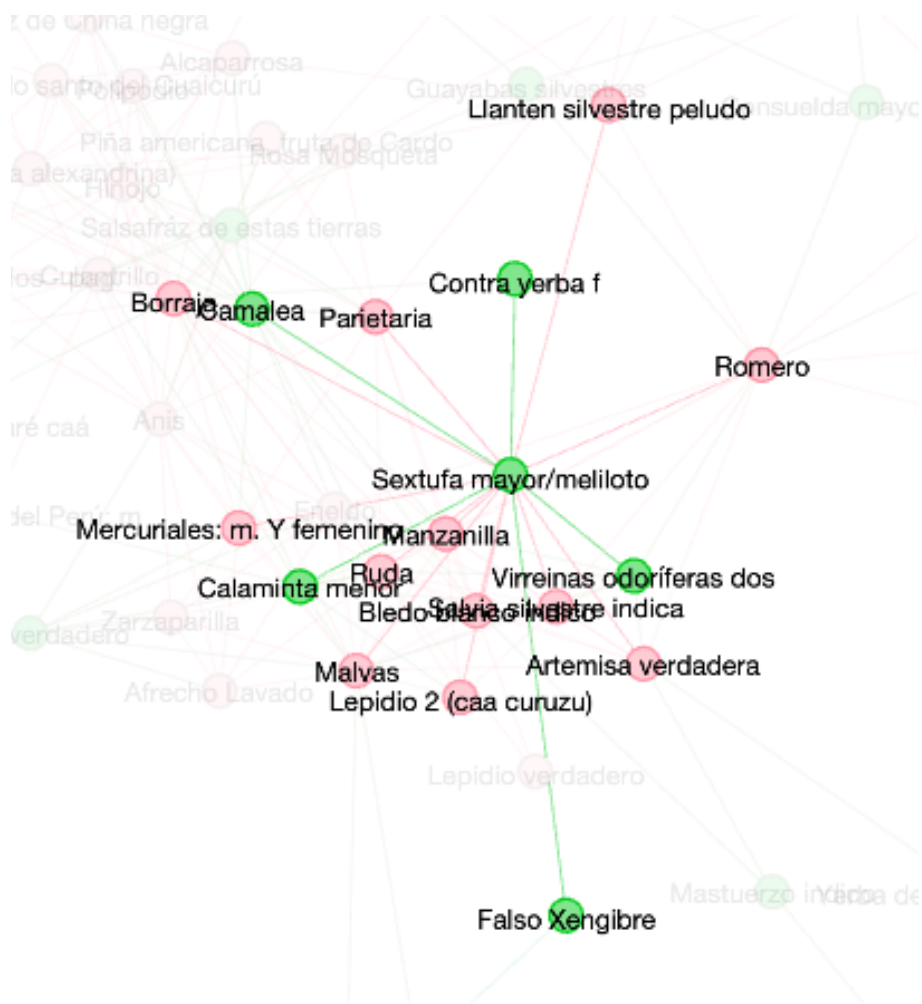


Gráfico 3: Plantas conectadas a la Yerba del Toro o Toro cáa, "Sertula sive".

Un análisis de la *distribución de grados* confirma que esta sigue una ley de potencia: hay muchos nodos poco conectados en comparación con una cantidad baja de nodos altamente conectados. Dentro de la Teoría de Redes, este tipo de red se llama *red independiente o libre de escala* (scale-free network) (Barabási & Bonabeau, 2003; Barabási, 2009) característica de los

sistemas complejos. Las redes independientes de escala crecen con el tiempo, y los nodos que se agregan se enlazan con los nodos ya existentes según su número previo de conexiones, es decir, se incorporan siguiendo cierto orden que funciona de "abajo hacia arriba".

El tratado de *materia medica* de Montenegro es producto de su actividad médica y su experimentación durante alrededor de veinte años. El análisis exploratorio confirma que el sistema de conocimiento resultante puede describirse en términos de los sistemas complejos. El paso siguiente constata en una exploración más profunda de la lógica subyacente que lo organiza, para volver sobre la articulación entre los diferentes sistemas de conocimiento (redes de entendimiento) en él y las huellas que de aquellos podrán encontrarse.

Sin embargo, el análisis también demostró los límites posibles a partir de esta selección de variables. Se partió de la sospecha de que Pedro Montenegro haya incorporado más información sobre prácticas medicinales indígenas de la que él declara en el tratado. Igualmente, como punto de partida se utilizó esta información para la formación de la red. En el segundo análisis, se eliminó esta distinción y se introdujo otra, basada en si se provee el nombre de la planta en guaraní y/o tupí, tanto para las plantas que poseen su propia entrada, como para aquellas que solamente figuran mencionadas como *ingredientes* de las recetas. En total, la distribución se aproxima a una relación de 20-80, donde para la mayoría de las plantas está dado el nombre en guaraní y/o tupí, mostrando la centralidad e importancia de las plantas que inicialmente se habían abordado como secundarias.

Conclusiones

Esta distinción fue de particular interés porque las plantas *ingredientes* ocupan los lugares de mayor grado, es decir, están, generalmente, entre las plantas más conectadas y, por lo tanto, más centrales del sistema. Entre las diez plantas más conectadas, seis son aquellas que solamente figuran como *ingredientes* y que generalmente son plantas europeas e importadas. Su centralidad es importante porque son estas plantas que constituyen las puentes entre los sistemas y que hacen posible su integración en un sistema conectado mayor.

Montenegro establece su propia experiencia como criterio principal para la recomendación del uso de una planta o receta: “No me he atrevido á dár por escrito sus virtudes hasta constarme su experiencia, esto es, lo que de por acá nuebamente he descubierto” ([1710] 2016: 58). Solamente en pocas ocasiones menciona remedios no probados por él. La frase “Es aprobado” se encuentra al final de muchas de las recetas. Para el caso de la farmacia italiana del siglo XVI, Pugliano (2017) observa el empleo de esta frase (*Probatum est*) menos relacionado a una preocupación por descubrir *nuevos remedios* que, más bien, relacionado a una *reactivación y reafirmación* de una tradición farmacológica mediterránea más antigua que buscaba modificar y mejorar los remedios ya existentes.

En el caso de Montenegro, esta preocupación por reafirmar y verificar una tradición medicinal ya conocida tiene además otras facetas: por un lado, afirma su búsqueda de sustitutos por plantas no existentes en las Américas (*quid pro quo*), pero por el otro lado también en la reafirmación de que las plantas y “especies” que encuentra tienen efectivamente los efectos trazeables,

clasificables, similares a los conocidas de Europa y Asia – es decir, que la naturaleza americana, al parecer tan diferente y desconocida, sin embargo siga un mismo orden y que se la pueda integrar y *entrelazar* en el orden mayor (divino) del universo que "que aquel sumo arquitecto nuestro, y fabricante de Cielos y tierra luego que formó al hombre conociendo su flaqueza y enfermedades, á las cuales habia de estar sujeto, como Padre piadoso nos enseñó, y cada dia nos enseña los remedios para ellas". (Montenegro, [1710] 2016: 57).

A partir de este análisis, los pasos siguientes de esta investigación se ocuparán de los mecanismos de apropiación de conocimiento indígena y su articulación en el sistema que se ha expuesto aquí. Para este fin, se estudiarán distintas plantas en vinculación a los procesos de apropiación y aprendizaje y al 'trabajo conceptual' llevado a cabo por Montenegro para integrarlas.

REFERENCIAS

Fuentes

Documentos para la Historia Argentina (D.H.A.) 1929. Tomo XX. Iglesia. Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas.

MONTENEGRO, P. S.J. ([1710] 1945) *Materia Médica Misionera*. Buenos Aires: Imprenta de la Biblioteca Nacional.

MONTENEGRO, P. S.J. ([1710] 2016) *Materia Médica Misionera*. Córdoba: Vniversitaslibros.

Bibliografía

ANAGNOSTOU, S. 2011. Missionspharmazie: Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung. Steiner.

ANAGNOSTOU, S.; FECHNER, F. 2011. História natural y farmácia misionera entre los jesuítas en el Paraguay. Saberes de la conversión: jesuítas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad. Buenos Aires, SB, 175–190.

DE ASÚA, M. 2014. Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata. Brill.

AVELLANEDA, M. 2004. La Alianza defensiva jesuita guaraní y los conflictos suscitados en la primera parte de la Revolución de los Comuneros. Historia paraguaya, p. 337–404.

_____. 2014. Guaraníes, criollos y jesuitas. Asunción, Editorial Tiempo de Historia.

BAILEY, A. G. 2011. La contribución jesuita al barroco andino híbrido. In: WILDE, G. (ed.) Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad. Buenos Aires, Editorial Sb. pp. 275-292

BARABÁSI, A.-L. 2009. Scale-free networks: a decade and beyond. Science, 325(5939), p. 412–413.

BARABÁSI, A.-L., & BONABEAU, E. 2003. Scale-free networks. Scientific american, 288(5), p. 60–69.

BAUER, R. & M. NORTON. 2017. Introduction: entangled trajectories: indigenous and European histories. Colonial Latin American Review, 26:1, p. 1-7.

CHAMORRO, G. 2004. Teología guaraní. Quito, Editorial Abya Yala.

CLASTRES, Pierre 1974. Texto tomado de La Société contre l'état (Recherches d'anthropologie politique), Les Ediclons de Minult, Paris.

DECKMANN-FLECK, E. C. 2006. 'Da mística às luzes': medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis da província jesuítica do Paraguai. Revista complutense de historia de América 32: p. 153–178.

_____. 2017. A medicina da conversão: apropriação e circulação de saberes e práticas de cura (Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII) [<http://purl.org/dc/dcmitype/Text>]. Disponible en: de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6298898> Recuperado el 8 de noviembre de 2018

DECKMANN-FLECK, E. C.; OBERMEIER, F. (2018). O Livro de medicina, cirurgia, e botica: um manuscrito anônimo de Matéria médica rioplatense da primeira metade do século XVIII [<http://purl.org/dc/dcmitype/Text>]. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6571274> Recuperado 9 de noviembre de 2018

DEL VALLE, I. 2009. Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII. Siglo XXI.

DI LISCIA, M. S. 2002. Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910). Editorial CSIC-CSIC Press.

DI LISCIA, M. S., & PRINA, A. O. 2002. Los saberes indígenas y la ciencia de la Ilustración. Revista española de antropología americana, 32, p. 295-319.

EDEN, Richard. 1555. The Decades of the newe worlde or west India. London, William Powell.

ELLEN, R. 2004. From ethno-science to science, or 'What the indigenous knowledge debate tells us about how scientists define their project'. Journal of Cognition and Culture, 4(3), p. 409-450.

FOUCAULT, M. 1966. Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. Siglo XXI.

_____. Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)/Il faut défendre la société. Cours au College de France, 1976. México: Fondo de Cultura Económica.

GANSON, B. A. 2005. The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata. Stanford University Press.

GRUPO ANTROPOCAOS. 2007. Exploraciones en antropología y complejidad. Editorial SB.

HANNEMAN, R. A.; RIDDLE, M. 2005. Introduction to social network methods. University of California Riverside.

HAUBERT, M. 1991. La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay. Bd. 11. Ediciones Temas de Hoy.

BASTIAN M.; HEYMANN S.; JACOMY M. (2009). Gephi: an open source software for exploring and manipulating networks. International AAAI Conference on Weblogs and Social Media.

HUFFINE, K. (2005). Raising Paraguay from Decline: memory, Ethnography, and Natural History in the Eighteenth-Century Accounts of the Jesuits Fathers. In: LEDEZMA, L.M.; D. FIGEROA. El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo. Vervuert, p. 279-302.

JACKSON, R. H. 2014. Comprendiendo los efectos de las enfermedades del Viejo Mundo en los nativos americanos: la viruela en las Misiones Jesuíticas de Paraguay. IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica, 2(2), p. 88-133.

LENKE, S. 2012. Heil und Heilung. Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten. Disponible en: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/11463> Recuperado el 30 de diciembre de 2017.

LENKE-VON HEIDENFELD, S. 2018. The encounter of Jesuit medicine and traditional Guaraní medicine in South America in the 17th and 18th century. Conflict, cooperation and the analysis of conceptual differences. In: OBERMAIER, F. Jesuit colonial medicine in South America. A multidisciplinary and comparative approach., 39. Proceedings of the 9th International Congress on Traditional Asian Medicines (ICTAM IX). Kiel, Germany from 6th to 12th August 2017. Disponible en: [https://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/macau_derivate_00000696/Jesuit_colonial_medicine_in_South_Americ\(2\).pdf#page=39](https://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/macau_derivate_00000696/Jesuit_colonial_medicine_in_South_Americ(2).pdf#page=39) Recuperado el 5 de marzo de 2019.

LEONHARDT, C. 1937. Los jesuítas y la medicina en el Rio de la Plata. Estudios, 57, p. 101-118.

LEVINTON, N. 2008. La Arquitectura Jesuític-Guaraní. Una experiencia de interacción cultural. Buenos Aires, Editorial Sb.

LORANDI, A. M.; DEL RÍO, M. 1992. La etnohistoria: etnogénesis y transformaciones sociales andinas. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

MARTÍN, C.M.; VALVERDE J. L.; MONTENEGRO, P. La farmacia en la América colonial: el arte de preparar medicamentos. Bd. 200. Jose Luis Valverde Lopez, 1995.

MARTYR D'ANGHIERA, P. 1530. De orbe s.d.nouo Petri Martyris ab Angleria Mediolanensis protonotarij C[a]esaris senatoris decades. Alcalá de Henares: Miguel de Eguía.

MONTERO, P. 2006. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural.

NACUZZI, L.; LUCAIOLI, C. 2012. El trabajo de campo en el archivo: campo de reflexión para las ciencias sociales. PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales, (10).

NEWMAN, M. 2018. Networks. Oxford, Oxford university press.

POLETO, R. 2014. Uma trajetória por escrito: Pedro Montenegro SJ. e sua Materia medica misionera. Tesis de maestría. Sao Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Disponible en: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3335/Roberto%20Poletto.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Recuperado el 19 de septiembre de 2017.

PRIETO, A. I. 2011. Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810. Vanderbilt University Press.

PUGLIANO, V. 2017. Pharmacy, Testing, and the Language of Truth in Renaissance Italy. Bulletin of the History of Medicine, 91(2), p. 233-273. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/bhm.2017.0026> Recuperado el 20 de febrero de 2018.

QUARLERI, L. 2009. Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales. Fondo De Cultura Economica USA.

REYNOSO, C. 2011. Redes sociales y complejidad: Modelos interdisciplinarios en la gestión sostenible de la sociedad y la cultura. SB Ediciones.

RIPODAZ ARDANAZ, D. 1987. Movimientos shamánicos de liberación entre los Guaraníes (1545-1660). *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (50), p. 245-276.

RUIDREJO, Alejandro. 2015. "Jesuitismo y biopolítica en las misiones del Paraguay". *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, (5), p. 237-256.

SARREAL, J. J. 2014. *The Guaraní and their missions: a socioeconomic history*. Stanford University Press.

ESCRITA E CONFLITO: PRODUÇÃO DE DOCUMENTOS E CIRCULAÇÃO DE INFORMAÇÕES NAS REDUÇÕES DO PARAGUAI NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII

Marina Gris da Silva

Na metade do século XVIII, a região das missões evangelizadoras de indígenas situadas na fronteira americana meridional entre os impérios da Espanha e de Portugal – integrantes da Província Jesuítica do Paraguai – se via imersa em uma série de conflitos. Nessas conflagrações tomaram parte diversos sujeitos, como jesuítas, autoridades espanholas e portuguesas, e também os indígenas que viviam nesse território, fosse nos povoados das reduções ou fora deles. Dentre as tensões que permeavam o espaço nessa época, podemos enfatizar aquelas associadas à chamada “Guerra Guaranítica”, rebelião indígena que se vinculava ao processo de demarcação do Tratado de Madri (ver Quarleri, 2009). O acordo havia sido estabelecido entre as coroas ibéricas no ano de 1750 e trazia determinações acerca da configuração das fronteiras entre essas potências europeias. E as medidas, por afetarem diretamente os locais onde se situavam diversos povoados missionários, acabaram por fomentar a revolta de alguns setores da população indígena, mergulhando a região em um conflito com repercussão bastante significativa. Ao mesmo tempo, a monarquia hispânica empreendia esforços no sentido de

limitar os poderes das ordens religiosas, sobretudo da Companhia de Jesus, fazendo com que emergissem animosidades entre os padres inacianos e os emissários de Sua Majestade Católica (ver Andrien e Kuethe, 2014).

Nesse contexto, porém, os enfrentamentos não eram apenas bélicos: em paralelo às batalhas, ocorria também uma intensa circulação de versões e interpretações conflitantes acerca de acontecimentos marcantes e da conjuntura. Isso ocorria de maneira oral, com a disseminação de boatos e rumores, mas também pela escrita. Assim, podemos acompanhar a proliferação de papéis – cartas, compilações de acontecimentos, informes, ordens, entre outros –, que por sua vez eram extensamente copiados e retransmitidos a outros destinatários. Os documentos produzidos registravam e divulgavam informações variadas, e a partir deles, então, é possível analisar a atuação dos diferentes atores envolvidos nesses processos e as práticas de escrita no espaço missionário na segunda metade do século XVIII.

A análise se dará a partir de um caso específico: os três ataques realizados entre fins de 1753 e inícios de 1754 por indígenas das missões a uma fortificação portuguesa estabelecida às margens do Rio Pardo – a Fortaleza de Jesus, Maria, José do Rio Pardo. O último desses ataques, ademais, culminaria no aprisionamento de 53 indígenas, fato que também gerou bastante comoção entre os envolvidos nos conflitos da Guerra Guaranítica. Esses acontecimentos oferecem um ângulo de observação produtivo para analisar as práticas de escrita e a circulação de informações no contexto em questão, visto que vários sujeitos, em diversos lados do conflito, comentaram ou se referiram a eles nos seus escritos, inclusive registrando suas impressões sobre a própria disseminação de notícias acerca dos fatos. Diante dos

indícios de que dispomos, este parece ter sido um momento muito marcante, que causou um impacto significativo entre os envolvidos nas disputas a propósito da demarcação, de modo que ele é comentado por padres jesuítas, portugueses, espanhóis e indígenas. Esse cenário proporciona uma variedade de pontos de vista acerca do que havia sucedido, cada qual com as suas ênfases e omissões, vinculando-se aos posicionamentos dos seus emissores.

Estes, ao atuarem como autores, copistas, tradutores ou até mesmo como “informantes”, tomaram parte em processos de produção de documentos e disseminação de informações pela via escrita, elaborando e reelaborando textos, e influenciaram na configuração destes e da “memória escrita” que viria a ser legada. Em uma conjuntura marcada, ademais, pelo acesso restrito à alfabetização, é possível vislumbrar nesses documentos indícios das interações entre escrita e oralidade. Assim, as práticas de escrita serão aqui compreendidas como um produto humano, social e histórico, no sentido do que é proposto por autores como Antonio Castillo Gomez (2003) e Armando Petrucci (2003). Considerando que os usos da escrita se inserem no âmbito de relações de poder em um determinado contexto histórico e social, é preciso atentar a quais sujeitos possuíam acesso à capacidade de escrever, com quais objetivos a empregavam, de que forma os textos alcançavam e eram recebidos por seus leitores e por eles manuseados, e, por fim, como eram (e ainda são) conservados.

Ao longo da sua existência – desde o momento da sua produção, passando pela sua circulação, leitura, cópia, tradução ou citação – os textos são manuseados por diversos sujeitos, que os instrumentalizam e interferem na maneira como os produtos escritos são conservados e sobrevivem. Nesse sentido, esses

processos concorrem para a configuração de uma “memória escrita”, ou, como observa Armando Petrucci, de um patrimônio diverso que

[...] se ha ido formando y sedimentando a través de los siglos y, a pesar de los descuidos, de las destrucciones, de las censuras y de los olvidos ha acabado por convertirse, para cada comunidad organizada y en cualquiera de las fases históricas, en un inmenso sedimiento de textualidad [...] (Petrucci, 2011, p. 457).

Os sujeitos que figuram nesta análise, portanto, não se restringem aos “autores” dos textos, também sendo considerados os outros indivíduos que possam ter interferido na trajetória desses produtos escritos. Assim, além daquele que foi responsável, em um primeiro momento, pela produção de um texto, a ação de outros personagens também deve ser acompanhada. Isso nos apresenta, como aponta James Amelang (2003), a necessidade de colocar em diálogo as dimensões individuais e coletivas da produção dos textos, e de atentar às mediações a que estão sujeitos nos sucessivos momentos da sua instrumentalização, conforme circulam pelo espaço e pelo tempo. Se prestará particular atenção à dimensão da cópia, pois, como se verá mais adiante, no contexto que aqui se apresenta a prática da cópia de textos de terceiros com o fim de difundir as informações que eles participavam era bastante recorrente. E, como afirma Luciano Canfora (2012), os atos de cópia podem ensejar um grau considerável de reelaboração e intervenção nos textos.

Dessa forma, este trabalho aborda a diversidade de versões que se estabeleceram acerca dos enfrentamentos do forte do Rio Pardo e as suas decorrências, como essas versões circularam pelo espaço missioneiro pela via escrita, a ação dos diferentes sujeitos nesse processo, e as interações entre essa circulação de

informações contidas em textos com aquelas que corriam pela forma oral. A partir das formas de apresentação desses textos, bem como das ênfases e omissões que os variados personagens colocaram nas versões que tentavam divulgar, é possível observar que argumentos e pontos de vista subjazem à narrativa apresentada, e o que ela expressa acerca da conjuntura a que se vincula e das pessoas que a vivenciaram.

O acordo de limites de 1750 e o Forte do Rio Pardo

Conforme mencionado, será abordado aqui o processo de demarcação do Tratado de Madri, que havia sido estabelecido entre as monarquias ibéricas em 1750. Entre outras determinações, implicava na troca da Colônia do Sacramento – então em posse da coroa lusitana – pelo território onde se localizavam 7 das 30 povoações missioneiras da Província Jesuítica do Paraguai¹. Essa permuta, ademais, demandava que os habitantes dessas reduções abandonassem os seus povoados e se estabelecessem no território que seguiria sob posse dos espanhóis. Diante disso, emergiu um movimento de revolta entre os indígenas que viviam nas reduções da região, desencadeando o conflito conhecido como “Guerra Guaranítica”.

¹ Se tratavam das povoações localizadas na margem oriental do Uruguai: as reduções de São Nicolau e Santo Ângelo perderiam o espaço dos povoados, com seus bens imóveis e os ervais; São Miguel, São João, São Luís, São Lourenço e São Borja sofreriam as mesmas perdas, acrescidas da perda de suas estâncias, ou ao menos de parte delas. Além disso, na margem ocidental do Uruguai, embora as povoações em si não fossem afetadas, Conceção, Apóstoles, Santa Maria Maior, São Xavier, Santo Tomé, La Cruz e Yapeyú perderiam seus ervais e estâncias que se localizassem no outro lado do rio.

Esse Tratado se inseria em um movimento de reformas da monarquia espanhola, que à época encontrava-se fragilizada e com as finanças exauridas após uma série de conflitos decorridos no início do século XVIII. Para remediar a situação, foram buscadas medidas que dinamizassem a administração do império, aumentassem a arrecadação e fortalecessem o poder do monarca, demandando negociações e acordos com outras potências europeias (ver Andrien e Kuethe, 2014). Em paralelo, estava em andamento um esforço para limitar o poder político e econômico das ordens religiosas, nesse momento específico com foco no controle da Companhia de Jesus, fenômeno que ocorria também nos territórios de outras monarquias da Europa (Andrien e Kuethe, 2014, p. 260-269).

Isso culminaria, em 1767, na expulsão dos inicianos dos territórios controlados pela Espanha, mas essa medida foi precedida por diversos ataques à ordem e à sua atuação nas missões evangelizadoras. Uma das formas assumidas por esses ataques era a disseminação de acusações aos jesuítas, buscando enfraquecer sua posição e influência. Com o advento da Guerra Guaranítica, pelo papel preponderante que desempenhavam na região, os párocos das reduções jesuíticas passaram também a ser acusados da condução do levante indígena. E os padres, por sua vez, interpretavam essas acusações como “calúnias” ou “boatos”, de modo que se empenharam arduamente em contrapô-las – frequentemente por meio do papel e da pena. Quanto ao forte do Rio Pardo – também conhecido como Fortaleza de Jesus Maria José do Rio Pardo – tratava-se de uma fortificação mantida pelos portugueses desde o início da década de 1750, em território que fazia parte de uma das estâncias do povoado de São Luís. O local situava-se às margens do rio Jacuí, e também estava próximo a

estâncias de São Loureço e São João. Com a efetivação do Tratado de Madri, passou a cumprir uma função de apoio aos trabalhos demarcatórios. De acordo com Bernardo Nusdorffer – jesuíta que atuava nas reduções do Paraguai havia anos –, embora o seu estabelecimento tivesse se dado de maneira “furtiva”, a sua existência, desde o início, não era totalmente ignorada na região missioneira, sendo conhecida pelos habitantes das reduções, que inclusive “comunicaban con los Portugueses de ellas, llevandoles carne en trueque de Gorros, Sombreros, QUINTAS de vidrios, y otras cosas semejantes” (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 3, Doc. 79).

Conforme as tensões a propósito das demarcações do Tratado de Madri foram se acirrando, porém, alguns indígenas das reduções – sobretudo aqueles que viviam em povoados próximos à fortaleza – teriam então se organizado para expulsar os portugueses do local. No entanto, ao se ler a documentação produzida por jesuítas é possível observar que a animosidade em relação à presença lusitana não se restringia aos indígenas rebeldes. Nos escritos dos inicianos são recorrentes as demonstrações de indignação diante da atitude dos portugueses em estabelecer um posto militar em território espanhol antes que a permuta dos territórios fosse efetivada, ou “antes que el Rey nuestro les diese la posesion” (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 1, Doc. 29), como alegava José Barreda, à época Padre Provincial na região. Para alguns inicianos, essa atitude configurava uma “Usurpacion, clandestina, o urto claro” (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 3, Doc. 77), nas palavras incisivas do já mencionado Nusdorffer.

O argumento inclusive é empregado pelos jesuítas para justificar os ataques empreendidos pelos indígenas rebeldes à

fortificação: eles estariam, afinal de contas, apenas tentando defender as terras do soberano espanhol contra o avanço estrangeiro. Mas, como Juan de Escandón – outro padre jesuíta implicado no contexto em questão – fazia questão de pontuar, agiam de maneira autônoma, sem o aval dos jesuítas, visto que por essa época os indígenas “[...] no oían, ni obedecían a los Padres mucho menos los Consultaban, para que aprobasen o desaprobasen su conducta, antes bien se la ocultaban cuanto podían [...]” (R.A.H. Colección Biblioteca de Cortes, Sig. 9/2279, Caja 9-11-5-151). Manifestações como essa exemplificam, também, as maneiras pelas quais os jesuítas se posicionavam diante dos acontecimentos em curso, e como eles registravam esses posicionamentos por escrito.

Escrita e conflito nas reduções do Paraguai

A escrita teve um papel bastante notável nessa conjuntura, e não apenas entre os jesuítas. Como se tratava de um cenário de conflito e polêmica, ocorria uma intensa comunicação epistolar, fosse com fins estratégicos associados ao conflito bélico ou como meio de divulgação de notícias e interpretações acerca dos acontecimentos. Conforme mencionado, diversas versões acerca dos fatos circulavam entre os lados português, espanhol, jesuíta e indígena. E isso ocorria de maneira oral, mas também por escrito.

No caso da documentação associada às autoridades lusitanas, é possível notar um considerável tom anti-jesuítico, com a divulgação de versões contrárias aos religiosos, imputando-lhes a culpa pela condução da revolta, e empregando amplamente depoimentos que teriam sido tomados de indígenas (prisioneiros

ou aliados voluntários). Quanto ao caso específico dos ataques ao Forte de Rio Pardo, os portugueses tendiam a enfatizar que os ataques haviam sido capitaneados pelos próprios inacianos, em alguns momentos inclusive citando nomes de párocos. É o caso da “Relação Abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses” (RIHGB, t. 4, 1852, p. 265-294). Trata-se de um panfleto difamatório apócrifo publicado em 1757 – atribuído ao Marquês de Pombal –, que inclusive trazia, entre os seus anexos, traduções ao português de documentos escritos por indígenas das reduções que – de acordo com o autor da Relação – teriam sido forjados pelos padres.

Outros documentos significativos, do lado lusitano, são os diários das expedições do general Gomes Freire de Andrada, autoridade responsável por representar os portugueses na condução dos trabalhos de demarcação. Um deles foi compilado pelo Capitão Francisco Grael entre os anos de 1754 e 1755 (Instituto Geografico Militar – Republica Oriental del Uruguay, v. 13 – n. 1, 1938), e o outro, mais abrangente, pelo Capitão Jacinto Rodrigues da Cunha entre 1752 e 1756 (RIHGB, 3ª série, n. 10 e n. 11, 1853), p. 137-321). Além disso, há inúmeras cartas subscritas pelo próprio Gomes Freire de Andrada e direcionadas aos seus subordinados ou aos seus superiores – notadamente ao Marquês de Pombal – e também aos seus pares no lado espanhol ou às lideranças indígenas responsáveis pela condução da revolta. Estas últimas, motivadas pela preocupação em atrair indígenas das reduções para os territórios lusitanos (ver GARCIA, 2009),

estabelecer acordos e, eventualmente, também encaminhar ameaças aos revoltosos.

No caso dos indígenas que habitavam as reduções, como apontado nas pesquisas de Eduardo Neumann (2015), é possível notar, nessa época, um aumento da atividade escrita, empregada, entre diversos outros fins, para a comunicação em tempos de guerra. Esse autor observa que as práticas de escrita entre os indígenas, inicialmente introduzidas nas reduções com fins religiosos e de evangelização pelos missionários, passam a se intensificar e a se tornar mais autônomas e diversificadas com o advento dos conflitos associados ao tratado de limites de 1750 (Neumann, 2015, p. 101-104). Com isso, então, os indígenas também tomaram parte na disseminação de versões, por conta própria ou por meio do emprego dos seus escritos por outras personagens para afiançar a argumentação de um e outro lado da disputa – o que eventualmente poderia subverter os objetivos iniciais desses “escritores indígenas” ao produzir os documentos.

Nos textos por eles redigidos existem apenas algumas menções pontuais aos embates do Forte do Rio Pardo. Ao mesmo tempo, porém, diversos outros envolvidos no conflito se referem, em seus documentos, às informações que lhes chegavam verbalmente por meio dos indígenas, tanto em relatos e depoimentos voluntários como em situações de interrogatório e coação. Esses indícios permitem inferir que havia uma circulação intensa de notícias – de forma escrita e oral – também entre os indígenas.

A exceção quanto a isso cabe àquele que provavelmente é o mais detalhado dentre todos os escritos que circularam sobre o episódio: um relato atribuído a Crisanto Neranda – um Guarani letrado proveniente de São Luís –, do qual existem diversas cópias

em espanhol (R.A.H. Colección Jesuitas-Legajos, Sig. 9/7284, Caja 11-12-3-64; A.G.S. Sección Estado, Legajo 7424, Doc. 458; A.G.S. Sección Estado, Legajo 7410, Doc. 21; A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo. 120, Caja. 2, Doc. 56). Esse sujeito teria estado diretamente implicado nos acontecimentos, tendo participado do terceiro ataque à fortificação do Rio Pardo e dos seus desdobramentos posteriores, e, ao conseguir retornar para sua redução, teria então redigido um extenso relato dando conta do que vivenciara.

Em meio à guerra de versões que ocorria, a narrativa atribuída a esse Guarani foi bastante utilizada como fonte e como “prova”, principalmente pelos jesuítas, na medida em que a versão apresentada por ele contribuía para amparar os argumentos dos inacianos. O relato teria sido originalmente escrito em idioma guarani, provavelmente no segundo semestre de 1754, mas o documento foi traduzido ao espanhol e extensamente copiado, observando-se a produção de pelo menos quatro versões do documento, a partir de traduções feitas em duas ocasiões, por dois sujeitos distintos (um jesuíta – Bernardo Nusdorffer –, e um intérprete do lado espanhol – Pedro Villanueva). Também dispomos de indícios de que cópias em guarani – nenhuma das quais localizada até o momento – teriam circulado entre as reduções, especificamente por São Luís, São Carlos e São Lourenço. E quanto às versões em idioma espanhol, estas parecem ter sido encaminhadas a diversos jesuítas e autoridades espanholas – na América e na Europa (ver Da Silva, 2017).

Quanto aos jesuítas, a familiaridade e habilidade desses religiosos com a palavra escrita foi bastante significativa, de modo que existe um considerável patrimônio documental escrito associado à história da Companhia de Jesus. Como é apontado por

Federico Palomo (2013), os inacianos empregavam essa tecnologia não apenas para fins pragmáticos de comunicação e troca de notícias, mas também manuseavam a pena como meio de reforçar os laços da ordem e, em certa medida, como instrumento de “proselitismo”, propaganda e memória. Assim, foram produzidos documentos que projetavam imagens e ideias com expressiva longevidade e alcance espacial. Em uma conjuntura como a que se analisa aqui, isso se intensificava, na medida em que – ao se verem ameaçados e atacados – os padres jesuítas empregaram profusamente a escrita como forma de defesa.

Os membros da Companhia de Jesus, então, passaram a produzir e disseminar cartas, relatos e compilações para divulgar versões sobre os acontecimentos associados à Guerra Guaranítica que fossem mais favoráveis a eles, tanto entre os próprios jesuítas quanto perante outros públicos. E eles se empenharam especialmente em redigir extensas “refutações” à referida Relação Abreviada, bem como a outros textos difamatórios, atacando minuciosamente as argumentações dos seus adversários. Além disso, dedicaram-se a copiar e divulgar documentos que amparassem as suas argumentações, traduzindo aqueles que haviam sido produzidos – em guarani – pelos indígenas das reduções.

Entre os padres que tomaram parte nesse processo, destaca-se Bernardo Nusdorffer, jesuíta que atuava na Província do Paraguai desde 1717, tendo sido Padre Superior e Padre Provincial. Esse inaciano reuniu e registrou um volume significativo de informações acerca do que sucedia, selecionando notícias que provinham de diversas fontes e compilando

acontecimentos conforme estes iam ocorrendo², além de remeter essas informações a diversos outros sujeitos. Ele compôs importantes refutações às acusações imputadas à Companhia de Jesus – inclusive empregando pseudônimos³ –, além de redigir inúmeras cartas a outros jesuítas e autoridades espanholas expondo sua interpretação dos fatos, anexando cópias de documentos de terceiros que corroboravam os seus pontos de vista.

Outro caso relevante é o de Juan de Escandón, instalado no sul da América do Sul desde o ano de 1733. À época do conflito ele atuava como secretário do Padre Provincial, e posteriormente, em fins da década de 1750, retornaria para a Europa para atuar como Procurador da Companhia de Jesus, defendendo os interesses da ordem diante das acusações cada vez mais intensas. Após a Guerra Guaranítica esse padre elaborou uma extensa relação – da qual existem versões ligeiramente diferentes, uma delas datada de meados da década de 1750 (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 2, Doc. 54; A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 2, Doc. 60), e as demais do ano de 1760 (R.A.H. Colección Biblioteca de Cortes, Sig. 9/2279, Caja 9-11-5-151; B.N.E. Sala Cervantes, Manuscritos – Ms. 4185) – não apenas para divulgar aos seus contemporâneos uma “versão jesuítica” acerca dos conflitos relativos ao acordo de limites, na qual ele enumerava

² Quanto a isso, destacam-se as “Relações” do Padre Bernardo Nusdorffer, abrangentes e detalhadas compilações do que sucedia nos conflituosos anos da demarcação do Tratado de Madri e da Guerra Guaranítica (Biblioteca Nacional – Manuscritos da Coleção de Angelis, v. VII, 1969; Teschauer, C. (org), 2002).

³ É o caso da “Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras, Castellano, avenzindado de estas ciudades à Don Alexandro de Bique Capitan Europeo (Punta de Fernan Dorias, agosto 1758)” – A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 3, Doc. 77. Cujo autor se identifica como “Don Juan del Campo y Cambroneras”, porém na verdade se trata do jesuíta Bernardo Nusdorffer.

provas contra as acusações à Companhia, mas também para legar essa versão ao futuro, registrar e projetar uma memória. No documento, Escandón incorpora uma série de textos de terceiros – às vezes citando a proveniência das suas informações, às vezes a omitindo. Além dessa compilação, Escandón também foi um prolífico escritor de cartas, remetendo-as a outros jesuítas que se encontravam na Europa. E o inaciano, nessas epístolas, traz detalhes minuciosos sobre os conflitos que se desenrolavam na América.

Por fim, há o jesuíta Tadeu Henis, que à época dos conflitos era pároco da redução de São Lourenço. Esse padre foi um dos mais inflamados na oposição à transmigração dos povoados, e, portanto, era um dos alvos preferidos daqueles que acusavam os jesuítas, por vezes tendo sido atribuída a ele a própria condução dos ataques ao Forte do Rio Pardo. Talvez por sua proximidade aos acontecimentos, Henis também produziu uma compilação de sucessos relativos à Guerra Guaranítica (*Coleccion de Obras y Documentos Relativas a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Ilustrado con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, 1836*). Nos escritos desse jesuíta, bem como entre os de Nusdorffer e Escandón, o caso das investidas contra a fortificação portuguesa recebe bastante atenção, provavelmente por ser um dos temas preferenciais dos adversários da Companhia de Jesus no momento de proferir acusações acerca da liderança dos párocos na condução da revolta indígena.

Do lado espanhol, destacam-se as cartas trocadas entre o Marquês de Valdelírios – comandante espanhol das demarcações – e Don José de Andonaegui, governador de Buenos Aires. Ambos, ademais, mantinham um assíduo contato com o general Gomes Freire de Andrada, de modo que a comunicação epistolar desses

personagens nos permite observar como as informações circulavam entre um lado e outro do conflito. De modo geral, essas autoridades espanholas se dedicavam a comentar os acontecimentos, referindo-se a informações que chegavam em cartas de seus pares portugueses, e, no caso específico dos ataques à fortificação lusitana, a especular acerca das causas e consequências das investidas dos indígenas, debatendo também acerca da veracidade da participação jesuítica na condução da revolta.

Enfim, os documentos produzidos por esses sujeitos – alguns citados mais detidamente, outros de maneira mais sucinta – mencionam, comentam ou tecem conjecturas acerca dos ataques ao Forte de Rio Pardo. Dessa forma, é possível recompor a narrativa desses acontecimentos a partir de pontos de vista e de versões que muitas vezes se contradizem radicalmente. Há, além disso, registros emitidos tanto de maneira contemporânea – e por vezes simultânea – aos fatos, como outros que foram produzidos anos depois dos sucessos em questão.

Um acontecimento, diversos pontos de vista

Na documentação de que dispomos, existem referências a três ataques empreendidos pelos indígenas sublevados contra a fortaleza lusitana entre o final do ano de 1753 e maio de 1754. O primeiro desses ataques, ocorrido em 1753, é pouco referido na documentação: apenas Nusdorffer faz menção a ele, em uma carta que escreve usando um pseudônimo (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 3, Doc. 77). Seguindo a linha de argumentação que seria adotada para todos os ataques, o padre

alega que os indígenas se aproximaram do forte para tomar vacas e cavalos e para importunar os portugueses. Narra, assim, que os indígenas teriam se acercado de uma povoação nas redondezas do forte, destruindo-a e forçando a retirada dos seus habitantes

O segundo ataque, por sua vez, já se mostra bem mais presente na documentação, denotando uma maior circulação de notícias que percorreu o espaço das missões, chegando até autoridades espanholas e a Rio Grande, onde o general Gomes Freire se encontrava instalado naquele momento. A investida teria ocorrido em fevereiro de 1754, e nela teria tomado parte uma tropa relativamente grande – cerca de 200 indígenas, mas podendo chegar a mil, nas versões contadas por narradores com maior propensão a hipérboles (caso daquelas que circularam entre os portugueses). Da mesma forma que na ocasião anterior, os rebeldes se acercaram de uma povoação próxima à fortaleza e afugentaram ou mataram os que lá se encontravam. Porém, antes de assegurarem que os portugueses não retornariam, deixaram suas armas de lado e começaram a saquear o povoado. Diante disso, os lusitanos sobreviventes teriam aproveitado para se reorganizar, e retornaram para combater os saqueadores, matando cerca de duas dezenas, forçando-os a se retirar e capturando um deles, o qual executaram posteriormente (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 3, Doc. 77).

O capitão Jacinto Rodrigues da Cunha registra no diário da expedição do general Gomes Freire que este havia recebido, no dia 11 de março de 1754, uma

[...] carta do governador do Rio Grande, cuja manifesta terem mil, commandados por um padre da companhia seu, atacado um forte fabricado de novo no continente de Viamão, aonde chamam o Rio Pardo, em cujo ataque valerosamente pelejaram os nossos soldados,

destroçando os índios, e fazendo a poder de fogo render as vidas a dezenove, e em todos mui grande hostilidade, cujo destroço os obrigou a fugirem, sendo a nossa perda de tres pessoas, e referidos sendo um o commandante o tenente Francisco Pinto Bandeira, com uma flexa no braço esquerdo (RIHGB, 3ª série, n. 10 e n. 11, 1853, p. 157).

Na versão do capitão Cunha, o número de mortos do lado português é bem menor do que na dos jesuítas – que, é interessante mencionar, frequentemente se referem a depoimentos que teriam sido dados por indígenas –, e o número de indígenas a empreender o ataque, por sua vez, consideravelmente maior. Além disso, um novo detalhe aparece na narrativa que circulou entre os portugueses: os indígenas teriam sido comandados por um jesuíta. Ao receber a notícia do governador do Rio Grande – que, por sua vez, havia sido informado, em tom de urgência, por um alferes que se encontrava na fortaleza –, o general a teria repassado a outras autoridades portuguesas – como o Marquês de Pombal –, e também às espanholas, sempre enfatizando que os indígenas haviam sido “capitaneados por hû Padre da Companhia” (Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 22, 1928, p. 275). De todo modo, é possível observar como, nessa circulação de informações, alguns detalhes iam se modificando e informações novas iam surgindo, conforme o posicionamento dos seus emissores.

O terceiro e último ataque teria ocorrido nos últimos dias do mês de abril de 1754. De acordo com o padre Tadeo Henis, os indígenas teriam atacado uma pequena povoação portuguesa nas imediações do forte, matando três africanos escravizados e afugentando dois lusitanos e suas esposas, que partiram para a fortaleza para alertar os demais acerca do ataque. Após tomarem alguns cavalos dos portugueses, ao amanhecer do dia seguinte

teriam se aproximado da fortificação para atacá-la – no que converge com as versões que circularam entre os lusitanos. A isso seguiu-se um combate de cerca de duas horas, no qual pereceu um dos líderes, proveniente da redução de São Miguel (Colección de Obras y Documentos Relativas a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Ilustrado con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, 1836). Na versão de Bernardo Nusdorffer, que normalmente é a mais recorrente entre os jesuítas, a aproximação ao forte teria se dado apenas para vigiá-lo, cabendo aos portugueses a iniciativa do combate (Biblioteca Nacional – Manuscritos da Coleção de Angelis, v. VII, 1969).

Ainda na versão dos jesuítas – no que convergem com os escritos atribuídos a Crisanto Neranda –, os indígenas teriam decidido se retirar, mas foram seguidos por uma tropa de portugueses, sob pretexto de estabelecer negociações para recuperar os animais que haviam sido apreendidos. Assim, Nusdorffer conta que os portugueses “hizieron senal à los índios con bandera blanca, llamandolos por si acaso les podian persuadir les entregassen otra vez sus caballos” (Biblioteca Nacional – Manuscritos da Coleção de Angelis, v. VII, 1969). Diante disso, um grupo de 53 indígenas – liderado por ninguém menos que Sepé Tiaraju –, teria entrado na fortaleza – inocentemente, segundo os jesuítas e os indígenas. Enquanto isso, o restante do contingente indígena teria decidido deixar o local. Nessa versão, os 53 teriam sido então embriagados, desarmados e aprisionados, com exceção de Tiaraju, que conseguiu enganar os portugueses e fugir.

Esse momento específico foi muito repercutido pelos jesuítas, em textos contemporâneos aos fatos e mesmo posteriores, sempre com uma grande ênfase na perfídia e ardil daqueles portugueses traidores. Escandón, que na sua relação se dedica a

contrastar as versões dos acontecimentos narradas pelos indígenas e pelos portugueses, conta que após o desfecho do conflito os lusitanos haviam passado a se referir ao forte como “de la Victoria” (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 2, Doc. 54). Ao que o religioso contrapõe, diante da maneira como teriam sido aprisionados os combatentes das reduções, que “con mas razon le podian llamar de la Perfidia, si es verdad lo que ellos callan y los Indios cuentan, y tiene mucha mas verosimilitad” (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 2, Doc. 54).

Escandón afirma, ainda, que “Esta funcion tambien cuentan los Portugueses de diferente manera que los Indios, añadiendo, y quitando, diciendo y callando los unos y los otros lo que les tiene mas cuenta” (R.A.H. Colección Biblioteca de Cortes, Sig. 9/2279, Caja 9-11-5-151). Desse modo, o próprio religioso demonstra consciência das variações pelas quais passava o relato dos acontecimentos, dependendo do ponto de vista e dos posicionamentos daqueles que contavam a história.

De fato, os documentos portugueses contam uma versão bem diferente. O capitão Cunha, ao referir-se a notícias que teriam chegado em Rio Grande no primeiro semestre de 1754, dá detalhes acerca da traição que teriam armado os indígenas – e não os lusitanos – se aproveitando da proposta de trégua que lhes havia sido oferecida para tentar atacar os portugueses e dominar a fortificação por dentro (RIHGB, 3ª série, n. 10 e n. 11, 1853, p. 166). A iniciativa, no entanto, teria fracassado, e os indígenas acabaram aprisionados – de maneira justa, nesse caso. Por iniciativa de Gomes Freire, essa versão também circulou amplamente – chegando à Europa e aos comandantes espanhóis –, e nela segue a ênfase à participação dos jesuítas no comando do

ataque (Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 22, 1928, p. 281-282).

Os diversos escritos dão conta do tratamento dispensado aos prisioneiros ao longo do seu aprisionamento e, a seguir, do seu transporte a Rio Grande em uma embarcação, durante o qual os indígenas empreenderam um motim que fracassou. Na ocasião, a maior parte dos cativos pereceu, restando apenas 14. Esse momento é enfatizado extensamente pelos portugueses, que tratam da brutalidade dos indígenas amotinados – em contraste com a benevolência dispensada pelos lusitanos aos seus prisioneiros –, e é omitido ou minimizado nas versões dos jesuítas, talvez por não desejarem fomentar ainda mais os rumores acerca dos incentivos que forneciam aos indígenas para que se revoltassem.

Entre os indígenas, por sua vez, esse episódio parece ter sido particularmente marcante. No relato atribuído ao Guarani Crisanto Neranda é possível encontrar uma descrição bastante minuciosa da viagem até Rio Grande, inclusive do motim e das diversas privações a que foram submetidos os cativos, sempre enfatizando a crueldade dos portugueses (R.A.H. Colección Jesuitas-Legajos, Sig. 9/7284, Caja 11-12-3-64). E a ocasião é referida também em uma missiva redigida por autoridades indígenas de São Miguel ao general português, na qual estas fazem referência ao fato de que lhes teriam chegado notícias acerca desses atos dos lusitanos, informando que “[...] de la vez pasada nó lo supimos, puez no lo contaron, acumulando, que vos otros son los culpados de llevar nuestras gentes al Rio Grande, y a poco supimos la mortandad que vos otros hizisteiz en el Rio à muyta gente: [...] (A.G.S. Sección Estado, Legajo 7430, Doc. 50).

Após essa viagem atribulada, então, os prisioneiros remanescentes teriam chegado em Rio Grande no início de junho de 1754, lá sendo mantidos por algumas semanas. Durante essa estadia, passaram por diversos interrogatórios, nos quais teria tomado parte o próprio General Gomes Freire de Andrada. Estes foram objeto de extensas descrições, permeadas por polêmicas vertidas em inúmeros escritos, que por sua vez foram remetidos e debatidos por diversos sujeitos em diversos lugares, mesmo anos depois dos acontecimentos. Nos registros do lado português, como era de se esperar, os indígenas teriam lhes contado que os jesuítas, além de serem os responsáveis por conduzir a revolta e o empenho em não transmigrar as reduções, também teriam como prática exortar os habitantes das reduções a serem cruéis e impiedosos com os portugueses, e a espalhar nos seus povoados inúmeras “mentiras” acerca da conduta e da moral dos lusitanos. Em uma missiva ao Marquês de Pombal, o general português chega a observar que, quanto à resistência dos indígenas em deixar seus povoados e à participação dos portugueses na revolta, os prisioneiros “responderão com variedade”, mas faz questão de enfatizar o depoimento de um indígena de São Miguel que afirmava que:

[...] os Padres, como igualmente os Indios, estão divididos nos pareceres; huns dizem que preciso obedecer a El Rey, e por isso se havião feito antes varias prevençoens de carros; mas que recebendose depois hua carta do Padre, que governa todas as missoens, escripta da Candelaria, donde rezide, e vendo-se nella dizer aos Padres. animassem os Indios á defença das terras, que herão suas, e Sua Magestade Católica as não podia dar aos Portuguezes, novamente os animarão os Padres ao que havião obrado; que os dois Padres mais contumazes entendião não serem Castelhanos que hu hera o que governava o Povo de San Lourenço, outro o Padre Thadeu: segundo o que se pôde perceber os

Padres Castelhanos álguns quizeráo sahir, e se lhe não deu Carruagem, sendo faço o dizer-se os tinháo prezos (Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 22, 1928, p. 280).

Essas informações foram amplamente difundidas, chegando até os inacianos, que buscaram refutá-las. Para tal, questionavam a competência dos intérpretes empregados durante as conversas, bem como as condições em que teriam se produzido os interrogatórios, referindo-se também ao fato de que os comandantes ou tradutores teriam distorcido ou entendido mal o que os indígenas alegavam, ou ainda que estes teriam acusado os jesuítas por medo ou desejo de agradar seus captores. Além disso, os padres contrapunham o que era narrado pelos portugueses àquilo que os próprios indígenas teriam lhes informado, instrumentalizando, no processo, documentos redigidos por eles. É o caso do texto atribuído a Crisanto Neranda, visto que a sua narração acerca dos interrogatórios em nada incrimina os párocos. Com esse propósito, Escandon, em sua relação, transcreve extensos trechos do relato atribuído a esse Guarani. E o inaciano se refere, ainda, ao fato de Gomes Freire ter se dedicado a divulgar entre as autoridades espanholas e as cortes ibéricas os depoimentos acusatórios aos jesuítas, cujo conteúdo seria “lo contrario que los Indios dicen en su relacion. Por que ellos dicen que nada digeron contra los Padres” (R.A.H. Colección Biblioteca de Cortes, Sig. 9/2279, Caja 9-11-5-151).

Após algumas semanas, eventualmente o general português decidiu libertar os prisioneiros sobreviventes, levando-os de volta ao Forte do Rio Pardo no momento em que se deslocou até o local com suas tropas para dar prosseguimento à sua campanha militar. Com esses ex-prisioneiros, ademais, Gomes Freire enviou uma carta – por meio de várias cópias – aos líderes da revolta, na qual

– após contar a sua versão dos fatos em questão –, ele alega que a ação de conceder a liberdade aos 14 indígenas sobreviventes era uma forma de mostrar a piedade que ele poderia ter com os revoltosos, caso estes decidissem se entregar e se aliar aos lusitanos. Ao mesmo tempo, porém, o comandante alega que os cativos libertados poderiam também contar sobre os castigos e privações que esperavam os indígenas das reduções caso eles persistissem na revolta (A.G.S. Sección Estado. Legajo 7430, Doc. 53).

A insistência de Gomes Freire na sua “piedade”, associada à sua decisão de libertar os prisioneiros, transparece em outros documentos. Como em uma carta a Don Jose de Andonaegui, na qual informava que “quando [los indios] tomen el partido de implorar el perdòn de su barvaro delito, lo concederè en nombre de Su Magestad Catolica, y los harè tratar con la humanidad de que tienen yà mucha experiencia estos Prisioneros” (A.G.S. Sección Estado. Legajo 7410, Doc. 17-20). É preciso levar em consideração, porém, que a conduta do general português, mais do que associar-se a uma tentativa de engrandecimento da própria figura, ou a uma “benevolência” de fato, inseria-se no âmbito de uma política de atração de indígenas estabelecida pela coroa portuguesa no contexto da demarcação das fronteiras entre os impérios ibéricos (ver Garcia, 2009, p. 14).

Com essas atitudes, portanto, Gomes Freire tentava aproximar-se dos indígenas das missões e exaltar a “benevolência” dos lusitanos em variados círculos, possibilitado, para tal, o surgimento e a disseminação de diversas cópias da sua carta. Diante disso, Nusdorffer aponta em sua relação que o comandante português havia concedido a liberdade aos prisioneiros “queriendo aprovecharse desta su gloriosa action

para su intento” (Biblioteca Nacional – Manuscritos da Coleção de Angelis, v. VII, 1969). E outro personagem que se refere às estratégias do general português é o Marquês de Valdelírios, que, em setembro de 1754, escreveu a Don José de Andonaegui narrando os acontecimentos mais recentes e anexando à mensagem uma cópia da carta enviada por Gomes Freire aos líderes indígenas. O Marquês informa que o comandante lusitano havia remetido de volta às reduções

[...] los Indios que cogieron prisioneros los Portugueses en el último ataque, haviendolos vestido y tratado benignamente; la qual [a carta] parece que la há dejado manifestar entre los suios, de forma que ya corren muchas copias en esta Ciudad, don naturalmente quiere que resplandezca su conducta, y que se la aprueben los mismos Españoles [grifo meu] (Instituto Geografico Militar – Republica Oriental del Uruguay, v. 13 – n. 1, 1938).

Como é possível notar, o episódio se fez presente na troca de notícias que ocorria entre os lados espanhol e português, envolvendo, entre outros, o general lusitano, o Marquês de Valdelírios e José de Andonaegui. Estes últimos, em sua correspondência, teciam também considerações sobre os motivos que teriam os indígenas para empreender os dois ataques, demonstrando que entre o lado espanhol o episódio também despertara interesse. As duas autoridades espanholas mantinham um constante intercâmbio de informações, remetendo cópias e citações de missivas enviadas por Gomes Freire, jesuítas, e outros sujeitos envolvidos nos acontecimentos. E essa era uma prática recorrente em todos os lados do conflito: nesse processo, alguns detalhes se perdiam, e outros eram alterados ou acrescentados, dando corpo a diversas versões – e a diversos boatos.

As cartas remetidas às lideranças indígenas foram levadas por dois sujeitos – que são referidos na documentação ora como castelhanos, ora como paraguaios – mas as missivas teriam sido tomadas no meio do caminho por alguns revoltosos. Quanto a isso, a interpretação de alguns jesuítas, como Escandon, era de que os missioneiros sublevados “no gustaban mucho que llegassen à sus pueblos las tales cartas; las que por fin les quitaron otros Indios, con quienes los portadores de ellas se encontraron, amenazandoles con la muerte si no se las daban” (A.H.N. Sección Clero-Jesuítas, Legajo 120, Caja 2, Doc. 54). Dessa forma, se nota um empenho dos indígenas em controlar quais informações chegavam, e como elas chegavam – pelo menos no caso das notícias que vinham pela via escrita.

No que diz respeito ao retorno dos sobreviventes aos seus povoados, ele é referido apenas pelos jesuítas, que o fazem extensamente. Assim, é possível vislumbrar o percurso que os indígenas fizeram, e, em paralelo, o percurso das notícias que esses ex-prisioneiros traziam. Conforme os 14 regressados foram se deslocando, estes foram se separando e levando as notícias para pontos distintos. Em sua relação, Nusdorffer indica que a informação da vinda de Gomes Freire ao forte de Rio Pardo acompanhado dos cativos, com a sua posterior libertação, seguiu o curso do rio Uruguai e espalhou-se pela região das reduções ao longo de agosto de 1754, de maneira que ao fim daquele mês já estava bastante disseminada pelo entorno (Biblioteca Nacional – Manuscritos da Coleção de Angelis, v. VII, 1969).

Henis, por sua vez, conta que os primeiros a chegar na região das povoações foram três habitantes de São Luís – um deles provavelmente se tratava de Crisanto Neranda, apontado como autor do relato acerca do que havia sucedido com os indígenas

prisioneiros. Eles teriam chegado inesperadamente no dia 15 de agosto e imediatamente contado tudo que lhes acontecera. Os luisistas teriam sido seguidos por outros três indígenas de São Lourenço, dois da redução de São João – que ficaram em suas estâncias – e seis de São Miguel, dos quais dois contraíram varíola e faleceram antes de chegar às povoações (Colección de Obras y Documentos Relativas a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Ilustrado con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, 1836). Um outro jesuíta anônimo, ademais, em uma carta do início de agosto de 1754, também aponta que havia obtido informações detalhadas acerca dos acontecimentos e das manobras do exército lusitano por meio de depoimentos dos “tres Indios de San Luis” (A.G.S. Sección Estado. Legajo 7424, Doc. 453-454) que haviam retornado do cativoiro.

Essa ênfase dos padres ao retorno dos indígenas pode ser associada à necessidade de contrastar as “calúnias” dos portugueses, que fundamentavam as suas versões desabonadoras da atuação dos jesuítas em depoimentos extraídos sob coação, com aquilo que os indígenas contavam uma vez que se viam em liberdade. Dado o impacto que o acontecimento parece ter assumido na região missioneira, porém, é plausível que houvesse também um grande interesse dos seus habitantes em escutar o que as pessoas que retornavam de Rio Grande – e que haviam convivido de maneira tão próxima com os portugueses – tinham a contar.

Esses acontecimentos vinculados aos conflitos da fortificação do Rio Pardo e os escritos que os envolvidos produziram a respeito seguiram sendo referidos em textos de anos posteriores, adentrando a década de 1760. Essa “longevidade” está muito associada às disputas em que a Companhia de Jesus esteve envolvida, mas também é um indício de como as pessoas atingidas

direta ou indiretamente pelo episódio lidaram com ele, de como elas se sentiram e se posicionaram a respeito, denotando que esses sucessos foram vivenciados de uma maneira singular. E vivenciados não apenas diretamente, mas também através dos relatos escritos e orais que circulavam pelas missões e além delas também. Nesse sentido, conforme exposto por Mary Louise Pratt (1999, p. 18), há certos acontecimentos – e sobretudo relatos referentes a eles – que marcam os sujeitos de maneira significativa e prolongada, permanecendo “vivos” nos circuitos orais e escritos, e influenciando, por sua vez, na produção de novos registros, mesmo depois de decorrido um certo tempo dos eventos iniciais.

Pelo exposto até aqui, é possível observar como era recorrente a troca e a circulação de textos e suas cópias entre os diferentes sujeitos, em um uma busca pelo acesso a informações e pela sua difusão que também se configurava como uma disputa pelo estabelecimento de determinadas versões dos acontecimentos. É preciso considerar, além disso, que se tratava de um espaço em que escrita e oralidade conviviam, e que a comunicação por meio da escrita e da voz era muito mais preponderante, visto que a alfabetização era bastante restrita a certos setores da sociedade. Atentando também à intensidade com que ocorria a circulação de pessoas e informações, ademais, oferecia-se um terreno produtivo para proliferação de boatos – ou “vozes” – que circulavam pela região e disseminavam as mais variadas versões sobre os mais diversos assuntos.

Esse é um tema recorrente na documentação do período. Gomes Freire, por exemplo, em uma carta ao Marquês de Pombal, se referia às “[...] vozes de que todas as Missoens se levantão [...]” (Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 22, 1928, p. 250) e que indicavam a responsabilidade dos jesuítas na condução da revolta.

E Nusdorffer, em sua relação, mencionava que “Entre los índios corrian algunos rumores [...]” (Biblioteca Nacional – Manuscritos da Coleção de Angelis, v. VII, 1969), e que

Aunque siempre estas tierras son fecundas de cuentos, no obstante todos estos años en que se trataba de esta ò mudanza ò entrega de los pueblos à los portugueses, han sido fecundísimas de cuentos y aun calumnias, assi contra los índios como contra sus misioneros (Biblioteca Nacional – Manuscritos da Coleção de Angelis, v. VII, 1969).

Desse modo, se levamos em consideração o impacto que parecem ter assumido os incidentes do Forte do Rio Pardo, é possível cogitar que as histórias sobre esse episódio devem ter circulado primeiramente e sobretudo pela forma oral – com destaque para aquilo que os prisioneiros libertados contavam ao retornar. Mas é evidente que a escrita colocava vantagens para quem a dominava, já que ela permitia ampliar o alcance geográfico e temporal das informações e transmitir elas de maneiras mais estável. A própria circulação intensa de boatos pode ter servido como incentivo à produção de registros escritos, em tentativas de se “consolidar” determinadas versões sobre esses acontecimentos marcantes.

O poder de “consolidação” de versões acerca de um tema que a escrita parece trazer, porém, não deixa de ter seus limites. Como se viu, na proliferação de papéis e multiplicação de cópias, os registros escritos, de certa forma, mantinham uma certa maleabilidade, estando sujeitos a alterações e instrumentalizações diversas, que por vezes poderiam acabar subvertendo as intenções dos seus emissores iniciais. A troca e circulação de textos e suas cópias era bastante recorrente entre os diferentes sujeitos envolvidos na conjuntura analisada, em uma busca pelo

acesso a informações e pela sua difusão. Mas esse processo assumia também um caráter de disputa pelo estabelecimento de determinadas versões dos acontecimentos.

Diante disso, é possível dizer que ao longo da Guerra Guaranítica – e mesmo anos após o seu término – existe uma situação de enfrentamento não apenas bélico, mas que se dava também pela circulação de versões e interpretações acerca dos acontecimentos e da conjuntura, com a busca pela divulgação e perpetuação de narrativas sobre fatos marcantes. E nessa “guerra de boatos”, conforme exposto, a escrita foi uma aliada importante. Além dos jesuítas, que sempre fizeram um uso muito intenso e exímio da escrita, outros sujeitos também tomaram parte nesse processo. E aqui enfatiza-se a atuação dos indígenas das missões, que também participaram dessa disseminação de versões, diretamente e por iniciativa própria – fosse por escrito ou oralmente –, ou por meio do emprego dos seus textos ou testemunhos para afiançar a argumentação de um e outro lado da disputa.

Esse caso permite observar, ademais, como um episódio específico – esse capítulo da Guerra Guaranítica que foram os ataques ao Forte de Jesus, Maria, José do Rio Pardo – pode proporcionar um ponto de observação bastante produtivo para se analisar as interações entre os diversos sujeitos que povoaram a conjuntura das reduções jesuíticas do Paraguai durante as demarcações do Tratado de Madri – com as suas repercussões posteriores – no que dizia respeito às práticas de escrita e à circulação de informações. Possibilita, além disso, que seja vislumbrado como esses processos influenciavam na produção de documentos, que hoje utilizamos como fontes. O episódio dos ataques ao Forte do Rio Pardo mostra justamente a interação e o

movimento de circulação no qual tomavam parte, de formas variadas – com seus papéis ou suas vozes – emissários das coroas portuguesa e espanhola, jesuítas e indígenas.

REFERÊNCIAS

Fontes

Archivo Historico Nacional – Madri (A.H.N.). Sección Clero-Jesuítas – Legajo 120, Caja 3, Doc. 79. Pe. Bernardo Nusdorffer, septiembre 1758). Declaracion de la verdad contra un Livello infamatorio impreso en Portugues contra los Padres Jesuitas misioneros del Paraguay y Marañon.

Archivo Historico Nacional – Madri (A.H.N.). Sección Clero-Jesuítas – Legajo 120, Caja 1, Doc. 29. Pe. Jose Barreda, junio 1753. Motivos de los Indios y Carta del P. Joseph Barreda de 10 de Junio de 1753 sobre las Misiones delos Indios à los Demarcadores en S.^{ta} Thecla. Supone otra del mismo Barreda à Su Magestad.

Archivo Historico Nacional – Madri (A.H.N.). Sección Clero-Jesuítas – Legajo 120, Caja 3, Doc. 77. Pe. Bernardo Nusdorffer, agosto 1758. Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras, Castellano, avenzindado de estas ciudades à Don Alexandro de Bique Capitan Europeo (Punta de Fernan Dorias, agosto 1758).

Real Academia de la Historia – Madri (R.A.H). Colección Biblioteca de Cortes – Sig. 9/2279, Caja. 9-11-5-15. Juan de Escandón, 1760. Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750, Misiones de Jesuitas en Paraguay Por el P. Manuel Quirini (?) provincial del Paraguay (1760).

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. 4, p. 265-294, 1852. RELAÇÃO abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses.

Instituto Geografico Militar – Republica Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938. Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Diario de Campaña de Gómez Freire de Andrada, llevado por el Capitán de Ordenes Francisco Grael (Marzo 12 de 1754 – Febrero 20 de 1755).

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 3ª série, n. 10 (2º trimestre de 1853) e n. 11 (3º trimestre de 1853), p. 137-321. Diario da expedição de Gomes Freire de Andrada às Missões do Uruguay pelo Capitão Jacinto Rodrigues da Cunha Testemunha presencial.

Biblioteca Nacional – Divisão de Publicações e Divulgação. Manuscritos da Coleção de Angelis – v. VII – Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802), 1969. Relação do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755 – Primeira à Quarta parte.

Teschauer, C (org.). História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos, v. 3, 2002. Relatório da Transmigração e Guerra dos Sete Povos do Rio Grande do Sul (1750-1756), por Bernardo Nusdorffer – Quinta parte.

Archivo Histórico Nacional – Madri (A.H.N.) – Sección Clero-Jesuítas, Legajo. 120, Caja 2, Doc. 54. Juan de Escandon, noviembre 1755. Indice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta, y cuya mera narracion enteramentete desvaneze las calumnias que en esta America Meridional empezaron el año de 1752, y duran aun en la Europa este de 1755 contra la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesus.

Archivo Histórico Nacional – Madri (A.H.N.) – Sección Clero-Jesuítas, Legajo. 120, Caja 2, Doc. 60. Juan de Escandon, mayo 1756. Continuación de la relación de Juan de Escandón.

Biblioteca Nacional de España – Madri (B.N.E) – Sala Cervantes (Manuscritos), Ms. 4185. Juan de Escandon, febrero 1760. Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados de sus tierras algunos pueblos del Paraguay escrita por el Padre Juan de Escandón.

Colección de Obras y Documentos Relativas a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Ilustrado con notas y disertaciones por Pedro de Angelis – Imprenta del Estado, 1836. Diario Histórico de la Rebelión y Guerra de los Pueblos Guaranís Situados en la Costa Oriental del Río Uruguay, del año de 1754. Versión castellana de la obra escrita en latín por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañía de Jesús

Revista do Arquivo Público Mineiro – Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22, 1928. Carta de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (15 de abril de 1754). p. 275.

Revista do Arquivo Público Mineiro – Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22, 1928. Carta de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (15 de abril de 1754). p. 281-282.

Archivo General de Simancas – Valladolid (A.G.S.). Sección Estado, Legajo 7430, Doc. 50. Copia da carta escrita em idioma Tape e traduzida em Espanhol, mandada pelos caciquez, emais officiaes de seu Exercito (octubre 1754).

Real Academia de la Historia – Madri (R.A.H.). Colección Jesuitas-Legajos, Sig. 9/7284, Caja 11-12-3-64. Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2o con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Río Pardo (San Carlos, febrero 1755).

Archivo Histórico Nacional – Madri (A.H.N.). Sección Clero-Jesuítas, Legajo. 120, Caja. 2, Doc. 56. Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2o con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Río Pardo, (San Carlos, febrero 1755).

Archivo General de Simancas – Valladolid (A.G.S.). Sección Estado, Legajo 7410, Doc. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guaraní, tradusidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756).

Archivo General de Simancas – Valladolid (A.G.S.). Sección Estado, Legajo 7424, Doc. 458 - Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2o con otros muchos el

fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).

Revista do Arquivo Público Mineiro – Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22, 1928. Carta de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Rio Grande, 21 de junho de 1754), p. 280.

Archivo General de Simancas – Valladolid (A.G.S.). Sección Estado, Legajo 7430, Doc. 53. Copia de la carta que escribió el General Gomes Freire de Andrada a los Caciques de los Siete Pueblos Rebelados (Campo del Rio Pardo, julio 1754).

Archivo General de Simancas – Valladolid (A.G.S.). Sección Estado, Legajo 7410, Doc. 17-20. Copia de treinta y ocho papeles que se encontraron en el Pueblo de San Lorenzo – Carta de Gomes Freire de Andrade al Excelentísimo Señor Don Joseph Andonaegui (Campo del Rio Pardo, julio 1754).

Instituto Geografico Militar – Republica Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938. Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Carta del Marqués de Valdelirios a D. José de Andonaegui sobre Ingerencia de las tropas portuguesas en las operaciones contra los Indios y noticia llegada a la Colonia de un supuesto ofrecimiento de España a Portugal de dos Obispados en Galicia a cambio de los siete pueblos (Buenos Aires, Setiembre 1754).

Archivo General de Simancas – Valladolid (A.G.S.). Sección Estado, Legajo 7424, Doc. 453-454. Relacion de lo que executaron los Portugueses con los 53 Indios que con engaño cogieron en el Fuerte de Yoti (“Un jesuita”, San Lorenzo, agosto 1754).

Revista do Arquivo Público Mineiro – Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22, 1928. Carta de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Rio Grande, 1 de outubro de 1753), p. 250.

Bibliografia

AMELANG, J. 2003. El Vuelo de Ícaro: la autobiografía popular en la Europa Moderna. Madrid, Siglo Ventiuno de España, 300 p.

ANDRIEN, K.; KUETHE, A. 2014. *The Spanish Atlantic World in the Eighteenth Century. War and the Bourbon Reforms, 1713-1796.* New York, Cambridge University Press, 397 p.

CANFORA, L. 2012. *Le Copiste comme auteur.* Toulouse, Anacharsis Éditions, 128 p.

CASTILLO GOMEZ, A. 2003. *Historia de la cultura escrita: ideas para el debate.* *Revista Brasileira de História da Educação*, (5), p. 93-124.

DA SILVA, M. G. 2017. *O “Índio Historiador” da Redução de São Luís: escrita e autoria a partir do relato de Crisanto Neranda (1754-1772).* Porto Alegre, RS. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 221 p.

GARCIA, E. 2009. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa.* Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 345 p.

NEUMANN, E. 2015. *Letra de Índios. Cultura Escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai.* São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora, 240 p.

QUARLERI, L. 2009. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuítas e imperios coloniales.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 381 p.

PALOMO, F. 2013. *Cultura religiosa, comunicación y escritura en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna.* In: SERRANO, E. (ed.). *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna.* Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”(C.S.I.C.), p. 53-88.

PETRUCCI, A. 2003. *La ciencia de la escritura – Primera lección de paleografía.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 157 p.

PETRUCCI, A. 2011. *Libros, escrituras y bibliotecas.* Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 523 p.

PRATT, M. L. 2008. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation.* New York, Routledge, 296 p.

ESCRITOS DE FRONTEIRA: AS NARRATIVAS DE JOSÉ QUIROGA E A TERCEIRA PARTIDA DE DEMARCAÇÃO (1752-1754)

Maico Biehl

Dos estudos náuticos aos religiosos: introdução

Dentre os vários membros da Companhia de Jesus que atuaram na Província Jesuítica do Paraguai,¹ e que, se sobressaíram por sua produção intelectual podemos destacar o espanhol José Quiroga. No entanto, diferentemente de outros religiosos, cujos estudos posteriores alcançaram um detalhado conhecimento de sua trajetória e de suas obras, sobre Quiroga ainda observamos a dispersão e o desconhecimento de vários de seus escritos, somados a uma lacunar trajetória.

Cartógrafo reconhecido entre seus pares e pela historiografia, os mapas de José Quiroga destacam-se entre os produzidos pelos missionários na América platina. Dentre os membros da Companhia de Jesus que atuaram juntamente com Quiroga na Província Jesuítica do Paraguai, destaca-se o elogio feito pelo

¹ A antiga Província Jesuítica do Paraguai, no período colonial, cobria a área dos atuais países do Paraguai, Uruguai, Argentina e partes do Brasil. Nesse sentido, seu nome deve-se a presença do rio Paraguai que, se estande por boa do espaço mencionado.

padre boêmio Martín Dobrizhoffer ao mapa de 1749 produzido por Quiroga: “[...] es entre todas, la más cabal, por lo menos com referencia a los lugares que él mismo há observado como perito en las matemáticas. El fue hasta donde pudo” (Dobrizhoffer, 1967, T. I. p. 94).² A elogiosa adjetivação das qualidades matemáticas e cartográficas de José Quiroga foi construída por historiadores e estudiosos do século XIX e da primeira metade do XX, e reafirmada ao longo de trabalhos mais recentes. Dentre os primeiros, podemos destacar os trabalhos de Pedro de Angelis, que definiu Quiroga como sendo “[...] uno de los miembros mas ilustrados y laboriosos de la Compañía de Jesus en estas Provincias” (Angelis, 1836, p. I), assim como, o também historiador, e jesuíta, Guillermo Furlong, que para quem Quiroga “Era indudablemente un hombre de grande inteligencia y de talento no vulgar, buen conocedor de las matemáticas y de sus aplicaciones, perito en el arte de la marinería y en las ciencias oceanográficas” (Furlong, 1930, p. 13). De “[...] erudito observador [...]”, nas palavras de Mário de Almeida (1951, p. 94), o jesuíta fora definido pelo intelectual português Jaime Cortesão, como “[...] o mais abalisado cartógrafo da Companhia na América do Sul, durante a primeira metade do século XVIII [...]” (Cortesão, 1956, p. 25). Em trabalhos mais recentes, como de Héctor Sainz Ollero, permanece o elogioso discurso: “Del padre José Quiroga se dice que fue la persona con mayores conocimientos matemáticos y

² Dobrizhoffer refere-se ao *Mapa de las Misiones de la Compañía de Jesus en los rios Paraná y Uruguay; conforme a las mas modernas observaciones de Latitud, y de Longitud, hachas en los pueblos de dichas Misiones; y a las relaciones antiguas y modernas de los Padres Misioneros de ambos rios* elaborado por Quiroga em 1749 e publicado em Roma no ano de 1753.

astronômicos de la región durante la época colonial” (Sainz Ollero *et al.*, 1989, p. 299).

As observações às qualidades intelectuais de Quiroga não estão apenas relacionadas à sua formação como jesuíta. Natural do vilarejo de Fabal, na província espanhola de Pontevedra, José Quiroga nasceu em 14 de março de 1707 (Furlong, 1930) e, segundo seus biógrafos (Angelis, 1836; Furlong, 1930), interessou-se prontamente pela rotina náutica, de modo que, “Con este objeto emprendió el estudio de las matemáticas, en las que hizo rápidos y asombrosos progresos; y cuando su edad le permitió realizar sus designios, se embarcó para entonces à adquirir los conocimientos que se necesitan para ocupar el puesto de piloto” (Angelis, 1836, p. I). Em busca destes objetivos, Furlong (1930), informa que Quiroga ingressou por volta de 1725 na Escola Naval Espanhola.

Neste mesmo período do século XVIII o Império espanhol passava por mudanças, a partir da consolidação dos Bourbon no trono com a subida de Felipe V. Objetivando a retomada do crescimento econômico do Império, tais mudanças passavam, especialmente, pelo fortalecimento da marinha como elo entre a metrópole e suas colônias. Nesse sentido, privilegiou-se a valorização da ciência e do conhecimento científico com a criação de uma série de escolas e academias, cujo resultado foi o processo de institucionalização das ciências na Espanha (Lafuente, 1992), convertendo certos espaços em respeitadas centros científicos. Nestas instituições, o foco de ensino passou a serem os clérigos e, notadamente, os militares, sendo estes “[...] un nuevo tipo de militar interesado en la docencia e investigación” (Peset, 1989, p. 24). Com os militares à frente dos projetos reformistas estes se converteram em os homens de ciência por excelência do Império

entre a segunda metade e o terceiro quartel do Setecentos (Lafuente e Peset, 1989).

Quiroga iniciou seus estudos como Guardia Marino em das principais instituições do período, a Real Compañía de Caballeros Guardias Marinas, fundada em 1717, na cidade portuária de Cádiz. Com características militares, técnicas e elitistas a instituição priorizava o ingresso de nobres em seu quadro discente permitindo, contudo, a entrada de “aventureiros”, ou seja, de alunos sem fidalguia comprovada (O’Donnell y Duque de Estrada, 2002). A formação se estendia em média por sete anos (Sellés, 1989) e incluía disciplinas como, Aritmética, Álgebra, Geometria, Trigonometria, Cosmografia, Náutica, Fortificação, Artilharia, Armamento, Evolução Militar, Manobra de Naus, Construção Naval, Esgrima, Música e Dança (Sánchez, 2013), além da formação prática nas embarcações sob supervisão de um piloto. No entanto, ao longo da sua formação os estudantes já prestavam serviços à Coroa Espanhola.

Apesar de não termos encontrados informações acerca da forma pelo qual Quiroga ingressou na Academia de Guardias Marinas, é plausível supor que dentre os motivos que o levaram a ingressar na carreira militar estivesse à possibilidade de ascensão social. No entanto, o a frustração dessa expectativa e o desencanto com a vida náutica podem tê-lo feito optar pela vida religiosa. Pedro de Angelis (1836) informa que Quiroga convenceu-se da sua vocação tardia quando:

En uno de estos viajes trabó amistad con un religioso de la Compañía de Jesús, que pasaba à las Indias para tomar parte en los trabajos evangélicos de sus hermanos. La pintura que este hizo de su instituto, y de las ventajas que ofrecía a los que manifestaban celo y talentos, hicieron tan viva impresión en el ánimo del

joven Quiroga, que se decidió desde luego à tomar el hábito de San Ignacio (Angelis, 1836, p. I).

Ao que tudo indica a possibilidade de Quiroga continuar se dedicando as Ciências Exatas foi um argumento fundamental na sua escolha pela Companhia de Jesus. Após nove anos de estudos em colégios da Ordem na Espanha Quiroga chegou a Buenos Aires em 1745, juntamente com os Padres Procuradores Diego Garvia e Juan José Rico (Storni, 1980). Sua vinda, possivelmente, está relacionada à expedição científica realizada a Patagônia entre dezembro de 1745 e abril de 1746 em companhia dos também padres jesuítas Matías Strobel e José Cardiel. O objetivo desta expedição ao longo da costa atlântica era a localização de possíveis lugares para a instalação de portos e reduções, além do melhor conhecimento da região por meio de novos planos cartográficos. Este último objetivo foi o de maior resultado, na medida em que, o território percorrido foi definido como hostil ao assentamento humano, inviabilizando a concretização dos demais propósitos da viagem.

A expedição a Patagônia, juntamente, com a participação na Terceira Partida de Demarcação foram as principais atuações de Quiroga na América platina. Nesse sentido, sua trajetória como jesuíta é marcada pela ausência de trabalhos junto às reduções, atundo, porém, nos colégios da ordem em Buenos Aires e em Córdoba com o ensino das Ciências Exatas.³

³ De acordo com Furlong: "Fue también el Padre Quiroga quien estableció y regentó las primeras cátedras de matemáticas así en la ciudad de Buenos Aires como en la de Córdoba. Era esa su especialidad y los Superiores de la Compañía accedieron con gusto a sus deseos. La cátedra de matemáticas en Buenos Aires no entusiasmó a los moradores de la capital del Virreinato; no así la de Córdoba. Desde el año de 1749 o 1750 se estableció una clase de esta asignatura en las

Com a expulsão da Companhia de Jesus dos territórios espanhóis em 1767, José Quiroga seguiu em exílio para a cidade de Bolonha, aonde faleceu em 1784, aos 84 anos de idade. Nesse período se dedicou a atividades cartográficas referentes ao território da América do Sul.

Narrativas da Demarcação

A assinatura do Tratado de Madri, em 1750, inseriu José Quiroga em uma nova expedição, desta vez, demarcatória. Escolhido como capelão, em 1752, para a Terceira Partida de Demarcação da Divisão Sul, juntou-se a um extenso grupo formado por militares, geógrafos, astrônomos, cirurgiões e outros sujeitos que atuaram no suporte à Partida. Coube-lhes a execução do sexto artigo do Tratado que previa a demarcação pelo rio Paraguai até a confluência com o rio Jauru e a exploração do curso dos rios Corrientes e Ygurey até a sua boca com o rio Paraná.⁴ Ao longo de dois anos, de 1752 a 1754, José Quiroga acompanhou a Terceira Partida de Demarcação com a tarefa de atender as necessidades espirituais da tropa, o que não o impossibilitou de observar e registrar as suas impressões sobre a região percorrida.

aulas de la Universidad cordobesa, y diez años más tarde trataron los Superiores de darle mayor estabilidad creándola oficialmente (Furlong, 1984, p. 95). Sobre a atuação do Padre Quiroga como matemático em Buenos Aires, é possível que esta não configurasse oficialmente uma cátedra, mas, sim, apenas um local de ensino, que Pablo Hernandez (1908) afirma ser o Colégio Grande de Santo Inácio. Sobre a cátedra na universidade de Córdoba, autorizada oficialmente pelo Padre Geral, em 1763, Guillermo Furlong (1984) menciona a possibilidade de o padre Tomás Falkner ter sido o catedrático inicial, ao invés de José Quiroga.

⁴ Devido à não definição do rio Corrientes, foi definido pelos Comissários Principais que a Partida deveria percorrer o rio Gatimi até o salto do rio Paraná (Diário, 1841, p. 501-503).

Escritos ao longo da Demarcação estes apontamentos resultaram em um diário intitulado *Breve Noticia del viaje que hizo el Padre José Quiroga por el Río Paraguay con la Partida que fué á poner el marco en la boca del Jaurú (1753-1754)*, que conta ainda com um mapa do rio Paraguai. Contudo, aproximadamente, vinte anos após a escrita deste diário Quiroga retomou os seus escritos e, no exílio na cidade de Bolonha, produziu uma segunda versão deste diário com o título *Descripción del Río Paraguay, desde la boca del Xauru hasta la Confluencia del Parana*.

Estes dois escritos constituem a produção intelectual de José Quiroga decorrente da sua atuação na Partida de Demarcação. Duas narrativas que têm o mesmo objeto, a viagem demarcatória, e são produzidas pelo mesmo autor, mas em momentos distintos, tanto temporal quanto espacialmente. Inserido nessa ampla viagem, que envolveu quase duas centenas de pessoas, convém pensar suas narrativas sobre a demarcação como de autoria de alguém que dela participa (Pratt, 1999a), não necessariamente como figura central. Ou seja, sua condição de autor é influenciada pela convivência com terceiros. Nesse sentido, ao narrar experiências que foram vivenciadas em conjunto com outros membros da Partida, não podemos desconsiderar que sua escrita carrega estas influências.

O primeiro relato de José Quiroga, que dá conta de sua participação como capelão na demarcação de limites, foi escrito, possivelmente, de forma concomitante à viagem entre os anos de 1753 e 1754. Logo, não dispôs, como gostaria, de materiais de apoio, como livros, documentos e instrumentos, a que teria acesso, caso se encontrasse em Córdoba ou em Buenos Aires. Escrito em linguagem simples e direta, o manuscrito somente foi publicado em 1892, no tomo CIV da *Colección de Documentos*

Inéditos para la Historia de España, organizada pelo político, escritor e bibliófilo espanhol Marquês de la Fuensanta del Valle. Como o próprio Marquês afirma, o documento, publicado sob o título de *Breve Noticia del viaje que hizo el Padre José Quiroga por el Río Paraguay com la Partida que fué á poner el marco en la boca del Jaurú (1753-1754*, foi editado a partir de uma cópia moderna do original.⁵

O segundo relato escrito por Quiroga, intitulado *Descripción del Río Paraguay, desde la boca del Xauru hasta la Confluencia del Parana*, pôde ser conhecido por um público mais amplo e muito antes do primeiro escrito, tendo sido reeditado em diversas publicações. Sobre a sua elaboração, Furlong afirma que: “Posteriormente, y cuando se hallaba Quiroga en Itália, volvió a escribir sus recuerdos de esta expedición pero los consignó en forma diversa y con pormenores de otra índole” (Furlong, 1930, p. 60).

Já no exílio, após a expulsão da Companhia de Jesus das possessões espanholas, e com acesso a obras disponíveis em bibliotecas próximas,⁶ Quiroga redigiu um relato que apresenta

⁵ Com base nesta afirmação, entendemos que a ausência do mapa do Rio Paraguay, nesta publicação do diário do padre José Quiroga, deve-se provavelmente por este não constar na cópia utilizada. Guillermo Furlong (1930) afirma que o original se encontra na Academia de História de Madri, e acrescenta que há outra cópia contemporânea no arquivo da Província de Aragão, na cidade de Barcelona.

⁶ Na escrita do relato *Descripción del Río Paraguay*, Quiroga utilizou-se da obra *La Argentina*, do cronista *criollo* Ruy Diaz de Guzman, de 1612, especialmente, para descrever a bacia hidrográfica do Rio da Prata. Sobre esta bacia Quiroga afirma que: “Desde aquí pierde el nombre el Paraguay, porque el Paraná, como mas caudaloso conserva el suyo hasta cerca de Buenos Aires, donde, junto con el Uruguay, corre hasta el mar con el nombre de *Río de la Plata*: llamado así, porque llevaron desde aquí algunas alhajas de plata y oro los primeros conquistadores del Paraguay, las cuales alhajas habian traído los indios del Paraguay en la

vários diferenciais em relação ao primeiro. Inicialmente, há uma alteração significativa em relação ao conteúdo e ao estilo narrativo, notadamente, mais refinado. Em segundo lugar, trata-se de um escrito que maneja com recordações, com a memória de eventos passados, e que, ao narrar estes acontecimentos, em um contexto temporal e espacial distinto de onde ocorreram, acaba sendo produto de dois lugares de produção (Barros, 2012).

É de difícil resolução a definição do período em que foi escrito este relato. Em nenhuma das versões consultadas foi localizada esta informação. No entanto, Guillermo Furlong afirma que “De esta segunda redacción se valió el P. Domingo Muriel para ilustrar su *Historia del Paraguay* [...]” (Furlong, 1930, p. 60), e que este mesmo padre a havia acrescentado à obra do também jesuíta Francisco Xavier Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, em volume publicado no ano de 1779 (Furlong, 1930). Sendo assim, este ano pode ser tido como o limite para a elaboração deste relato. Versões em língua espanhola deste relato foram publicadas pelo historiador Pedro de Angelis (1836), pelo jesuíta Pablo Hernandez (1918) e pela Biblioteca del Comércio del Plata (1845), conforme afirma Furlong (1930).

A presença dos escritos de Quiroga em obras de outros jesuítas, como Charlevoix e Muriel, evidencia a intensa circulação de textos no interior da própria Companhia. Também o padre José Sánchez Labrador (1910), em sua obra, *El Paraguay Católico*, de 1770, se valeu dos relatos de Quiroga, para compor, especialmente, um pequeno informe sobre a vila de Cuiabá.

primera entrada que hicieron a los pueblos del Peru con Alejo Garcia y sus compañeros, segun se halla escrito en la *Argentina* de Ruy Diaz de Guzman.” (Quiroga, 1836, p. 6).

Sánchez Labrador não menciona, em nenhum momento, o nome de Quiroga, mas há uma semelhança entre os tópicos abordados, como, por exemplo, a situação de Cuiabá, suas defesas, a população que compunha a vila, as minas de ouro e diamantes e os caminhos utilizados pelos portugueses para chegar do litoral até Cuiabá e Matogrosso.⁷ Não somente as estruturas dos textos se aproximam, mas, também, as informações reveladas, como a quantidade de soldados que guarneciam a região e os elevados preços cobrados pelas mercadorias e pelos animais em Cuiabá, evidenciando, portanto, o conhecimento que Labrador tinha dos relatos de Quiroga.⁸

Fora do âmbito da Ordem dos jesuítas, o relato de José Quiroga, assim como suas peças cartográficas anteriores, foi utilizado pelo governo espanhol para o melhor conhecimento de suas possessões coloniais na América meridional. Segundo Pedro de Angelis: “De este diario se valió D. Luis de la Cruz Cano de Olmedilla [sic] para la formación de su gran mapa del América meridional, que publicado en Madrid en 1775 [...]” (Angelis, 1836,

⁷ Como salientam Maria de Fátima Costa e Pablo Diener, não devemos entender as denominações de Cuiabá e Matogrosso de acordo com a atual configuração espacial. Segundo os autores, “Debe tenerse en cuenta que en esa época, la dominación de Mato Grosso se restringia a la región del río Guaporé, en la cuenca amazónica; [...] [e] la otra parte de la capitania, contenida en el Término de Cuiabá, de la cuenca platina” (Costa e Diener, 2010, p. 91).

⁸ Sánchez Labrador, como já indicado por Furlong (1930), utilizou-se também das coordenadas geográficas das reduções na página 474 do primeiro tomo da sua obra *Paraguay Natural Ilustrado*, de 1771. Estas coordenadas foram retiradas do mapa de 1749 de José Quiroga. E, ao tratar do segundo relato produzido por Quiroga, Sainz Ollero et al (1989) afirma que “Esta es, para nosotros, la obra más interesante de Quiroga por el precedente que significa para el viaje posterior de Sánchez Labrador” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 96). Ou seja, é possível que Labrador, ao percorrer o rio Paraguai, entre 1766 e 1767, quando estabeleceu um caminho de ligação entre as reduções do Paraguai e de Chiquitos, tenha se utilizado das anotações da viagem realizada por José Quiroga, doze anos antes, pelo mesmo rio.

p. III). Ainda que não tenhamos encontrado outras referências sobre o uso, em específico, do diário de Quiroga na composição cartográfica de Juan de la Cruz Cano y Olmedilla, sabemos que este mapa foi encomendado pelo Marquês de Grimaldi, Secretário de Estado de Carlos III, em 1763. A primeira versão deste mapa foi finalizada em 1775, e, de acordo com André Ferrand de Almeida, “[...] teria por base mais de sessenta mapas e planos provenientes do Arquivo das Índias. Entre esses mapas – manuscritos e impressos – era certo haver não apenas mapas espanhóis [...]” (Almeida, 2009, p. 83). Portanto, é possível que o geógrafo espanhol tenha se valido de informações compiladas pelo padre José Quiroga, se não dos relatos produzidos, ao menos do seu mapa da Costa da Patagônia de 1746, pois, de acordo com Luis de Lasa e María Teresa Luiz,

El mapa [de Cruz Cano] elaborado con materiales del Consejo de Indias y mapas adquiridos por el autor contiene referencias que demuestran la utilización de los mapas de Quiroga, Cardiel y Falkner, los mapas de Bowen, Anson y Bellin de 1748 y otros materiales que no identifica (Lasa e Luis, 2011, p. 29).

A partir destas constatações acerca dos usos dos relatos de José Quiroga, percebe-se que esta circulação e recepção se deram subsequentemente ao momento em que foram produzidas as narrativas, e que transitaram, quase que exclusivamente, no seio da Ordem e das instituições governamentais, que demonstraram grande interesse nestes relatos.

Os distintos contextos em que foram redigidas as duas narrativas de Quiroga implicaram em mudanças na sua estrutura e no seu conteúdo, como podemos ver no quadro 1. Ao compararmos a estrutura e os subtítulos do primeiro e do segundo relato produzido por Quiroga, percebemos um padrão

organizacional que se caracteriza pela ausência de elementos pré-textuais, como frontispício, dedicatória, licença, aprovação e aviso ao leitor. O que, portanto, evidencia que ambas as narrativas, provavelmente, por sua curta extensão,⁹ não foram projetadas como uma obra, mas, sim, como um registro, um documento, que teve a sua circulação garantida, sob a forma de manuscrito, ou anexada a obras mais amplas, como a do padre Domingo Muriel sobre a história do Paraguai.

⁹ A primeira narrativa de José Quiroga, editada pelo Marquês de la Fuensanta del Valle em 1892, tem quarenta páginas. Enquanto que o segundo relato, editado por Pedro de Angelis em 1836, tem somente dezesseis páginas.

Quadro 1 - Comparativo entre os tópicos das narrativas

<p>“Breve Noticia del viaje que hizo el Padre José Quiroga por el Río Paraguay con la Partida que fué á poner el marco en la boca del Jaurú (1753-1754)”</p>	<p>“Descripción del Río Paraguay, desde la boca del Xauru hasta la Confluencia del Parana”</p>
<p>Breve Noticia del viaje que hizo el P. José Quiroga por el rio Paraguay, con la partida que fue á poner el Marco en la boca del Jaurú.</p>	<p>§.I. Origen del rio Paraguay, y ríos que entran en él, hasta su junta con el Paraná.</p>
<p>Relacion Sumária del viaje que hizo la partida de D. Manuel Flores desde el Paraguay al rio Jauru.</p>	<p>§. II. De las naciones de indios que habitan en las riberas del Paraguay.</p>
<p>Descripcion del rio Paraguay, de las tierras que baña por una y por otra banda y de los ríos que entran en él.</p>	<p>§. III. Montes y arboledas.</p>
<p>De las especies de peces que se hallan en el rio Paraguay.</p>	<p>§. IV. Establecimientos de Cuyabá y Matogrosso.</p>
<p>De las diferentes naciones de indios que habitan las riberas ó márgenes del rio Paraguay.</p>	<p>§. V. Minas de Cuyabá.</p>
<p>De las aves que son más conocidas en el rio Paraguay</p>	<p>§. VI. Temperamento de Cuyabá y frutos que produce la tierra.</p>
<p>De los animales terrestres que se hallan en las márgenes del rio Paraguay.</p>	<p>§. VIII. Navegación que hacen los portugueses del Brasil à Cuyabá.</p>
<p>De las especies de arboles y frutas que se hallan en las dos riberas ó costas del rio Paraguay</p>	<p>§. VIII. Situacion de Mattogrosso.</p>
<p>Breve noticia de la villa de Cuyaba y de la villa de Matogrosso.</p>	<p>-</p>

Fonte: Elaborado pelo autor.

Em seguida, chama a atenção em termos de conteúdo, uma significativa mudança de foco da primeira para a segunda narrativa. Percebe-se que o texto escrito no exílio desconsidera totalmente as anotações diárias sobre a viagem e não se detém nas descrições sobre os peixes, as aves e os animais terrestres das margens do rio Paraguai. Já no relato produzido ao longo da Partida, as explanações sobre a região e as qualidades naturais de Cuiabá e Matogrosso, além de serem mais breves, não foram separadas em várias seções, mas, sim, reunidas em um único e rápido tópico. As continuidades descritivas percebidas ficam por conta da grande preocupação na correta e pormenorizada caracterização do rio Paraguai e seus afluentes, seguida da localização dos territórios indígenas e da apresentação das árvores e das vilas de Cuiabá e Matogrosso. A manutenção de muitas das informações do primeiro para o segundo relato produzido por Quiroga, indica que, possivelmente, o jesuíta teve acesso ao seu primeiro escrito enquanto redigia o segundo. O que, portanto, parece sinalizar que esta narrativa já circulava na Europa antes da expulsão da Companhia dos territórios espanhóis, na medida em que, não foi permitido aos religiosos que levassem consigo quaisquer documentos.

Enquanto que no primeiro relato podemos constatar uma grande valorização da viagem e dos elementos naturais, especificamente, do entorno do rio Paraguai, no segundo, há um deslocamento do foco principal para a fronteira política e para aspectos sociais da colonização lusa, nomeadamente, sobre Cuiabá e Matogrosso. Ou seja, a escrita realizada durante a viagem prezou aquilo que, no contexto da demarcação, era o fundamental: o percurso, pontos de referências e, em segundo plano, a natureza da região. Já na segunda narrativa, marcada pelo

exílio, percebe-se a perda da importância descritiva da viagem e da natureza, em detrimento das ações coloniais promovidas pelos portugueses em seu território, como as cidades e os rios que serviam de rotas de comunicação e de abastecimento destas localidades, em um momento de acentuada exploração aurífera. É possível aventar a possibilidade de esta reedição, com esta significativa alteração de enfoque, ter sido motivada pelos reflexos das negociações diplomáticas do Tratado de Santo Ildefonso.¹⁰ Assim, é plausível supor que o relato do exilado padre José Quiroga, antes de ser percebido como uma nova narrativa de um momento importante da sua atuação na América, possa ser compreendido como expressão do seu sentimento *pátrio*,¹¹ face ao momento de redefinições fronteiriças.

¹⁰ O Tratado de Santo Ildefonso foi assinado em 01 de outubro de 1777 na cidade espanhola homônima ao Acordo. Após a anulação do Tratado de Madri, com o Tratado de El Pardo em 1761, a situação dos limites coloniais ibéricos na América necessitava de uma nova definição. Pelo Acordo de 1777, estabeleceu-se que a Espanha retomaria os Sete Povos das Missões e permaneceria com a Colônia do Santíssimo Sacramento, ficando Portugal com uma região no rio da Prata e restituindo-lhe a ilha de Santa Catarina.

¹¹ Artur Barcelos indica a importante relação entre a nacionalidade dos religiosos e os desígnios da Coroa, e a forma com que isso se expressou nos discursos jesuítas e na ação colonial. Segundo o autor: “Apesar do caráter internacional da Companhia de Jesus, a nacionalidade parece ter sido um aspecto importante para os jesuítas que estiveram a serviço de Portugal e Espanha, sobretudo nas frentes de contato entre os dois impérios ibéricos. Contudo, a ampla ação sobre o espaço americano, e o marcado viés geográfico dos discursos textuais e cartográficos dos jesuítas, aporta consideráveis elementos para compreender o pensamento geopolítico expressado por muitos membros da ordem na América. A organização espacial por eles operada em diferentes regiões do continente apresentava pretensões expansionistas. E isto os colocava, eventualmente, na condição de proponentes e promotores da expansão colonial como um todo” (Barcelos, 2006, p. 489). Neste sentido, não devemos esquecer que José Quiroga era espanhol de nascença e atuou em instituições da monarquia antes do seu ingresso na Ordem. Este sentimento de preocupação com os interesses espanhóis pode ser identificado em relatos de terceiros, como na informação enviada por Manuel Flores a Valdelirios, na qual afirma “[...] saber, por haberlo

Olhar as margens: natureza e indígenas nas observações de Quiroga

Mesmo procurando oferecer um panorama geral da região aos seus leitores Quiroga privilegia determinados temas em seus relatos, sendo perceptível a importância da hidrografia¹² e das vilas portuguesas, cujos comentários se sobrepõem aos feitos em relação aos indígenas e à própria natureza.

Com relação aos primeiros, Quiroga informa sobre dez grupos indígenas dividindo-os entre os reduzidos e os não reduzidos. Dentre os primeiros, que já possuíam relações mais sólidas e estáveis com os espanhóis, estavam os Tobatines e os Abipones. Por sua vez, os Tobas, os Mocobís, os Lenguas, os Mbayás, os Payaguás e os Guanás são descritos como infieis e violentos inimigos dos colonos e das autoridades coloniais, por conta dos frequentes ataques que realizavam as cidades e, mesmo aos grupos nativos, junto aos quais já prosperava a ação missionária dos membros da Ordem.

oído, que el P. Quiroga en conversaciones privadas había señalado a los misioneros extranjeros como los causantes de la resistencia [a execução do Tratado]" (Kratz, 1954, p. 109). Encontram-se, também, informações semelhantes nas próprias produções de Quiroga, como no seu segundo relato sobre a demarcação, na qual informa que: "La ciudad de Cuyabá no tiene muralla, ni artillería, ni fortificaciones alguna; porque con los anegadizos de los Xarayes, y con la suma negligencia de los españoles, se jugan bastante defendidos" (Quiroga, 1836, p. 10-11). Inclusive a sua única obra publicada intitulada, "*Tratado del arte verdadero de navegar pro circulo paralelo a la equinocial que para utilidad dela Marina Española*", traz em seu próprio título a expressa dedicação à Armada.

¹² Ao longo deste relato, o jesuíta cita 32 rios diferentes, destacando aspectos relativos à navegabilidade do rio Paraguai.

Nos relatos de Quiroga o grupo mais destacado é o dos Payaguás. Descritos como bravos guerreiros que andavam desnudos e que ornamentavam seus corpos com pinturas e objetos, o que para o jesuíta era “[...] para más fealdad, porque toda su gala la ponen estos bárbaros en parecer fieros” (Quiroga, 1892, p. 443). Causadores de muitos danos, tanto aos espanhóis quanto aos portugueses, Quiroga enfatiza o repúdio que os Payguás demonstravam pela religião cristã:

De su religión no sabemos cosa con certeza; se dice que se les aparece el diablo, y que tienen algunos dias en que celebran con borracheras y abominaciones sus fiestas; en los entierros de sus difuntos, dan grandes alaridos y están toda la noche haciendo sus lamentaciones. Algunos de esta nación, por el trato que tienen con los españoles, saben algunas oraciones y tienen noticia que hay un Dios que premia á los buenos y castiga á los malos, pero ellos tienen tan poco temor de Dios, que en nada menos piensan que en guardar la ley de Cristo, ni hay alguno que quiera bautizarse (Quiroga, 1892, p. 443).

Tampouco os contatos interétnicos revelados por Quiroga foram suficientes para uma melhor compreensão mútua dos costumes e dos ritos dos Payaguás e dos colonizadores. Diante desta dificuldade, o ex-marinheiro dedica-se a apresentar com riqueza de detalhes o rio Paraguai: sua nascente, seu curso, seus afluentes e os locais em que se encontram e o deságue no rio Paraná. No primeiro relato, somente em alguns momentos, Quiroga refere às coordenadas geográficas de latitude e longitude, sendo que no segundo relato, elas são utilizadas de forma predominante.

Cabe destacar, ainda, que José Quiroga, em ambas as narrativas, se refere à existência do lago Xarayes e da ilha dos Orejones,¹³ dois temas muito presentes nas crônicas e na cartografia da América colonial (Barcelos, 2006; Costa, 2007). Já no primeiro relato, Quiroga traz a seguinte informação sobre a localização do lago Xarayes:

Setenta ú ochenta leguas más abajo del origen del Paraguay hay unas grandes llanuras, por las cuales, cuando viene el rio Paraguay crecido, esparce sus aguas y queda la tierra por más de 80 leguas casi toda bañada y llena de pantanos, que se terminan por la banda del Norte con las montañas de Cuyaba, por la del Oriente con el rio del mismo nombre, por la banda del Sur con el rio de los Porrudos, y por la parte occidental con una grande cordillera que corre del Sur al Norte por la banda occidental del rio Paraguay: la cual luego que se sube del rio de los Porrudos, declina al Noroeste; y á poco, leguas después, se aparta del rio Paraguay, quedando el intermedio lleno de pantanos y de lagunas que permanecen en todo tiempo, [...] Esta grande llanura de lagunas y pantanos está á trechos llena de monte, y en donde no hay monte, hay pajonales altísimos y maleza impenetrable, y todo se inunda y baña de agua, aunque no de suerte que llegue á cubrirse enterrando la maleza. Esto es á mi juicio, y según el parecer de todos los geógrafos que fueron en la

¹³ O mito do lago Xarayes perdurou ao longo de todo o período colonial na América platina. Difundido já no início do século XVI, e associado a um grupo indígena que se localizaria acima de Assunção, foi também identificado por cronistas e conquistadores da centúria seguinte, como caminho para terras de riquezas (Barcelos, 2006). Sendo que, para o autor, “O resultado foi uma sobreposição de definições que fundiram os índios ditos Xarayes com a região alagadiça onde habitavam, e que perdurou até o final do século XVIII, quando Xarayes se torna finalmente o que sempre fora, o Pantanal mato-grossense” (Barcelos, 2006, p. 403). Já a ilha dos Orejones, está intimamente associada ao lago Xarayes, pois foi situada no seu interior pelo cronista Ruy Diaz de Guzman, como afirma Barcelos (2006), que alerta que a ilha “[...] é um acidente geográfico real, porém, situada próxima à desembocadura do Taquari, onde o Rio Paraguai se bifurca em Paraguai-mirim e Paraguai-açu” (Barcelos, 2006).

expedición, el famoso lago de los Xarayes, que en los mapas antiguos se nos pinta como un mar de agua; pero en la realidad no hemos visto otra cosa sino lo que queda dicho; ni hay laguna tan grande permanente en todo el año que pase de 6 ó 7 leguas de circuito, y por consiguiente no sabemos á dónde está aquella grande isla de los Orejones á la cual dan algunos escritores muchas leguas de longitud (Quiroga, 1892, p. 433-434).

Após esta informação sobre sua localização e a constatação de que o lago não possuía dimensões tão grandes como asseveravam cronistas anteriores, Quiroga informa seus leitores de que não foi possível localizar a ilha dos Orejones. No entanto, no seu segundo relato, o jesuíta já traz informações sobre esta ilha, e, claramente, pode-se perceber que, para chegar a esta conclusão, se valeu da obra de Díaz de Guzman:

Luego que llega la flota al rio Paraguay, para acortar el viaje entran por un brazo estrecho del mismo rio: al cual brazo llaman Paraguay-miní, y hace con el Paraguay grande una isla de diez leguas de largo: y es á mi juicio, la que llamaron los antiguos *Isla de los Orejones*, pues la pone la Argentina mas abajo de los Xarayes (Quiroga, 1836, p. 16).

Deve-se, no entanto, salientar que a descrição hidrográfica da região, tanto no primeiro relato, quanto no segundo, é bastante coerente com o representado no mapa do rio Paraguai, elaborado pelo jesuíta e anexado à primeira narrativa. A ilha dos Orejones já se encontra neste mapa, no entanto, não foi assinalada por Quiroga, já que sua identificação se deu somente no segundo relato, após a leitura da obra de Díaz de Guzman. O próprio lago Xarayes está situado em conformidade com o descrito, sendo apontado nas duas margens do rio Paraguai, como “*terras que se allagaõ*”.

Figura 1 - Mapa da expedição ao Rio Paraguai por José Quiroga



Fonte: Real Academia de la Historia. Disponível em: http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/consulta/resultados_busqueda_restringida.cmd?tipoResultados=&presentacion=mosaico&id=82065&posicion=51&forma=ficha. Acesso em 09 fev. 2016. Adaptado pelo autor.

A dedicação de Quiroga à descrição dos rios fica evidenciada na importância que estes assumem como elementos de transporte e de comunicação na região, tanto para as margens do rio Paraguai, quanto para as vilas de Cuiabá e Matogrosso. Assim, os

rios que cercam estas vilas também são mencionados nos relatos de Quiroga, na medida em que auxilia na localização dos estabelecimentos portugueses e na identificação das rotas utilizadas pelos lusos para abastecer as vilas com mercadorias e produtos. As dificuldades desta travessia, devido aos ataques dos índios Payaguás e ao fato de ser realizada apenas uma vez por ano, são as causas apontadas por Quiroga para os altos preços cobrados nos armazéns destas localidades, sendo que para o jesuíta, “[...] toda la gente pobre vive en grande miséria y aun los ricos viven con poco regalo” (Quiroga, 1892, p. 447).

O interesse que José Quiroga demonstra nas ocupações portuguesas leva-o a descrever tanto as defesas militares destas vilas¹⁴ e as suas precárias e poucas casas edificadas, em sua maioria, de palha, quanto o potencial da região para a mineração ao longo do século XVIII. Para Quiroga, só a descoberta das minas poderia justificar a ocupação de um território tão hostil:

El temperamento es muy malo, porque sobre ser muy húmedo, es muy vario; el viento que en un mismo dia se experimenta, ya muy frio, ya muy caliente, de donde viene tan malsana esta tierra, que solamente la codicia

¹⁴ Quiroga comenta que a defesa militar das duas vilas estava a cargo do Capitão Geral que dispunha de 54 soldados, sendo que, “[...] de los cuales doce con el alférez andan perpetuamente en la canoa de guerra que acompaña las canoas de carga, para defenderlas de los Paraguás [sic]: otros doce están empleados en algunos presidios en las fronteras de los indios bárbaros, y diez con el Teniente están para la guardia del Capitán general en Matogrosso. Los veinte restantes son los que precisamente quedan para la defensa de Cuyaba, y de todos estes soldados muy pocos son los que tienen salud y robustez para el manejo de las armas. El sueldo de los oficiales de esta compañía es crecido: el de los soldados es el mismo que se da á los soldados españoles en el Perú y en la Nueva España, es á saber, 4 reales de plata cada dia. (Quiroga, 1892, p. 446-447).

del oro la puede hacer habitable: *A uri sacra fumes, quid non mort. pect. cogis?* (Quiroga, 1892, p. 447).¹⁵

A mineração, portanto, é apresentada por Quiroga como essencial para o desenvolvimento da região. De suas terras, não propriamente de minas, mas, sim, de lavadeiros, como o próprio jesuíta fez questão de registrar em sua descrição, retirava-se ouro de 23 quilates e também diamantes (Quiroga, 1836). Sendo assim, a população de Cuiabá era composta, segundo Quiroga, essencialmente, por sujeitos interessados na mineração, os quais, segundo as notícias dos portugueses, eram:

[...] menos de 200 hombres blancos, entre mineros, sobrestantes de minas, Oficiales Reales, etcétera; los demás, hasta el número de tres ó cuatro mil, son mestizos, indios, mulatos y negros; casi todos esclavos, gente forzada, que si no fuera por el temor que tienen á los Paraguás [sic], se huyeran casi todos y se vendrían rio abajo á la ciudad de la Asunción. (Quiroga, 1892, p. 447).

Como Quiroga enfatiza, não somente os Payaguás amedrontavam os habitantes das vilas portuguesas, mas também o ambiente insalubre causador de surtos de enfermidades. Expostos os trabalhadores das minas eram acometidos por doenças que prejudicavam o ritmo de extração, sendo que dentre as doenças estava a que os lusos denominavam de *bicho*¹⁶ (Quiroga, 1892).

¹⁵ Nesta passagem em latim, Quiroga cita um verso originalmente da obra *"Eneida"* de Virgílio, que, posteriormente, foi utilizada também por Sêneca e, que significa, "o que leva aos peitos mortais, maldito desejo de ouro?".

¹⁶ Esta doença é atualmente conhecida como maculo ou corrução e, de acordo com Maria de Fátima Costa e Pablo Diener, "[...] en el período colonial era uno de los grandes flagelos de la capitania de Mato Grosso. Según algunos autores seria una molestia oriunda de África. Consistía en una inflamación séptica del ano y

Ao comentar sobre esta doença José Quiroga deixa transparecer a rivalidade que havia entre espanhóis e portugueses. Exaltando as qualidades do cirurgião espanhol Pedro Garcia e o desconhecimento dos portugueses, que acreditavam que a lesão era ocasionada por um verme que estaria alojado no interior da chaga, Quiroga afirma que esta doença foi curada por Garcia, sem recorrer às danosas e tradicionais soluções com suco de limão, pimenta, alho e sal, comprovando a inexistência de tal verme (Quiroga, 1836). Para o jesuíta, as causas desta enfermidade residiam no ambiente malsão da região:

Las aguas de lluvia, que allí corren por montes de cañafístula, por parages cubiertos de las cañas que caen de los árboles, y por grandes matorrales de otras plantas purgantes, con los excesivos calores y el desvelo que ocasiona la multitud de mosquitos, son á mi parecer la causa de aquella destemplanza y de aquella enfermedad. Los españoles, que subimos al Xaurú, experimentamos en aquel temperamento semejante disentería, con grande relajacion en el estómago, que no tenia el calor necesario para la digestión. A este accidente se ocurrió con felicidad, tomando antes de comer un poco de mistela: remedio necesario en aquel país para no perder la salud. (Quiroga, 1836, p. 13).

Além das cidades portuguesas e da hidrografia do rio Paraguai, os relatos de José Quiroga informam sobre a fauna e a flora da região demarcada. Priorizando uma descrição ampla e, não aprofundada, Quiroga informa sobre as árvores, os peixes, os

del recto, que pasaba fácilmente para un estado gangrenoso, siempre acompañada de fiebre, debilitamiento general, somnolencia, dilatación del ano, al punto de poderse introducir sin dificultades un puño; el remedio que se administraba consistía en lavativas de 'poiaia' (*Cephaelis ipecacuana*), zumo de limón, pimienta y jengibre, y también supositorios de limón con pólvora, guindilla y ortiga. Si al recibir tales medicaciones el paciente no sentía nada era claro indicio de que la muerte estaba próxima" (Costa e Diener, 2010, p. 89).

animais terrestres e as aves. Sobre estes últimos, o jesuíta revela uma expectativa em poder encontrar uma grande variedade de espécies, o que não se confirmou, apesar de registrar a presença de patos, faisões papagaios e beija-flores. Conforme Quiroga, “En las márgenes del río Paraguay se halla mucha variedad de aves; pero no en tanto número como pudiéramos esperar de los muchos bosques, arboledas y lagunas que se ven en una y otra banda de este río” (Quiroga, 1892, p. 444). Tampouco a localização de outras espécies, como de tamanduás, antas, onças, leopardos e macacos foi capaz de alterar o tom de decepção nos escritos de Quiroga com relação à pequena variedade da fauna local. Intrigado com a questão o capelão da demarcação propõem duas hipóteses para explicar a escassez de animais na região, sendo que “[...] por una parte, los tigres y las onzas que acaban con toda la caza que cogen, y por otra los infieles que, para comer, cazan cuantos animales hallan en las campañas [...]” (Quiroga, 1892, p. 444-445).

Considerando um eventual desequilíbrio da fauna local, quer natural ou pela ação dos índios, Quiroga não desconsidera a importância que a natureza da região tem para a subsistência da população nativa, bem como para o desenvolvimento da ação colonizadora. Nesse sentido, suas observações expressam um viés utilitarista, em que os peixes são citados a partir de suas qualidades alimentícias, assim como, os frutos das árvores que, também se destacam a partir de suas potencialidades econômicas e propriedades medicinais. De outra maneira, se a fauna do entorno do rio Paraguai decepcionou o jesuíta, a flora parece ter correspondido as suas expectativas, pois segundo Quiroga:

Desde Corrientes hasta el río Xexuí, hay por una y otra banda bosques con mucha variedad de plantas. Pero del Xexuí arriba es mayor el encanto de los ojos; porque

unas veces se descubre un ramo de la cordillera todo poblado de árboles, otras veces se presenta una campaña llena de yerba muy verde, otras se ven inmensos palmares, de una especie particular de palmas [...]. (Quiroga, 1836, p. 8).

A esta descrição entusiasmada realizada por Quiroga, segue-se uma relação de frutos comestíveis, comuns nas margens do rio Paraguai e nas vilas portuguesas, como a banana, a laranja e o limão. Destaca-se que muitos destes frutos são registrados pelo jesuíta em sua denominação na língua nativa, como o maracujá, que é apresentado como *alburucuyaguazú*.

As poucas árvores nas quais se deteve Quiroga são citadas a partir de dois benefícios: as que apresentavam boa madeira, tais como os cedros, os ipês, as palmas e os *palos blancos* e *amarillos*, e as que possuíam propriedades medicinais, como a *cassia fistula*¹⁷ e as árvores que produziam resinas, como o *sangre de drago*¹⁸ e a *gutagamba*.¹⁹

¹⁷ Segundo Quiroga, “De los arboles de la cañafistula, ó casiafistula, se hallan montes en las cercanias de los Xarayes, y crecen mas altos y gruesos que los castaños de España. La corteza del arbol es blanquecina, semejante á las de los nogales. El fruto son unas canas de palmo y medio, y algunas de dos palmos de largo. Tienen dentro granos grandes como las habas, y entre los guanos cierta pulpa negra, que sirve para purga suave, y se vende en las boticas. El color de la cana, estando madura, es negro como el de la pulpa” (Quiroga, 1836, p. 9).

¹⁸ Esta resina encontra-se em árvores pertencentes aos gêneros *Dracaena*, *Pterocarpus*, *Daemonorops*, *Croton* e *Calamus rotang*, sendo reconhecida, entre outros usos, pela sua ação cicatrizante. Sobre esta resina, Quiroga informa que “Desde la ciudad de la Asunción abajo, se hallan árboles de sangre de drago: no es árbol grande, tiene la corteza lisa, y la hoja algo parecida al álamo blanco; haciéndole cortaduras en el tronco, destila cierta goma de color de sangre que se aprecia en las boticas” (Quiroga, 1892, p. 445).

¹⁹ Retirada das árvores da família das *gutíferas*, esta resina foi muito apreciada como pigmento devido a sua coloração amarela. Também foi utilizada como medicamento, especialmente, como purgante, ainda que a sua intensa reação, recomenda um uso moderado. José Quiroga, em seu relato afirma que: “Nosotros hallamos por casualidad el árbol de donde sacan la goma guta, ó gutagamba, que

Ao registrar o meio natural ou as experiências resultantes da demarcação os escritos de José Quiroga deixam transparecer o seu *lugar* de fala enquanto espanhol e missionário jesuíta em terras americanas. Podemos observar que Quiroga reforça suas próprias convicções em seus registros, como por exemplo, quando se refere em tom depreciativo às ações dos portugueses, contrastando com a valorização dos feitos espanhóis, bem como quando menciona os indígenas como sendo infiéis e dotados de uma cultura bárbara.

Se é possível perceber os referenciais culturais do autor dos relatos nestas conclusões de cunho mais pessoal, o mesmo pode ser percebido quando aborda temas mais específicos. Ao tratar da navegabilidade do rio Paraguai, das fortificações e do manejo das armas, por vezes adequado ou não dos soldados lusos, e sobre as melhores madeiras da região, muitas destas utilizadas na Europa na construção naval, sua formação europeia como *Guardia Marino* se reflete nas narrativas escritas. Já as descrições sobre as povoações que conheceu não contemplam comparações com outras referências americanas de seu conhecimento, como Assunção, por exemplo, se detendo naquilo que lhe era essencialmente novo e pouco conhecido. Nesse sentido, suas escolhas para compor o relato parecem justificar-se pelo *interesse pessoal* que estes temas lhe suscitavam, assim como, pelo *lugar visitado*, na medida em que, suas especificidades justificam a descrição realizada (Leite, 1996).

es una goma de color amarillo muy fino. El árbol alto, no muy grueso, la hoja semejante á la del laurel. Descúbríose este árbol dando algunas cortaduras por entretenimiento en la corteza de uno de esta especie. Luego salió por el corte la goma líquida, la cual pronto se cuaja en goma como se ve en las boticas” (Quiroga, 1836, p. 8-9).

Parece-nos claro que as duas narrativas de José Quiroga se caracterizam pela descrição, aproximando-se, assim, da própria escrita dos demarcadores régios utilizada no diário da Partida, que é bem definida por Maria de Fátima Costa como “[...] un mapa en palabras” (Costa, 2009, p. 124). Valorizando o fato de ser produto de uma experiência *in loco*, os textos de Quiroga aproximam-se de uma História Natural,²⁰ especialmente, por seguirem uma estrutura semelhante aos estudos clássicos desta área, ao iniciar pelas descrições geográficas, climáticas, passando à flora, a fauna e por fim aos habitantes (Méndez-Bonito, 2005). Contudo, as possíveis aproximações temáticas entre as narrativas de Quiroga e um estudo de História Natural não são suficientes para defini-las como pertencentes a esta área, pois a forma como são desenvolvidos os temas marca uma distinção. As narrativas do jesuíta ainda estão vinculadas às formas presentes em antigos relatos de viagem, que consideravam apenas a descrição e o mapeamento da natureza visualizada. No entanto, o intenso desenvolvimento da História Natural ocorrido ao longo da segunda metade do século XVIII levou-a, segundo Mary Louise Pratt, a uma despreocupação:

[...] com os detalhes do caminho escolhido, ou as linhas de encontro entre terra e água, mas preocupam-se com o conteúdo interno daquelas massas de terra e água, [...] Não era seu objetivo descrever o mundo tal como era encontrado, mas reordenar os objetos do mundo dentro de um sistema. (Pratt, 1999b, p. 27).

Desse modo, entendemos que Quiroga utilizou-se da descrição da natureza como um elemento complementar à viagem

²⁰ O termo História Natural ao longo do século XVIII abrangia uma gama de disciplinas como, geografia, biologia e a botânica.

realizada, não a descrevendo com o intuito de estudá-la em detalhes. Além do mais, este propósito não parece ter sido em nenhum momento pretendido pelo autor, que oscilando entre elogios e críticas à natureza americana, demonstra, inclusive, ao longo da sua narrativa um conhecimento superficial sobre este assunto.

Considerações Finais

Apesar do fracasso diplomático do Tratado de Madri, anulado em 1761, sua execução deve ser percebida como um pioneiro movimento de conhecimento das terras da América meridional. Munidos com detalhadas instruções enviadas pelas Cortes ibéricas, os demarcadores ficaram responsáveis pelo levantamento cartográfico das regiões percorridas, além do registro escrito acerca da flora, da fauna, da hidrografia, dos vilarejos e das potencialidades econômicas das terras demarcadas. Ao participar na qualidade de capelão da Terceira Partida de Demarcação, José Quiroga não apenas acompanhou o trabalho científico desenvolvido como se ocupou de tarefas que excediam a assistência religiosa a tropa produzindo um diário e um mapa da região correspondente ao sexto artigo do Tratado, ou seja, entre parte do rio Paraguai até a sua confluência com o rio Jauru.

Escrito ao longo da Demarcação esse primeiro diário foi retomado por Quiroga quando já se encontrava no exílio. Apesar da fama de cartógrafo do autor, o mapa que acompanhava essa edição não foi retrabalhado pelo jesuíta, que se ocupou apenas em reescrever uma nova descrição da região percorrida mantendo a

concepção de um panorama geral e amplo. Além das diferenças já comentadas entre os dois textos, deve-se observar que a retomada de escritos antigos por Quiroga não é apenas um ponto particular da sua trajetória, mas sim, um movimento mais amplo que abrange a produção de vários religiosos do período. Uma produção marcada pelo exílio, cuja característica é o retorno às ações da Companhia enquanto esteve na América espanhola, registrando a história civil e natural de várias regiões. Ao mesmo tempo em que esta literatura de exílio jesuítica está relacionada aos ataques que a Ordem e o ambiente americano vinham recebendo, especialmente, de membros vinculados ao pensamento iluminista, é possível conjecturar em que medida este conjunto de obras também pretendia se associar a um saber mais amplo e especializado produzido no período.

REFERÊNCIAS

Fontes

ANGELIS, P. 1836. Noticias biográficas del P. Jose Quiroga. In: ANGELIS, P.. Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Rio de la Plata. Tomo: II. Buenos Aires, Imprenta del Estado, p. I-III.

DIARIO da Terceira Partida de Demarcação da América Meridional. Anno de 1753. 1841. In: COLLECÇÃO de Noticias para a Historia e Geografia das Nações Ultramarinas que Vivem nos Dominios Portuguezes ou lhes são Visinhas. Lisboa, Academia Real das Sciencias, Tomo VII, p. 364-553.

QUIROGA, J. 1892. Breve notícia del viaje que hizo el Padre José Quiroga por el rio Paraguay con la partida que fue á poner el marco en la boca del Jaurú (1753-1754) (Copia moderna de otra del original de su mano). In: LA FUENSANTA DEL VALLE, M. (org.). Coleccion de documentos ineditos para la Historia de Espana. Tomo: CIV. Madrid, Imprenta de José Perales y Martinez, p. 409- 448.

QUIROGA, J. 1836. Descripción del Río Paraguay, desde la boca del Xauru hasta la confluencia del Paraná. In: ANGELIS, P. Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Rio de la Plata. Tomo: II. Buenos Aires, Imprenta del Estado, p. 3-18.

Referências

ALMEIDA, A. F. de. 2009. O Mapa Geografico de America Meridional, de Juan de la Cruz Cano y Olmedilla. In: ANAIS DO MUSEU PAULISTA, São Paulo, 17(2), p. 79-89.

ALMEIDA, M. M. de. 1951. Episódios Históricos da Formação Geográfica do Brasil: fixação das raias com o Uruguai e o Paraguai. Rio de Janeiro, Pongetti, 636 p.

BARCELOS, A. H. F. 2006. O mergulho no seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial. Porto Alegre, RS. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 543 p.

BARROS, J. D'A. 2012. A fonte histórica e seu lugar de produção. Cadernos de Pesquisa CDHIS, 25 (2), p. 407-429.

CORTESÃO, J. 1956. Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid. Parte I – Tomo II (1735-1753). Rio de Janeiro, Instituto Rio-Branco, 472 p.

COSTA, M. F. 2007. De Xarayes ao Pantanal: a cartografia de um mito geográfico. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, 45, p. 21-36.

COSTA, M. F. 2009. Miguel Ciera: um demarcador de limites no interior sul-americano (1750-1760). ANAIS DO MUSEU PAULISTA, São Paulo, 17(2), p. 189-214.

COSTA, M. F.; DIENER, P. 2010. Amarguras de una expedición: el Viaje Filosófico de Rodrigues Ferreira a la América portuguesa. In: BAEZA, R. S. (org.). *Ciencia-Mundo: Orden republicano, arte y nación en América*. Santiago de Chile, Universitaria; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, p. 67-96.

DOBRIZHOFFER, M. 1967. Historia de los abipones. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

FURLONG, G. 1930. El Padre José Quiroga. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 96 p.

_____. 1984. Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense. Buenos Aires, Ediciones de la Universidad del Salvador. 239 p.

HERNÁNDEZ, P. 1908. El Extrañamiento de los Jesuitas el Río de la Plata y de las Misiones del Paraguay por decreto de Carlos III. Madrid, Librería General de Victoriano Suarez, 420 p.

KRATZ, G. 1954. El Tratado Hispano-Portugues de Limites de 1750 y sus Consecuencias: estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús. Roma, Institutum Historicum S.I., 312 p.

LAFUENTE, A. 1992. Institucionalización metropolitana de la ciencia española en el siglo XVIII. In: LAFUENTE, A.; CATALÁ, J. S. (orgs.). Ciencia colonial en América. Madrid, Alianza Editorial, p. 91- 118.

LAFUENTE, A.; PESET, J. L. 1989. Las actividades e instituciones en la España ilustrada. In: SELLÉS, M.; PESET, J. L.; LAFUENTE, A. (orgs.). Carlos III y la ciencia de la Ilustración. Madrid: Alianza Editorial, p. 29-79.

LASA, L. I. de; LUIZ, M. T. L. 2011. Representaciones del espacio patagónico. Una interpretación de la cartografía jesuítica de los siglos XVII y XVIII. Cuadernos de Historia, 35, p. 07-33.

LEITE, I. B. 1996. Antropologia da viagem; escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX. Belo Horizonte, Editora UFMG, 269 p.

MÉNDEZ-BONITO, S. N. 2005. Las historias naturales de Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio de Molina y Juan de Velasco. In: MILLONES FIGUEROA, L.; LEDEZMA, D. (orgs.). El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo. Madrid, Iberoamericana, p. 225-250.

O'DONNELL Y DUQUE DE ESTRADA, H. 2002. Formación del oficial en el siglo XVIII. El marino ilustrado. In: JORNADAS DE HISTORIA MILITAR, 7, Madrid, 2001, Madrid. Anais... Madrid, Ministerio de Defensa, Secretaria General Técnica, p. 45-68.

PESET, J. L. 1989. Carlos III, o de la educación del Príncipe. In: SELLÉS, M.; PESET, J. L.; LAFUENTE, A. (Orgs.). Carlos III y la ciencia de la Ilustración. Madrid, Alianza Editorial, p. 13-26.

PRATT, M. L. 1999a. Os olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação. São Paulo, Edusc, 392 p.

_____. 1999b. Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante? In: VÉSCIO, L. E.; SANTOS, P. B. (orgs.). Literatura e História: perspectivas e convergências. Bauru, EDUSC, p. 17 – 54.

SAINZ OLLERO, H. *et al.* 1989. José Sanchez Labrador y los jesuitas naturalistas del Río de la Plata. Madrid, MOPU, 334 p.

SÁNCHEZ, C. S. 2013. La Marina española en las expediciones científicas y militares del siglo XVIII. Una visión a través de la carrera del brigader Dionisio Alcalá-Galiano y Pinedo (1760-1805). Alicante, Tese de Doutoramento, Universidade de Alicante, 410 p.

SÁNCHEZ LABRADOR, J. 1771-1776. Paraguay Natural Ilustrado. Noticias del pais, con la explicación de phenomenos physicos generales y particulares: usos útiles, que de sus producciones pueden hacer varias artes. Ravenna. (Manuscrito). Archivo Histórico de la Compañía de Jesús (ARSI), Roma.

_____. 1910. El Paraguay Católico. Tomo II. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 332 p.

SELLÉS, M. A. 1989. La Academia y Observatorio de Marina. In: SELLÉS, M.; PESET, J. L.; LAFUENTE, A. (orgs.). Carlos III y la ciencia de la Ilustración. Madrid, Alianza Editorial, p. 173-186.

STORNI, H. 1980. Catalogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768. Roma, Institutum Historicum S.I., 350 p.

D. DE ALVEAR. RELACIÓN SOBRE LA PROVINCIA DE MISIONES

Antonio Ruiz Castellanos

Vida de Diego de Alvear

Aunque supongo conocidas la vida y la obra de Diego de Alvear, diré algunas cosas:

Nació Diego en Montilla (Córdoba, España) el 13/11/1749 ; estudió en el colegio de los jesuitas de Granada¹ hasta primero de Filosofía, pero cuando la Compañía de Jesús fue expulsada (1767) durante el reinado de Carlos III, se inscribió en el Colegio de Guardiamarinas de S. Fernando, Cádiz, donde tuvo como profesores a los grandes marinos Mazarredo, Varela y Tofiño.

En 1773 fue ascendido a alférez de fragata y dos años más tarde a alférez de navío. En 1774 Alvear es destinado a Colonia Sacramento (Uruguay) para su defensa frente a los portugueses. Participó en la expedición de quien se convertiría en el primer virrey del Río de la Plata, Pedro de Ceballos, contra los portugueses del Brasil, en 1776-1777, comandando diversos buques. El 15/01/1777 participó en la conquista de la isla de

¹ Donde fue profesor el famoso filósofo jesuita P. Francisco Suárez.

Santa Catarina (Desterro, lo que hoy es Florianópolis), que dirigió Ceballos. Allí debió conocer a José Custodio Sa e Faria, que fue el encargado de pactar la rendición portuguesa y que o bien fue hecho rehén o se exiló camino del Río de la Plata por miedo a Pombal. Era Sa e Faria un brillante ingeniero, cartógrafo (cartografía de Rio Grande²) y arquitecto (trazó la iglesia Matriz de Montevideo, la iglesia de Maldonado, la fachada de la catedral de Buenos Aires). Escribió un *Diário da Expedição e Demarcação da América Meridional e das Campanhas das Missões do Rio Uruguai (1750-1761)*³. Como responsable de la demarcación primera se reunió Sa e Faria con el virrey Ceballos en las Conferências do Jacuí sin que llegaran a un acuerdo definitivo, pero demostrándole éste una gran admiración por sus conocimientos⁴. Estos bien pudieron ayudar a Alvear que fue el encargado de la demarcación segunda por parte española.

² A la que alude Alvear en su *Relación*: "Puede cotejarse el plano (sc. el que dice acompañar al primer capítulo) formado con arreglo à dichos elementos con el de la antigua demarcación, hecho por el Brigadier D. José Custodio, que lo hemos hallado bastante regular, y con los trabajos de nuestras partidas".

³ Del que Tau Golin ha extraído: «A guerra guaraníca no Diário de José Custódio de Sá e Faria», en *Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missionários*, Santa Rosa (Rio Grande do Sul): UNIJUÍ, 1997, pp. 151-167. Las primeras expediciones de demarcación (1750-1759) fueron interrumpidas en 1753 por las guerras guaraníes. La guerra guaraní (1754 a 1756) fue una resistencia de los indios contra las fuerzas españolas y portuguesas ante el Tratado de Madrid firmado por el rey Fernando VI de España y João V de Portugal, en 1750, en el que se cedían a los portugueses siete pueblos del río Uruguay. Los bandeirantes esclavizaron a los indios de su zona y destruyeron sus pueblos. Carlos III y D. José I, en 1761 anulaban el Tratado de Madrid y se embarcaron en la Guerra de los Siete Años tomando partido España por la familia borbónica de Francia y Portugal por Inglaterra. Finaliza esta guerra con el Tratado de París de 1763.

⁴ Los desacuerdos se remitieron a las metrópolis para que fueran resueltos por ambas cortes.

Se firmó finalmente en 1777 la paz de San Ildefonso (Segovia, España) entre Portugal y España⁵. Se decidió otra vez hacer la demarcación de los territorios del Río de la Plata (España) y de Brasil (Portugal), y fue entonces nombrado Alvear comisario para la demarcación de los límites, junto con José Varela y Ulloa, Félix de Azara y Juan Francisco de Aguirre. La expedición al mando del Diego de Alvear recorrió el curso del Paraná desde el Salto Grande hasta el pueblo de Candelaria, actual provincia de Misiones. Reconoce la catarata del Paraná (De Angelis, 1970, 574) o de Iguazú. El antiguo alumno de los jesuitas llegó a conocer profundamente el territorio de las Misiones⁶, que en el s. XVIII comprendía partes de las actuales repúblicas de Argentina, Rep. Oriental del Uruguay, Paraguay, Brasil y Bolivia⁷.

En 1781 luchó Diego de Alvear contra los ingleses defendiendo con gran éxito las costas de Brasil. En 1782 se casa con la aristócrata criolla bonaerense M^a Josefa Balbastro, con la que tuvo 13 hijos; el más conocido es el futuro General Carlos Alvear, Director Supremo de la Junta de Independencia de

⁵ Este Tratado fue firmado por el conde de Floridablanca y Francisco Inocencio de Souza Coutinho, y ratificado por la Paz del Pardo en 1778. La coyuntura lo favorecía: la sucesión al trono de María I, sobrina de Carlos III de España, tras la muerte de José I de Portugal, así como la caída del Marqués de Pombal.

⁶ o Reducciones, las que conocemos por la película *La Misión* o la obra de teatro: *El cielo en la tierra: El sagrado experimento* de Fritz Hochwälder

⁷ Estuvo « en 1778 para la primera comisión de límites de tres comisarios, que no llegó á prevalecer, y por segunda vez, en 1783, para la segunda y última de la que fue jefe, estando compuesta por cinco comisarios: además de Alvear, el capitán de navío D. José Varela (1920), el de fragata D. Félix Azara, y los tenientes de navío D. Rosendo Rico y D. Juan Francisco Aguirre, y estuvo desempeñando esta importante comisión (...) desde su salida de Buenos Aires, por Diciembre de 1783, hasta Octubre de 1801 en que regresó de orden del virrey, a causa del rompimiento y nueva guerra con Portugal”, dice su hija Sabine Ward, autora de su biografía: “Historia de D. Diego de Alvear y Ponce de León, brigadier de la Armada. BNE”. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000135349&page=1>

Argentina cuando tenía tan sólo 25 años; él fue el primer alcalde del Cabildo de Buenos Aires; además, uno de sus nietos fue también presidente de la República Argentina.

Obras

Escribe Alvear la *Relación Geográfica e histórica de la provincia de Misiones*, en la parte IIIª de una obra más extensa de tres tomos : *Diario de la segunda partida de demarcación de límites entre los dominios de España y Portugal en la América meridional*.⁸ Estuvo manuscrita la *Relación* hasta que fue editada por Pedro de Angelis, tal como hemos dicho. De esta obra quiero estudiar especialmente su descripción de la cultura guaraní.

Diego de Alvear era un enciclopédico, conocedor de varias disciplinas : Astronomía, Navegación, Electricidad⁹, Economía,

⁸ Diario de la Segunda Partida de la Demarcación de Límites entre los Dominios de España y Portugal en la América Meridional por el comisario de ella el Teniente de Navío de la Real Armada

Don Diego de Alvear y Escalera. Archivo General de la Nación (AGN) Buenos Aires. José M^a Cabrer le escribía a Alvear: "Acabo de entregar al Sr. Virrey los tres tomos del Diario de la 2.^a Partida de límites del cargo de V. S. El primero, que contiene todas las operaciones, viajes y competencias que tuvo V. S. con su concurrente el Comisario Portugués y la correspondencia con los Sres. Virreyes del Río de la Plata. El segundo, las observaciones astronómicas, y el tercero, "La Relación histórica y geográfica de la provincia de Misiones" (...). Además, las dos correspondencias originales, que ha seguido V. S. durante nuestra Comisión de límites: la primera, compuesta de 98 oficios, con los Excmos. Sres. Virreyes, y la segunda, compuesta de 84 con el Comisario Portugués, su concurrente", apud "Historia hispano-americana. Algunas observaciones sobre el manuscrito de Don José María Cabrer", Sabina de Alvear y Ward. www.cervantesvirtual.com/.../diario-de-la-segunda...limites...alvear.../ff9d9490-82b1

⁹ El pararrayos lo conoció de Benjamin Franklin, que fue embajador norteamericano en España.

pero también era un humanista, conocedor de las letras clásicas. La Etnología como ciencia no comienza hasta el s. XIX¹⁰. Para ser una obra etnológica la caracterización de Alvear debería interpretar la significación que determinadas acciones sociales, tal como la sublevación, tienen para los distintos actores (guaraníes reducidos y gentiles, padres jesuitas y tropas portuguesas y españolas), quizás habría que complementarlo con la guerra guaraníca de Heni. Alvear hará más bien una etnología propia de un ilustrado europeo, y lo hace siguiendo la tradición descriptiva clásica, la de Tácito¹¹, influido seguramente por las relaciones misioneras de Indias.

Estructura de la Relación

En **negrita** los caps. *Relación* de Alvear y en *itálicas* los de la *Germania* de Tácito.

A. GEOGRAFÍA CAPITULO I. Límites: *I delimitación de Germania*

B. ETNOLOGÍA CAPITULO II. *II-XXVII Etnografía*

Índole común y origen de los guaraníes: *II Indole general y origen de los germanos.*

Leyendas de origen: *III Sus leyendas de origen*

¹⁰ Por más que haya coincidencia entre los especialistas en que Bernardino de Sahagún· Historia general de las cosas de Nueva España 1577, utiliza medios propios de los etnólogos actuales, tal como usar a informantes indígenas como fuente.

¹¹ Con el sistema de valores correspondientes e incluso siguiendo la teoría económica del momento.

Características raciales: *IV características raciales*

La tierra y el clima: *V La tierra y su producción*

Gobierno electivo de caciques: *VII: eligen sus reyes y generales*

Administración:

Guerra y armamento: *VI su armamento, arte militar y costumbres guerreras*

Guerra por parentelas: *guerra, la mujer solidaria y animadora VII; XIV; XV*

Confederaciones: *la búsqueda del leader de varios pueblos XIII-XIV.*

Sacrificio de los vencidos: *Sacrificios del enemigo a los dioses IX*

Congresos tumultuosos: *Consejos deliberativos XI*

Justicia: *XII: justicia; avenencias mediante ganado XXI*

Vida y costumbres: *XV sus costumbres.*

Economía: (cazadores y recolectores nómadas): *economía germana V & XXVI*

Alimentación: (Pesca, caza y fruta): *comidas y bebidas germana XXIII*

Viviendas: *Su vivienda XVI*

Vestido: *del vestido XVII*

La poligamia: *matrimonio severo y monógamo; no adulterios XVIII&XIX.*

La mujer trabaja la hacienda: *Crianza de niños XX*

Crianza dura de niños y niñas: *la mayoría de edad XIII; la familia (XX)*

Su vida social: *la vida social (hospitalidad) XXI & XXII*

Celebraciones, convites y fiestas: *XIII&XIV celebraciones: XXI-XXII*

Juegos y pruebas: *Juegos y espectáculos XXIV*

Vicios y moral (embriaguez e incontinencia): *borrachos XXIII*

Su religión y hechiceros: *Religión VIII-IX-X*

Templos y dioses: *Dioses, no templos, religión numérica IX*

Hechicería y supersticiones: *Auspicios y supersticiones X*

Muertes y entierros: *ritos funerarios XXVII*

No se dan lógicamente en Alvear: *XXV esclavos y libertos. Ni XXII terrenos comunales, no usura, trueque, que se dirán después.*

C. HISTORIA: CAPITULO III Descubrimiento, conquista y población de cada misión: *Parte 2ª. XXVIII-XLVI Cada pueblo germano.*

D. CAPITULO IV. Conquista espiritual y población de la Provincia de Misiones.

E. CAPITULO V. Gobierno y estado de las misiones en tiempo de los Jesuitas.

F. CAPITULO VI. Gobierno y estado presente de las misiones.

La *Relación* de Alvear presenta la cultura guaraní en tres momentos diferentes: antes de la colonización (capítulos II-IV); durante las reducciones jesuíticas (cap. V); y finalmente tras la secularización de estas (cap. VI). Es en la descripción del primer momento (cap. II) donde observamos la influencia que ejerce la *Germania* de Tácito, como guión de la estructura de la obra (de hecho sigue todos y cada uno de los apartados sin faltar ninguno, aun cuando a veces cambie su orden); y además, los juicios que

emite sobre los guaraníes van en paralelo con los de Tácito sobre los germanos.

La conquista de Germania por los romanos supuso un choque cultural similar a la de la conquista de América por los españoles. Actualmente se considera que la *Germania* es el libro más dañino, según Krebs (2011), por la influencia que ha ejercido en el nacionalismo alemán o nazismo; pero no se ha tenido en cuenta que la perspectiva positiva de Tácito respecto a los germanos es la que adoptarán los ilustrados respecto a los indios de América: la del “buen salvaje”, la que Alvear hereda en su *Relación* respecto a los indios guaraníes.

La actitud hacia los germanos de Tácito es idealista: El bárbaro germano conquistado por los romanos es más puro y simple que los conquistadores; Germania debería servir de modelo para Roma por la virtud de sus habitantes. En la comparación entre conquistadores y conquistados se posiciona a favor de estos, todavía no corrompidos por la civilización romana. “En su *Germania*, el historiador romano expone la virtud viril, el valor, el coraje, la rectitud y las costumbres sexuales de estos pueblos para oponerlos obviamente a la corrupción de la sociedad romana de su tiempo”, Stelio Cro (1977, 43). Se idealiza a los pueblos germanos e incluso y se los describe a veces de forma utópica, como habitantes de un paraíso¹². Lo mismo le ocurre a

¹² Sobre todo en los capítulos finales dedicados a los pueblos menos accesibles (cap. 45) en que se habla del Polo Norte, donde el sol no llega a ponerse, donde sus habitantes agricultores “desprecian el ámbar, licor que mana de los árboles”.

Colón que al final del relato del primer viaje identifica a las islas con el Paraíso Terrenal¹³.

Es sabido que gran parte de la Etnografía del Nuevo Mundo ha comparado las culturas amerindias con la *Germania* de Tácito. La *Araucaria* la imita en el libro I. Y Juan de Castellanos en *Varones ilustres de Indias*, en la parte III: "Historia de Antioquia, Introducción", p. 506 y sigs., sigue también el esquema de la *Germania*. En Francia Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, libro VI, lo hace igualmente.

Mártir de Anglería 'pone el énfasis sobre aquellas características que se han vuelto parte esencial de la tradición utópica¹⁴: la ausencia de propiedad privada y por lo tanto de la codicia de los bienes materiales que la acompaña; la bondad de los nativos que no poseen ninguna de las malicias, traiciones o engaños comunes a los hombres civilizados y a causa de sus cualidades naturales'. (Cro 1977: 49).¹⁵

El filósofo ius-naturalista Hugo Grotius in *De origine gentium Americanarum dissertatio*, publicada en 1642, se remite con frecuencia a Tácito al ver las semejanzas que se dan entre los pueblos indígenas del Nuevo Mundo y las tribus que éste describe en su *Germania*. Anthony Grafton (1992, p. 43), dice que La *Germania* is "the intellectual great-grandfather of the concept of the Noble Savage." En todas estas obras las comparaciones con la

¹³ "En conclusión, dice el Almirante, que los Santos Padres y los sabios filósofos dijeron que el Paraíso Terrenal está en el Extremo Oriente".

¹⁴ La *Utopía* de Tomás Moro, aun cuando acusa el descubrimiento de América y sus indios, no sigue el esquema de la *Germania*. No es un texto etnológico sino regulador, muy filosófico.

¹⁵ López de Gómara en su Apologética hace un elogio de las culturas amerindias, siguiendo el esquema aristotélico de las tres prudencias: monástica, económica y política.

antigüedad clásica se complementan con un contraste respecto a la metrópoli¹⁶. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau bebe igualmente de la *Germania*.

Como género literario las «relaciones» tienen su origen en las relaciones geográficas del Imperio español¹⁷. Comenzaron a instancias de Felipe II aplicándose primero a la Península y más tarde a América. López de Velasco pudo culminar felizmente la labor iniciada por Ovando, creando un cuestionario de 50 puntos al que debían contestar los funcionarios de Indias. Los 50 puntos respondían al interés de Felipe II por conocer los recursos de sus dominios y someterlos al orden legal de España. Era una obligación de los gobernadores y virreyes responder a este cuestionario. Los eclesiásticos y las personas particulares en sus relaciones no se veían obligados a seguirlo, pero se ayudaban del cuestionario.

En el mismo tenor desde la secretaría del generalato jesuítico de Roma se pedía a los rectores de los colegios y superiores de las casas y a los provinciales que remitieran informes sobre lo que ocurría en ellas. Estos informes (cartas, catálogos y *litterae annuae*) seguían un protocolo o *formula scribendi*. Pero además de este sistema radial centralizado, había otro en forma de red, de intercomunicación, por el que se conocía la acción misional. Como dicen las *Constituciones* jesuíticas (parte VIII, cap. I): «De lo que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí». Le sirve de precedente a la *Relación* de Alvear la larga tradición de las

¹⁶ Montaigne dice en "*Des cannibales*", 161.: "Nous pouvons bien les appeler barbares...nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie."

¹⁷ Fueron precedidas de otros géneros: el epistolar y la crónica. La primera fue la de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en la que denuncia la crueldad de los españoles contra los Indios.

relaciones que emiten los jesuítas, influenciadas por la *Germania* de Tácito. Así la *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita José de Acosta, que recurre con frecuencia a la *Germania*.

As true humanists, the French Jesuits who arrived in the New World were deeply influenced by their classical education reverted to ancient ethnographic texts, like Tacitus' *Germania*, to support their analyses of the Indigenous people they encountered. Inspired by *Germania*, the early French Jesuits managed to convey to their readers a subtle critique of their own civilization, enhancing, like Tacitus, the virtuous aspect of the so-called barbarians they described. (Girard, 2015).

Alvear retoma en su *Relación* esta tradición, que otros informantes y viajeros contemporáneos no siguen.¹⁸

Juicios sobre la cultura Guaraní

Pero Alvear seguramente no se ha conformado con seguir la secuencia o *dispositio* de Tácito; si lo ha seguido no es sólo por la comodidad que le ofrece su guión, sino también para contrastar las valoraciones sobre los germanos con las suyas sobre los guaraníes. Dice Buffon *Des époques de la nature*, 1778: “Leer a

¹⁸ Otras obras como la *Noticia secreta sobre America* de Jorge Juan y A. de Ulloa, que habla de la mala administración española y de los indios como víctimas de la injusticia de los españoles, es más bien un catálogo de injusticias y de propuestas de reforma. De los compañeros de Alvear en la demarcación, que editados por De Angelis, Félix de Azara en su *Descripción e historia del Paraguay y Rio de la Plata*, tan sólo en los cap. X y XI estudia las costumbres de los charrúas y otras tribus, pero sin seguir la *Germania*. Tampoco Gonzalo Doblas lo hace en sus *Memorias*, que constituyen más bien una queja ante la decadencia de las misiones tras su secularización y también sugiere reformas. Y el *Diario* de Varela es más bien el relato detallado de sus gestiones en la demarcación.

Tácito sobre las costumbres de los germanos; ese mismo cuadro sirve para los Hurones, o mejor, para las costumbres de toda la especie humana al salir del estado natural”.

Juicios positivos

Los jesuitas entendieron el Nuevo Mundo a la luz del Antiguo europeo. Veamos los juicios de Alvear:

Elección política, autonomía: “El gobierno de los guaraníes era de los más naturales y sencillos. Reunido un corto número de familias (...) se hacía la elección de un indio de mayores luces, valor y experiencia, y condecorado con el título o dignidad de cacique. Igual que la *Germania* de Tácito: «Eligen a los reyes por su nobleza y a los generales por su valor» (VIII)

Sentido de la libertad de los guaraníes frente a bandeirantes y encomenderos, ya que el servicio personal de la encomienda es considerado por Alvear como una servidumbre.

Una historia épica, haciendo frente a las malucas de los bandeirantes y al tratado de Madrid de 1750, que los expropiaba de sus tierras a beneficio de aquellos. Uno de esos caciques Sepé Tiaraju ha sido exaltado como el campeón de la nación guaraní enfrentándose a portugueses y españoles en la guerra guaraní. En el mismo sentido la historia de Nicolás I que se negó a besar la mano del general portugués: “yo estoy en mi tierra. Y el portugués no”. Una consideración positiva merece la capacidad de confederación de los guaraníes sean misioneros o gentiles. A Alvear le parece operar entre ellos el derecho natural.

También alaba su sentido de la propiedad **comunal**, economía social o cooperativa, al mismo tiempo que el cultivo de

una pequeña propiedad privada. Y el comercio de intercambio. Es el tema de la no usura, que tanto alaba Tácito de los germanos.

Pero observamos que se dan en Alvear también los **tópicos** del colonizador, supuestos defectos que en realidad son debidos a diferencias tecnológicas o económicas:

El tópico del clima tropical como responsable de una forma de vida regalada, de falta de laboriosidad, de nomadismo y desinterés por la agricultura, característicos de la cultura guaraní. El racismo basa la personalidad social de una etnia, sus rasgos físicos, psíquicos e institucionales, muchas veces en condicionantes climáticos. El clima es el responsable fundamental de la alimentación y de la forma de vida; del color de la piel; de la libido; de la institución de la familia, de la tribu, de la constitución política; de las costumbres y la legislación, de la cultura. La teoría de Montesquieu (*L'Esprit des Lois*) ya está presente incluso en Heródoto y en el tratado hipocrático de *Los aires, las aguas y los lugares*. De su influencia no se ha librado ni Jean Bodin, ni Hume (*On Nacional Characters*). El clima tropical produce negligencia y pereza. Pero no se fija Alvear en que la base tecnológica y económica desconoce la agricultura por lo mismo que desconoce del hierro. Este aspecto está en contradicción con la distopía de la *Germania* de Tácito, a la que considera horrible en su paisaje y geografía¹⁹, pero que potencia el ejercicio físico, la *virtus*, e incluso la corpulencia: «El ejercicio ha hecho nacer el arte y ésta la belleza²⁰» (cap. 24). Lo desapacible del clima de Germania se compensa con una moralidad alta. Todavía hoy en la UE la división N/S sigue

¹⁹ *Terra (...) in universum (...) aut silvis horrida aut paludibus foeda* (cap. 5.)

²⁰ *exercitatio artem paravit, ars decorem.*

utilizando este mismo tópico: los países mediterráneos gozan de la dulce vida, mientras que los nórdicos son la locomotora de Europa.

La mujer guaraní y la germana puestas en contraste: Se da una cuasi deificación de la mujer germana en Tácito (cap. 8): “Están persuadidos de que poseen un no sé qué de prudencia y santidad: tienen siempre en cuenta sus consejos y no desatienden sus respuestas”²¹. Quizás gozaran de capacidades mágico-religiosas de adivinación antes de las batallas; eran mujeres robustas, rubias y de ojos azules; fuertes de carácter aguerrido; transmitían el linaje y las leyendas familiares (caps. 19&20); vestían pieles, tejidos de lana y lino adornados de púrpura; eso sí, les gustaban las joyas. Lo cual contrasta con la poca importancia que los guaraníes daban a sus mujeres e hijas. Posiblemente la gran invisibilidad que sufre la mujer en la sociedad guaraní se debe a la cultura de la caza y pesca, cuando aún no se ha descubierto la agricultura que inicialmente fue tarea de las mujeres; su aporte es la maternidad, la perpetuación del grupo, la alimentación ganadera, la lana y los tejidos. No se inmiscuyen en el mundo religioso ni en el de la guerra, no sirven de estímulo ni incitan la valentía de sus maridos e hijos, como sí hacían las germanas.

Juicio sobre las misiones de los jesuitas

El IV cap. Alvear curiosamente lo ha dedicado a la “conquista espiritual”, expresión que extraña por su etnocentrismo imperialista, pero que el autor titula conscientemente.

²¹ *Inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa neglegunt.*

La extraordinaria resistencia de los indios, su índole belicosa, lo montuoso y áspero de las tierras, verdaderamente inaccesibles, habían dado a conocer bastantemente, por una desgraciada experiencia de más de 70 años, que era imposible perfeccionar, ni aun conservar la conquista con la fuerza sola de las armas. La conversión pues de aquel numeroso gentilismo, que era uno de los puntos de mayor importancia para la religión, lo vino a ser por este doble respecto de absoluta necesidad para el Estado, como único medio de pacificar los dominios, y asegurar su posesión vacilante y dudosa. Sobre ella por consiguiente volvió todas las miras el ministerio, poniendo en ejecución cuanto pudiese facilitar su logro". (Relación, p. 628).

Utiliza la misma denominación del P. Antonio Ruiz Montoya con plena consciencia de que la conversión formaba parte y aseguraba la conquista²²; cosa que por otra parte obedecía a las directrices de la Corona:

Erigida en provincia formal e independiente la Compañía de Jesús del Río de la Plata el año de 1606, por disposición de su general el P. Claudio Acquaviva, bajo la sabia dirección y doctrina del P. Diego de Torres Bollo, se libraron a cargo de los jesuitas las misiones del Guayrá, Paraná y Guarambaré, en conformidad de las reales ordenes de Felipe II, que enterado de la crítica situación de la provincia, había mandado repetidas veces dejar las armas de la mano, y adelantar su conquista por los justos y suaves medios de la predicación evangélica: época de las más felices para toda la gobernación del Paraguay, y que merece ser detallada con alguna individualidad. (Relación, p. 629).

Esto hace que nos preguntemos: ¿Cómo se producía **la conversión**? ¿Fue una conversión a toda costa por imposición,

²² Montoya trabajaba su *Conquista Espiritual* "parece" que en el año 1637, según Alvear.

coerción o violencia? ¿O al menos por violencia cultural? Se extirparon las idolatrías, ídolos, sacerdotes tribales = los “hechiceros” demonizando sus tradiciones religiosas. Pero parece que se toleraba la existencia de gentiles, aunque fuera del recinto de los pueblos misioneros. Es cierto que el “Nuevo proyecto de Evangelización” renunciaba al acompañamiento de personas armadas y dejaba fuera a los conquistadores laicos; sólo importaba la palabra y la cruz. Pero hoy, cuando la religiosidad es concebida como opción individual, llaman la atención los bautismos en masa de una tribu entera y de forma inmediata tras una conversión/conversación con/de los caciques y muchas veces mediante traducción de intérpretes.

La adaptación de los jesuitas a la cultura guaraní radica sobre todo en el fomento de la música como vehículo de la doctrina, las celebraciones litúrgicas fastuosas (por otro lado muy hispano-barrocas), las iglesias de piedra grandiosas, la escultura dorada de los altares, el toque de campanas. Pero también es verdad que las reducciones parecen más colegios de estudiantes que poblaciones para nuestra mentalidad que separa religión y estado, aunque el Antiguo Régimen español era realmente teocrático, como lo demuestran los actos de fe presididos por los propios reyes.

Y respecto a la **interpretación religiosa**: Un primer contacto, la experiencia vivida autóptica llena de incógnitas y extrañezas que produce la interacción entre el que llega y el que lo recibe, podía ser de forma más o menos acogedora. En esos casos se echa mano de la propia matriz cultural (quizás la Biblia, Noé; las diásporas antiguas; la cultura clásica) para entender el origen, su genealogía, su raza, los grupos dentro de la cultura, sus relaciones, el clima; tradiciones; parecidos y diferencias chocantes; explicaciones posibles; la visión del mundo; su lengua. Nacen

entonces nuevos relatos. En eso consistiría la *interpretatio* jesuítica. Los viajeros fantasiosos con una imaginación eurocéntrica fabricaban cuentos, fundados en malentendidos sobre los indígenas. En las *Relationes* misioneras (mitad tratados étnicos mitad moralizadores) hay en cambio una apertura hacia la humanidad de los indios. Pero esa *acomodatio* jesuítica ¿es meramente táctica para seducir y manipular al indio con tal de conseguir su conversión? El etnocentrismo²³ va acompañando a la hegemonía, al imperialismo castellano y portugués; aunque adquirieran y divulgaran la lengua guaraní. La vida y las fiestas, la para-liturgia, la música y la arquitectura son barrocas, pero posiblemente ese fuera un atractivo para los indios en el que ellos consentían.

Respecto a la religión, es cierto que Alvear critica sus supersticiones y hechicería, pero hay un juicio muy positivo sobre la idea de divinidad de los guaraníes. La *Germania* había comparado la mitología germana con la griega y romana; Alvear lo hará con la cristiana. En esto demuestra un sentido hermenéutico, como el propio Tácito llama a su explicación de la religiosidad germana: *interpretatio Romana* (Tac. *Germ.* 43)²⁴. Creo que se da en Alvear un cierto sincretismo o interpretación a favor de la religión católica en la experiencia jesuítica. El padre A. Ruiz Montoya, según Alvear, interpretaba así la invocación a Tupá:

²³ El etnocentrismo es la mejor arma para fundar el imperialismo. Entre los griegos Platón, La *República* 435c-436a, dice: "Cada uno de nosotros porta dentro de sí el carácter y las costumbres del Estado. Que no pueden venir de otro lado que de nosotros... Los Estados reputados por su carácter violento, como los tracios y escitas y en general los pueblos del norte; o los caracterizados por su pasión por la ciencia, que se puede decir que caracteriza a nuestro pueblo; o por sus ansias de ganancia, que es la marca de los fenicios".

²⁴ Actitud que debería a Posidonio, uno de los filósofos que la introdujeron para la teología romana en su *Perì theôn*.

Los Guaraníes conocieron al verdadero Dios, y en cierto modo su unidad, como se colige del nombre Tupá con que lo invocaban, y aun conservan hoy; que, según dicho Padre, corresponde al vocablo hebreo *Manhú* que quiere decir “¿qué es esto?”. La primera sílaba tu, es admiración, y la segunda pa interrogación, como quien pregunta con espanto del Ser Supremo. En él reconocían un conservador particular de la nación en tiempo del diluvio, de que daban noticia llamándole Iporú, que significa inundación muy grande.

Otra leyenda es la del pai Zumé, que fue identificado con el apóstol Tomás simplemente por paronimia, pero se usó para promover el símbolo de la cruz que abundaba en sus culturas. Alvear ve en el animismo guaraní un sentido de la espiritualidad e inmortalidad del alma, pero resume: “no tenían más religión que ciertas confusas ideas de un ser todopoderoso, criador del universo” (*Relación*, p. 630), lo cual no deja de ser una afirmación positiva y que podía dar pie fácilmente a la conversión cristiana.

Otro aspecto importante en la experiencia misionera de los jesuitas con los guaraníes es la **territorialidad, que recuerda la política de la romanización**²⁵ como integración del indígena a la cultura de la metrópoli. P. ej., Germania y Britania carecían de núcleos de población, los germanos y los britanos como los guaraníes eran nómadas. La creación de núcleos cívicos fue una estrategia de la romanización en Germania²⁶ y Britania²⁷, y lo fue

²⁵ La romanización está bajo sospecha. Para Ronald Syme la palabra resulta vulgar, simplemente obra de una política deliberada”.

²⁶ Se ve incluso que se estaba proyectando antes de la rebelión de Arminio una ciudad en territorio querusco en Waldgirmes.

²⁷ Tácito, *Agricola* 1.21, habla del trabajo pacificador de su suegro en *Britannia* domesticando a hombres *dispersi ac rudes eoque in bella faciles*: “los que poco antes desdeñaban la lengua de Roma, se apasionaban ahora por la elocuencia. Incluso se puso de moda nuestra indumentaria y el uso frecuente de la toga; poco a poco se dejaron seducir por nuestros vicios, por el gusto de los pórticos, los

igualmente en el Imperio español al crear pueblos y reducciones. Acosta clasifica las naciones en tres clases: las cultas como Japón con alfabeto equiparables a Grecia y Roma, otra cosa son los mexicas que son de cultura analfabeta aunque sofisticada; finalmente están las culturas nómadas. Las peleas entre tribus, la caída legal de los encomenderos, así como el progreso civilizatorio (antes no conocían el hierro) hacían más atractivos las poblaciones. Y además se respetaron las jerarquías caciquiles (los caciques tomaban la decisión de integrar las misiones muchas veces) y sus funciones de auto-gobierno a base de alcaldes, corregidores y alféreces. No faltaban la imprenta en ambas lenguas, la educación y las escuelas de artesanía, el teatro, los espectáculos, la literatura, la música, la medicina y la atención de los enfermos y ancianos, la formación y las armas militares.

Pero es todavía más importante que mediante las poblaciones en América hispana, mediante la civilización urbana, se introducían unas instituciones generales comunes a todo el imperio: la moneda, la figura venerada del rey²⁸, el calendario, los impuestos, el censo de bienes y personas, la información sobre aprovechamientos del territorio, el tipo de economía, el urbanismo, las comunicaciones, el arte, etc.; la uniformidad en costumbres; la exportación/ importación, las leyes e instituciones, un código moral de estilo europeo, adoctrinamiento religioso,

baños y festines refinados (*delenimenta vitiorum*); en su inexperiencia, llamaban civilización a lo que contribuía a su propia esclavitud: *idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset.*" Y en Tac. *Hist.* 4.17 dice: *miserrimam servitutem pacem appellant.*

²⁸ "...el retrato del Rey, que al efecto conservan todo el año en una urna de madera con puertas y cortinas de tafetán o damasco, en el mismo pórtico se le saluda con tres voces de *Viva el Rey*, y se deja abierto el resto del día con su guardia montada", (*Relación*, p. 694).

clero y burocracia civil centralizadas desde Madrid, Sevilla o Roma; no todo era intervención militar y conquista²⁹. Las reducciones además tenían la particularidad de sustituir a las serviles encomiendas³⁰, y de excluir a los españoles (menos aún si estaban armados o eran comerciantes), y darles autonomía a los indios para su gobierno, policía y economía.

La creación de pueblos, por un lado empoderaba y amaestraba a los que se acogían en ellos y por otro relegaba a los nómadas a las montañas salvajes y alejadas, lugares inválidos para la agricultura. Era una manera de hacerse con el territorio: *terra nullius*. La división en pueblos además evitaba una organización central de la etnia. Todo esto se va a notar en la falta de solidaridad en la confederación de la guerra guaraní. No les faltaba a los guaraníes el valor, la capacidad bélica ante la violencia de los bandeirantes esclavistas, pero resultaron inseguras sus coaliciones. Aunque la razón fundamental fue probablemente la fidelidad de los reducidos a España³¹, para la que sirvieron con sus ejércitos, p. ej., en la conquista de Colonia Sacramento.

²⁹ El inmenso territorio estratégicamente situado al que los jesuitas llamaban “República cristiana”, Bernardo Ibáñez lo tildó de “Reino jesuítico del Paraguay” y Leopoldo Lugones, “El imperio jesuítico”.

³⁰ Lugones, 1907:136, dice que cuando los indios iban a verse liberados de los encomenderos, fueron “entregados a los jesuitas”. “El ensayo de la teocracia iba a realizarse, pues, con toda la amplitud”, p. 138. La orden jesuítica “no conocía patria”, p. 139. “Nada había fundado en la libre iniciativa ni en el amor”, p. 191.

³¹ “Realmente la resistencia de los indios guaraníes no arrancaba de un espíritu de sedición, sino de sentimiento de fidelidad que la hacía más obstinada. Así es que el autor del diario (Henis), hablando de los rumores que circulaban en las Misiones durante la lucha, exclama: “¿Quién creyera que las cosas de los indios están en tal estado, que para servir al rey sea necesario tomar las armas contra el mismo?” (De Angelis, p. 473).

La visión neocolonialista (Foucault o Said) estudia la colonización propia de Inglaterra y Francia con su burocracia formalizada, sus conocimientos científicos, la estadística como control del Estado, el nacionalismo y sobre todo el racismo institucionalizado. Se dan dos actitudes contrapuestas: ¿Hay que considerar las misiones como dominación, subyugación de las poblaciones que de forma racista son consideradas subalternas y miradas con desdén? Los estereotipos de salvaje como bruto y diabólico, sediento de sangre, caníbal (Montaigne, 1580, p. 157), medio hombre medio bestia, seres monstruosos, que son caricaturas del bárbaro: entre bestias y humanos; más allá de los límites de la sociedad; violentos; peligrosos; todo lo cual justifica la violencia y el maltrato del indígena. O por el contrario y a la inversa, se ha de considerar a los indígenas infantiles; ignorantes; sin ciencia ni civilización; sin maneras hasta que adquieren nuestros hábitos; a los que se les puede y debe educar y civilizar para así lograr el progreso por estar necesitados de protección. En eso consiste la misión civilizatoria, lograr que las reducciones fueran como “casas de familia bien ordenadas” (*Relación*, 688), pero manteniendo las cualidades del “buen salvaje”: sencillo, ingenuo, bien intencionado, feliz, sobrio, no corrompido por los vicios de la civilización.

La actitud de Alvear es positiva respecto a la labor jesuítica de las Misiones. Raynal, también ex-jesuita, que escribió una *Historia de las dos Indias* (1770) con la colaboración de Diderot; se mueve entre dos aguas: una defensa humanista y anticolonialista

de los indios³² (como el "Apóstrofe a los hotentotes ", vol. 1 Lib. 2, cap. 18), a los que ve amenazados de destrucción por los europeos y con una felicidad y libertad que es menospreciada por los civilizados; y por otra parte hace un elogio del libre comercio: una apología del comercio, del "laissez faire" -abolición de monopolios_ al "laissez passer", pasando insensiblemente a una especie de filosofía del comercio como "alma del mundo moral y social".

El futuro de las misiones

Crítica Alvear del abandono de las misiones tras la guerra guaraní. Su comprensión humanista del sistema de las reducciones, se queda reducida al periodo en que fueron dirigidas por los jesuitas. Tras su expulsión el mantenimiento de las reducciones al estilo Bucarelli es "gravoso para el estado, y (...) sólo se mantienen para aumento de la cristiandad". Alvear es un ilustrado del s. XVIII; sus ideas económicas se hallan entre Turgot y Adam Smith: la fisiocracia y el libre mercado. Es contrario a los intermediarios ("las manufacturas que dejan mayor lucro a las fábricas, son las que se venden al pie de los telares"), a los controles gubernamentales de B. Aires y Sevilla, a los monopolios, "que traen consigo todas las nulidades", que reducen el nivel de producción económica. La tierra con sus manufacturas, el trabajo y el crédito son los agentes de la producción. Al mismo tiempo es un defensor de la libertad de comercio. Las restricciones del

³² Defiende las misiones jesuíticas: "les Jésuites ont fait en très-peu de temps dans l'Amérique méridionale avec ceux que les armes & les vaisseaux des cours d'Espagne & de Portugal n'ont pu faire en deux siècles."

comercio, la prohibición de la entrada de los comerciantes en Misiones, es la causa ahora de su decadencia (*Relación*, p. 722-724); es “útil solamente para mantener a los naturales en las densas tinieblas de su ignorancia o incivilidad (...) y de que vivan siempre en la dependencia y en la esclavitud” (...) “Reine la libertad de comercio en esta provincia como en las demás de la nación, que es la que le hará florecer”, *Relación*, p. 726. El Reglamento de Libre comercio desde 1778 abrió el intercambio entre los puertos de Buenos Aires y Montevideo con España, antes limitado o restringido de acuerdo al caso.

¿Es partidario de la propiedad privada para los indios? Acepta el principio de A. Smith: “Cuando uno trabaja para sí mismo sirve a la sociedad con más eficacia que si trabaja para el interés social”. Alvear es un liberal. Su lema es el propio de los liberales: “laissez faire, laissez passer”; como liberal se comporta a la vuelta a España: en el Cádiz de las Cortes defendiéndola de Napoleón y en su lugar de origen, Montilla, defendiéndola de los absolutistas a la edad de 72 años. Como liberal sufrió la persecución de Fernando VII, pero fue de nuevo rehabilitado y murió en 1830.³³.

³³ En España Alvear es conocido por dos acontecimientos: el de la fragata Mercedes y su defensa del Cádiz de las Cortes. En 1804 cuando Diego de Alvear volvía a España desde Montevideo, los navíos que dirigía sufrieron un ataque en el Cabo de Santa María (en el Algarbe portugués) dirigido por el comodoro inglés Graham Moore. Fue un ataque imprevisto ya que España y el Reino Unido estaban en ese momento en paz. En este ataque murieron todos sus hijos y su esposa, que viajaban en la fragata Mercedes; se incendió el polvorín y naufragó la nave por los ataques de la artillería inglesa. Solo se salvó la fragata que dirigía Diego y su hijo Carlos que viajaba con él como cadete. Fueron trasportados a Gosport en Inglaterra siendo indemnizados después por el gobierno inglés. Allí en Inglaterra Alvear se volvió a casar con Luise Ward, con la que tuvo siete hijos. Durante la ‘Guerra de la Independencia’ que decimos los españoles o la ‘Guerra Peninsular’ que dicen los portugueses, Alvear protegió San Fernando y Cádiz en

REFERENCIAS

ALVEAR, D. [1836] 1970. Diario de la Segunda Partida de la Demarcación de Límites entre los Dominios de España y Portugal en la América Meridional por el comisario de ella el Teniente de Navío de la Real Armada Don Diego de Alvear y Escalera. La parte IIIª: Relación Geográfica e histórica de la provincia de Misiones. En Pedro de Angelis, Buenos Aires.

ALVEAR Y WARD, S. 1891. Historia de D. Diego de Alvear y Ponce de León, brigadier de la Armada. BNE. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000135349&page=1> (Acesso em: 28/03/2019)

_____. s. XIX. Historia hispano-americana. Algunas observaciones sobre el manuscrito de Don José María Cabrer. www.cervantesvirtual.com/.../diario-de-la-segunda...limites...alvear.../ff9d9490-82b1 (Acesso em: 28/03/2019)

ANGELIS, P. de. [1836] 1970. Colección de obras y documentos... del Río de la Plata. B. Aires.

DIDEROT 1984. Oeuvres complètes de Diderot, Paris, Editions Hermann.

GIRARD, R. 2015. Tacitus' Germania and the Jesuit Relations: Intertextuality in the Transatlantic World of the Early Jesuits in New France. Brock University, St Catharines, Ontario.

GRAFTON, A. 1992. New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery, Harvard Univ. Press.

GROTIUS, H. 1642. De origine gentium Americanarum dissertatio. Ambers.

lucha contra el general francés Victor. Gracias a esta acción la Isla y Cádiz pudieron ser sedes del gobierno y redactar la Constitución de Cádiz (1812). Un tercer punto : si era o no el padre natural del general San Martín, el libertador de Argentina, es algo que dejo al debate actual que existe entre los historiadores de Argentina.

KAPUST, D. 2012. Tacitus and Political Thought. In: A Companion to Tacitus. Edited by Victoria Emma Pagàn, Oxford, Wiley-Blackwell, p. 504-525.

KREBS, C. B. 2011. The most Dangerous Book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich. New York London, W.W. Norton & Company.

LAFITEAU, J. F. 1681-1746. Moeurs des sauvages americains comparés aux moeurs du temps anterieurs. Gallica

LESCARBOT. 1617. Histoire de la Nouvelle France, Paris.

LÓPEZ DE GÓMARA, F. 1852. Conquista de México. Segunda parte de la crónica general de las Indias. Madrid, Bibl. Autores Españoles, 22, p. 295-455.

LUGONES, L. 190). El imperio jesuítico, Buenos Aires.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, P. 1964. Décadas del Nuevo Mundo, 2 vols. México, Porrúa.

MONTAIGNE, M. 1580. Sur les cannibales, Essais, livre I, Paris.

RAYNAL, A. 1770. Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, 6 vols. Amsterdam.

RUIZ DE MONTTOYA, A. [1585-1652] 1892. Conquista espiritual... Bilbao.

ROUSSEAU, J-J. 1753. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Dijon.

SA E FARIA, J. C. 1750-1761. Diário da Expedição e Demarcação da América Meridional e das Campanhas das Missões do Rio Uruguai.

SAHAGÚN, B. de. 1577. Historia general de las cosas de Nueva España. Reed. México, 1829-1830.

CRO, S. 1977. El buen salvaje de la utopía moderna: El buen salvaje y las Islas Felices en la historiografía de Indias. Anales de Lit^a Hispanoamericana, 6, p. 39-51.

GOLIN, T. 1997. A guerra guaraníca no Diário de José Custódio de Sá e Faria, In: Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missionários, Santa Rosa (Rio Grande do Sul), UNIJUÍ, p. 151-167.

ZUBILLAGA, F. *et al.* 1966. Historia de la Iglesia en la América Española, tomos I & II. Salamanca, BAC.

ETERNOS RETORNOS: ESCRITOS DE JOSÉ SÁNCHEZ LABRADOR, LEITURAS E MEDIAÇÕES CULTURAIS, SÉCULOS XVIII E XXI

Giovani José da Silva

Considerações iniciais

A pesquisa “A escrita jesuítica em fronteiras: *El Paraguay católico* de José Sánchez Labrador, século XVIII” pretendeu dar continuidade a um minucioso exame de parte da obra escrita pelo jesuíta espanhol Sánchez Labrador (1717-1798), intitulada *El Paraguay católico* (Sánchez Labrador, 1910; 1917), iniciado no estágio de Pós-Doutorado na UFF – Universidade Federal de São Paulo, entre 2016 e 2017, supervisionado pela Prof.^a Dr.^a Maria Regina Celestino de Almeida. As viagens do religioso, ao lado das de Félix de Azara (1742-1821), pelo Gran Chaco e pela bacia dos rios Paraná e Paraguai, são consideradas as primeiras incursões de cunho científico realizadas por observadores europeus naquela região. Há uma opinião corrente, inclusive, de que os registros produzidos por Sánchez Labrador teriam sido utilizados por Azara na redação de algumas de suas obras (Azara, 1969 [1809]; 1990 [1847]).

José Francisco Sánchez Labrador y Hernández, mais conhecido por José Sánchez Labrador, nasceu na Província de

Toledo, Espanha, em 17 de setembro de 1717, e morreu em Rávena, Estados Pontifícios, hoje Itália, aos 81 anos, em 10 de outubro de 1798. Ingressou na Companhia de Jesus em 1732 e foi enviado às Américas, ao rio da Prata, em 1734. Sua formação compreendia Humanidades e Gramática, tendo cursado Filosofia e Teologia na Universidade de Nova Córdoba, de 1734 a 1739. Lecionou Filosofia nesta mesma universidade, de 1744 a 1746, e foi professor de Teologia no Colégio Máximo de Buenos Aires (Wulff, 2007).

De 1747 a 1757 esteve em diversas missões que reuniam indígenas Guaraní e, em seguida, missionou com os Mbayá da Missão (*Reducción*) de Nuestra Señora de Belén, entre 1760 e 1766. Atuou, também, como missionário entre indígenas Toba (atualmente autodenominados Qon, da família linguística Guaikuru), até a expulsão dos jesuítas da América Hispânica, em 1767. Abandonou o continente em 14 de agosto daquele ano, sete dias após regressar de uma longa viagem às Missões de Chiquitos, sobre a qual também escreveu em *El Paraguay católico*.

Na década de 1930, o jesuíta Guillermo Furlong Cárdiff (1931) editou as obras de Sánchez Labrador com o título *Enciclopedia rioplatense*. Estes trabalhos contribuíram de forma significativa para os conhecimentos geográfico, etnográfico, linguístico e outros dos povos do Gran Chaco, formadores do que contemporaneamente correspondem a diversas sociedades indígenas localizadas no Brasil, na Argentina, na Bolívia e no Paraguai. Sánchez Labrador foi também um grande erudito das Ciências Naturais, destacando-se em Botânica e Zoologia (Fleck, 2015).

Depois de sua expulsão, o sequestro de seus escritos não foi completo, fato que o jesuíta agradeceu expressamente na

introdução de *El Paraguay católico*. De qualquer modo, buscou preservar seus registros remetendo cópias a amigos e ocultando apontamentos de História Natural. Uma das fontes de que se dispõe para a biografia do jesuíta é a relação que escreveu quando de sua chegada ao Porto de Santa Maria, em agosto de 1768, para a *Filiación que se hace de los Regulares de la Compañía de Jesús pertenecientes a la Provincia del Paraguay venidos en diferentes Navíos en esta forma* (Ollero et al., 1989). Da obra filológica se conservam, no ARSI (Arquivo Romano da Companhia de Jesus) – localizado em Roma, Itália – duas gramáticas de idiomas filiados à família Guaikuru, ambas reconhecidas como de grande valor linguístico e histórico. Os textos de José Sánchez Labrador representam um atento exame realizado sobre as culturas indígenas sul-americanas em meados do século XVIII, em especial as culturas do Chaco.

Dentre seus inúmeros escritos destaca-se *El Paraguay católico*, publicado pela primeira vez em Buenos Aires, em 1910, por ocasião da realização naquela cidade do XVII Congresso Internacional de Americanistas. Dividida em três tomos, a obra trata, na segunda parte (Tomo I), de uma viagem de ida e volta entre duas missões: “*Viaje desde la Reducción de Belén hasta las misiones de Chiquitos, año de 1766*” e “*Viaje desde el Pueblo del Santo Corazón de Jesús hasta Belén, año 1767*”. Já na terceira parte (Tomo II), o jesuíta realizou extensas observações sobre os modos de ser e viver dos Mbayá-Guaikuru, nominados por ele como *Eyiguayeguis*. Em dezoito capítulos, esta parte trata desde o ambiente físico em que viviam os indígenas até uma descrição de suas armas e algumas reflexões sobre a história do Chaco. A primeira parte da obra, (que corresponde ao terceiro tomo), foi publicada posteriormente, em 1917, também em Buenos Aires, e

se refere a uma gramática da língua Mbayá-Guaikuru, bem como a um compêndio de doutrina cristã.

A epistolografia jesuítica em fronteiras

Dentre os conceitos teóricos utilizados na pesquisa estão os de escrita política (Martins, 2008) e de etnogênese (Sider, 1976; 1994), associados a outros, tais como os de fronteiras e de processos de etnificação (Boccaro, 2005). Esses serviram para nortear o trabalho, desde a fase de coleta e sistematização de dados às fases de redação, crítica e revisão de artigos e de relatórios produzidos, pois, como afirma Michel de Certeau (2000, p. 66), em História “[...] como em qualquer outra coisa, uma prática sem teoria desemboca necessariamente, mais dia menos dia, no dogmatismo de ‘valores eternos’ ou na apologia de um ‘intemporal’”. Se, como afirma o erudito e jesuíta francês, tudo começa com os gestos de separar, reunir, transformar em documentos, registros distribuídos de outra maneira, crê-se que nestes gestos já estejam presentes categorias de análise que não devem, entretanto, tornar-se camisa-de-força para o pesquisador. A elaboração de artigos científicos, bem como de textos como o que se apresenta, foi, portanto, resultado da articulação entre um lugar social, práticas sociais e a escrita, já que “[...] toda interpretação histórica depende de um sistema de referência” (Certeau, 2000, p. 67).

Inspirando-se na Antropologia histórica proposta, dentre outros, por Marshall Sahlins (1990; 2006), foi possível se pensar em análises nas quais a história é ordenada culturalmente e de diversos modos, uma vez que os significados são reavaliados

quando postos em prática pelas coletividades. A interculturalidade, por sua vez, considera como as diferentes culturas pensam e concebem suas ações e temporalidades. Leva em conta a presença do Outro, sublinhando como são interpretadas as alteridades ao longo do tempo, valendo-se do dinamismo de culturas e tradições e da aproximação dinâmica dos saberes locais nas relações interculturais, ressaltando o *agency* (a agência) e o protagonismo de indivíduos e grupos (Santos e Felipe, 2016), sem qualquer tipo de dualismo, uma vez que são enfatizadas circularidades culturais. As pesquisas, assim, caracterizam-se por estudos em fronteiras do conhecimento, que admitem saberes complexos, interdisciplinares, realizados a partir de pluriepistemologias e de um conjunto de campos integrados.

A análise de parte da obra *El Paraguay católico* não pôde estar “descolada” da presença jesuítica nas Américas e tampouco perdeu de vista os usos e as intenções dos padres ao elaborarem seus escritos, especialmente daquilo que Maria Cristina Bohn Martins (2008) denomina como “escrita política”. Segundo a pesquisadora, a escrita jesuítica manifestou-se em cartas, memoriais, diários, informes e instruções, dentre outros registros, não somente acerca da natureza e da geografia americanas, mas, também, sobre as controversas fronteiras em disputa entre as Coroas, nesse caso espanhola e portuguesa. Tal situação de “fronteira” teve fortes implicações e impactos sobre as ideias e as práticas missionárias dos jesuítas junto às populações indígenas em contato.

De acordo com Arno Alvarez Kern (2003, p. 37):

Quando os jesuítas penetraram na região do rio da Prata, os portugueses provenientes do Rio de Janeiro e

os espanhóis provenientes do Peru já possuíam uma certa experiência comprovada nas missões que haviam estabelecido. Longe de buscar um modelo em alguma obra utópica da época, foi em determinações gerais do Padre Geral em Roma que os jesuítas encontraram as normas a serem seguidas para a sua ação. Mesmo com as missões entre o “gentio” ou entre os “índios infiéis” já sendo comuns na prática da Igreja Católica e de suas ordens religiosas, as Ordenações lusas e as “Leyes de Indias” espanholas especificavam em detalhes como esta prática deveria ser desenvolvida. Uma sistemática de administração das aldeias ou povoados foi, assim, se corporificando ao longo dos séculos XVII e XVIII.

A análise se inseriu, pois, no conjunto de estudos da chamada epistolografia jesuítica, ou seja, na investigação sobre fontes reveladas por meio de leitura, de crítica e de interpretação dos escritos elaborados por jesuítas, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, nas Américas. Dentre tais estudos, destacam-se obras de Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2006; 2007) que inspiraram reflexões sobre as adaptações do projeto jesuítico às realidades locais. Os inicianos usaram seus textos para diversos fins, construindo registros e representações a respeito de grupos indígenas contatados e das situações de encontro/ desencontro/ confronto.

A respeito do uso desse tipo de fonte, concorda-se com Maria Regina Celestino de Almeida:

Sobre as fontes, convém lembrar que os registros escritos sobre grupos marginalizados e, sobretudo, sobre os povos ágrafos são, grosso modo, além de lacunares, filtrados por concepções etnocêntricas, preconceituosas e equivocadas. É, portanto, tarefa do investigador problematizar seus conteúdos e identificar diferentes significados que objetos, classificações étnicas, qualificações e comportamentos podem comportar para os diferentes agentes sociais, conforme

tempos, espaços e as dinâmicas de suas relações (Almeida, 2012a, p. 159).

Almeida alerta, ainda, que essa postura tem sido adotada por vários pesquisadores que se dedicam aos diálogos entre História e Antropologia e que estes pesquisadores, ao lerem nas entrelinhas dos documentos, além de identificarem contradições, questionam afirmativas e procuram entendê-las à luz de pressupostos teóricos interdisciplinares e dos contextos históricos nos quais os registros foram produzidos. Distintas produções acadêmicas, publicadas nas últimas décadas, fazem uso de fontes obtidas a partir dos relatos de missionários jesuítas (Anzai e Martins, 2008; Castelnau-L'estoile, 2006; Gutiérrez et al., 2003; Pompa, 2003, dentre outros). Muitas dessas produções fazem uso, sobretudo, das Cartas Ânua, que consistem em relatórios produzidos anualmente pelos religiosos e enviados aos superiores, detalhando sucessos e fracassos nas tarefas de evangelização em continente americano, no período colonial.

Sobre a epistolografia jesuítica, que não se restringe ao exame das cartas redigidas pelos jesuítas nas Américas, Paulo Rogério Melo de Oliveira observa que:

Desde a fundação de sua ordem, os jesuítas dedicaram-se à conservação dos registros escritos relacionados à sua instituição e às suas atividades missionárias pelo mundo. A produção de documentos da instituição é monumental, tanto no aspecto da colossal emissão de papéis escritos, quanto na intencionalidade do que foi produzido. Desde os tempos de Loyola, sempre houve o cuidado de cultivar um legado exemplar a ser transmitido às futuras gerações. Os próprios jesuítas, a começar pelo fundador da ordem, espelharam-se nos escritos dos santos e padres da igreja conservados através dos séculos. Os exemplos do passado e a memória escrita da igreja estimularam o desejo de

deixar algo edificante, digno de ser lembrado no futuro.
(Oliveira, 2011, p. 267)

As narrativas produzidas pelos inacianos são, assim, permeadas por relatos sobre a exuberância da natureza e longas viagens rumo ao desconhecido, a serviço de Deus e do Cristianismo, permitindo entrever os contatos com distintos universos étnicos e culturais, considerados “exóticos” e “pagãos” pelos missionários. O projeto religioso esteve em contínuo processo de construção e foi se adaptando às realidades locais e às populações com as quais os jesuítas lidavam.

Os escritos sobre os objetivos e o cotidiano das missões possuíam, assim, caráter informativo e, ao mesmo tempo, edificante, pois de acordo com Castelnau-L’Estoile:

A correspondência desempenhava um papel maior na difusão do “modo de fazer” jesuíta, fundamento de sua identidade. Um dos objetivos destas trocas de informações era de fazer saber a uns o que se passava com os outros, permitindo aos jesuítas isolados reafirmar por meio da leitura das cartas e das obras seu pertencimento a Ordem. (Castelnau-L’estoile, 2006, p. 72).

A exemplo do trabalho de Célia Cristina da Silva Tavares (2008), para o século XVII, investigou-se o texto de *El Paraguay católico* não apenas para a coleta de informações sobre as experiências missionárias do jesuíta José Sánchez Labrador e os contatos entre culturas proporcionados pelo esforço evangelizador. Procurou-se, também, elementos que servissem para estabelecer características de uma escrita da história no âmbito da Companhia de Jesus, no século XVIII. Afinal, os textos (e os contextos em que foram produzidos) revelam aspectos ricos, complexos e, às vezes, pouco estudados que, além de peculiares

resultados doutrinários, apontam para situações de estranhamento e um característico encontro/ desencontro/ confronto entre diferentes culturas e visões de mundo. Tais ideias dialogam com outros trabalhos a respeito do tema (Londoño, 2002; Pompa, 2003; Agnolin, 2007; Pécora e Cardoso, 2012).

Como afirmam os pesquisadores Alírio Cardoso e Rafael Chambouleyron:

Os religiosos da Companhia de Jesus, ao procurar expandir o Evangelho pelas Conquistas, ajudando a alargar as fronteiras do domínio ibérico na região, escreveram sobre a sua ação apostólica, o que significava relatar ao mesmo tempo a própria história da missão. Um frutífero caminho de pesquisa seria o de investigar, justamente, o trajeto que percorreram esses relatos. Desde o momento de sua escrita, passando pela forma como eram lidos, ouvidos e, até, publicados [...], reinventando-se a história e sentidos da presença jesuítica [...] [nas Américas]. (Cardoso e Chambouleyron, 2003, p. 60)

A situação em fronteiras (étnicas, entre as Coroas, etc.) vivenciada por Sánchez Labrador e por diversos outros religiosos da Companhia de Jesus também foi observada e analisada durante a realização da pesquisa e, nesse sentido, os textos de Denise Maldi [Meireles] (1989; 1997) serviram como referências importantes, dentre outras, para se pensar a escrita jesuítica em fronteiras. As discussões atuais sobre fronteiras complexificam a noção, que passa a ser compreendida como espaço poroso e fluido de trocas e intercâmbios entre povos étnica e socialmente diversos ao longo do tempo, a exemplo de Boccara (2005), De Jong e Rodriguez (2005) e Ratto (2001).

Para Guillaume Boccara (2005), por exemplo, “algunas etnias ameríndias son producciones coloniales que emergieron a través

de un doble proceso de etnificación y etnogénesis”. Isso significa dizer, entre outras coisas, que os múltiplos registros, dentre os quais os escritos dos jesuítas, contribuíram de maneira capital na “etnificação” de diversos grupos ao longo da história americana. Analisando todo este complexo, como deseja Fredrik Barth (2000), pode-se falar em processos de “reconstruções identitárias” em áreas de fronteiras em tempos pretéritos e presentes. A centralidade dos conceitos de grupo étnico e de etnicidades, na obra de Barth, possibilita desnaturalizar o mundo social e os instrumentos do fazer histórico-antropológico.

Um caminho percorrido em fronteiras disciplinares

A primeira incursão do autor-pesquisador sobre o tema das missões jesuíticas ocorreu quando da realização de estudos de doutoramento em História, para a compreensão das trajetórias de populações indígenas que vivem na fronteira Brasil-Bolívia e suas relações com o passado jesuítico. No mestrado sobre os Kadiwéu (José da Silva, 2014) e no doutorado sobre os Kamba (José da Silva, 2012), o texto de *El Paraguay católico* serviu como fonte documental da história dos antigos Mbayá-Guaikuru, ancestrais dos *Ejiwajegi* (autodenominação do atual grupo Kadiwéu) e dos antigos Chiquitano, ascendentes dos *Camba-Chiquitano*. Após a realização de estágio pós-doutoral em Antropologia na UnB – Universidade de Brasília, entre 2012 e 2013, sob supervisão de Stephen Grant Baines, e em História na UFF, entre 2016 e 2017, decidiu-se pela análise de parte de *El Paraguay católico*, com um olhar histórico-antropológico, em contextos específicos, uma importante fonte a respeito de indígenas sul-americanos do século XVIII.

Assim, a pesquisa soma-se aos estudos sobre a agência e o protagonismo indígenas na História do Brasil (Almeida, 2012b). Durante a realização da mesma, pretendeu-se comparar os resultados obtidos em diferentes pontos da fronteira do país com outros Estados-nação sul-americanos, especialmente o Amapá (José da Silva e Nascimento, 2017). A pesquisa está inserida, pois, em uma linha de reflexão importante e necessária para o entendimento espaço-temporal de presenças indígenas em fronteiras sul-americanas, tais como aquelas reveladas por cartas jesuíticas referentes às missões do rio Oiapoque (Tassinari, 2000; Nascimento, 2018), ainda pouco estudadas no âmbito da História e com as quais o proponente teve contato ao longo dos cinco últimos anos, trabalhando na Unifap.

O objetivo geral da pesquisa foi, portanto, a realização de um estudo que permitisse a melhor compreensão de parte de uma importante fonte historiográfica e etnográfica do século XVIII, *El Paraguay católico*, de autoria do padre jesuíta José Sánchez Labrador, para o estudo e a problematização da história e das identidades dos indígenas na América do Sul, além de suas complexas relações com a presença jesuítica em terras americanas. Especificamente, esperou-se lançar um olhar histórico-antropológico sobre a escrita de Sánchez Labrador a respeito das sociedades indígenas com quem travou contato mais diretamente, tendo em vista “[...] a própria fluidez e pluralidade das identidades étnicas que continuamente se reconstruíam nas sociedades coloniais [...]”. (Almeida, 2012a, p. 159). Em outras palavras, as identidades atribuídas a/ assumidas por grupos indígenas foram problematizadas à luz das contribuições da História e da Antropologia, em um diálogo interdisciplinar, realizado em fronteiras de áreas de conhecimento.

O desafio maior, além de lidar com a escassez de fontes, foi perceber protagonismos e agências indígenas a partir de indícios, vestígios e pistas deixados pelos religiosos em suas missivas e outros escritos. Daí a necessidade de se lançar, também, um olhar antropológico sobre as fontes disponíveis como preconiza Almeida, dentre outros. Nesse tipo de pesquisa, “[...] métodos e fontes da história e da antropologia se articulam, se complementam e se complexificam à luz de pressupostos teóricos interdisciplinares que, presidindo tais análises, são ao mesmo tempo por elas reafirmados.” (Almeida, 2012a, p. 151-152)

Desejou-se, pois, refletir sobre as representações, os sentidos e os significados atribuídos às populações indígenas com quem o jesuíta manteve contato e sobre quem escreveu, em uma modalidade que pode ser compreendida como “escrita política”. As interações entre indígenas e demais agentes sociais, as mudanças culturais, políticas, econômicas e sociais introduzidas e incorporadas pelas populações indígenas, por meio das relações com os missionários, também foram abordadas. Nessa perspectiva, afastam-se as ideias de “aculturação” e se aposta em uma análise que privilegia intensas circularidades de culturas, trocas, negociações, além de imposições de pautas culturais e movimentos de resistência.

A parte final do projeto encontra-se em andamento e consiste na tradução para o Português do tomo de *El Paraguay Católico* referente ao vocabulário Mbayá-Guaikuru. O autor-pesquisador é formado em Letras/ Espanhol e possui conhecimentos da língua Kadiwéu contemporânea. Conta-se, atualmente com um grupo de indígenas Kadiwéu, moradores da Reserva Indígena Kadiwéu, município de Porto Murtinho, Mato Grosso do Sul, Brasil, na tradução e discussão do documento, a exemplo do que foi feito

com indígenas do Oiapoque durante aulas da Licenciatura Intercultura no Câmpus Binacional da Unifap (José da Silva, 2016). Espera-se publicar uma edição traduzida, revista, comentada e anotada de *El Paraguay Católico* no mercado editorial em língua portuguesa.

Pretende-se traduzir o documento a partir dos originais em Espanhol e Kadiwéu (Guaikuru) para o Português, a fim de se contribuir para o acesso a fontes documentais de inestimável valor para a História brasileira e a História americana, especialmente na constituição das fronteiras nacionais. Um trabalho dessa natureza enseja comparações a serem realizadas com documentos produzidos em outros pontos geográficos da América do Sul, tais como os das missões jesuíticas francesas no rio Oiapoque (José da Silva e Nascimento, 2017). Além disso, há a perspectiva de inserção do trabalho em um conjunto de pesquisas já realizadas sobre a escrita jesuítica e o envolvimento de indígenas contemporâneos com documentos a respeito de seus ancestrais e de suas trajetórias no tempo e no espaço.

Considerações finais

Experiências (ou experimentos, como o autor-pesquisador prefere chamar) realizadas entre indígenas contemporâneos na leitura de documentos coloniais têm revelado percepções outras sobre a história e as narrativas acerca do passado, bem como as diferentes categorias de entendimento do passado (José da Silva, 2012; José da Silva e Nascimento 2018). Tais propostas contêm um enorme potencial de construção de pluriepistemologias, em perspectiva decolonial/ descolonizante. A leitura realizada em

quatro níveis (exploração, compreensão, interpretação e crítica) possibilita análises que confrontam visões eurocêntricas e trazem contribuições inestimáveis à História indígena e aos estudos sobre as missões jesuíticas nas Américas.

No caso dos Kadiwéu, descendentes dos antigos Mbayá-Guaikuru com quem conviveu José Sánchez Labrador, a busca pelos originais de *El Paraguay católico*, em arquivos no Paraguai, na Espanha e na Itália, compõe parte da pesquisa científica e se insere nas narrativas de “eternos retornos”, da compreensão indígena de um tempo cíclico, em que passado, presente (e, talvez, futuro) se entrecruzam. A começar pela identificação étnica do grupo, denominado pelo jesuíta como *Eyiguayeguis*, os Kadiwéu convidados a conhecer e a traduzir o documento o perceberam como um valioso registro escrito sobre seus antepassados, sobre a língua que falavam e as formas de ser e viver em tempos pretéritos que se misturam aos tempos atuais.

Autodenominados contemporaneamente *Ejiwajegi* (lê-se, aproximadamente, “edjiuádjêgui”), os Kadiwéu moradores da Reserva Indígena Kadiwéu, localizada no Pantanal de Mato Grosso do Sul, fronteira do Brasil com o Paraguai, são falantes de uma língua isolada (no Brasil) da família linguística Guaikuru. Há variações de gênero (masculino/ feminino) e de estratificação social (“nobres”/ “cativos”) na fala e no comportamento dos indígenas. Conhecidos como “índios cavaleiros” e “guerreiros”, os remanescentes dos Mbayá-Guaikuru também são famosos pela decoração de objetos em cerâmica produzidos pelas mulheres e por serem considerados importantes e atuantes partícipes na chamada Guerra do Paraguai (1864-1870).

A gramática Mbayá-Guaikuru produzida por Sánchez Labrador contém informações linguísticas registradas no início da

segunda metade do século XVIII. Os Kadiwéu se interessaram em conhecer as mudanças e as continuidades verificadas em sua língua, além de diferenças e semelhanças nos costumes e comportamentos. Além disso, os conhecimentos botânicos, zoológicos, fármaco-medicinais, etnográficos e outros presentes em *El Paraguay católico* revelam parcialmente o passado do grupo, quando ainda viviam no atual Chaco paraguaio, margem direita do rio Paraguai. Tais informações são importantes para a reconstituição de uma história do grupo, que se instalou do lado português da fronteira entre as Coroas ibéricas somente em fins do século XVIII e início do século XIX.

A tradução do documento está a cargo de uma mulher indígena, profunda conhecedora da língua e da cultura Guaikuru, e será disponibilizada a toda a comunidade tão logo a complexa tarefa seja provisoriamente concluída. A complexidade reside não apenas nas distinções entre as falas masculina e feminina, presentes no passado e no presente, mas também nas diferenças entre as linguagens utilizadas por “nobres” (considerados os Kadiwéu “puros”), “cativos” (os “misturados”), “guerreiros” e “padres” (xamãs ou *nijienigi*, em língua indígena). Já a provisoriabilidade se constitui em característica inerente a um processo que não se encerrará com a tradução do documento, mas ao qual se dará continuidade por meio de correções, retificações, comentários, sugestões, acréscimos e supressões.

Da leitura e da análise da obra de Sánchez Labrador, é possível compreender que os problemas enfrentados pelo religioso na segunda metade do século XVIII e dos quais se queixava constantemente em sua escrita foram a diversidade linguística dos índios, as dificuldades de comunicação e a propagação de doenças entre os indígenas reduzidos. A partir de

um estudo que procura aliar ferramentas teórico-metodológicas da História e da Antropologia, dentre outras áreas do conhecimento, afirma-se ser possível a recuperação de protagonismos e agências – mesmo sabendo que “[...] a transposição desses conceitos [agência e protagonismo] para contextos históricos do passado traz consigo inegáveis armadilhas teóricas e metodológicas (Santos e Felipe, 2016, p. 13) –, exercidos por personagens indígenas e das tramas que estiveram, por muito tempo, relegadas ao esquecimento, em uma região de fronteiras.

Essa foi a razão pela qual se buscou os originais em arquivos localizados em diferentes países. Em um momento histórico em que os direitos de populações indígenas se encontram ameaçados no Brasil – e em todo o continente americano –, o levantamento de fontes documentais se constitui em uma das mais importantes demandas apontadas por essas mesmas populações para salvaguardar suas existências no presente, permitindo a reprodução física e cultural através dos tempos e garantindo um futuro. Os “eternos retornos” – de documentos, pessoas, etc. – demonstram a importância do trabalho de historiadores e, mais do que isso, a importância de se incluir outras visões, outros pontos de vista, outras histórias à História.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, A. 2007. Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII). São Paulo, Humanitas/ Fapesp, 560 p.
- ALMEIDA, M. R. C. de. 2012a. História e antropologia. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.). Novos domínios da História. Rio de Janeiro, Elsevier, p. 151-168.

ALMEIDA, M. R. C. de. 2012b. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *História Hoje*, 1(2): 21-39.

ANZAI, L. C.; MARTINS, M. C. B. (org.). 2008. Histórias coloniais em áreas de fronteiras: índios, jesuítas e colonos. São Leopoldo/Cuiabá, Oikos/ Unisinos/ EdUFMT, 259 p.

AZARA, F. de. 1990 [1847]. Descripción general del Paraguay. Madrid, Alianza Editorial, 301 p.

AZARA, F. de. 1969 [1809]. Viajes por la América Meridional. Madrid, Espasa Calpe, 326 p.

BARTH, F. 2000. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. [Organização de Tomke Lask]. Rio de Janeiro, Contra Capa, 243 p.

BOCCARA, G. 2005. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/426>. Acesso em: 25/03/2019.

CARDOSO, A. C.; CHAMBOULEYRON, R. 2003. Fronteiras da cristandade: relatos jesuítas no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). In: PRIORE, M. del; GOMES, F. (org.). Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias. Rio de Janeiro, Elsevier, p. 33-60.

CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. 2006. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru, Edusc, 617 p.

CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. 2007. Missions et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècles. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2007-3-page-173.htm#>. Acesso em: 25/03/2019.

CERTEAU, M. de. 2000. A escrita da História. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 345 p.

DE JONG, I.; RODRIGUEZ, L. 2005. Introducción al dossier “Mestizaje, etnogénesis y Frontera”. Disponível em: https://www.academia.edu/10766728/Introducci%C3%B3n_al_Dossier_Mestizaje_etnog%C3%A9nesis_y_frontera_. Acesso em: 25/03/2019.

FLECK, E. C. D. (org.). 2015. As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do setecentos o Paraguai natural ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776). São Leopoldo, Oikos, 550 p.

FURLONG CÁRDIFF, G. 1931. La enciclopedia rioplatense de José Sánchez Labrador. Montevideu, El Siglo Ilustrado, 47 p.

GUTIÉRREZ, H.; NAXARA, M. R. C.; LOPES, M. A. de S. (org.). 2003. Fronteiras: paisagens, personagens, identidades. São Paulo, Olho D'água, 300 p.

JOSÉ DA SILVA, G. 2014. A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história. Dourados, UFGD, 154 p.

_____. 2016. Diálogos entre História e Antropologia em contextos coloniais e pós-coloniais. In: SOUZA, F. F. de; WITTMANN, L. T. (org.). Protagonismo indígena na história. Tubarão, UFFS/Copiart, p. 205-230.

_____. 2012. Identidades cambiantes: os Kamba na fronteira Brasil-Bolívia. Goiânia, UFG, 240 p.

JOSÉ DA SILVA, G.; NASCIMENTO, B. R. M. 2018. Escrita e leitura de documentos jesuíticos em fronteiras do tempo-espaço: passado, presente (e futuro) em Oiapoque, Amapá, Brasil. In: PINTO, D. J. A.; FREIRE, M. R.; RIBEIRO, D. S. C. (org.). Fronteiras contemporâneas comparadas: desenvolvimento, segurança e cidadania. Macapá, Unifap, p. 253-270.

JOSÉ DA SILVA, G.; NASCIMENTO, B. R. M. 2017. "Peripheral" Indigenous Americas: Native people and Jesuits in Oiapoque and Chiquitania. *Habitus (UCG)*, 15, p. 137-158.

KERN, A. A. 2003. Fronteiras e missões coloniais: continuidades e oposições culturais. *Territórios & Fronteiras*, 4(1), p. 33-48.

LONDOÑO, F. T. 2002. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, 22(43), p. 11-32.

MALDI, D. 1997. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, 40(2), p. 183-221.

MARTINS, M. C. B. 2008. Jesuítas na América do Sul: práticas missionárias, escrita política. In: MOREIRA, L. F. V. (coord.). Instituições, fronteiras e política na história sul-americana. Curitiba, Juruá, p. 45-72.

MEIRELES, D. M. 1989. Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis, Vozes, 213 p.

NASCIMENTO, B. R. M. 2018. AD MAJOREM DEI GLORIAM: catálogo de documentos setecentistas das missões jesuíticas do Oiapoque para o ensino de História no Amapá. Macapá, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amapá, 186 p.

OLIVEIRA, P. R. M. de. 2011. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. História da historiografia, 7, p. 266-278.

OLLERO, H. S.; OLLERO, H. S.; CARDONA, F. S.; ONTAÑÓN, M. V. de C. 1989. José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuítas del Río de la Plata: la aportación de los misioneros jesuítas del siglo XVIII a los estudios medioambientales en el Virreinato del Río de la Plata, a través de la obra de José Sánchez Labrador. Avila, Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, 334 p.

PÉCORA, A.; CARDOSO, A. 2012. Uma arte perdida nos trópicos: a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII-XVIII). Revista Estudos Amazônicos, VIII(2), p. 1-22.

POMPA, C. 2003. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, Edusc/ Anpocs, 444 p.

RATTO, S. 2001. El debate sobre la frontera a partir de Turner. La *New Western History*, los *Borderlands* y el estudio de las fronteras en Latinoamérica. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", (24), p. 105-126.

SAHLINS, M. 2006. História e cultura: apologias à Tucídides. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro, Zahar, 336 p.

_____. 1990. Ilhas de história. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 218 p.

SÁNCHEZ LABRADOR, J. 1910. El Paraguay católico. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 323 p. (2 volumes).

_____. 1917. El Paraguay católico (Tomo III). Buenos Aires, Comp. sud-americana de billetes de banco, 373 p.

SANTOS, M. C. dos; FELIPPE, G. G. (org.). 2016. Protagonismo ameríndio de ontem e hoje. Jundiá, Paco Editorial, 352 p.

SIDER, G. M. 1994. Identity as history: ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. *Identities*, 1(1), p. 109-22.

SIDER, G. M. 1976. Lumbre Indian cultural nationalism or ethnogenesis. *Dialectical Anthropology*, 1(2), p. 161-72.

TAVARES, C. C. da S. 2008. A escrita jesuítica da história das missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII). Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/celia_tavares.pdf. Acesso em: 25/03/2019.

TASSINARI, A. M. I. 2000. Missões jesuíticas na região do Rio Oiapoque. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, (43), p. 1-12.

WULFF, E. 2007. José Sánchez Labrador (1717-1798), naturalista y filólogo manchego. Disponível em: http://www.medtrad.org/panacea/IndiceGeneral/n26_entremes-es-Wulf.pdf. Acesso em: 25/03/2019.

DIFERENÇAS NARRATIVAS SOBRE OS CORPOS INDÍGENAS NA *HISTORIA DE LOS ABIPONES* (1783) DO PADRE MARTIN DOBRIZHOFFER S.J.

Bruno Rodrigues

Si afirmaras que todos los americanos a una cayeron de la luna, conoedor de la inconstancia de los indios, de su espíritu voluble y de su mutabilidad acorde con la luna, aceptaría con pies y manos tu sentencia, si no temiera, con razón, la risa de todos los sabios (Dobrizhoffer, t.2, p. 12).

O encontro acontecido na chegada dos europeus ao Novo Mundo estabeleceu uma drástica fissura nos modelos de cognoscibilidade do universo no Ocidente. O desconcerto causado pela simples existência do indígena americano engendrou a necessidade dos agentes europeus de reformularem suas bases epistemológicas para lidar com o mundo. Os repertórios conceituais da época se mostraram insuficientes para lidar com esta presença. Era como se eles tivessem caído da lua.

O desenvolvimento, pelo Ocidente, de narrativas que se destinam a dizer, descrever e fazer conhecer o *outro* – enquanto aquele que não é o *mesmo* – guarda aspectos intrigantes para refletir sobre as articulações do pensamento que vinculam as formas de compreender e interpretar o mundo, com as formas de expressá-lo e explicá-lo. O fechamento de qualquer entendimento,

sobre qualquer coisa, constitui uma operação concomitantemente intelectual e semântica que tensiona e mobiliza tempos e referências distintas, que, no entanto, coexistem inevitavelmente. Ao dizer “o *outro*”, o sujeito da enunciação inventa uma representação, completamente apreensível em seu sistema de significados, que faz alusão ao seu próprio local de enunciador, bem como aos seus repertórios referenciais utilizados para tornar possível (e plausível) esta representação e seus interesses e intenções em inventá-la. Entretanto, esta relação é sempre assimétrica. A representação se encaixa em um sistema perfeitamente ordenado na produção e circulação de sentidos enquanto *mascara* os meios pelos quais a representação foi construída: “o efeito de *mascarar*, de restringir a intenção e percepção consciente do ator dessa maneira, é o de envolvê-las não apenas na ação em si, mas também nos juízos e prioridades do mundo convencional” (Wagner, 1975, p. 87, *grifos no original*).

Este jogo entre a representação e as formas e meios pelas quais a representação foi concretizada, é, primordialmente, o jogo entre o *discurso* (praticado ao dizer, expressar) e a *epistemologia* (que denota o que e como alguma coisa pode ser conhecida). A flexão, portanto, consiste em um sistema epistemológico que torna possível e autoriza formas de discurso legítimas e plausíveis, ao mesmo tempo em que o discurso, no acontecimento de sua prática, reconfigura e modifica o sistema epistemológico de onde parte, frequentemente expandindo-o.

Entendendo que estes sistemas gnosiológicos são a estruturação de um *corpus* de saberes construídos ao longo de muito tempo, ancorados nas experiências vividas e interiorizadas, eles fazem referência aos antigos fundos culturais de conhecimento do mundo, mas que são constantemente

transformados e atualizados através de novas experiências e da formulação de novos discursos para lidar com estas. Intentaremos assinalar algumas particularidades a respeito de como este processo se instituiu e se modificou no Ocidente europeu. Partindo da premissa de que as narrativas tornadas possíveis e as formas autorizadas de conhecimento do mundo se reconfiguram paralelamente:

Seria a mais pura tautologia dizer que um contexto particular recebe suas características de si mesmo ou das experiências que estrutura. Uma vez que seus elementos articuladores guiam e canalizam nossas experiências de sua realidade, os contextos não podem receber sua forma e seu caráter diretamente desta experiência. Segue-se que essas características são dadas em grande medida pelas *outras* associações dos elementos que articulam o contexto, aquelas que eles obtêm com a participação em contextos externos àquele em questão. Os vários contextos de uma cultura obtêm suas características significativas uns dos outros, por meio da participação de elementos simbólicos em mais de um contexto (Wagner, 1975, p. 83, *grifos no original*).

Isto significa que todo o sistema compreensão/enunciação se expande ao entrar em relação com outros sistemas. Ele se reinventa por meio de analogias, pois refere-se a algo a partir de um local específico, metaforizando a realidade externa. A interlocução é um conjunto de três termos: sujeito da enunciação (eu), referência da enunciação (ele) e destinatário da enunciação (tu).¹ O que comporta a questão de como, dentro da narrativa, traduzir a referência externa para o destinatário. “Esse é o

¹ “A questão será finalmente saber como o ‘eu-tu’ da interlocução pode exteriorizar-se num ‘ele’ sem perder a capacidade de se designar a si mesmo e como o ‘ele/ela’ da referência identificante pode interiorizar-se num sujeito que se diz ele próprio” (Ricoeur, 1991, p. 56).

problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de *tradução*” (Hartog, 1980, p. 229, *grifos no original*).

Queremos entender, por conseguinte, como estas reconfigurações se deram no advento da modernidade e no acontecimento da colonização das Américas, onde, sabidamente, a sociedade europeia se depara com uma nova humanidade que até então era inconcebível nas cartografias mentais do Ocidente. A existência do indígena americano é um obstáculo que corrói a maneira de interpretar o mundo da época², pois estabelece um desafio ao “paradigma Cristiano de um mundo criado por Dios” (Romano, 2011, p. 137). Os agentes da fábrica dos saberes modernos são impelidos então a readequar seus moldes de compreensão do mundo engendrando um procedimento onde “constroem a alteridade ameríndia ao passo que verificam a identidade europeia, no momento em que as descobertas colocam em xeque as verdades consagradas pelos eruditos e pelos santos” (Pompa, 2006, p. 118). Põe-se em movimento, de maneira mais ou menos radical, essa atualização e transformação recíproca das formas de conhecer o mundo e das formas de contá-lo.

Neste contexto, modernidade e colonialidade são processos indissociáveis em distintos níveis, tanto pela necessidade de reformular e reafirmar o binômio identidade/alteridade quanto pelo desenvolvimento e a instauração de novos modelos dogmáticos e verossímeis de interpretação de um mundo que se

² Cristina Pompa (2006) atenta para a dificuldade de categorizar e incluir em seus esquemas cognitivos, a existência de um homem que não pudesse ser filtrado pelo cosmos da religião cristã. “No início da Idade Moderna, o código religioso é ainda prioritário na leitura e na interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas; ele engloba todos os outros: o moral, o político, o jurídico (de Fé, Lei e Rei “ (p. 120).

ampliava consideravelmente. A este processo, correspondente ao período entre a Renascença e o Iluminismo, remetimos a ideia de uma ego-política do conhecimento³, que, inaugurada pelo pensamento cartesiano, é fundamentada no princípio da afirmação da existência e da identidade através da exclusão do outro. Significa dizer que, de uma perspectiva moderna, o *ego cogito* mantém relações imbricadas com a lógica colonial (e colonizadora) do pensamento, de maneira que “penso, logo sou” sempre esteve precedida no ocidente de “conquisto, logo sou”, já que a identidade ocidental está fundada na diferenciação e dominação da alteridade. Para além disto, nos séculos XVI e XVII o *ego conquirro* e o *ego cogito* foram mediados pelo *ego extermino*, “extermino, logo sou”, a partir das experiências do genocídio indígena (Grosfoguel, 2013).

É deste modo que a civilização ocidental, moderna e colonizadora, consolida o ideal da razão como confirmação da superioridade europeia sobre os outros povos do globo. Criando um quadro de reconhecimento e classificação através da capacidade de pensar. O absoluto ponto de identificação a compor a estratificação do nível de humanidade é o aspecto *racional*, contrainventando sub-repticiamente o *irracional*, tudo aquilo que foge aos marcos da compreensão ocidental é relegado ao porão da irracionalidade, do inhumano, e é excluído da condição de sujeito, criando uma ruptura vertical e assimétrica entre *conhecedores* e *conhecidos*.

A retórica da alteridade colonial opera através de alguns dispositivos de diferenciação, fixação da diferença e reformação

³ Em contraposição com a teo-política do conhecimento como marco de compreensão hegemônica até meados do século XVII (Limic, 2015, p. 138).

do sistema onde a diferença é introduzida de maneira ambivalente e contraditória, produzindo “o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um “outro” e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (Bhabha, 1998, p. 111). A marcação da diferença é imprescindível para o fechamento da narrativa que faz ver e conhecer. A estranheza, que é a marcação da distância, funciona como ponto fulcral de identificação (“o indígena é diferente de *mim*”) ao mesmo tempo que não questiona as maneiras pelas quais a identificação é feita (“o indígena é diferente”), mascarando as estratégias de produção desta alteridade.

Entendemos que um dos espaços mais privilegiados para o estabelecimento do dispositivo de diferenciação é o corpo, e de maneira ainda mais significativa⁴, o corpo da mulher, do negro e do indígena. O corpo é “o espaço da expressividade domada onde os gestos, os movimentos e a indumentária compartilham o universo da linguagem e são, antes de qualquer coisa, expressão simbólica que ganha significados no espaço mais amplo do ‘corpo social’” (Carvalho Junior, 2016, p. 72). Sendo o primeiro ponto onde foca o olhar no momento do estabelecimento e comprovação da diferença, resulta que recai no corpo os recursos de subjetivação e de controle pelo discurso colonial. Dentro da lógica do *ego conquiro*, o corpo é o primeiro território a ser conquistado (Ballestrin, 2017, p. 1038; Paredes, 2017, p.7).

Na transição do paradigma cristão e medieval para o paradigma moderno, que a experiência colonial na América

⁴ Pois faz referência a uma figura muito distante do sujeito de identificação por excelência que é o homem moderno, “o extremo é também a forma de maior agudeza e poder de analogia” (Pécora, 2006, p. 19).

processa e confunde, a questão do corpo se encontra situada num *locus* cindido: escoa de uma concepção de aprisionamento e repressão dos corpos pela Igreja, entendido dentro dos marcos coletivos da sociedade, para uma concepção de libertação dos corpos em uma perspectiva antropocentrada, onde vai se consolidando um individualismo que se intensifica notavelmente a partir do século XVIII (Gélis, 2008, p. 124). Dessa maneira, o corpo vai assumindo um papel crucial no entendimento e na comunicação dessa nova concepção do mundo, sobretudo pela medicina, a anatomia, e toda a filosofia mecanicista⁵. “É neste estatuto de ‘ponto-fronteira’ que o corpo configura o centro das dinâmicas culturais” (Corbin et al, 2008, p. 11). Essa passagem, que entre os séculos XIV e XVI questionou a ideia da origem divina da natureza humana, no século XVII se preocupa em formular seus métodos de conhecimento. “O mundo não tem mais unidade e se transforma num conjunto de objetos oferecidos ao conhecimento humano por intermédio da pesquisa científica, no qual até mesmo Deus só pode ser compreendido pela razão” (Silva, 1999, p. 11).

É nesta relação imbricada, entre a centralidade do corpo para a formulação dos princípios da epistemologia moderna, e a estruturação de uma escala de níveis de humanidade, onde o ponto de medida é a racionalidade, que o corpo indígena americano é particularmente interessante de ser analisado na construção dos discursos modernos-coloniais. É patente a

⁵ “A concepção do corpo como uma ‘máquina visível’ era, desde o século XVII, uma das bases dos estudos da medicina e, particularmente, da anatomia. Ao propor a ideia da máquina como modelo do corpo humano, a filosofia mecanicista procurava edificar uma nova imagem do corpo humano. [...] revelava aos médicos, não mais uma unidade, mas um corpo fragmentado, constituído de órgãos e ossos” (Abreu, 2006, p. 73).

exotização e a inferiorização dos ameríndios nos discursos coloniais, para fins de manter funcional o dispositivo de identidade e diferenciação. Frequentemente o indígena é associado à bestialidade e animalidade, tanto por seu modo de vida, quanto pela “incapacidade” de agir e se expressar dentro dos moldes racionais do Ocidente. Disto decorre que o europeu “pensa, logo é” e o indígena “não pensa, logo não é”. Surge a ideia de que o corpo é a única propriedade do indígena (Bucheli, 2017, p. 233), meio pelo qual ele age e subsiste em um frenesi de impulsos e instintos. Ademais, “se odia su cuerpo y todos los elementos constitutivos de su ser, razón por la cual se niega su condición de humanidad. Y al mismo tiempo, se lo *fetichiza* y se exagera su sensorialidad, ejerciendo una praxis de poder colonial sobre los sujetos y sus subjetividades (Ibid., p. 222, *grifos nossos*).

Mesmo que formalmente se reconheça a humanidade do indígena, enquanto ser desviante da fé cristã, mas dotado de alma, a prática discursiva manobra de maneira a negar sua humanidade através de uma diferenciação ambivalente. O corpo indígena está inserido tanto na economia dos prazeres e na economia do poder no discurso colonial (Bhabha, 1998, 107), o que resulta que ele seja constantemente controlado e violentado. A figura narrativa inconsciente mobilizada neste processo é o do *fetich*, objeto de desejo e repúdio, ele mobiliza tópicos que oscilam entre uma valoração positiva e uma negativa. O fetich incide na exacerbação da sensorialidade dos corpos indígenas, que, ao mesmo tempo (e em decorrência disto) o bestializa e impugna sua capacidade intelectual. O fetich atua como uma faca de dois gumes ao fixar a identificação que opera em tradução – reconhecendo características valorativas positivas –, e reiterar a diferença toda

vez que ela é enunciada – diferenciando-o através de valorações negativas.

Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contiguamente a falta percebida). O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma (Bhabha, 1998, p. 116).

O discurso colonial, enfim, produz um dispositivo que maquina a marcação da diferença e a reiteração da identificação, e vice-versa, um por meio do outro. Esse mecanismo de diferenciação, que é a invenção e reinvenção da alteridade ocidental, modificada constantemente, é fissurada pelo fetiche, onde o “ato de reconhecimento recusa da ‘diferença’ é sempre perturbado pela questão de sua re-apresentação ou construção” (Bhabha, 1998, p. 125). Daí que dizer o *outro* é sempre, de fato, dizer o outro, criando em sua intenção, uma comunicação totalizante e fechada, que, entretanto, sempre está ameaçada pelos *meios* de dizer o outro (e isto inclui os desejos, ambições, medos e inconsistências do sujeito da enunciação). Pois, como ressalta Michel de Certeau (1982), “o discurso destinado a dizer o outro permanece seu discurso e o espelho de sua operação” (p. 46).

Dentre estes agentes da fábrica moderna de produção e circulação de saberes, que se viram confrontados com a necessidade de reformular suas bases epistemológicas e seus discursos, voltamos o olhar para os padres da Companhia de Jesus, que estabeleceram missões religiosas com os indígenas, ao largo de todo o continente americano, a partir do século XVI.

Os jesuítas, em sua atuação missional na América, constituem figuras pertinentes para estas transformações supracitadas. Eles tensionam, de maneira ainda mais imbricada os repertórios de percepção e conhecimento herdados do universo medieval-cristão, e os que vão sendo constituídos de uma percepção moderna e científica no século XVII. Estes agentes foram os que mais conviveram com os indígenas e mais registraram os modos de vida das distintas parciaisidades. Apesar de que o princípio orientador do trabalho jesuítico fosse a conversão dos indígenas e a salvação de suas almas, eles desempenharam um papel de pedra angular no estabelecimento de redes de conhecimento, sobretudo através dos colégios da Companhia e na realização de “experimentalismos, das quais resultou tanto a validação, quanto a constatação de práticas e saberes consagrados na Europa” (Fleck, 2015, p. 156).

Eles atuam na América a partir de um arcabouço bastante sólido que cruza referências de distintos tempos para lidar com o mundo, “são antes olhos de muita tinta e papel corrido; as andanças missionárias são antes mapas retóricos antigos, reapropriado segundo a ocasião e aplicados segundo o caso” (Pécora, 2006, p. 13). Trata-se de mobilizar estes repertórios criando discursos possíveis e plausíveis, operando a tradução de maneira dar a conhecer para seus coetâneos na metrópole. Evidentemente, as experiências jesuíticas nas missões americanas modificaram significativamente suas próprias percepções que, registrados em seus escritos, contestavam e rompiam algumas certezas, ao passo que serviam para fundamentar outras.

A prática de escrita dos jesuítas, que informava e dava a conhecer a respeito da vida na América, obedecia rigidamente a um conjunto de regras que previam tanto a formatação e

homogeneização dos registros, provenientes de uma grande diversidade de experiências, quanto a integração destas informações em um plano complexo e extremamente organizado de compilação destes registros. “Foi traçado assim, nas Constituições, um conjunto de operações de comunicação que compunha um sistema de informações. Neste sistema se estabeleciam responsabilidades para a geração das informações e destinatários destas” (Londoño, 2002, p. 14-5). Este sistema de produção e circulação de registros explica, parcialmente, a eficiência da expansão jesuítica nos quatro cantos do globo. O sistema de registros ratificava a importância da atuação jesuítica nos lugares onde a fé cristã não havia chegado, era “fundamentalmente destinada a narrar elogiosamente las acciones misionales y el rol central de la figura del jesuíta” (Paz, 2011, p. 382), mas que, frequentemente, superava o edificante, apontando para uma multiplicidade de sentidos e intenções providenciais.

Quando da expulsão dos jesuítas do território americano, em 1759 para a América portuguesa e 1767 para a espanhola, os jesuítas continuaram escrevendo, todavia mais, com o intuito de se manterem no espaço das disputas intelectuais da época. O período do exílio dos jesuítas corresponde a um momento de “enorme producción textual en la que los autores jesuítas lucharon para no dejarse expulsar de los debates científicos del momento” (Justo, 2011, p. 163). Apesar de que em finais do século XVIII uma epistemologia bastante cientificista já estivesse predominando no campo intelectual, os jesuítas escreviam intensamente, expondo suas vivências e conhecimentos, adequando-as “aos moldes conceituais europeus, buscando adaptá-las para que esse público pudesse compreendê-las e

utilizá-las da melhor maneira possível” (Fleck; Joaquim, 2017, p. 35).

Destes jesuítas que escreveram suas obras no exílio, destacamos o padre Martin Dobrizhoffer S.J., que missionou em meados do século XVIII na região do Gran Chaco, província do Paraguay, entre os indígenas Abipones. Propomos analisar como os dispositivos de diferenciação são mobilizados em seu discurso, através das descrições e narrativas a respeito dos corpos dos indígenas, identificando os padrões e os desvios destes mecanismos contidos em sua *Historia de los Abipones* (1783).

As primeiras menções da obra ao corpo indígena têm encarecidamente o caráter de refutar os discursos europeus que desumanizam os ameríndios. Ele cria um recurso de identificação assimétrica que concede legitimidade ao seu testemunho ocular, questionando as representações dos indígenas onde são retratados “de color oscuro, nariz torcida y chata, ojos amenazantes, abdomen prominente, desnudo de pies a cabeza e hirsuto, más semejante en todo a un fauno que a un hombre; monstruo en la forma” (Dobrizhoffer, t. 2, p. 19). A ponderação feita através de olhar enquanto validação da verdade é fundamental para o fechamento da argumentação, é ela que concede valor ao discurso: “entre los incontables indios de muchas tribus que conocí de cerca, *nunca ví* aquellos vicios de forma que por doquier se atribuyen a los americanos. Si dudas de mi palabra, cree, te lo ruego, *a mis ojos*” (Id., *grifos nossos*).

As descrições subseqüentes dos corpos indígenas, que são deveras frequentes ao longo do segundo tomo da obra, que se refere aos costumes e comportamentos dos indígenas, oscilam no dispositivo de diferenciação entre a valoração da estranheza enquanto negativa, quando, por exemplo, Dobrizhoffer descreve

que os indígenas arrancam todos os seus pelos faciais: “esta desnudez de los ojos, aunque *los afea terriblemente*, es tenida por ellos como signo de elegancia y hermosura” (Dobrizhoffer, t.2, p. 27-8, *grifos nossos*). E uma valoração positiva desta estranheza diferenciante:

Las muchas deformaciones y defectos del cuerpo, tan frecuentes entre los europeos, son aquí muy raras y ni siquiera conocidas de nombre. Nunca verás a un abipón jorobado, con papada, labio leporino, de abdomen hinchado, piernas abiertas, pies torcidos, o tartamundo, pronunciando la *r* en lugar de la *s*. Lucen dientes blancos, y casi todos ellos los llevan intactos hasta la tumba (Dobrizhoffer, t.2, p. 25).

Sem entrar no mérito do porquê da inexistência de deficiências físicas entre os indígenas, ou a razão pelas quais essa ausência foi descrita por Dobrizhoffer, estas descrições remetem a uma concepção de ideal, neste caso estética, no juízo do padre. A marcação da diferença é reiterada toda vez que o jesuíta descreve as práticas corporais dos indígenas, vacilando entre o elogio e o desprezo. Se as vezes, a crítica moral é direcionada aos costumes indígenas “descrevendo-os como ‘bárbaros’, em outras ele não deixa de demonstrar certa admiração em relação à forma como viviam e como construam o conhecimento sobre a natureza” (Fleck e Joaquim, 2017, p. 34), mobilizando a diferença de acordo com aquilo que se quer comunicar. É exatamente esta a idiosincrasia do fetiche. Ao fetichizar o corpo indígena, o padre articula seus desejos, fobias e sua concepção estética e moral em um discurso ambivalente.

No decorrer de sua narrativa, Dobrizhoffer realiza um segundo corte no dispositivo da diferenciação ao retratar de maneira distinta os corpos dos indígenas equestres da região do Chaco, aqueles que adotaram e incorporaram o uso do cavalo em

sua dinâmica social, e os dos indígenas pedestres, os que não adotaram.

Yo hablo con conocimiento de causa sobre los paracuarios, los pueblos ecuestres que vimos en el Chaco; *en general éstos aventajan a los pueblos pedestres* por su forma, estatura, vigor, salud y vivacidad. Los abipones son fuertes, de cuerpo musculoso, robusto, ágil y son muy capaces de tolerar las inclemencias del tiempo. Casi nunca encontrarás uno gordo, de abdomen prominente o pesado (Dobrizhoffer, t.2, p. 46, *grifos nossos*).

É surpreendente a atribuição de identificações positivas aos corpos dos indígenas equestres em detrimento dos povos pedestres, considerando que antes de atuar na missão entre os Abipones – povo equestre –, Dobrizhoffer missionou durante dezoito anos entre os Guarani, povo pedestre da província do Paraguai, o que configuraria em uma ampla experiência e conhecimento de um e outro. Estas descrições aparecem em diversos capítulos da obra, sobretudo nos que se referem às práticas corporais, à alimentação e às doenças:

No osaría afirmar que todos los pueblos pedestres de Paracuaria tienen la misma firmeza de cuerpo y vivacidad. Los guaraníes, lules, ysistines, vilelas y otros indios pedestres sienten las mismas enfermedades de los europeos y la vejez, y la demuestran con el aspecto de cuerpo (Dobrizhoffer, t.2, p. 51).

Cabe refletir a respeito da importância que tinha a atuação jesuítica sobre as doenças no contexto das missões. Fazia-se necessário desenvolver estratégias para a cura dos corpos dos indígenas que eram constantemente afligidos pelas doenças trazidas pelos europeus. A eficácia no tratamento das doenças constituía na credibilidade e no prestígio que tinham os padres jesuítas entre os indígenas. “A cura, inserida no contexto das

missões, para além da caridade, relacionava-se ao esforço de conversão do gentio, o que reforça nosso argumento de que a cura fazia parte das estratégias jesuíticas para a ocupação do território americano” (Gesteira, 2004, p. 89). Mostrar-se competente para lidar com a saúde dos corpos dos indígenas era fundamental para a empresa catequética, uma coisa dependia da outra. E, entretanto, Dobrizhoffer enaltece a capacidade que tinham os Abipones de resistir às doenças e frequentemente de vencerem-nas sozinhos, chegando a relatar episódios bastante contraditórios:

Uno de los abipones sintiendo inminente las viruelas e hirviendo de fiebre, había vendido a un español recién llegado dos caballos; recibió en paga un cuerno de vaca lleno de vino cremado que bebió rápidamente hasta la última gota. Ebrio, impedido de lengua, mente y pies, enfurecido por la enfermedad, cruzó a nado un río en una noche oscura abriéndose paso con su caballo. Llegó incólume al lugar distante una legua y media donde sus compañeros se habían ido por temor a la peste. Cuando supe estas cosas temía la muerte próxima del imprudente bárbaro. Y para bautizarlo fuera de peligro de muerte mientras estaba en esa situación, me apresuré a ocuparme de cuantas cosas serían necesarias para su cuerpo y su alma; pero contra lo esperado, se anunciaron hechos muy felices en la misma noche en que dormía su borrachera, le brotaron las viruelas pero ni apretadas ni malignas, y después de unos pocos días, disipada la enfermedad, cabalgaba ileso” (Dobrizhoffer, t.2, p. 238-9).

Dentro dos moldes da retórica jesuítica, esta passagem se destaca ao instalar um estranhamento no estranhamento, mas que, em todo caso, é narrado de maneira natural, como qualquer descrição das práticas e costumes nativos. Isso produz um destacável efeito de alteridade, onde “pode-se descrever práticas abomináveis (para *nós*) de um modo completamente neutro,

empregando-se o mesmo vocabulário técnico, como se tratasse das práticas mais simples e corriqueiras do mundo” (Hartog, 1999, p. 268). Se o padrão discursivo é justamente o de reiterar a ocorrência de doenças e epidemias, para destacar e legitimar a atuação jesuítica nas missões, a exaltação dos corpos, da saúde e da imunidade dos indígenas equestres é um ponto fora dessa curva discursiva.

Poderíamos pensar nesta situação como a ocorrência de um ponto intermediário entre o *eu* e o *outro*, como proposto por Eliane Fleck e Mariana Joaquim (2017) na análise da obra *Paraguay Natural Ilustrado* (1771-1776) do padre José Sanchez Labrador. As autoras argumentam que no desenvolvimento da narrativa do jesuíta, haveriam estes indígenas que seriam “quase-nós”, e aqueles que seriam os “outros”, operando uma retórica articulada pela exclusão de um terceiro (p. 34). Este recurso cria um facilitador no funcionamento do dispositivo da diferenciação, atribuindo a um (mais próximo de nós) os elementos identificados como positivos, e ao outro (mais distantes) os elementos negativos a serem repreendidos. Isto pode explicar, em certa medida, a diferença narrativa encontrada nas descrições do padre Martin Dobrizhoffer entre os indígenas equestres e os pedestres. No entanto, o jesuíta refere-se aos corpos e as práticas corporais dos Abipones de maneira a enaltece-las frente às práticas corporais dos europeus:

Si los europeos envidian esta longevidad de los abipones, que imiten su modo de vida. Apacigüen su espíritu con la renuncia de las pasiones vehementes. Reemplacen los afanes por la quietud, el vino por el agua, el ocio por el movimiento; moderen el lujo de la comida y del vestido. No se corrompan con comidas excesivas para exitar el hambre. Usen los médicos y las medicinas con moderación. Y, en lo que hay de más

oportuno para conservar la salud, aborrezcan las voluptuosidades como si fueran una ruina segurísima, y prefieran para si una fresca vejez (Dobrizhoffer, t.2, p. 67).

As diferenças narrativas entre os corpos dos indígenas equestres e pedestres sempre vêm acompanhadas de uma justificação apresentada através da sexualidade dos indígenas. Enquanto os Abipones cultivam seus corpos e sua saúde em decorrência de um comportamento sexual moderado e restrito, os Guarani, por exemplo, debilitam seus corpos através de um modo de vida luxurioso e um comportamento sexual desenfreado:

Las nupcias aceleradas desde la juventud son la causa por la que otros indios son más enfermizos o menos saludables y vivaces que los abipones. Estos consideran edad apropiada para el matrimonio los treinta años más que los veinte; raramente toman por esposas a mujeres de veinte años (Dobrizhoffer, t.2, p. 53).

Entre miles de guaraníes, no encontré sino unos pocos corpulentos y vivaces. La razón está a la vista: los varones se casan a los diez y siete años y las mujeres a los quince, cuando no se han iniciado ya en la lascivia (Dobrizhoffer, t.2, p. 197).

Havia uma opinião geral na Europa da época, compartilhada entre autoridades eclesiásticas e leigas, de que a sexualidade impulsiva e desmedida seria a causa e a consequência do enfraquecimento dos corpos e da saúde. Assim, “o princípio da ‘castidade matrimonial’, que implicava o controle estrito da paixão sexual, era pregado tanto pelas autoridades religiosas como pelos médicos e humanistas, autores de tratados sobre o casamento” (Mathews-Grieco, 2008, p. 242). Tanto que haviam tratados médicos a respeito da *melancolia erótica*, que seria uma

doença que afetaria todo o corpo, podendo leva-lo à morte (Mathews-Grieco, 2008, 232).

Escrevendo para uma Europa influenciada cada vez mais por um crescente individualismo que possibilitava um maior grau de liberdade sexual, Dobrizhoffer toma os Abipones como exemplo moral, sexual e corporal, elogiando-os e recomendando aos seus leitores que adotem os princípios dos indígenas para preservarem a saúde e a vivacidade de seus corpos. “É certo que doenças venéreas como gonorreia e sífilis ajudavam a disseminar esse ‘medo coletivo’, porém muitas vezes, o sexo era considerado por si só como um facilitador para a proliferação de moléstias” (Poletto e Fleck, 2011, p. 192). Como aponta Maria Cristina dos Santos (2016), a escolha dos temas e as articulações narrativas dos jesuítas demonstram “o uso estratégico e consciente dos autores, ao utilizar-se das tradições nativas para desenvolver argumentações sobre a eficácia de sua ‘ação’ no contexto colonial” (p. 1112).

Considerações finais

Identificar as formas pelas quais os autores coloniais constroem seus textos, criando representações totalizantes e apreensíveis, ao mesmo tempo em que introduzem secretamente suas múltiplas intenções, requer a realização de uma decapagem das camadas discursivas que se articulam na narrativa. Elas mesclam distintas referencias, de maneira providencial, para reorganizar seus contextos discursivos onde, simultaneamente, revelam sua intencionalidade controlada e aquilo que não pode ser apreendido em sua percepção.

Significativamente, os textos se inscrevem *nos* e *através* dos corpos, enquanto este espaço de disputa física e simbólica, na mesma proporção em que é o plano mais recorrido para articular os dispositivos de diferença e controle. Mesmo antes de se instaurar a ideia racializada de corpo, eles já eram domados, subjugados e conquistados. Enquanto potência criativa, o corpo indígena apresenta um perigo para o fechamento de toda a narrativa colonial: a sexualidade sempre é uma área que requer controles mais rígidos, pois mobiliza as concepções morais e as paisagens inconscientes dos desejos. É necessário que se localize as camadas de julgamentos que são depositadas através dos discursos coloniais nos corpos indígenas, maquinando estratégias para decantar e fazer emergir a originalidade destes corpos na mediação das dinâmicas interculturais do continente americano.

REFERÊNCIAS

- ABREU, J. L. N. 2006. A educação física e moral dos corpos: Francisco de Mello Franco e a medicina luso-brasileira em fins do século XVIII. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, 32(2), p. 65-84.
- BALLESTRIN, L. M. 2017. Feminismos subalternos. *Estudos Feministas*, 25(3), p. 1035-1054.
- BHABHA, H. K. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- BUCHELI, M. T. G. 2017. La “colonialidad del ser” en los discursos ilustrados sobre el cuerpo indígena americano. *Espaço Ameríndio*, 11(1), p. 219-248.
- CARVALHO JUNIOR, A. D. 2016. A construção dos índios pelo Ocidente e seus corpos indomados (Amazônia, séculos XVII e XVIII). In: SOUZA, F. F.; WITTMAN, L. T. (Org.). *Protagonismo indígena na história*. Tubarão-SC, Gráfica e Editora Copiart.

CERTEAU, M. de. 1982. A Escrita da história. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. 2008. Prefácio à História do Corpo. In: CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. (Orgs.). História do corpo: da Renascença às Luzes. Petrópolis, Vozes.

DOBRIZHOFFER, M. [1783] 1967. Historia de los Abipones. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

FLECK, E. C. D. 2015. Para além da medicina da alma: a atuação de missionários jesuítas nas artes de curar (América platina, séculos XVII e XVIII). Anuário do Centro de Estudos de História do Atlântico, (7).

FLECK, E. C. D.; JOAQUIM, M. A. 2017. Sobre os “*Hijos del Paraguay*” e as “*Personas naturales inteligentes*”: uma análise dos relatos sobre saberes e práticas tradicionais indígenas no *Paraguay Natural Ilustrado*, de José Sánchez Labrador S.J. (1771-1776). Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria, 25(2), p. 29-46.

GÉLIS, J. 2008. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, A.; COURTINE, J-J; VIGARELLO, G. (Orgs.). História do corpo: da Renascença às Luzes. Petrópolis, Vozes.

GESTEIRA, H. M. 2004. A cura do corpo e a conversão da alma – conhecimento da natureza e conquista da América, séculos XVI e XVII. Topoi, 5(8), p. 71-95.

GROSGOUEL, R. 2013. Racismo/sexismo epistémico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. Tabula Rasa, 19, p. 31-58.

HARTOG, F. [1999] 2014. O espelho de Heródoto – Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte, Editora UFMG.

JUSTO, M. de la S. 2011. Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridade de la naturaleza americana. In: WILDE, G. (Org.). Saberes de la conversión: jesuítas, indígenas e impérios coloniales em las fronteras de la cristiandad. Buenos Aires, SB.

LIMIC, T. 2015. Para um diálogo interepistémico y decolonial entre feministas occidentales y no occidentales. *Tabula Rasa*, 23, p. 133-156.

LONDOÑO, F. T. 2002. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, 22(43), p. 11-32.

MATHEWS-GRIECO, S. 2008. Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime. In: CORBIN, A; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. (Orgs.) *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Petrópolis, Vozes.

PAREDES, J. 2017. El feminismo comunitario, la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1), p. 1-10.

PAZ, C. D. 2011. El discurso jesuíta sobre los índios del Gran Chaco y la “buena acción” missonal (siglo XVIII). In: WILDE, G. (Org.) *Saberes de la conversión: jesuítas, indígenas e impérios coloniales em las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires, SB.

PÉCORA, A. 2006. Prefácio: *occide et manduca*. In: LUZ, G. A. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia, EDUFU.

POLETTI, R.; FLECK, E. C. 2011. Terapias mágico-rituais e práticas populares de cura: um estudo de tratados médicos europeus séculos XV à XVII. *Revista de Iniciação Científica da ULBRA*, 9, p. 187-197.

POMPA, C. 2006. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, P. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo.

RICOEUR, P. 1991. *O si-mesmo como um outro*. Campinas, Papirus.

ROMANO, A. 2011. La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo em el renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta. In: WILDE, G. (Org.). *Saberes de la conversión: jesuítas, indígenas e impérios coloniales em las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires, SB.

SILVA, A. M. 1999. Elementos para compreender a modernidade do corpo numa sociedade racional. *Cadernos Cedes*, 19(48), p. 7-29.

SANTOS, M. C. 2016. Lições de Erovocá: estratégias narrativas do 'eu' a partir do 'outro'. *Estudos Ibero-Americanos*, 42(3), p. 1095-1116.

WAGNER, R. [1975] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify.

O ANTIJESUITISMO COMO PROJETO DE GOVERNO: A CONSTRUÇÃO DO ANTIJESUITISMO NA AMAZÔNIA COLONIAL (SÉCULO XVIII)

Roberta Lobão Carvalho

Introdução

Paulo da Silva Nunes foi um dos principais opositores da Companhia de Jesus durante a primeira metade do século XVIII. Ele chegou ao Maranhão no ano de 1707, com o governador Cristóvão da Costa Freire, do qual, de acordo com João Lúcio de Azevedo, fora secretário e barbeiro, achando nele sempre “ouvidos” para as queixas que fazia contra os jesuítas (Azevedo, 1999). O sucessor desse governador foi Bernardo Pereira de Berredo, outro severo inimigo da Companhia, aliado de Silva Nunes e seu patrono quando foi para a Corte. Por mais que a campanha empreendida contra os padres jesuítas já tivesse certo corpo, Silva Nunes parecia conter-se no governo dos seus aliados, como quem deixasse a contenda maior para aqueles de mais poder e visibilidade.

Porém, no período de transição entre os governos de Bernardo Pereira de Berredo e João da Maia da Gama ocorreram grandes mudanças, tanto em relação a Companhia de Jesus, quanto em relação aos que faziam movimentos contra ela. Foi

realizada uma devassa comandada pelo desembargador Francisco da Gama Pinto que exaltou os ânimos dos moradores, supostamente inflados por Silva Nunes que teria sido o produtor e distribuidor de panfletos anônimos contra os jesuítas nos quais afirmava serem os padres os incentivadores da devassa e que aquele era o momento de os pôr para fora do dito Estado. Suas acusações contra os jesuítas eram as mais diversas, indo desde o uso da mão de obra do índio como escravo até o contato com povos estrangeiros, – holandeses, franceses, ingleses – algo proibido por lei. Tal sedição fez com que Silva Nunes fosse preso e acusado de ser o cabeça do motim. Mas ele conseguiu fugir para a corte onde empreendeu uma campanha mais intensa contra os jesuítas.

As queixas elencadas por Silva Nunes em sua campanha operavam numa dada economia moral¹ a respeito do que eram o cativo do índio e a inércia das leis régias. Para ele, o fato de os portugueses serem poucos para lavrar a terra, fazia o uso do índio necessário. Assim, as leis que favoreciam os jesuítas e proibiam o trabalho indígena não se encaixavam nas necessidades do Maranhão. A coroa deveria estar atenta a tal peculiaridade, pois na percepção dele haveria uma diversidade de povos, províncias e homens, devendo também haver de leis.

¹ Usamos aqui a ideia thompsoniana que ao analisar os motins de fome na Inglaterra o século XVIII, buscou refutar a simples visão economicista dos movimentos, afirmando que quase toda ação popular daquele século possuía uma noção legitimadora, ou seja, estavam imbuídos da crença que defendiam direitos e costumes tradicionais, tendo o apoio da comunidade. Tal consenso era tão forte a ponto de passar por cima das causas do medo ou da deferência. (Thompson, 1998, p. 152).

Nos documentos produzidos em sua campanha antijesuítica, encontramos desde “remédios” para tirar a colônia da suposta situação de “ruína” em que se encontrava, até denúncias conta as ações “despóticas” dos jesuítas. Debruçar-nos-emos sobre a estrutura discursiva da documentação e as repetições dos argumentos. Destacamos que todos os documentos têm uma estrutura semelhante. A maioria inicia-se com o procurador informando acerca do tempo que já se encontra na Corte empreendendo sua campanha. Logo depois, apresenta o Maranhão e Grão-Pará como uma terra rica e promissora e a seguir elucida as razões pelas quais as potencialidades da região não se desenvolviam. Como nesse contexto ruína é uma palavra muito utilizada na documentação com o sentido de uma crise ou um declínio contínuo, acreditamos ser necessário apresentar seu significado num dicionário coevo aos textos. Desta feita, buscamos a elucidação do termo segundo o dicionário Rafael Bluteau, de 1728. Na obra lexicográfica consta:

Ruína. Definição. A ruína de um edificio. *Ruina, a. Fem. Cic.*

Calas màs [sic], & que ameação [sic] ruína.

AEdes malè materiala, e ruinosa, arum. Plur. Fem. Cic.

As ruínas de hum edificio, as pedras, o madeyramento, & outros materiais, cahidos no chão. *Parietine, arum. Fem. Plur. Cic.* Dizem, que naquelle tempo, a casa, em que Scopas dava o banquete, cahio, & elle com a sua gente morreo debaixo das ruínas. *Hoc interium Spatio ferunt conclave illud, ubi epularetur Scopas, concidisse, e a ruina ipsum oppressum com suis, interiisse Cic.* Ficarão os outros debayxo das ruínas da casa. *Ruina camer a oppressit ceteros Phed.*

A ruína de pessoas particulares de hua Cidade, Província, República, & c. *Ruina, perniciis, ei. Fem. Exitium, ii. Neut. Cic.*

Fabricar a sua fortuna sobre as ruínas alheyas. *Ex afflictâ alicujus fortunâ suam fortunam excitare, ou amplificare. Ex incommodis aliorum sua comparare cômoda.* Tiveste tu atrevimento para procurar juntamente com Gabinio a minha ruína? *Tu ne ausus es cum Gabinio consociare consilia pestis mea? Cic.* Conhecerás que trato com muyto mayor cuydado do bem da Republica, que tu da ruína della. *ntelliges, me multo vigilare acriùs ad salutem, quàm te ad perniciem Reipublica. Cic.*

Ser causa da ruína de alguém. *Esse exitio alicui, ou exitium. Virgil. (Bluteau, Vol.7, p.397)*

Como podemos notar, o conceito de ruína alicerçava-se em três aportes principais constituídos como ameaça: a ruína material, a de pessoas e a de lugares (Cidade, Província, República), causadas por intempéries ou por má intenção de terceiros. Nos documentos de Paulo da Silva Nunes esses três elementos aparecem imbricados, pois para eles a riqueza das igrejas, dos colégios e dos aldeamentos jesuíticos contrastava com a pobreza das cidades de São Luís e Belém, refletida nas condições dos moradores impossibilitados de produzir o suficiente para pagar os dízimos à fazenda real e desenvolver as potencialidades do Estado.

Essa percepção da realidade possuída pelo procurador não estava direcionada somente contra a Companhia de Jesus, mas também contra a legislação da época avaliada por uma considerável parcela de oficiais régios, camaristas e colonos como demasiadamente favorecedora da Ordem inaciana. O cerne das críticas foi o Regimento das Missões (1686), uma lei concebida especificamente para a Amazônia e que se tornou referência para

outras leis e provisões tidas como polêmicas². Silva Nunes empreendeu uma campanha alicerçada em um projeto de governo protonacionalista³ e (pré) iluminista, tendo como um dos objetivos substituir o Regimento por leis que dariam fim à extensa autonomia das missões jesuíticas.

É importante abordarmos o contexto global em que estava inserida a atuação de Silva Nunes, pois durante a primeira metade do século XVIII o cenário de crise pelo qual havia passado o Império luso havia sofrido significativa melhora devido principalmente à descoberta de ouro em Minas Gerais – o que deu ao governo de D. João V o título de “reino do ouro” (1706-1750). O ouro de Minas gerou uma mudança no direcionamento dos negócios de Portugal muito mais interessado agora nos assuntos relacionados às suas possessões americanas – ou, mais amplamente, atlânticas – que nas Carreiras das Índias, em franca decadência desde meados do XVII.

No entanto, esse acontecimento não foi o suficiente para tirar de Portugal a pecha de atraso econômico e intelectual, evidente em relação a países como as monarquias da França e da Inglaterra. Por esse motivo, no reinado de D. João V começou a ser introduzida em Portugal a chamada razão de Estado buscando maior racionalidade administrativa e maiores vantagens para a

² Convém apontar que, entre sua promulgação em 1686 e a deflagração da campanha antijesuítica de Silva Nunes, diversas disposições jurídicas relativizaram as medidas do referido Regimento. Assim, já em 1688, foram reintroduzidas as expedições de resgate. Ver “Alvará em forma de Ley que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão”, 28 de abril de 1688. *ABN*, vol. 66, p. 97-101.

³ Ao definir protonacionalismo, Eric Hobsbawm diferencia entre sentimentos populares de identificação supralocal e, como no caso de Paulo da Silva Nunes, esforços de “grupos seletos” ligados a um estado em busca de extensão e popularização. (Hobsbawm, 2008, p.63-4).

Coroa a partir de um crescente ordenamento político, econômico e fiscal. Porém, essa política pouco surtiu efeito na Amazônia portuguesa. Pois, apesar da aplacação das contendas acerca da administração temporal e do repartimento dos índios, mediante a publicação do Regimento das Missões em 1686, o cenário de disputas e conflitos entre jesuítas, moradores e camaristas pouco havia mudado no início do oitocentos. Na verdade, os problemas agravaram-se ainda mais⁴. Isso explica também porque as reclamações presentes nos documentos eram as mesmas do século passado: decadência geral, abandono da colônia, miséria dos homens, perigo de ocupação estrangeira, falta de povoamento e colonização efetiva e, contrastando com isso, a opulência da natureza. No Maranhão e Grão-Pará, a busca pelo bem comum continuava girando em torno das configurações econômicas e políticas intimamente ligadas à questão crucial da utilização do indígena enquanto o contingente de mão de obra mais disponível na colônia (Carvalho, 2012, p.92). Nesse ambiente, destacou-se a campanha antijesuítica de Paulo da Silva Nunes, mote principal desse artigo. Analisaremos, em seguida, alguns dos documentos mais relevantes produzidos pelo procurador durante o período em que esteve na Corte buscando respostas para as reivindicações elencadas por ele em nome dos “povos do Maranhão e Grão-Pará”.

⁴ Ver SOUZA JUNIOR, José Alves de. Competição, Rebelia e dependência: jesuítas, moradores, e autoridades na disputa pelo controle e exploração do trabalho indígena na Amazônia colonial. In: SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará o setecentos*. Belém: Ed. UFPA, 2012, p. 143-194.

A preocupação com a “ruína do Estado”: o poder temporal e espiritual da Companhia de Jesus

Em um *Traslado das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará*⁵, enviado ao rei por volta de 1729,⁶ Silva Nunes apresentou diversas queixas contra a Companhia de Jesus, acusando-a de ser responsável pelo estado de pobreza do Maranhão. No mesmo documento ofereceu diversas providências, segundo ele, necessárias para modificar aquela situação. A primeira delas tratava de uma velha questão: a administração temporal dos índios, que perpassava por temas importante como a sua repartição. Para o procurador, os jesuítas deveriam ocupar-se somente do trato espiritual dos índios, pois o fato de deterem a administração temporal causaria grandes prejuízos ao crescimento do Estado, de seus moradores e da Coroa, enquanto a Companhia alcançava grandes lucros.

Esse tema foi bastante discutido durante a produção do Regimento das Missões, no século XVII. Não obstante, o debate acerca da questão não foi encerrado naquela época e Silva Nunes o trouxe novamente à tona usando os mesmos elementos

⁵ “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes a S.M s quaes propostas se achava demoradas no Conselho Ultramarino, há mais de cinco anos. Pedem agora a Sua M. apresse a consulta sobre elas mais de cinco anos. Pedem agora a Sua Majestade apresse a consulta sobre elas. (s/d)”. MORAES, A. J. de M. Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil. Tomo 3, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 337.

⁶ Data estimada, por não haver datação no documento. Assim, como Paulo da Silva Nunes fugiu para a Corte em 1724 e o documento aponta que já havia cinco anos que lá estava, presumimos que o documento seja de 1729.

fundamentais das premissas dos moradores do século anterior. Deste modo, assinalou:

Instantaneamente carece o Estado do Maranhão, para ser um Empório, ou a melhor conquista do agrado de Deus, e no real conceito de Vossa Majestade, pelos inexplicáveis que pode fazer-lhe na conversão de milhões de almas de índios para o céu, com que Deus se dê por obrigado, não só a perpetuar-lhe a sua real coroa, mas estendê-la a maiores impérios, de que Vossa Majestade proíba para sempre os Rev. missionários, e aos seus prelados o governo temporal político, e econômico com que administram os índios, e índias das Aldeias de Vossa Majestade, naquele Estado, chamadas com impropriedade de missões, por que na verdade não o são, mas feitorias de excessivas negociações temporais, que fazem os missionários com o serviço daqueles índios e índias, nas lavouras e fábricas que têm nas aldeias, ou missões, junto a elas nos sertões e em cinquenta e duas fazendas de raiz, que possuem, e os seus prelados naquele Estado, já quase todo com seu dito governo temporal que tem na administração do serviço dos índios e índias (Traslado das duas propostas. In: Moraes, 1958, tomo. III, p. 339-340).

Segundo o documento, para ver a colônia prosperar, o rei deveria tirar dos jesuítas o governo temporal político e econômico dos índios. Pois, munidos do monopólio sobre a mão de obra, os inicianos teriam conseguido realizar um comércio de grosso trato constituindo-se como concorrência desleal aos colonos, despossuídos dos meios para tal atividade. Para Silva Nunes, por esse motivo as Missões mereceriam antes a designação de feitorias.

Outra dificuldade recorrente, alçada no Traslado, é o repartimento dos índios. De acordo com o documento, os índios baixados dos sertões para as Aldeias, por soldados e moradores, à custa da fazenda real, com o objetivo de serem catequizados nos

preceitos católicos e de servirem na colônia deviam ser repartidos em três partes e não duas – como prescrevia inicialmente o Regimento de 1686 –: uma, para irem às aldeias descansar do trabalho e contribuir para sua conservação; outra, para servir à Coroa nas expedições e empreendimentos régios; e a terceira, para servir aos moradores na extração de gêneros e drogas do sertão (sobretudo cacau, salsaparrilha e óleo de copaíba), sendo remunerados por seus esforços (Provisão sobre a repartição dos Índios, *ABN*, Vol. 6, 1948, p. 51-56). Porém, afirma ele, os “Reverendos missionários e seus prelados” não cumpriam este esquema de repartição em vista de seus interesses particulares, acabando por impedir os moradores de extraírem as drogas do sertão e de praticarem a agricultura, atividades responsáveis por produzir a maior parte das rendas reais (Para o Governador Geral do Maranhão, *ABN*, vol. 66, 1948, p.194). Segundo Silva Nunes, desta maneira, os missionários não respeitariam nem mesmo o descanso dos índios, forçando-os a trabalhar em suas lavouras, fábricas e negócios do sertão e tal proceder resultaria à Companhia de Jesus, anualmente, a soma de 500,000 cruzados, dos quais não pagavam dízimo à fazenda real (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.341).

Percebemos a recorrência de questões que teriam sido resolvidas se o Regimento das Missões (1686) tivesse surtido o efeito esperado com sua publicação no último quartel do século XVII. Entretanto, de acordo com Arenz e Silva (2002, p. 64), a falta de braços para o trabalho, a progressiva consolidação de outras ordens (franciscanos, mercedários, carmelitas) e a interiorização da colônia – sobretudo, a expansão para a parte ocidental da bacia amazônica –, acabaram gerando mudanças na letra da lei. Um Alvará de 1688 permitiu a reorganização de tropas de resgate

(Alvará em forma de ley, *ABN*, vol. 66, 1948, p. 97-101). Além disso, em 1693, dividiu-se a rede de aldeamentos entre todas as ordens presentes na colônia. Essa divisão levou a uma concentração das atividades jesuíticas na banda sul do rio Amazonas, além de contribuir para a restauração do repartimento tripartite dos índios descidos.⁷

A repartição dos índios era o mote necessário para levantar outros pontos exaustivamente repetidos na documentação como a abundante produção, o comércio e o lucro dos jesuítas, assim como o não pagamento dos dízimos sobre os produtos exportados e, também, das taxas da Alfandega do Pará: “mais de duas mil arrobas de cacau, cravo e salsaparrilha, nem de outros gêneros que se embarcam e entram na Casa da Índia e Alfandega, nem na Casa do Consulado das fazendas que embarcam para aquele Estado” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.341). Conforme escreveu Paulo da Silva Nunes, os padres afirmavam serem os lucros daquele comércio utilizados para paramentos das igrejas e outros objetos litúrgicos, mas arrematou, em tom sarcástico, com a seguinte assertiva: “se assim fosse, teriam as paredes cobertas de ouro” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.341). Diante do não

⁷ Referente à divisão da rede das missões, Décio Guzmán observa: “O rei de Portugal, D. Pedro II, através de um Alvará, traçou o perfil da geografia missionária na bacia do Amazonas, incumbindo aos jesuítas a catequese de toda a margem direita (sul) do Amazonas, e sem limites para o interior da floresta. Dizia o Alvará de repartição geográfica das aldeias que todo esse território ficava sob a responsabilidade dos jesuítas —por ser a parte principal de maiores consequências do Estado, com a razão de serem os mais antigos nele|; a margem esquerda (norte) ficou sob a responsabilidade de outras ordens: Mercedários, Capuchinhos [Capuchos] da Piedade, Capuchinhos [Capuchos] de Santo Antônio do Brasil (após 1657), Capuchinhos [Capuchos] da Conceição do Brasil (após 1675). A confluência dos rios Solimões, Negro e Madeira foi delegada aos Carmelitas, que lá chegaram em 1695.” (Guzmán, 2008, p. 114).

cumprimento dos repartimentos, da avultada produção agrícola e comercial e da isenção dos missionários no que se refere ao pagamento dos dízimos e das taxas alfandegárias, Silva Nunes declara que os “moradores se acham sumamente pobres”, enquanto “os reverendos padres tão opulentos de cabedais e respeito com que se fazem tão temidos” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.341-342). O procurador autoproclamado pressupôs ainda que os jesuítas não queriam que aquelas terras servissem ao rei “mais do que para despesa” ao mesmo tempo, pareciam seus “conventos, colégios e missões, mais alfandegas de negócios temporais, do que casa de orações” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.341-342).

Silva Nunes fez questão de destacar a desobediência da Companhia de Jesus a ordens régias expedidas em momentos diferentes – em 17 de outubro de 1653, em 19 de março de 1693 e em 09 de março de 1718 – que lhe proibiam a prática de atividades comerciais. Segundo ele, os padres continuaram a realizar comércio sem dar atenção ao governador, nem ao Senado da Câmara, persistindo nos “negócios com tanto mais excesso, que ameaçam aquele Estado, com mais ruína, que aquela que lhe causara” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.341-342). Portanto, pedia, em nome dos povos do Maranhão, a proibição permanente do comércio jesuítico, já que havia sido proibido pelo Direito Canônico, assim como a transferência do governo temporal dos índios aos governadores e capitães-gerais daquele Estado para o sossego dos povos, o aumento da conquista e da fazenda, uma vez que tudo dependia do trabalho dos índios, “único remédio dos moradores” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.341-342). Essa seria, segundo Silva

Nunes, a melhor solução, porquanto se os índios ficassem a cargo dos governadores, caso cometessem alguma irregularidade, poderiam ser punidos. Algo que não ocorria e nem ocorreria com os jesuítas, em razão da autonomia das missões.

A preocupação com a “ruína do Estado”: as questões do descimento da repartição dos índios

A segunda providência necessária para contornar a situação de penúria da região, na opinião do procurador, assentava-se na necessidade da revisão dos descimentos:

Vossa Majestade se sirva mandar executar a resolução que tomou em 13 de abril de 1728, e o assento, que por virtude dela se fez naquele Estado em Junta das Missões, pelos deputados delas, que são os prelados maiores daquelas religiões e seus missionários, [...], sobre a fórmula dos descimentos dos índios dos sertões, para as lavouras e fábricas dos moradores (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.344).

O pedido fundamentava-se na necessidade sentida pelos moradores de terem os índios dos sertões para o trabalho na lavoura. Isso ocasionaria o pagamento regular dos dízimos e a geração de lucros para a Coroa. Paulo Silva Nunes apoiava-se em leis anteriormente formuladas visando justificar suas providências, como a ordem de 13 de abril de 1728⁸ enviada ao

⁸ ORDEM ao governador do Maranhão sobre se fazer os descimentos dos índios na forma da Ley de 9 de março de 1718, e como devem ser repartidos. 4 de abril de 1728”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*Coleção das Representações, Propostas, e Providencias, Sobre As ruínas, que aos Povos do Estado do Gram Pará, e Maranhão fizeram aos denominados Jesuítas, até o fim do Reinado do Senhor Rei dom João*

governador do Maranhão, Alexandre de Souza Freire (1728-1732), que continha a seguinte afirmação:

por causa de se não fazerem como se convinha ordenar os descimentos e repartição, experimentavam [os moradores] grande pobreza por lhes faltar todos os meios convenientes para a fábrica de V. Maj. e culturas em detrimento da Fazenda Real por consistir nos dízimos todo o seu rendimento (Ordem ao governador do Maranhão, *AHU*, cód. 485, vol. 1, fl.148r).

A providência reproduz a letra da ordem com questões repetidas ano após ano realçando-se o prejuízo causado pela atuação dos jesuítas, pois, além de se recusarem a pagar o dízimo, prejudicariam a sua arrecadação ao não realizarem a repartição dos índios de forma justa. Desta feita, danificar-se-ia tanto a produção dos colonos quanto a angariação dos arrematadores, necessitados de índios remadores para levá-los a longas distâncias e jornadas – parte do cotidiano da Amazônia portuguesa. Convém assinalar serem os dízimos uma das principais fontes de renda da Coroa portuguesa em diversas partes da América, assim como no Maranhão e Pará. Segundo Raimundo Moreira das Neves Neto, durante boa parte da segunda metade do século XVII e a primeira do XVIII, missionários jesuítas incorreram no sertão não só em missão apostólica, mas igualmente em busca de escravos índios e de drogas do sertão. Ao fazê-lo, o patrimônio dos religiosos crescia de modo aparente. Porém, os jesuítas recusavam-se a pagar os dízimos sobre a produção de suas terras e atividades (Neves Neto, 2013).

Quinto (1686-1755), que faz parte das Terribilidades Jesuíticas no Governo de D'El Rei dom João Quinto, fl. 148r-148v.

A correção deste “estado de ruína”, segundo pedia Silva Nunes, dar-se-ia pelo cumprimento da ordem régia, que causaria mudanças substanciais na forma da repartição dos índios. De forma concreta, primeiro, retirar-se-ia dos padres da Companhia o monopólio; segundo, subordinar-se-ia os índios aos moradores, por tempo indeterminado; terceiro, realizar-se-ia os descimentos dos índios por autoridade pública, na forma da Lei de 2 de Março de 1718, e, quarto, far-se-ia o seu recadastramento para corrigir suas utilizações indevidas e realizar a redistribuição de acordo com a necessidade de cada colono. Essas mudanças afastavam-se das resoluções oficiais e do Regimento das Missões de 1686⁹, que davam aos padres da Companhia de Jesus o controle sobre os descimentos e realizavam a repartição em três partes, nas quais não entravam os jesuítas. A ordem de 1718 tem a seguinte redação:

assim os q' novamente se servem, como os q' já do presente vivem nas aldeias se matriculem em livros q' já isso há de haver com toda a distinção que se fizer necessária, e q' depois de matriculados assim os novamente descidos, como os já aldeados possam ser repartidos pelas Aldeias, Engenhos e moradores desse Estado, conforme ao número q' cada um necessitar, e não mais igual repartição hão de fazer um do Maranhão ou Pará conforme ao distrito em q' se fizer as duas repartições e não havendo ou estando ausentes ou

⁹ Sobre o descimento e repartição de índios afirma o Regimento: Artigo 9º “O mesmo cuidado terão os padres missionários de comunicarem, e descerem novas aldeias do certão [sic], e de as situarem em partes acomodadas para a sua vida, e trato dos moradores das cidades, villas, e lugares, fazendo-os comunicáveis no comércio, e persuadindo-os a razão da vida honesta de seu trabalho para que não vivão ociosos, e para que hus e outros se possão igualmente ajudar com reciproco comercio de seus interesses”. “REGIMENTO e Leis Sobre as Missões do Estado do Maranhão, e Pará, e sobre a liberdade dos índios, Ano de 1724”. *Biblioteca Pública de Évora (BPE)*, cód. CXV 2-12, p. 6.

legitimamente impedidos alguns dos seus vigários gerais, ou governadores dos dois Bispados, governador e capitão geral do Estado ou ouvidor geral do Maranhão ou Pará, também conforme a ordem dada, repartam os vereadores mais velhos da câmara, e os prelados maiores dos religiosos das missões ou governo, por estes seus largos serviços com declaração que os índios que assim se repartirem não hão de ficar para sempre adito as pessoas a quem se concederem, mas somente pelo tempo que as mesmas pessoas que hão de fazer a repartição julgarem mais convenientes, atentas as forças, aos préstimos, idade e capacidade dos ditos índios, e também as utilidades as pessoas que a eles se repartirem (Ordem ao governador do Maranhão. AHU, cód. 485, vol. 1, fl.148r).

A interpretação dada a este documento por Silva Nunes colocava o tempo de servidão dos índios a contento da autoridade pública realizadora do repartimento relativizando o princípio da liberdade do índio, objeto de intensos debates e inúmeras leis. Outro ponto importante a ser destacado é o argumento de Silva Nunes sobre a necessidade de rever a pena de degredo para aqueles que realizassem os descimentos de modo ilegal. Silva Nunes contesta o texto do Regimento das Missões que dispõe sobre quem for às aldeias tirar índios para os seus serviços ou qualquer outra finalidade, sem licença das pessoas autorizadas na forma da lei, seria punido na primeira vez com uma pena de dois meses de prisão e vinte mil réis para as despesas das missões; se reincidisse, teria quatro meses de prisão e multa de quarenta mil réis, e na terceira vez seria degredado por cinco anos para Angola, sem apelação (BPE, cód. CXV 2-12, p. 4).

Na perspectiva do procurador, o trabalho do índio seria muito importante para as lavouras e fábricas dos moradores. Por conseguinte, somente por meio dele seria possível pagar os dízimos e “prestar-se ao real serviço para o aumento e

conservação do Estado” (Traslado das duas propostas. In. Moraes, tom. III, 1958, p.344). Desse modo, a dificuldade de acesso aos braços indígenas só piorava a situação do Maranhão e Grão-Pará e tudo isso seria causado porque os missionários e seus prelados faziam com que o rei proibisse o povo de ir ao sertão buscar os índios, punindo-os com multa, prisão e degredo. Segundo Silva Nunes, os colonos ao saírem da prisão estariam mais pobres e “indo para casa e ouvindo clamar a mulher e os filhos com fome, em não tendo com que satisfazer-lhe, se não com o serviço dos índios do sertão, torna a fazer novos empenhos, sobem aos sertões e baixam com mais índios” (Traslado das duas propostas. In. Moraes, tom. III, 1958, p. 344). Como eram reincidentes em praticar esse delito, seriam sentenciados a dez anos de degredo em Angola, sem direito à defesa. Desta forma, o degredo, além de impedir a conservação e aumento da colônia, colocaria a honra da população em jogo. Pois os homens, ao partirem, deixavam “esposa e filhas donzelas ao desamparo morrendo de fome, e não tendo quem lh’as remedeie, obrigadas da necessidade vendem as honras por um prato de farinha de pau, que não venderiam se tivessem modos e meios de poder conservar” (Traslado das duas propostas. In. Moraes, tom. III, 1958, p.344). O degredo, principalmente por conta dos descimentos ilegais, era apresentado como uma medida punitiva errônea, pois causaria prejuízo à colônia e colocaria em risco o objetivo maior do rei, o bem comum da população.

Paulo da Silva Nunes claramente não aceitava algumas leis reais pensadas para a colônia. Na concepção do procurador, a proteção dada a índios e missionários desprotegia a população branca e o território da colônia, agravando o problema da ocupação e colonização, aumentando a pobreza do Estado e

prejudicando de forma direta os interesses de Portugal. Os índices discursivos utilizados pelo procurador, sempre repetidos, incluem o processo histórico que remonta até o início da Colonização: a importância dos colonos para o aumento e conservação da colônia, crescimento das fazendas e lavouras, pagamento dos dízimos, aumento da fazenda real, conservação da honra dos colonos e a proteção daquelas vastas terras contra a ocupação estrangeira por meio do povoamento. Conforme Silva Nunes, essas questões não seriam cumpridas – ao menos em parte – por conta do degredo.

A preocupação com a “ruína do Estado”: o uso da Língua Geral e as visitas pastorais.

A terceira providência proposta por Paulo Nunes para sanar aquela situação consistia em proibir o uso da Língua Geral Amazônica¹⁰, item controverso durante todo o período de atuação da Companhia de Jesus também no Brasil. No século XVI a Amazônia possuía cerca de sete mil línguas indígenas, todas elas

¹⁰ A língua portuguesa, durante as décadas iniciais do século XVII, esteve quase esquecida no processo de conquista e colonização, devido, especialmente, ao processo de indianização do colonizador português. A língua lusa dobrou-se às línguas gerais. “No oeste do atual Paraná e nas margens orientais do rio Uruguai, estabeleceu-se a ‘língua-geral guaraní’ [...]. No litoral brasileiro, no século XVI, de São Paulo até o Nordeste, era de uso corrente a ‘língua-brasilica’, ou ‘língua do mar’, mais tarde denominada tupinambá. Em São Paulo, imperou até a primeira metade do século XVIII, a ‘língua-geral do sul’, cujas origens eram a língua dos índios Tupi de São Vicente e do alto rio Tietê e que pouco diferia do tupinambá. O Maranhão, o Pará e o Vale Amazônico foram áreas do tupinambá e do *nheengatu*, a ‘língua-geral da Amazônia’, surgida a partir do século XVII, com a incorporação do tupinambá por missionários, caboclos e índios não Tupi”. (Villalta, 1997, p. 336-337).

ágrafas. Somente por volta de 1616 o português foi inserido naquela região por funcionários, soldados e missionários, mas não foi de modo algum a sua principal língua falada. Segundo José de Ribamar Bessa Freire, “durante todo o período colonial, as categorias da língua portuguesa não davam inteligibilidade à realidade cultural e ecológica da região, permanecendo minoritária” (Freire, 2003, p.15). O idioma luso foi a língua exclusiva da administração, mas não da população. Desta maneira,

[a] Língua Geral ou nheengatu, teve papel histórico marcante, como meio de comunicação interétnica, porque foi ela, e não o português, a principal língua da Amazônia, presente nas aldeias, povoações, vilas e cidades de toda a região. Durante dois séculos e meio, índios, mestiços, negros e portugueses trocaram experiências e bens, e desenvolveram a maioria das suas práticas sociais, trabalhando, narrando, cantando, rezando, amando, sonhando, sofrendo, reclamando, rindo e se divertindo nessa língua indígena, que se firmou como língua supraétnica, difundida amplamente pelos missionários, através da catequese (Freire, 2003, p.15).

Ainda segundo Freire, há um ponto controverso sobre a origem da Língua Geral: do ponto de vista conceitual e baseado em pressupostos de alguns historiadores ela fora criada por jesuítas. Assertiva fortemente questionada pelos linguistas (Freire, 2003, p.31). Porém, essa não é a questão a ser debatida neste trabalho, e sim o discurso construído contra a utilização da mesma pelos jesuítas. Silva Nunes apontava ser importante banir a Língua Geral por ser “inutilíssima para o aumento da cristandade dos índios”, e que os brancos utilizadores da língua “são tão pouco civilizados, que se servindo da mesma linguagem não sabendo falar a língua portuguesa, parecendo mais índios do que brancos”. Para o procurador, o uso da Língua Geral em vez do

português não tirava os índios da “barbaridade de seus costumes” e ainda contribuía para serem os brancos nascidos naquela região tão brutos quanto os próprios índios, sem nada que os diferenciasses (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.345-346).

O uso da Língua Geral foi atribuído como a causa pelo pouco aumento da cristandade dos índios e dos brancos, assim como pelo fracasso da própria conquista temporal. De acordo com Silva Nunes, isso não ocorria nas Índias espanholas que estavam crescendo em “civilidade e cristandade”, pois lá “brancos e índios, não usam outra linguagem que a espanhola, e por isso são aqueles índios mais desembaraçados, mais civis, mais católicos, mais leais vassalos, e mais amigos dos amos, a quem servem” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.345). Outro ponto levantado era a suposta inutilidade da Língua Geral para a prática dos descimentos, uma vez que era necessário a utilização de intérpretes indígenas das línguas usadas pelos índios nos sertões: “não sendo dita Língua Geral útil, como fica demonstrado” para a realização dos descimentos (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.345).

Além disso, o procurador dos povos do Maranhão e Grão-Pará acusou os padres missionários de não ensinarem o português aos índios para que não revelassem aos governadores e moradores as “preciosidades daquela terra”. Para combater “esse mal”, sugeriu que os filhos dos índios principais das aldeias fossem ensinados a ler, escrever e contar em português, pois assim estariam mais “aptos a governar os índios de suas aldeias obedecendo às ordens reais”. Silva Nunes arremata sua sugestão afirmando novamente que os missionários preferiam o uso da Língua Geral por “convir às suas excessivas negociações”. Assim,

não queriam que os índios soubessem ler, escrever e contar, nem se comunicar com os brancos “por quererem conservar os índios brutos, para os moverem no seu serviço e negociação à sua satisfação” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, tom. III, 1958, p.346).

Notamos uma disputa que se insere, segundo Peter Burke, na exterioridade das línguas, de seus usos e funções, buscando identificar as razões do processo de expansão de umas em detrimento da extinção de outras. Burke assevera ser língua uma força ativa na sociedade, um meio pelo qual indivíduos e grupos controlam outros grupos ou resistem a esse controle, além de ser um instrumento para mudar a sociedade ou para impedir a mudança, para afirmar ou suprimir as identidades culturais (Burke, 1995, p.41).

Compreendemos a luta de Silva Nunes pela supressão da Língua Geral em favor da língua portuguesa como uma forma de acabar com o domínio missionário sobre as aldeias catequéticas, em vista da “civilização” dos índios de acordo com os preceitos laicos e suas metas políticas, condições para pôr em prática seu projeto protonacionalista. De fato, para a inserção da Amazônia em um projeto social, político e econômico racional e eficaz era necessário o uso de um idioma único, obviamente, o português, tido como uma língua “civilizada”. Desse modo, além de “civilizar” os índios buscava-se dar fim ao processo de indianização do morador português. Essa disputa só viria a ser definida em 1757 com a publicação do Diretório dos Índios, dispositivo oficial de proibição do uso da Língua Geral. No entanto, como bem assevera Ribamar Freire, apesar da decisão política, a Língua Geral continuou crescendo e entrou no século XIX como língua majoritária da população regional. Só a adesão do Grão-Pará à

independência do Brasil encerrou sua expansão e ela começou a se retrair progressivamente – abandonando o espaço urbano e as próprias margens do rio Amazonas – cedendo sua predominância só em meados do século XIX à língua portuguesa (Freire, 2003, p.17).

A quarta providência do procurador versava sobre as visitas realizadas nas missões jesuíticas pelos bispos¹¹. Esse ponto torna-se polêmico por conta da grande liberdade detida pelas ordens religiosas desde 1522, quando o papado concedeu aos superiores regulares a “autoridade ilimitada (*omnimoda*) para conduzir o trabalho pioneiro da conversão e de administração paroquial” (Boxer, 2007, p.85). Devido à distância e às dificuldades de acesso, as missões de todo além-mar acabavam por fugir da hierarquia ordinária da Igreja, baseada em dioceses lideradas por prelados que geralmente foram sagrados bispos. Segundo Boxer, as autoridades eclesiásticas exigiam “que todas as suas atividades organizadas se subordinassem ao controle e direção dos bispos, na qualidade de sucessores dos apóstolos, e à autoridade suprema do papa, como sucessor direto de São Pedro” (Boxer, 2007, p.85). Em tese, depois de estabelecida a administração diocesana – e, por conseguinte, paroquial – as comunidades católicas locais deveriam ser dirigidas pelo clero secular, sob o controle direto do bispo enquanto detentor da jurisdição e dos direitos de visita e retificação.

Um dos meios de buscar controlar as comunidades católicas era o regime do Padroado Régio, que preferia os bispos aos missionários, pois, segundo Eduardo Hoornaert, “os bispos eram

¹¹ À época havia dois bispados na Amazônia: a diocese de São Luís, desde 1677, e a diocese de Belém, desde 1719.

considerados nobres vinculados à Coroa real, e portanto sua atuação religiosa estava limitada com frequência aos interesses políticos” (Hoonart, 2009, p.172). O direito inerente ao Padroado dos reis de Portugal foi formulado na Baixa Idade Média, em torno da virada do século XIV para o XV. De acordo com o Dicionário do Brasil Colonial, o Padroado é

O regime cuja origem remonta à Idade Média, pelo qual a Igreja instituía um indivíduo ou instituição como padroeiro de um certo território, a fim de que ali fosse promovida a manutenção e propagação da fé cristã. Em troca, o padroeiro recebia privilégios, como a coleta de dízimos e a prerrogativa de indicar religiosos para a função eclesiástica (Vainfas, 2000, p.466).

O Padroado assumiu a forma de um compromisso entre a Santa Sé e o governo português, reunindo na figura do rei os governos civil e religioso através da união dos direitos políticos da Coroa e das prerrogativas de grão-mestre da Ordem de Cristo – título detido pelos monarcas portugueses desde D. Afonso V e definitivamente com D. Manuel I – no final do século XV. Pouco depois, no século XVI, essa instituição foi significativamente fortalecida ao ser diretamente associada à expansão marítima portuguesa. Ainda segundo o Dicionário, em Portugal, devido às guerras contra os mouros, houve a formação de um Padroado “propriamente régio” dando ao rei o direito de propor a criação de novas dioceses nas terras “reconquistadas”, escolher os bispos e apresentá-los ao papa para confirmação (Vainfas, 2000, p.466). Entre os séculos XV e XVI uma série de bulas papais submeteu o clero secular ao poder da Coroa portuguesa¹². Naquele momento,

¹² A bula *Dum Diversas* (1452), expedida pelo papa Nicolau V, concedeu a Portugal o direito de conquista ilimitada sobre os mouros; o mesmo papa, pela

o poder fora centralizado na figura do rei e o Padroado régio, apesar de seus desígnios iniciais, serviu principalmente para subordinar os interesses da Igreja à Coroa portuguesa (Vainfas, 2000, p.466).

As dioceses do Maranhão e do Grão-Pará foram fundadas tardiamente em relação à atuação da Companhia de Jesus naquelas terras. A de São Luís foi fundada em 1677 e a de Belém foi desmembrada da primeira em 1719. Essas dioceses cobriam grandes extensões territoriais, o que não permitia a seus prelados o exercício adequado de suas ações pastorais. A diocese do Pará atendia todo o vale amazônico sob domínio português (Hoornaert, 2009, p.173). Essa fundação tardia deu às ordens regulares relativa liberdade de atuação durante boa parte do período colonial fazendo com que os missionários, especialmente os jesuítas, não aceitassem abrir mão de suas prerrogativas por serem de direito e obediência papal (e não episcopal). O conflito entre os amplos privilégios das ordens religiosas e os pleitos

bula *Romanus Pontifex* de 1455, concedia ao rei de Portugal os poderes necessários para construir igrejas, mosteiros e demais locais de culto, bem como enviar clero secular e religioso para as terras conquistadas. Por sua vez, em 1456 o papa Calixto III nomeava Dom Henrique, por meio da bula *Inter Coetera*, prior da Ordem de Cristo, como prior de uma diocese *nullius* criada em Tomar, com jurisdição sobre as terras conquistadas e a conquistar. Em 1483, D. Manuel foi eleito grão-mestre da Ordem de Cristo, cargo que lhe dava acesso a receber os benefícios da Ordem e a recolher os dízimos no ultramar para financiar as atividades eclesiásticas nessas terras. A Igreja institucional passava a depender totalmente da autoridade do rei de Portugal. Em 1514, as bulas *Dum Fidei Constantium* e *Ius Praesentand* conferiram ao rei de Portugal, D. Manuel I, o direito dos bispados, paróquias e cargos eclesiásticos em benefício de financiamento das atividades do clero. E, por fim, em 1551, a bula *Praeclara Charissimi* consolidava o poder real português sobre a Igreja ultramarina, anexando definitivamente o grão-mestrado da Ordem de Cristo à Coroa. Nesse mesmo ano, a bula *Super Specula*, ao criar a primeira diocese do Brasil em Salvador, discriminava formalmente o duplo padroado concedido a D. João III. Ver (Hoornaert, 2009, p. 170-71); (Tavares, 2004, p. 39).

jurisdicionais dos bispos acabou sendo resolvido apenas na segunda metade do século XVIII, quando o regalismo – sobretudo, o do Marquês de Pombal – fez a balança pender para o lado do clero secular e dos bispos, pois eles eram subordinados de modo mais estrito ao poder monárquico (Boxer, 2007, p.85).

Na primeira metade do século XVIII vemos Silva Nunes fazer as mesmas solicitações. O procurador afirmava que, para o bom governo espiritual das almas dos índios domésticos aldeados, o rei deveria ordenar aos missionários, enquanto párocos dessas aldeias, a aceitação das visitas dos prelados ordinários ou de visitantes para saberem os procedimentos dos ditos párocos e índios e lhes darem providências de que eventualmente careciam¹³. Ainda segundo o procurador, os missionários opunham-se a tais visitas afirmando serem de direito papal e isentos de jurisdição ordinária por breves pontifícias, que nunca apresentavam, e, se os apresentavam, foram declarados sem validade, pois, para Nunes, os jesuítas não eram verdadeiros missionários apostólicos (Traslado das duas propostas. In: Moraes, vol. III, 1958, p.346-347).

As visitas eram tidas como necessárias para corrigir a rotina das aldeias, supostamente marcadas e dominadas por redes comerciais articuladas pelos missionários. O entendimento de Silva Nunes sobre missão partia do pressuposto da incompatibilidade do comércio com a ação evangelizadora, mostrando-se, de certa forma, adepto da ideia de mendicância. Esta, concebida na Idade Média, previa a absoluta pobreza do

¹³ As visitas estavam inseridas nas competências dos bispos, definidas, assim como suas tarefas, no Concílio de Trento. Para maiores informações sobre esse assunto. (Martina, 1996, Vol. II).

pregador do Evangelho. Entretanto, a Companhia de Jesus enquanto conjunto social coeso constituído conforme concepções da modernidade – pois, ela mesma era resultado das transformações de seu tempo – valorizava atividades lucrativas para o sustendo de seus múltiplos colégios, residências e missões espalhadas pela Europa e pelas conquistas ibéricas e francesas no além-mar. Segundo Paulo Assunção, uma nova ética católica fora construída em relação à riqueza e à lucratividade. O ideal cristão da Ordem implicava o contato direto com a realidade temporal, levando os missionários a compreenderem o exercício de atividades econômicas como parte integrante e necessária de seu serviço a Deus. O mundo moderno era marcado pela crescente valorização do comércio e da lucratividade, e “os jesuítas eram os funcionários da grande empresa divina” (Assunção, 1999, p. 228) ¹⁴. Os jesuítas estiveram ligados ao comércio desde o início de sua jornada missionária. Tal atitude não era contraditória para eles, pois sabiam diferenciar nitidamente a pobreza individual, que deveria marcar seu modo de vida, da riqueza institucional, necessária para realizar seu fim último: “levar Cristo para toda criatura vivente no Mundo”, ou seja, propagar o cristianismo em nível universal.

Conforme constatamos, para o procurador as visitas dos bispos iam além da jurisdição religiosa, pois seriam uma forma de subordinar a atuação dos jesuítas ao clero secular, mais diretamente subordinado ao rei de Portugal e, conseqüentemente, aos funcionários régios atuantes na região. Assim, as visitas

¹⁴ Sobre esse assunto recomendamos ver ainda ALDEN, D.. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

poderiam colocar os jesuítas em seu devido lugar, ou seja, fora das atividades econômicas e políticas, agindo somente na esfera particular, no mundo espiritual.

A preocupação com a “ruína do Estado”: a proteção das fronteiras e o povoamento.

A quinta e última providência de Silva Nunes é também a mais longa. Nela, o procurador retoma o índice discursivo sobre seu zelo para com a população no intuito de promover o aumento e a proteção da colônia, prevenindo-se contra uma eventual invasão e ocupação estrangeira. Silva Nunes começou a providência assinalando as fronteiras do Maranhão que

Compreendem as terras do Estado do Maranhão, pela costa do mar a “Lesnordeste [sic]”, correndo desde o rio chamado Oyapock [sic] ou de Vicente Pinzón, para o Sul até os confins da Capitania-mor do Ceará, mais de quatrocentos e sessenta léguas, e de Leste a Oeste subindo o grande Rio das Amazonas, até os últimos limites da Capitania-mor do Grão-Pará, confinantes com o Rio Napo, e terras de Índias da Espanha mais de oitocentas léguas (Traslado de duas propostas. In: Moraes, 1958, tom. III, p.347).

Após a descrição, o procurador desenvolveu seu argumento destacando o número reduzido de moradores daquela vasta região, na qual não havia mais do que

nove povoações de brancos portugueses, quatro de Vossa Majestade em que entram as duas cidades do Maranhão e Pará, e duas vilas, a de Nossa Senhora de Nazaré, na Capitania-mor da Vigia, e outra na Capitania-mor do Icatu, e cinco vilas de donatários, e todas não chegam a quatro mil casais, carecendo aquelas terras de muitos milhares, que as povoem, cultivem, e defendam

das hostilidades, com que os gentios bárbaros de seus sertões, costumam perturbar lhe o sossego, que lhes é preciso para lavar as terras, colher os frutos e aumentar as fábricas, para o acréscimo dos dízimos e direitos da fazenda real, e também para as defender das invasões dos inimigos estrangeiros, que intentaram povoá-las, como já tentaram os holandeses, e consta da provisão real a fl(?) [sic] e os espanhóis da cidade do Quito do reino do Peru, como se mostra nas propostas ao Conselho Ultramarino, e nestas a fl(?) [sic] para se aproveitarem das drogas e gêneros preciosos, que produzem as ditas terras em que os Vassalos de Vossa Majestade se já tivessem os meios destas providências há muito teriam erigido e conservado fábrica dos dito gêneros (Taslado das duas propostas. In: Moraes, 1958, tom. III, p.347-348).

Para Silva Nunes, a falta de casais brancos para povoar e cultivar as terras era outra das tantas causas da “ruína” do Estado, pois impedia o aumento da colônia e o pagamento de dízimos à Coroa. Diante da vastidão do território, que ele faz questão de descrever, afirmava serem as políticas como o degredo para Angola – punição pelos descimentos ilegais – sem sentido, pois despovoavam ainda mais a terra deixando-a suscetível às invasões – já antes concretizadas por holandeses ou franceses – além de colocarem a população à mercê de ataques por parte de índios ditos bárbaros.

A questão do povoamento é repetida desde o início da ocupação da Amazônia portuguesa. Sobre esse assunto, Rafael Chamboleyron destaca uma consulta realizada pelo Conselho Ultramarino em 1673 informando o então príncipe regente, o futuro D. Pedro II, sobre o estado geral das conquistas portuguesas. Segundo a conclusão da consulta, as terras do Maranhão não davam a Portugal “mais que o domínio imaginário de muita terra sem habitantes, sem cultura e sem comércio”

(Chambouleyron, 2010, p 15). Depois de escrever sobre esse “domínio imaginário”, o Conselho Ultramarino avultava a necessidade de implantar povoadores e empreendimentos rentáveis naquela região. Para Chambouleyron, o órgão referia-se a “povoadores que cultivem a terra” (Chambouleyron, 2010, p.20). Tudo indica que a providência pedida por Paulo da Silva Nunes seguiu o mesmo caminho daquela consulta feita pelo Conselho Ultramarino.

Além de ressaltar a necessidade de povoadores para cultivar o solo, o procurador frisava a abundância de riquezas daquelas terras, sobretudo o cravo do Maranhão, em forma de casca de árvore – diferente do cravo da Índia, do qual se aproveita a flor – assinalando ainda a impossibilidade de levar as árvores à metrópole pelo fato de se encontrarem no meio dos matos, entre o gentio bárbaro que não deixava os poucos residentes brancos aproximarem-se delas com segurança. Outra riqueza era a canela, tida por Silva Nunes como “a maior descoberta do governo de Alexandre de Souza Freire”. O procurador também acrescentava não haver a exploração devida da canela pelo mesmo motivo de não se explorar o cravo, ou seja, a presença de índios bárbaros. Além disso, apontava a possibilidade de se vender a canela do Maranhão pelo mesmo preço da de Ceilão, se ela fosse domesticada. Dessa forma, acentuava ser a abundância do gentio bárbaro contrastante com o número diminuto dos moradores, impedindo a exploração adequada das riquezas da terra (Traslado das duas propostas. In: Moraes, 1958, tom. III, p.348).

É importante salientarmos que embora Silva Nunes tenha atribuído a “descoberta” da canela maranhense à Alexandre de Souza Freire, essa especiaria já era conhecida pelo menos desde início do século XVII. De acordo com Alírio Cardoso, em relatos

como o de Simão Estácio da Silveira, já existiam referências ao cravo, à canela, à noz moscada e à pimenta, já havendo, nestes primeiros relatos, “comparações com as drogas asiáticas” (Cardoso, 2012, p. 231). Na obra mais conhecida de Simão Estácio da Silveira, *Relação Sumária das Cousas do Maranhão* (1624), essas comparações são abundantes, Cardoso faz a seguinte referência:

Nas novas terras do Maranhão, segundo afirma o capitão, havia mangas parecidas àquelas encontradas na Índia; duriões semelhantes aos de Malaca; almíscar igual ao da China; a canela da mesma feição das do Ceilão; e, por fim, uma erva semelhante àquela que na Índia produz o anil (Cardoso, 2012, p.232).

Alírio Cardoso assevera já haver no século XVII planos para cultivar essas especiarias (cravo e canela) visando defender o Maranhão dos holandeses. Desse modo, a agricultura se estabelecia como forma de colonização e ocupação, especialmente por meio da distribuição de sesmarias (Cardoso, 2012, p.222).

Silva Nunes já havia produzido um relato – muito parecido com as propagandas feitas nos relatos de viajantes do século XVII – estabelecendo uma longa lista de riquezas “abundantes”. Destacamos: cacau, salsaparrilha, café, chá, baunilha, contraerva, noz-moscada, jalapa e outras muitas gomas, óleos e balsamos muito aromáticos e medicinais. Havia arroz, milho grosso, gergelim, feijão, fava, erva doce, entre outros produtos. De acordo com o procurador, existiam ainda muitos animais de caça do ar e terrestres, inúmeras tartarugas de água doce e muitas de água salgada. Além da possibilidade de fazer fábricas de couros de boi, anta, veado, capivara, cotia, onça, lontra, tamanduá, preguiça, e outros animais terrestres, e de penas de todas as cores, das mais “engraçadas” (Traslado Moraes, 1958, tom. III, p.348). A lista

continua, contudo é mais importante percebermos a intencionalidade por trás dela de confrontar a variedade de riquezas com a carência de povoadores brancos para explorá-las, pois essas e outras muitas riquezas ficariam incógnitas sem pessoas habilitadas para desenvolver culturas e fazendas e organizar a coleta das drogas do sertão. O procurador arrematou o longo inventário da seguinte maneira:

quem duvidará que aquela conquista será entre todas a mais opulentas, para o comércio de todo este reino, pois buscando pelas quatro partes do mundo com tanto empenho os ditos gêneros, no Estado do Maranhão, parece se empenhou a natureza de criar quase todos juntos (Traslado das duas propostas. In: Moraes, 1958, tom. III, p.350).

Em seguida, Silva Nunes escreveu sobre o clima afirmando “sem hipérbole parece o Maranhão o paraíso terreal”, em seguida preveniu ser importante para não malograr a terra, o envio de cinquenta casais por ano de gentes das ilhas atlânticas e de outras partes nas quais não fizessem falta, visando aumentar os habitantes brancos daquelas terras para povoá-las, cultivá-las e defendê-las do imenso número de gentio bárbaro, seus habitantes nativos, e das incursões de nações estrangeiras – apetecidas de ocupá-las e povoá-las para explorarem, por sua vez, as diversas riquezas lá produzidas (Traslado das duas propostas. In: Moraes, 1958, tom. III, p. 350-351).

Observamos ter Silva Nunes remetido à Coroa um pedido solicitando povoadores para cultivar a terra em pleno século XVIII, quando em outras partes da América portuguesa a colonização já estava bem consolidada. Segundo Chambouleyron, a preocupação referente a ocupação daquelas terras vinha desde 1640, quando os holandeses estavam investindo contra o

Maranhão, estendendo-se até o domínio Pombalino. Assim, para o autor o Maranhão e o Pará foram, ao longo da segunda metade do século XVII, objeto de inúmeras tentativas de incremento populacional. De fato, do mesmo modo como aparece na quinta providência, o ato de povoar a Amazônia significava assegurar o domínio sobre o território, consolidando-o através da fixação de moradores ou povoadores na terra por meio da agricultura (Chambouleyron, 2010, p. 30). A agricultura teve uma crescente importância para aquela região, tanto que a Coroa implementou nela uma política de sesmaria pensada como forma de proporcionar a defesa do território e incentivar a agricultura, especialmente com o capital particular (Chambouleyron, 2006).

A vastidão da Amazônia foi uma das causas da migração de vários grupos sociais para a região e as propostas para ocupação da área não se restringiam expressamente a pessoas provenientes diretamente da parte continental da Europa. Assim, ressaltamos ter Silva Nunes solicitado casais brancos vindos das ilhas atlânticas e, de forma genérica, de outras regiões onde não fizessem falta. Alguns pesquisadores, como Antônio Otaviano Vieira Junior, afirmam terem sido as ilhas dos Açores e da Madeira, já no século XV, uma espécie de “exportadores” de colonizadores. Esse quadro era especialmente justificado por conta do excedente populacional nas ilhas e da constante ameaça daquela população por erupções vulcânica e terremotos. Outra questão importante em relação a preferência pela migração de ilhéus dos Açores e da Ilha da Madeira era o fato de as mulheres possuírem experiência no fiar e os homens na agricultura intensiva. Além disso, eram mais facilmente “manobráveis” e levados do extremo norte ao extremo sul do futuro Brasil (Vieira Junior, 2017, p.344 e 366).

O antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará ganharia destaque nessa demanda por insulanos, especialmente por conta do seu vazio populacional. Por isso, segundo o procurador, a Coroa deveria financiar a ida desses casais para o Maranhão e passar ordem ao governador para colocá-los nas casas dos moradores mais abastados, enquanto ainda não possuísem terras para cultivar. Após as respectivas terras serem conseguidas, o rei deveria passar ordens para permitir-lhes usar os índios das aldeias para seus serviços, além de deixá-los ir descer índios no sertão para trabalharem em suas lavouras e fábricas, porque “sem o serviço de tais índios tudo o mais que se propõe malogra” (Traslado das duas propostas. In: Moraes, 1958, tom. III, p. 350). Observamos aqui duas questões. Uma é a do envio “forçado” e financiado pela Coroa de imigrantes, do qual dependia a colonização da Amazônia; a outra, é claro, é a questão central do documento ora analisado: a utilização do trabalho indígena. Segundo Paulo da Silva Nunes, se não houvesse, por parte da Coroa, a liberação para o uso da mão de obra indígena, toda a política de ocupação, exploração e proteção daquelas terras seria em vão. Logo, a atuação da Companhia de Jesus, além de ser perniciosa para os moradores já existentes naquelas terras, seria prejudicial para as novas levas de “habitadores” que deveriam vir explorar as riquezas abundantes daquele “paraíso terreal”.

No entanto, diferente dessa introdução almejada de colonos brancos, houve naquela região um constante deslocamento de grupos compactos formados por negros ou índios, sem o intuito primordial de servir para o crescimento da colônia. Para modificar esse quadro estimulava-se a entrada de migrantes portugueses na Amazônia, mesmo aqueles de origens distintas,

tanto em termos geográficos, como sociais ou culturais. Segundo Chambouleyron,

A religião (cristãos-novos), a aplicação da justiça (degredados), as questões militares (soldados), a profissão (oficiais mecânicos), e a família (mulheres à procura de marido, por exemplo), entre vários outros fatores nos ajudam a entender as razões que ensejam a migração (voluntária ou não) de gente do reino para o Maranhão (Chambouleyron, 2010, p. 33).

Por fim, ressaltamos que além da solicitação por colonizadores brancos e experientes no campo da agricultura, havia a preocupação, por parte de Silva Nunes, com a proteção militar do território, pois solicitava por gente para defende-lo, tanto contra gentios bárbaros quanto contra uma eventual ocupação estrangeira.

Considerações finais

Paulo Silva Nunes arrematava suas solicitações afirmando que sua experiência de mais de vinte anos na região amazônica, conhecendo a suma pobreza dos moradores e as violências com que se achavam supostamente oprimidos, não o repugnou de ir ao reino sem outros auxílios além da boa vontade dos “povos”, lembrando que já estava na Corte há mais de nove anos, contendendo com os inimigos do bem público¹⁵ – referia-se

¹⁵ Segundo o *Dicionário de Política*, bem público se distingue do bem comum. “Enquanto o bem público é um bem de todos por estarem unidos, o Bem comum é dos indivíduos por serem membros de um Estado”, e ainda, o bem público “se alcança através do mercado ou, mais frequentemente, através das finanças públicas. MATTEUCCI, Nicola. Bem Comum. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.;

possivelmente aos jesuítas e aos funcionários régios contrários à utilização dos índios como mão de obra – na esperança de vencer mediante o amparo e a proteção do rei (Requerimento, *AHU*, cx. 16, 1645).

Logo, acreditamos que os “remédios” de Paulo da Silva Nunes podem ser compreendidos como um plano de governo com a meta de sanar os principais problemas e empecilhos para o crescimento da região. Silva Nunes não pretendia desobedecer ao rei, mas mostrou-se disposto a questionar as leis que considerava inadequadas à realidade local e prejudiciais aos colonos portugueses. Ele era consciente de que tinha obrigações políticas para com a Corte portuguesa por meio da obediência às leis. Porém, considerava as leis e ações de alguns agentes metropolitanos abusivas. Para “demonstrar publicamente a injustiça da lei e com o fim imediato de induzir o legislador a mudá-la”, organizou um motim, assim como sua campanha antijesuítica, como um ato de desobediência civil, “com a pretensão de [que fossem] considerada[s] não apenas como lícita[s] mas como obrigatória[s] e [fossem] tolerada[s] pelas autoridades públicas diferentemente de quaisquer outras transgressões” (Bobbio, 1995, p.335). Assim, entendemos as propostas de Paulo da Silva Nunes para “remediar” a situação do Maranhão e Grão-Pará, desobedecendo leis e inculcando jesuítas e autoridades públicas, como uma forma de justificar suas ideias e implementar novas políticas sociais e econômicas para retirar o antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará de uma situação de “ruína”.

PASQUINO, G. Dicionário de Política. 8ª ed. Brasília, Editora da UnB, 1995, p. 106-107.

REFERÊNCIAS

Arquivos e fontes impressas

ALVARÁ em forma de Ley que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Índios do Maranhão “, 28 de abril de 1688. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 66, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1948.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*. 8 vol. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>.

ORDEM ao governador do Maranhão sobre se fazer os descimentos dos índios na forma da Ley de 9 de março de 1718, e como devem ser repartidos. 4 de abril de 1728”. *AHU*, cód. 485, vol. 1. *Coleção das Representações, Propostas, e Providencias, Sobre As ruínas, que aos Povos do Estado do Gram Pará, e Maranhão fizeram aos denominados Jesuítas, até o fim do Reinado do Senhor Rei dom João Quinto (1686-1755), que faz parte das Terribilidades Jesuíticas no Governo de D’El Rei dom João Quinto*, fl. 148r-148v.

PARA o Governador Geral do Maranhão sobre a negação que os missionários excepto os Piedosos fazem dos índios aos moradores trazendo continuamente ocupados na saca das drogas, e os manda adeverter se abstenção de todo excesso. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 66, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1948.

PROVISÃO sobre a repartição dos índios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos religiosos da Companhia de Jesus. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 66, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1948.

REGIMENTO e Leis Sobre as Missões do Estado do Maranhão, e Pará, e sobre a liberdade dos índios, Ano de 1724. *Biblioteca Pública de Évora (BPE)*, cód. CXV 2/12.

REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V, sobre o estado em que se encontram as missões de índios e índias do sertão, o clima e produtos locais. Solicita benesses espirituais e temporais para auxiliar o trabalho

que faz há 25 anos. Post. 13 de abril de 1728. (Avulsos do Maranhão), *Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)*, cx. 16, doc. 1645.

SOBRE o estado em que se acha o conquistas e ser conveniente [comerçearçe] deste Rn^o para os rios da Cuama. 9/09/1673. *AHU*, cód. 17, fl. 123. In. CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açaí, 2010, p. 15.

TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes a S.M s quaes propostas se achava demoradas no Conselho Ultramarino, há mais de cinco anos. Pedem agora a Sua M. apresse a consulta sobre elas mais de cinco anos. Pedem agora a Sua Majestade apresse a consulta sobre elas. (s/d)". MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tomo 3, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 337-350.

Bibliografia

ALDEN, D. 1996. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press.

ARENZ, K. H.; SILVA, D. C. 2002. "Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade": fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (Séc. XVII). Belém, Editora Açaí.

ASSUNÇÃO, P. 1999. Negócios jesuíticos. *Actas do Congresso Luso-Brasileiro Portugal-Brasil- Memórias e Imaginários, 1999*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, v. I, p. 216-231.

AZEVEDO, J. L. de. 1999. Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização. Série Lendo o Pará, n.20-Belém, SECULT.

BICALHO, M. F. B. 2005. Conquista, Mercês e Poder Local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. *Almanack Braziliense*, São Paulo, (2), p. 21-34.

BOBBIO, N. 1998. Desobediência Civil. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. Dicionário de Política. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília, Editora Universidade de Brasília, p. 335-338.

BOXER, C. R. 2007. A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770). São Paulo, Companhia das Letras.

BURKE, P. 1995. A arte da conversação. São Paulo, Unesp.

CARDOSO, A. C. 2012. Maranhão na monarquia hispânica: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655). 500 f. Salamanca, Tese de Doutorado, Universidade de Salamanca.

CARVALHO, R. L. 2012. Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção da história do Maranhão (1698-1759). 208 f. Niterói, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense.

CHAMBOULEYRON, R. I. 2006. Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista. Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Online]. consultado o 12 junho 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/2260>.

_____. 2010. Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706). Belém, Ed. Açaí.

FRAGOSO, J. 2000 “A Nobreza da República”: Notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). Topoi – Revista de História, Rio de Janeiro, 1(1), p. 45-122.

FREIRE, J. R. B. 2003. Da Língua Geral ao Português: Para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado. Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

GOUVÊA, M. de F.; FRAGOSO, J. (Orgs.). 2010. Na Trama das Redes: Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GUZMÁN, D. 2008. A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. Revista Estudos Amazônicos, Belém, 3(2), p. 103-139.

HOBSBAWM, E. J. 2008. Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

HOORNAERT, E. *et al.* 2009. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. 5ª ed. Petrópolis, Editora Vozes.

MARTINA, G. 1996. História da Igreja de Lutero aos nossos dias. Vol. II (A era do Absolutismo). Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo, Edições Loyola.

NEVES NETO, R. M, das. 2013. Um Patrimônio em Contendas: os Bens Jesuíticos e a Magna Questão dos Dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750). Jundiáí, Paço Editorial.

OLIVAL, F. 2001. As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa, Estar Editora.

SOUZA JUNIOR, J. A. de. 2012. Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará o setecentos. Belém, Ed. UFPA.

TAVARES, C. C. da S. 2004. Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682). Lisboa, Roma Editora.

THOMPSON, E. P. 1998. Costumes em comum: Estudo sobre a cultura popular tradicional. São Paulo, Companhia das Letras.

VAINFAS, R. 2000. Padroado. In: VAINFAS, R. (Org.) Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808). Rio de Janeiro, Ed. Objetiva.

VIANA, W. A. 2013. A “gente de guerra” na Amazônia colonial. Composição e mobilização de tropas pagas na capitania do Grão-Pará (primeira metade do século XVIII). Belém, Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará.

VIEIRA JUNIOR, A. O. 2017. Migração Açoriana na Amazônia: conexões entre Ilha Graciosa, Lisboa e Grão-Pará (1751-1754). Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, 10(2), p. 342-367.

VILLALTA, L. C. 1997. “O que se fala e o que se lê”: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, L. de M. e. História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo, Companhia das Letras, p. 336-337.

A REFORMA DA COMPANHIA DE JESUS DE 1758 E AS TENSÕES E DISPUTAS ENTRE O BISPO DO RIO DE JANEIRO E O PADRE VISITADOR DO COLÉGIO

Marcia Amantino

Visando comprometer o papa Benedito XIV em seus planos de solapar o poder dos inacianos, no dia 10 de fevereiro de 1758 saiu do porto de Lisboa uma embarcação com duas cartas do rei D. José I destinadas ao embaixador português em Roma – Francisco de Almada e Mendonça, primo de Sebastião José de Carvalho e Melo (Gatzhammer, 1993, p.171) - para que o mesmo as entregasse ao papa junto com o livro *Relação Abreviada* (Relação Abreviada) que tratava sobre as ingerências temporais realizadas pelos jesuítas no reino e nas conquistas tentando proteger seus próprios interesses (Assis, 2013, p. 24-53). A primeira carta real estava datada de 8 de outubro de 1757, mas como a embarcação demorou muito a sair do porto, o rei escreveu a segunda missiva repetindo o mesmo conteúdo da primeira e acrescentando novas informações (Soriano, 1867, p. 401- 417).

Na primeira carta, o rei relatava as atitudes que havia tomado contra os religiosos da Companhia de Jesus em Portugal e nas conquistas e os motivos. De acordo com o documento real, os jesuítas estavam cometendo inúmeras desordens tanto no reino

como no Brasil. Ao perpetrarem “sediciosas intrigas”, deixavam de obedecer às bulas, as ordens pontificais, as leis para a conservação da paz pública, a fidelidade aos monarcas e a pia instrução dos vassalos. Ou seja, eles estavam desobedecendo tanto ao papa quanto ao rei. Para o monarca, havia entre esses religiosos, uma “cega, insólita e interminável ambição de governos políticos e temporais, de aquisições e conquistas de fazendas alheias e até de usurpações de Estado”. Continuava o relato afirmando que eram “poucos os jesuítas que não pareçam antes mercadores, ou soldados ou régulos mais que religiosos”. Alegava que os padres tentaram impedir a todo o custo o tratado de limites entre as terras da Espanha e as de Portugal no sul do Brasil, colocando os índios de suas missões contra as determinações das duas coroas e contra as tropas reais. Como consequência, a guerra contra os indígenas tinha se estendido muito e fortunas foram gastas prejudicando o erário real (Golin, 1988, p. 2014). O rei solicitava que o papa encontrasse maneiras de pôr cobro ao poder que os jesuítas haviam conseguido ao se intrometerem nos negócios temporais tanto em Portugal quanto nas conquistas. Pedia que o embaixador suplicasse ao papa que,

Se sirva de dar sobre esta importante matéria, tais, e tão eficazes providencias, que os abusos, excessos, e transgressões, que se tem feito, e continuam nas referidas Províncias, cessem de uma vez; ficando ambas reduzidas a sua santa, e primitiva observância; e fazendo Sua Santidade renascer nelas os exemplos dignos de louvor, e de imitação, que há tantos anos se acham sepultados debaixo dos horrores de tão grandes, tão gerais, e tão públicos escândalos (Instrução, 8 de outubro, 1857).

Na carta, o rei dizia que havia feito o que podia para castigar e remediar os problemas temporais causados pelos jesuítas, mas

havia outros, de ordem religiosa para os quais ele não podia fazer nada e, por isso, pedia a intervenção do papa ordenando a reforma da Companhia de Jesus para que eles voltassem a praticar apenas atos religiosos. Na segunda carta de 10 de fevereiro de 1758, o rei reafirmou os mesmos fatos e forneceu alguns detalhes e os nomes dos religiosos envolvidos nos “tumultos” (Instrução, 10 de fevereiro, 1758).

Percebe-se, nas duas cartas enviadas pelo monarca ao embaixador Almeida solicitando a intervenção do papa nas questões que envolviam os jesuítas, que não bastavam a propaganda do governo contrária a eles e as atitudes já tomadas contra a ordem (Franco, 2006a). Como nas monarquias católicas, por causa do padroado e das concepções de poder, não havia distinção entre política e religião e as ligações entre os reis e os papas, eram e precisavam ser fortes (Cardim, 2001), era necessário que a Companhia de Jesus caísse em desgraça também frente a essa autoridade religiosa. Assim, a política pombalina para acabar com os jesuítas teria uma justificativa religiosa e, portanto, com maior poder de convencimento entre a população.

No dia 1^o. de abril de 1758 o papa Benedito XIV por meio do breve *In Specula Supremae*¹, decretou a ordem de reforma da Companhia de Jesus. Percebe-se que essa determinação papal foi consequência das pressões políticas exercidas pelo rei português D. José I sobre o Vaticano e mais ainda, foi um dos resultados dos

¹ Os breves papais podem ser entendidos como um dos mecanismos de exercício de poder e de busca da unidade cristã. Eram “respostas” dos papas aos problemas religiosos e morais que surgiam na cristandade. Foram várias as razões para a decretação desse breve e todas elas apontaram para os conflitos que há anos vinham ocorrendo entre os religiosos e diferentes instâncias do poder e ainda entre eles e os moradores do reino ou das áreas de conquistas e também para a prática de comércio variado adotada pelos religiosos.

constantes ataques promovidos por Sebastião José de Carvalho e Melo contra os padres jesuítas, acusados de praticarem comércio e outros abusos e de não mais se interessarem pela cristianização dos povos da conquista.

Pode-se inferir que a reforma foi o ponto de união de interesses que envolveram a coroa portuguesa e as grandes autoridades da igreja católica no combate à Companhia de Jesus utilizando-se para isso de inúmeras leis e decretos elaborados pela coroa e das bulas e breves apostólicos. Tais documentos, bem como, as atitudes tomadas pelas autoridades civis e eclesiásticas em obediência a eles, levaram a um profundo desgaste do poder dos jesuítas fazendo com que parte da opinião do povo se voltasse contra eles identificando-os não apenas como causadores de distúrbios contra os interesses da monarquia, mas a partir da reforma e das suas determinações, os jesuítas tornaram-se também, desobedientes às leis de Deus e da Igreja.

O objetivo central desse texto é apresentar uma análise de dois documentos que foram produzidos durante o processo de reforma religiosa da Companhia em terras da capitania do Rio de Janeiro. Nessa localidade, o reformador responsável pela aplicação das ordens papais foi o bispo beneditino Dom António de Nossa Senhora do Desterro Malheiro Reimão. O primeiro dos documentos a ser analisado foi produzido em 4 de fevereiro de 1760 pelo bispo em resposta a uma carta enviada pelo visitador do colégio do Rio, o padre jesuíta Francisco de Almeida. Ainda que não se tenha a carta do visitador é possível inferir as questões levantadas por ele por causa da carta-resposta do bispo. Por meio dela, sabe-se que o visitador havia tentado demonstrar que os superiores da ordem, inclusive ele, não teriam como ser responsabilizados pelos “maus comportamentos” dos demais

religiosos e se defendia das acusações de que era responsável pelos conflitos decorrentes dos pedidos de relaxamento dos votos feitos por alguns membros para que pudessem abandonar a ordem e não irem para o exílio. O segundo documento é a réplica feita pelo visitador elaborada apenas dois dias depois da resposta do bispo e, novamente, a autoridade jesuítica procurava formas de minimizar os problemas. O objetivo da análise desses dois documentos é tentar entender dois pontos de vistas antagônicos e que, naquele momento, disputavam poder na esfera religiosa, social e política, tanto na capitania quanto no império português. De um lado, o grupo ligado aos interesses da administração pombalina e de outro, os religiosos da Companhia de Jesus tentando demonstrar que as acusações de que eram vítimas não passavam de mentiras e de artimanhas para denegrir a imagem da ordem.

A Reforma

A reforma da Companhia de Jesus ordenada pelo papa determinava que seus religiosos deveriam voltar ao estado inicial em termos de “pureza de fé”. Deveriam abrir mão de todo e qualquer comércio, atividade econômica ou produtiva, devendo se manter apenas com as esmolas recebidas. Não poderiam também se intrometer nos assuntos políticos ou econômicos da monarquia. Além disso, como eles haviam sido denunciados por praticarem comércio e por não respeitarem as leis canônicas e as do reino, deveriam sofrer uma devassa a fim de que tudo fosse comprovado. O teor do breve deixava claro que a ordem papal havia sido motivada pelos pedidos insistentes do rei português e pelas demonstrações fornecidas por ele de que a Companhia de

Jesus vivia em “grandes desordens e abusos” e que graças ao livro *Relação Abreviada*, todos os monarcas europeus haviam tomado conhecimento delas (Breve, 1 de abril, 1758).

Foram várias as razões para a decretação desse breve e todas elas apontaram para os conflitos que há anos vinham ocorrendo entre os religiosos e as diferentes instâncias do poder e ainda entre eles e os moradores do reino ou das áreas de conquistas e também para as práticas de comércio variadas adotadas pelos religiosos (Breve, 1 de abril, 1758).

O breve determinava que o religioso escolhido para realizar a reforma da Companhia de Jesus, em Portugal, era o cardeal Francisco Saldanha da Gama. O reformador deveria emendar, renovar, revogar tudo o que achasse que necessitava de “mudança, correção, emenda, renovação, revogação e inteiro estabelecimento” (Breve de 1 de abril de 1758, p. 374). Para essas mudanças deveria levar em conta os sagrados cânones e decretos do concílio Tridentino,

removendo todos e quaisquer abusos, atas, estatutos, restituindo e reintegrando por modos legítimos e conforme as ditas constituições da dita sociedade, a disciplina eclesiástica e regular e com preferência o culto divino; a obediência a esta santa sede; e a observância das sobreditas constituições apostólicas no que achares que forem excedidas. Se achares que quaisquer dos sobreditos tem delinquido em alguma coisa, os coibireis e castigareis conforme as disposições canônicas, e os reduzireis não obstante a sua isenção ao devido e honesto modo de vida instado que são conformes aos sagrados cânones e disposição do concílio (Breve de 1 de abril de 1758, p. 376).

O reformador teria “plena, livre e ampla faculdade e autoridade” para mudar os reitores, transferir os padres de um colégio para outro e para o que mais fosse necessário. Ele poderia

ainda, escolher outros religiosos para realizar a reforma em locais distantes. O breve determinava também que os jesuítas deveriam receber humildemente ao reformador e deveriam executar todas as ordens que fossem expedidas por ele ou por pessoas designadas por esta autoridade (Breve de 1 de abril de 1758, p. 376).

Contudo, a reforma da Companhia não era suficiente para o Marquês de Pombal. Era apenas uma face de seu projeto de destruição da ordem. Era a face religiosa que lhe daria justificativas perante a sociedade, mas ela por si só não lhe bastava. Era preciso prosseguir desmontando o aparato jesuítico, daí ter continuado por maneiras diferentes suas políticas de aniquilação, chegando ao ápice com a imputação de que eles haviam sido os mandantes e responsáveis pela tentativa de regicídio em 3 de setembro de 1758 e decretando sua expulsão um ano depois.

Portanto, a reforma da Companhia decretada em 1 de abril de 1758 era apenas um dos braços da política antijesuítica de Pombal e, no caso das terras da conquista, foi atropelada por novos acontecimentos e pela expulsão dos religiosos.

A reforma da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro

Conforme já visto, o responsável por implementar a reforma na capitania do Rio de Janeiro foi o bispo D. Antonio do Desterro. Seu bispado está ligado diretamente aos rumos tomados pela monarquia portuguesa na segunda metade do século XVIII, mais precisamente, com as políticas estabelecidas pelo rei D. José I e

seu poderoso secretário de Estado, conde de Oeiras, mais tarde marquês de Pombal.

O bispo Desterro, assim como vários outros religiosos, assumiu claramente uma política alinhada às diretrizes pombalinas. Pode-se imaginar que tal adesão deveu-se por diversos motivos, mas o fato do bispo ser há tempos adepto de uma corrente reformista que grassava na igreja portuguesa no século XVIII chamada de Jacobeia, foi provavelmente um dos pilares de sustentação de seus atos à frente da diocese do Rio de Janeiro. Isso, inclusive, explica - em parte - sua crítica e perseguição aos jesuítas. A Jacobeia foi aceita por muitos religiosos portugueses, inclusive entre as suas lideranças, porque propagava a necessidade de reformar a igreja instaurando uma maior disciplina e controle sobre os costumes e sobre a formação dos religiosos, o restabelecimento da vida moral e religiosa da igreja e de seus fiéis, a promoção da fé verdadeira sem credices populares e, acima de tudo, o cumprimento do que havia sido estabelecido no Conselho de Trento de 1707 (Pereira, 2014, p. 270; Oliveira, 2015, p. 362). De acordo com Anderson José de Oliveira, os grandes opositores às ideias jacobeias foram o Tribunal da Santa Inquisição e os jesuítas. Esses últimos eram acusados pelos adeptos da Jacobeia de terem uma “retórica de base como casuística” e “laxista” (Oliveira, 2015, p. 362). Com essas críticas e como opositores aos inicianos, os jacobeus serviram aos interesses de Pombal, pelo menos até alguns anos após a expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus (Franco, 2006a, p. 470).²

² Em 19 de janeiro de 1769 foi aprovada uma lei em nome da ortodoxia católica e unidade do reino português que condenava a todos os integrantes da Jacobeia e a

Eduardo Franco, demonstrou como a política antijesuítica de Pombal foi aceita pelos dirigentes da Igreja, quer por acreditarem nas “comprovações” exibidas, quer por bajulação ao poderoso secretário de Estado. Os poucos que tentaram esboçar alguma resistência ou questionar suas atitudes foram punidos (Franco, 2006b; Souza, 2008). Contudo, é importante também não perder de vista que essa sociedade era movida pelas noções de antigo regime, onde cada qual tinha uma posição social a cumprir e todos deviam obediência ao monarca, cabeça do reino e responsável pela manutenção da harmonia e da paz (Hespanha, 1998). Além do que, havia ainda a possibilidade de inimizades entre os jesuítas e os que aproveitaram o apoio das autoridades para atacar aos membros da ordem.

Por enquanto, é difícil afirmar com certeza, o que teria levado o bispo Dom Antonio do Desterro a atuar com tanta energia contra os padres jesuítas da capitania. José Caeiro, jesuíta que escreveu sua obra já no exílio, relatando a expulsão da América portuguesa, afirmou que o bispo e os padres do colégio do Rio de Janeiro mantinham há anos relações amistosas e que Desterro, sempre consultava aos padres antes de tomar alguma medida religiosa, mesmo nas coisas mais insignificantes (Academia Brasileira de Letras, 1936, p. 201) Somente havia mudando sua conduta após receber as ordens de Sebastião José de Carvalho e Melo.³

proibia em todo o território luso. De acordo com Jose Eduardo Franco, Pombal manipulando as ideias do grupo conseguiu demonstrar que os jesuítas eram os maiores inspiradores desse movimento e no bojo da destruição de toda e qualquer memória relativa aos inicianos, proibiu os jacobeus de se expressarem.

³ Desterro não foi o único a mudar de comportamento com os jesuítas. Muitos o fizeram e pode-se creditar isso à necessidade de não desagradar as autoridades e

Caeiro informava também que o bispo utilizava o paço episcopal para a realização assídua de “vendas de alfaias sagradas”. Logo, não seria ele um bom exemplo de retidão e que ele trouxera

Ainda a público o lixo e as imundices que aos libelos carvalianos fora recolher. E, como se não fossem bastantes aquelas imundices, que grandemente o deveriam fazer estomagar, ainda satisfez as suas ânsias de caluniador, eructando do seu interior bem pouco limpo e por conta própria outras vezes, que não foram macular a inocência dos jesuítas, mas a dignidade própria de sua pessoa (Academia Brasileira de Letras, 1936, p. 203-205).

Serafim Leite apontou para uma outra possibilidade. Segundo ele, haveria uma demanda judicial entre os jesuítas e os beneditinos em Campo dos Goitacazes e o bispo, que era desta ordem, teria aproveitado para se vingar (Leite, 2004, p. 443).⁴

A cronologia dos fatos que ligam Desterro à reforma da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro é bastante lacunar. Parece

ao rei, mas também a possível crença de que pelo menos parte das acusações poderiam ser verdadeiras e também a percepção de que era o momento correto para diminuir a influência e poder que a ordem possuía nas regiões onde atuavam, controlando terras e homens.

⁴ Na realidade, desde pelo menos o ano de 1667 que beneditinos e jesuítas tinham disputas locais por terras e gados e os escravos de uns e de outros atacavam as propriedades. O rei ordenava sempre que os religiosos se comportassem como tal e que parassem as disputas, mas em 1734 novamente iniciaram uma contenda local e desta vez o monarca ordenou que eles resolvessem as diferenças na justiça. Cf: Arquivo Nacional. Secretaria do Estado do Brasil. Cód 77 Volume: 4, 1693 a 1699. Carta do rei para Dom Pedro Mascarenhas em 25 de junho de 1667; Publicações Históricas, vol. 1 – Catálogo das Cartas Régias, provisões, alvarás, avisos, portarias, etc 1662-1821. Carta do rei para governador da capitania do Rio de Janeiro em 25 de maio de 1667; Arquivo Nacional. Correspondência dos governadores da capitania do Rio de Janeiro. Carta régia para o capitão mor de Cabo Frio em 2 de agosto de 1734. Códice 87, vol. 11 (1734-1735).

que entre a deflagração da reforma em Portugal até seu cumprimento em terras da conquista, passou um significativo tempo, podendo sugerir que não havia intenção inicial que a tal reforma abrangesse todas as regiões do império ou ainda, que estivessem esperando os resultados no reino para definirem as melhores opções para as outras regiões que compunham o império luso. Ou mesmo, que alguém pudesse estar tentando ganhar tempo a favor dos padres. Em função de vários “atrasos”, a reforma da Companhia no bispado do Rio de Janeiro só começou quando os padres já estavam presos e incomunicáveis, desde novembro de 1759.

Com a notícia da expulsão dos jesuítas do reino e de suas possessões e a ordem de prisão deles no colégio do Rio de Janeiro, o bispo do Desterro começou a publicar uma série de pastorais e documentos demonstrando o quanto aqueles padres eram prejudiciais aos interesses de colonos, autoridades e da coroa. Quando recebeu oficialmente a incumbência de realizar a reforma da Companhia de Jesus na capitania, foi incansável na luta para provar que estavam completamente corrompidos. Tanto seus editos e pastorais quanto sua correspondência com as autoridades em Portugal permitem identificar essa posição.

No início do mês de novembro de 1759 os padres que haviam sido presos nas fazendas, residências e aldeamentos foram encaminhados para o colégio do Rio de Janeiro e lá ficaram incomunicáveis. Desterro, já no dia 8 do mesmo mês, publicou uma pastoral onde ordenava aos párocos que não permitissem nas igrejas, capelas e oratórios a presença de padres jesuítas e proibia a comunicação de qualquer um com eles. Seu documento começava com uma apresentação sobre a tentativa de regicídio, demonstrando que os agressores haviam sido punidos, mas os

mentores não. Para o bispo, a Companhia era um veneno, ainda mais porque era muito estimada e favorecida pelos reis e mesmo assim havia dado à luz “a um aborto tão enorme, monstruoso e horrível”. Existiam provas de sua traição, bárbaras maldades, escândalos e desordens. Eram seres “destrutivos da paz e sossego do reino e da sociedade civil”. E como o “fomento de doutrinas erradas tem a natureza de peste, que infecciona sem se sentir e só se experimenta o dano quando o remédio se tem feito impossível ou mui dificultoso”, ordenava ao povo que “para que não se infeccion[assem] com esse mortífero contágio” não deveriam ter qualquer contato com os padres e esses estariam impedidos de pregar e confessar em qualquer igreja, capela ou oratórios (Pastoral, 8 de novembro de 1759). O estranho dessa ordem era que os padres nessa altura, já estavam presos e incomunicáveis dentro do colégio. Logo, não poderiam realizar nenhuma atividade, religiosa ou não, na capitania.

No dia 17 de novembro, o bispo mandou publicar uma carta régia informando que, em Lisboa, os padres da Companhia haviam sido julgados como mentores na tentativa de regicídio. Em função disso, novamente Desterro ordenava que nenhuma pessoa deveria ter contatos com os religiosos da Companhia de Jesus (Edital em que V. Exa).

Por meio da documentação produzida pelo próprio bispo, é possível acompanhar suas atitudes com relação aos jesuítas. No dia 3 de março de 1760, em uma carta endereçada ao conde de Oeiras, ele fez um panorama da situação até aquele momento. Começou sua missiva/relatório informando que a ordem para embarcar os padres expulsos que estavam no colégio do Rio de Janeiro havia chegado no dia 24 de janeiro de 1760 e que ele

tivera pouco tempo para realizar a reforma, mas que havia feito o possível para cumprir as ordens recebidas.⁵

O resultado do trabalho de Desterro no cumprimento da reforma foi a produção de una devassa. Nesse documento, o bispo interrogou 43 pessoas que viviam na capitania do Rio de Janeiro. Segundo ele, eram todos homens honrados e sem nenhum conflito prévio com os padres da Companhia. Portanto, não tinham porque mentir sobre o comportamento deles. Segundo o bispo, sempre que alguém tinha algum questionamento ou querela com os padres havia sido dispensado do interrogatório. Entretanto, ao analisar o documento, percebe-se que isso não era verdade. Alguns depoentes tinham ou tiveram no passado, querelas judiciais contra os padres ou os acusavam de terem praticado violências contra suas famílias (Ofício do ouvidor geral).

A devassa era composta por perguntas iguais que seriam feitas aos depoentes nas diferentes capitanias na América portuguesa. Eram oito perguntas envolvendo vários aspectos sobre o cotidiano dos padres e de suas relações sociais, econômicas e políticas. Eram feitas de maneira a direcionar a resposta, não permitindo muita liberdade para os depoentes. O interrogatório era, portanto, direcionado para a obtenção de determinadas respostas.

Conforme já visto, ocasionada por diferentes problemas burocráticos, a reforma só teve início na América portuguesa após a prisão dos jesuítas decretada pela ordem de expulsão de 1759.

⁵No dia 14 de março de 1760, os 199 jesuítas embarcaram presos na Nau de Nossa Senhora do Livramento e São José com destino à Europa. O recibo passado pelo comandante da embarcação, Gaspar Pinheiro da Câmara Maciel, informava o embarque de todos os religiosos cujo porto de chegada seria Lisboa.

Ou seja, a reforma não serviria de absolutamente nada, pois o monarca já havia ordenado a expulsão deles. Mesmo assim, ela foi realizada. Estavam claramente em curso vários mecanismos visando difamar a imagem da Companhia de Jesus e para tanto foram elaborados inúmeros documentos e, dentre eles, as devassas que procuravam comprovar todas as denúncias de que os jesuítas eram acusados. E aí, reside um dos problemas dessa fonte e, conseqüentemente, de cuidados em seu uso.

Complicando ainda mais a situação, na Lei da expulsão havia a possibilidade dada pelo rei de que aqueles religiosos que ainda não haviam obtido o quarto voto, poderiam solicitar suas demissórias, ou seja, poderiam abandonar a Companhia de Jesus e ficar isentos de qualquer culpa pelas “atrocidades” que estavam sendo imputadas a ela. Bastava para isso, escrever uma carta demissória ao bispo.

A carta que autorizou o abandono da Companhia por parte do padre Luís de Sousa é um exemplo de um texto que não deve ter mudado muito nas diferentes regiões da América portuguesa.

Por nos constar as urgentes razões que tem Luís de Souza religioso não professo solenemente da Companhia de Jesus deste bispado que nos representou para não permanecer nela pedindo humildemente o benefício que Sua Majestade Fidelíssima foi servido conceder aos que não eram professos do quarto voto desejando ser vassalo seu no século por não ter para isto inabilidade ou impedimento algum, como justificou na nossa presença. Pela presente lhe concedemos licença para sair da dita religião e viver no estado que bem lhe parecer para o que lhe dispensamos e havemos por relaxados os votos simples que nela fez e ainda o de castidade pela autoridade que para isso temos. E mandamos sob pena de excomunhão maior ao seu prelado regular ou outra qualquer pessoa ... ou secular lhe não embarquem de modo algum esta nossa licença,

antes sim o deixem livremente usar dela. Dada nesta cidade do Rio de Janeiro sob nosso sinal e selo aos 23 de janeiro de 1760. Eu Antonio Jose dos Reis Pereira e Casto, mestre escola secretário e adjunto desta reforma o fiz escrever (AHU, 14 de março de 1760).

Segundo os relatos do bispo do Desterro e do governador conde de Bobadela, os padres professores exerceram todo o seu poder sobre os jovens que ainda não haviam feito o juramento do quarto voto, impedindo-os à força, que eles solicitassem suas demissórias. A solução encontrada pelo bispo foi a de decretar uma nova pastoral proibindo aos padres jesuítas as tentativas violentas com que impediam ou tentavam impedir a saída dos padres não professores. A punição para esses casos, segundo a pastoral, seria a excomunhão. Contudo, para Desterro, os jesuítas “fizeram do antídoto veneno” e “como homens frívolos e loucos... se enfureceram contra os não professores... maltratando-os com injúrias, desprezo e impropérios”. Afirmaram que a pastoral não tinha valor algum, que a bula papal não previa isso e que o bispo não tinha poder para relaxar os votos de ninguém (AHU, 14 de março de 1760). Como consequência desses atos, os que tinham intenção de sair da Companhia acabaram não o fazendo e cinco que já haviam pedido as cartas de demissórias mudaram de ideia. O bispo não desistiu e retirou os cinco jovens que, segundo ele, eram recoletos (eram os noviços) e os colocou em um seminário na cidade e lá, livres da pressão dos jesuítas, os mesmos solicitaram novamente suas saídas da Companhia.

O bispo queria castigar todos os jesuítas responsáveis por esses distúrbios, mas “como vozes tumultuosas não se distinguem com facilidade”, puniu apenas quatro padres professores e dois não professores ordenando que fossem remetidos para a Ilha das Cobras, onde deveriam ficar presos “e tratados com toda a

humanidade e decência” até o dia do embarque definitivo (AHU, 14 de março de 1760). Mesmo assim, dias se passaram sem que nenhum outro religioso solicitasse a tal carta demissória e Desterro então resolveu enviar vinte deles para o seminário de São José (AHU, 14 de março de 176). Desta forma, eles fizeram seus pedidos de saída da Companhia de Jesus. Entretanto, em seu relatório final sobre os que abandonaram a ordem jesuítica, Desterro lista 78 nomes entre sacerdotes, teólogos não sacerdotes, humanistas, recoletos e coadjutores temporais. O curioso é que, desobedecendo às ordens reais de que somente os não professos poderiam solicitar as cartas demissórias, Desterro aceita que alguns padres professos, ou seja, que já haviam realizado o quarto voto e que foram identificados como “*examinado ad gradum*”, pedissem a saída da Companhia. Talvez justificando seu ato, Desterro os apresentou como “não solenemente professos” (AHU, 14 de março de 1760).

A troca de cartas entre o bispo e o visitador da ordem

As demissórias geraram inúmeros problemas e aumentaram as tensões entre os jesuítas e o bispo Desterro e elas podem ser percebidas por meio das cartas trocadas entre ele e o padre visitador da ordem que estava no colégio do Rio de Janeiro naquele momento, o padre Francisco de Almeida. A primeira dessas cartas foi produzida em 4 de fevereiro de 1760 por Desterro em resposta a uma outra enviada anteriormente pelo visitador Francisco de Almeida. Ainda que não se tenha essa carta do padre visitador, é possível inferir as questões levantadas por ele por causa das respostas do bispo. Por meio delas, sabe-se que o visitador havia tentado demonstrar que os superiores da ordem,

inclusive ele, não teriam como ser responsabilizados pelos “maus comportamentos” dos demais religiosos e que se defendia das acusações de que era responsável pelos conflitos decorrentes dos pedidos de relaxamento dos votos feitos por alguns membros para que pudessem abandonar a ordem e não irem para o exílio. A carta resposta do bispo é rica em ironias e demonstra uma certa dose de desprezo para com o visitador e com os problemas da Companhia. Em dado momento, o bispo assim escreveu: “Não me falta ainda o que dizer, mas passo a responder ao segundo parágrafo porque me falta paciência para escrever”.

No início de sua missiva, o bispo afirmava que não havia respondido a uma carta onde o visitador pedia mais tempo porque estava doente e sem condições de fazer a denúncia sobre o comércio praticado pelos jesuítas, como determinava a pastoral. O bispo resolvera então, responder a essa nova carta, deixando claro que também estava doente, mas que sua responsabilidade o impelia a responder a carta. Quanto ao assunto da denúncia das negociações e do comércio, o visitador teria afirmado que elas não ocorriam no colégio e entre seus religiosos. O bispo, porém, respondeu que, no passado, o próprio visitador, na presença dele, “repetidas vezes... estanhou os defeitos do governo de sua religião”. Depois, passou a tratar sobre os que pediram demissões da ordem. Nesse momento, Desterro é taxativo e afirma que não podia “ler sem horror e escândalo o mais que contém a sua carta e denúncia que toda se encaminha a difamar e desacreditar aos padres não professores”. Isso porque o visitador tentou explicar que, se por um acaso, tivessem ocorrido erros, comércio e outros problemas no seio da Companhia, isso se devia aos não professores. O padre Francisco de Almeida, segundo o bispo, havia escrito “como leão embravecido” e “se arremessa[va]

contra os expulsos com os maiores impropérios, injúrias e infâmias” . O padre visitador reclamava na carta enviada que os saídos sequer foram se despedir dos demais padres e superiores. O bispo retrucou, lembrando que esta era a prática da própria companhia e que, quando eles expulsavam alguém, este não tinha o direito de se despedir de seus irmãos e dos parentes mais chegados. Além do que, todos na cidade viram como os padres tratavam os que haviam solicitado as demissórias “como membros podres anatematizados e proscritos desse corpo... sendo tratados com... impropérios e afrontas como homens infames e interditos”. O bispo ironizava novamente perguntando que “alento poderiam ter os pobres para se despedir?”.

Ainda em tom de ironia, Desterro continuou a carta afirmando que se não tivesse piedade em seu ânimo, poderia acreditar que os padres expulsos eram os “sujeitos mais escandalosos ... e tão infames que fizeram os roubos e furtos” que o visitador na carta, afirmava não se referir por “pejo e horror”. O bispo então perguntava que conceito deveria fazer dele, visitador e de sua religião, já que ele havia conservado na mesma “descaradamente ladrões que causam pejo e horror sem os castigar?” Continuava sua ironia perguntando se os roubos e furtos eram o leite com que se criava os noviços e os recém-saídos do noviciado e mais ainda, afirmava que se eles já eram tão acostumados aos roubos, o que não se poderia pensar dos mais velhos e professos! Questionava ainda ao visitador sobre o que poderia ter sido roubado por esses jovens, pois praticamente não havia sido encontrado dinheiro no colégio e as peças de prata e de ouro estavam todas inventariadas.

A partir desse momento, o bispo passou a descrever e indicar ao visitador que ele deveria ter “pejo e horror” dos furtos que o

padre Miguel Lopes e os superiores da fazenda de Campos faziam na região; “pejo e horror” deveria ter dos filhos dos padres que viviam na aldeia de Iritiba e na fazenda de Campos “e o mesmo sucederá provavelmente nas mais aldeias e fazendas porque eu sei de um em Macaé e outro em São Cristóvão”. Afirmava que nada disso havia sido feito pelos jovens egressos, “Logo não são os expulsos os sujeitos mais escandalosos de sua religião que a oprimiam com escândalos e maus exemplos como V. P. me afirma”.

O bispo perguntou ainda ao visitador, porque quatro meses antes, quando havia feito a visita oficial ao colégio do Rio e demais dependências da Companhia de Jesus na capitania, não havia comunicado nada de errado no comportamento dos que depois pediram para sair, pelo contrário todos receberam a benção por seus bons costumes. E agora eram identificados como ladrões. O bispo apresentou então duas alternativas para o visitador. A primeira era que na visita, havia percebido que eram insolentes e escandalosos e, ele era, portanto, culpado porque consentiu os erros e não castigou ninguém; a segunda opção seria a de que a denúncia que o visitador fazia agora dos que saíam da Companhia, era falsa, cheia de “ódio e vingança”. Concluiu sua carta afirmando que as injúrias lançadas contra os irmãos saídos haviam lhe “escandaliz[ado] os ouvidos fazendo com elas certo de que na sua religião nunca se observou a fraternal caridade”. Pediu que o visitador se abstinisse “de semelhantes procedimentos indignos de um religioso da sua autoridade e tenha da sua parte compaixão dos pobres padres não professos” e que reprimisse os padres Vitor Mariano e Silvério Pinheiro que tentavam impedir a saída de novos irmãos, antes que ele tomasse “alguma demonstração que sirva de exemplo para todos”.

Dois dias depois, era o visitador quem respondia ao bispo e, novamente, a autoridade jesuítica procurava formas de minimizar os problemas. Sua carta, bem mais simples e curta que a do Desterro demonstrava também alguma ironia, mas com muitas passagens onde ele afirmava sua obediência aos ditames da autoridade eclesiástica. Além disso, retirava todas as acusações contra os religiosos que abandonaram a religião “seriamente retrato todas as proposições da minha carta que podiam ofender a modéstia e ferir a reputação dos tais sujeitos”. Alegou que ficava praticamente todo o tempo recluso em um cubículo e que não tinha acesso as notícias verdadeiras. Dizia ainda que havia reunido todos os padres na capela interior do colégio (onde estavam presos) e determinado que ninguém deveria tentar impedir novos pedidos de demissórias, principalmente, os dois padres citados pelo bispo. O fechamento da carta é um exemplo de exercício da ironia com práticas políticas necessárias naquele momento de fragilidade da Companhia. Tratando sobre a carta que o bispo lhe enviou, Francisco de Almeida afirmava que era,

Uma carta tão douta e discreta na qual li importantes lições e saudáveis advertências para regular os meus ditames. De sorte que sendo outras cartas com que V. Exa. me honrou em tempos de melhor fortuna, de mim tão estimadas, esta no meu conceito é digna de muito maior estimação por que se nas outras aprendi a ser político com a inata urbanidade de V. Exa. nesta posso aprender a ser perfeito religioso pelos virtuosos documentos que dela participei; por cuja razão em qualquer parte do mundo onde me constitua a divina providência, viverei sempre obrigado e em uma perpétua recordação desta e de outros incomparáveis benefícios que sempre confessei dever a beneficência de V. Exa. Desejando ultimamente que estas minhas expressões sejam acreditadas para que tomo a Deus por testemunha do sincero animo com que as profiro a V.

Exa. cuja saúde prospere Deus, como muito desejo e rogo ao mesmo senhor.

A análise desses dois documentos permite entender dois pontos de vistas antagônicos e que, naquele momento, disputavam poder na esfera religiosa, social e política, tanto na capitania quanto no império português. De um lado, o grupo ligado aos interesses da administração pombalina e de outro, os religiosos da Companhia de Jesus tentando demonstrar que as acusações de que eram vítimas não passavam de mentiras e de artimanhas para destruir a imagem da ordem (AHU, 14 de março de 1760).

Concluindo

Longe o tempo em que se acreditava que alguma fonte histórica pudesse ser isenta, neutra ou conter a verdade sobre determinado assunto. Todavia, algumas fontes, por suas próprias características, são mais propensas a ter registrado apenas um dos lados das versões ou ainda, registrar algo pré-determinado definido antes mesmo de sua elaboração. A documentação produzida durante o processo que culminou na expulsão dos jesuítas e a elaborada posteriormente se enquadra nesses parâmetros. Trata-se de uma documentação parcial feita no contexto de desestruturação da Companhia de Jesus e parte de um projeto político pombalino para acabar com a influência desses religiosos em Portugal e em suas conquistas. São os próprios conflitos sociais envolvendo os padres, a população e as autoridades que propiciaram e deram subsídios para a documentação. Logo, por trás de toda a discussão se os padres

faziam ou não algo proibido pelas leis do reino ou de Deus, complexos processos sociais estavam ali presentes, demonstrando os conflitos e a pluralidade de vozes envolvidas nesses processos. É uma documentação feita para difamar a imagem da Companhia.

A análise proposta aqui não buscou responder se os padres foram ou fizeram isso ou aquilo de que eram acusados. Seria impossível, porque cada lado defendia seu ponto de vista, tentando fazer com que a sua verdade aparecesse. Os jesuítas escreveram documentos, memoriais e cartas tentando demonstrar que não faziam nada de errado segundo os parâmetros cristãos ou de vassallos. Enquanto isso, um exército de funcionários aliados de Pombal, exercitava inúmeras maneiras de difamá-los, criando as condições específicas para sua expulsão posterior.

Pelo tipo de documentação exposta produzida pelo reino, pelo papa e seus representantes e pelos inicianos, percebe-se que, na batalha para acabar com o poder jesuítico e mesmo em sua defesa, todas as partes lançaram mão de argumentos e ferramentas jurídicas, tentando vencer, no âmbito legal, as suas respectivas demandas. Entretanto, os rumos daquela história já estavam definidos e a Companhia de Jesus não teve muitas chances de defesa, apesar de possuir grandes doutores em cânones jurídicos em seus quadros.

REFERÊNCIAS

Fontes

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Primeira publicação após 160 anos do manuscrito inédito de José Caeiro sobre os Jesuítas

do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII). Bahia: Escola Typográfica Salesiana, 1936.

AHU, Rio de Janeiro, avulsos. Carta do bispo do Rio de Janeiro, D. Antonio do Desterro para Thomé Joaquim da Costa Corte Real, em 3 de março de 1760. Cx 59, doc. 5670.

AHU, Rio de Janeiro, avulsos. Cópia da carta que sua Exa. E Re. Senhor bispo do Rio de Janeiro escreveu ao padre Francisco de Almeida, visitador da Companhia de Jesus em 4 de fevereiro de 1769. Cx 59, doc. 5670.

AHU, Rio de Janeiro, avulsos. Ofício do bispo D. Antonio do Desterro para Thomé Joaquim da Costa Corte Real em 14 de março de 1760. Cx 59, doc. 5670.

AHU, Rio de Janeiro, avulsos. Ofício do ouvidor geral e desembargador da relação do Rio de Janeiro, Gonçalo José de Brito Barros, ao conde de Oeiras, remetendo processo de devassa tirada ao confisco dos bens dos padres da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro, 11 de março de 1760. Cx. 59, doc. 5658.

ARQUIVO NACIONAL. Correspondência dos governadores da capitania do Rio de Janeiro. Carta régia para o capitão mor de Cabo Frio em 2 de agosto de 1734. Códice 87, vol. 11 (1734-1735).

ARQUIVO NACIONAL. Publicações Históricas, vol. 1 – Catálogo das Cartas Régias, provisões, alvarás, avisos, portarias, etc 1662-1821. Carta do rei para governador da capitania do Rio de Janeiro em 25 de maio de 1667.

ARQUIVO NACIONAL. Secretaria do Estado do Brasil. Cód 77 Volume: 4, 1693 a 1699. Carta do rei para Dom Pedro Mascarenhas em 25 de junho de 1667.

Breve de 1 de abril de 1758 pelo qual o santo padre Benedicto XIV sobre as instancias de el rei fidelíssimo, conteúdas nas duas cartas acima indicadas constituiu o eminentíssimo e reverendíssimo cardeal Saldanha, visitador e reformados geral da Companhia de Jesus nesses reinos de Portugal e dos Algarves e todos os seus domínios. Roma, em Santa Maria Maior, debaixo do anel do pescador, em 1 de abril de 1758 e decimo oitavo de nosso pontificado. In: SORIANO, Simão José Luz. *História do reinado de*

el-rei Dom José e da administração do Marquês de Pombal. Lisboa: Typ. Universal de Thomaz Quintino Antunes, vol. 2, 1867, p. 371.

Dedução ou pró-memória que ao beatíssimo padre Clemente XIII, presidente da universal Igreja de Deus, dirigiu a majestade de el-rei fidelíssimo com a sua carta régia de 20 de abril de 1759. In: SORIANO, Simão José Luz. *História do reinado de el-rei Dom José e da administração do Marquês de Pombal*. Lisboa: Typ. Universal de Thomaz Quintino Antunes, vol. 2, 1867, pp. 401- 417.

Edital em que V. Excelência reverendíssima faz patente e publica a carta régia que S. Majestade foi servido escrever lhe sobre os religiosos da Companhia de Jesus e segunda vez proíbe a comunicação com os ditos na forma acima. Disponível em: <https://archive.org/search.php?query=title%3A%28Op%C3%BAsculos%20hist%C3%B3ricos%29>. Acesso em 28 de agosto de 2017.

Instrução dirigida na data de dez de fevereiro de 1758 a Francisco de Almada de Mendonça, Ministro de Sua Majestade Fidelíssima na cúria de Roma, informando-o das desordens que até aquele tempo haviam acumulado os religiosos da Companhia de Jesus, aos muitos absurdos, em que se tinham precipitado nos Domínios Ultramarinos desta Monarquia, quando Sua Majestade se viu obrigado a informar o Santíssimo Padre Benedicto XIV dos insultos dos ditos religiosos pela outra carta instrutiva de 8 de Outubro de 1757. In: SORIANO, Simão José Luz. *História do reinado de el-rei Dom José e da administração do Marquês de Pombal*. Lisboa: Typ. Universal de Thomaz Quintino Antunes, vol. 2, 1867, pp. 144 - 161.

Instrução que sua majestade Fidelíssima mandou expedir em oito de outubro de 1757 a Francisco de Almada de Mendonça, seu ministro na Corte de Roma, sobre as desordens que os religiosos Jesuítas tinham feito no Reino e no Brasil, para as representar ao Santíssimo padre Benedito XIV com a relação abreviada dos insultos que os mesmos religiosos haviam feito no Norte e o Sul da América portuguesa. Belém, oito de outubro de 1757. Dom Luiz da Cunha – Senhor Francisco de Almada de Mendonça. In: www.iuslusitaniae.fch.unl.pt. Acesso em 20 de outubro de 2017.

Pastoral que Vossa Excelência reverendíssima é servido mandar passar para que os párocos desse bispado não consintam que nas suas igrejas, capelas e oratórios filais pregue ou confesse religioso algum da Companhia de Jesus e proíbe a todos os seus súditos a comunicação com os ditos na forma acima. 8 de novembro de 1759. Disponível em: <https://archive.org/search.php?query=title%3A%28Op%C3%BAsculos%20hist%C3%B3ricos%29>. Acesso em 28 de agosto de 2017.

Relação abreviada da República, que os religiosos jesuítas das Províncias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos Domínios Ultramarinos das duas Monarchias, e da Guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes; Formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros Documentos authenticos. In: Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6675>, acessado em 7 de janeiro de 2019.

Bibliografia

ASSIS, E.C.P. 2013. Atribuição de autoria utilizando análises estatísticas: uma experiência com a Relação Abreviada. Texto Digital, Florianópolis, 9(1), jan./jul., p. 24-53.

CARDIM, P. 2001. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos Católicos do Sistema Político do Antigo Regime. Revista de História das Ideias, Coimbra, 22, p. 133-174.

FRANCO, J. E. 2006a. O Mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa, Gradiva, vol. 1, 627 p.

_____. 2006b. O “terremoto” pombalino e a campanha de “desjesuitização” de Portugal. Lusitania Sacra, 2ª. Série, 18, p. 147-218.

GATZHAMMER, S. 1993. Antijesuitismo europeu: relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780). Lusitânia Sacra, 2ª série, 5, p. 159-250.

GOLIN, T. 2014. A Guerra Guaranítica; o levante indígena que desafiou Portugal e Espanha. São Paulo, Terceiro Nome, 199 p.

_____. 1998. A Guerra Guaranítica (1750-1756). Porto Alegre, Ed. da Universidade; Passo Fundo, UPF Editora; 130 p.

HESPANHA, A. M. 1998. "A Igreja: o poder eclesiástico, aspectos institucionais" In: _____. História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa, Estampa, p. 257-267.

LEITE, S. 2004. História da Companhia de Jesus no Brasil. Vol. 6. São Paulo, Edições Loyola, 632 p.

OLIVEIRA, A. M. 2015. As irmandades religiosas na Época pombalina: algumas considerações. In: FALCON, F.; RODRIGUES, C. A "*Época pombalina*" no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro, FGV, p. 347-380.

PEREIRA, A. M.S. 2014. A legislação sobre escravos no episcopado de D. Frei Antonio do Desterro, Rio de Janeiro (1747-1773). In: OLIVEIRA, A. M.; MARTINS, W. S. (org). Dimensões do catolicismo no império português (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro, Garamond, p. 267-296.

SOUZA, E. S. 2008. D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760). *Varia História*, Belo Horizonte, 24(40), jul/dez., p. 729-746.

DO FATO JURÍDICO APLICADO NA SUPRESSÃO DA ORDEM JESUÍTICA, A MONARCOMAQUIA: POR UMA DEFINIÇÃO DE DELITOS POLÍTICOS INSTITUCIONAIS PRATICADOS EM PORTUGAL E FRANÇA

Marcos Aurelio Dusso

Introdução

O presente artigo tem como objetivo sintetizar alguns aspectos da pesquisa que foi objeto da tese de doutorado em Direito e cuja pergunta inicial está em abordar um fato histórico que foi a supressão da ordem jesuítica sob um olhar jurídico. Um questionamento inicial que foi considerado ponto de partida da tese foi acerca do fundamento jurídico para a supressão da ordem, porque uma decisão de impedir a atuação dos jesuítas na Europa e América, desapropriar bens e limitar o acesso à formas de educação que antes estavam concentrados nas mãos desta ordem religiosa não poderiam ser feitas por uma mera decisão unilateral dos monarcas à época.

Assim temos que pensar acerca da utilização do termo monarcomaquia que vem de uma concepção filosófica-política e é introduzida no argumento absolutista para legitimar as críticas à ordem religiosa. Este conceito utilizado para criticar os luteranos

que questionavam a legitimidade dos monarcas passa a ser relacionado a uma série de obras jesuítas sobre política e escritas a partir de 1600 por autores como De Molina, Mariana e Lecius, sobre esta temática.

A partir de processos verbais em Portugal e França o que se percebe é um esforço argumentativo de crítica à ordem religiosa, mas, sob uma ótica jurídica, o objetivo é o de construir uma fonte jurídica de direito particular para servir de fundamento de uma decisão do rei para a supressão. Assim temos não apenas críticas, como verificamos em uma análise estritamente histórica, mas toda esta argumentação serve para a construção de um novo direito utilizado para a supressão da ordem jesuítica.

A proposta deste artigo está em analisar as características da monarcomaquia como conceito jurídico que apresenta consequências sanções bem diferentes daquilo que até então existia e servindo para criar uma das primeiras formas de delitos políticos institucionais.

O termo monarcomaquia

Gilherme Barclai (Guilielmi Barclaii), em sua obra “De regno et regali potestati adversus” utilizou pela primeira vez a expressão monarcomaquia. O argumento desenvolvido no texto tem como objetivo se contrapor a pensadores como Buchanum, Brutum e Boucherium, os quais chama de monarcômacos. Para ele existem autores (protestantes) que se contrapõem ao pensamento católico quando passam a questionar a legitimidade do monarca. O autor cita diretamente esta corrente, derivada do pensamento Luterano, ao priorizar uma forma republicana e vinculando a

legitimidade do poder ao povo que deveriam estar ao lado do príncipe. (Barclai, 1600, p. 22-23).

Com o passar dos anos temos a inclusão de outros autores que irão trazer este tipo de argumentação política, agora não restrita aos luteranos, mas jesuítas quando em vários livros passam a utilizar desta argumentação além de pregar limites ao exercício do poder. (Chercóles). Podemos citar aqui Juan de Mariana em seu “de rege et regis institutionis” ou outros jesuítas que contribuíram para este pensamento como Leopoldus Lecius e Luis de Molina, em seu “de justitia et de jure”.

A partir do texto de Barclai, podemos afirmar que o monarcômaco é diferente do antimonarquista. Antimonarquista é a pessoa que é contra a figura do monarca, enquanto que o autor monarcômaco admitem a possibilidade de um monarca, mas seu pensamento político pressupõe alguma forma de legitimidade do poder em outro critério que não apenas o de sua origem. Afirma também que a organização do poder feita em uma república é uma forma superior à monarquia por colocar o direito e o bem comum como seu fundamento.

Além de priorizar a república, constata-se da obra de Molina (1611) que o autor vincula uma concepção de justiça aristotélica tratando de justiça sob dois aspectos, um que ordena a um bem comum, outra para o indivíduo, assim quando o bem comum está relacionado as pessoas, pode até ser alcançada por um monarca, mas é otimizado somente pela república. Para o príncipe, a virtude está na retidão, na república, no arquétipo da lei e seus preceitos sempre serão em decorrência do bem comum. Este sentido é também desenvolvido na obra de Mariana (1605) onde a república é o exercício de governo tendo como base a justiça, probidade e prudência. O que acontece neste ponto é que a

monarquismo que era uma filosofia política e que de início soa como uma inovação, algo diferente por priorizar uma organização política legitimada por um tipo de soberania que não advém exclusivamente do monarca passará a ser um projeto institucional quando os jesuítas estão construindo sua influência junto aos monarcas e consolidando sua campanha de evangelização nas colônias de além mar.

O método preponderante na formação de hipóteses normativas, em conformidade com Victor Tau Anzoátegui (1992) se dá por meio do casuísmo com uma forte vinculação com o período medieval, em especial nos séculos XIV e XV e sua influência na realidade vai muito além da capacidade de conhecimento que esta metodologia emprega, mas é uma forma de conhecer o próprio mundo que cerca o ser humano. O termo casuísmo é utilizado no sentido de designar um 'conjunto de casos particulares', a partir do século XIX. Por vezes ele pode ser relacionado a criação de um padrão que regerá um caso particular e que não terá uma aplicação genérica. O caso, por sua vez, refere-se aquilo pelo qual servirá de base para a aplicação do direito. Um ponto merece um destaque oportuno o caso (fato) é gerador do direito, e isto ocorria muito mais, do período romano até o fim da Idade Média, do que em nossos dias. Nisto o autor comenta que o direito vivo se origina não só de uma única forma, mas do caso também pode surgir o direito.

A origem do casuísmo remonta ao período romano onde o jurista utiliza o caso particular para formar o padrão jurídico a ser aplicado em casos semelhantes. A equidade conceito abstrato para nossa forma de pensar atual, para um romano só poderia ser entendida quando relacionada ao caso concreto. O direito romano não pode ser entendido como um sistema jurídico organizado por

meio de princípios, mas sim uma prática jurídica ordenada no desenvolvimento de um objeto próprio. Com a queda do império romano do ocidente e com a posterior elaboração do corpus iuris civilis, o casuísmo torna-se um fator imperativo na formação do direito medieval. O direito romano não será neste período utilizado como fonte do direito, mas como ferramenta de estudo. Quando o casuísmo ganha contornos morais, podemos chama-lo de probabilismo.

Este termo apresenta outra dinâmica dentro do casuísmo pois é a possibilidade de decisão sobre algo que leve em conta opiniões prováveis, mesmo que não sejam as mais prováveis. Fatores como tempo, qualidades da pessoa ou lugar são levados em consideração. Este probabilismo perdura enquanto os jesuítas estiveram presentes na sociedade medieval, mas com sua expulsão fortes críticas e o seu abandono foram a principal consequência para a modernidade. A dinâmica do casuísmo e do probabilismo permitem uma aplicação também na política. Isto permite que o governante possa tomar decisões levando em conta o tempo, lugar e qualidade das pessoas e isto retira o engessamento e a obrigatoriedade de seguir um único padrão decisório.

Na política o casuísmo permite uma vantagem pois as diretrizes gerais de governo quando aplicadas em lugares distantes, podem ter uma baixa eficácia se não cuidarem de particularidades presentes nestas localidades. Estamos diante de um círculo onde os fatos compõem um elemento da tomada de decisão que por sua vez pode ser utilizado como exemplo, mas que a experiência precisa redimensionar este exemplo para ser aplicado em outra situação. Para isto serviam os livros de

máximas medievais, estes não são paradigmas, mas exemplo que precisavam ser adaptados pela experiência de quem deve decidir.

Se em termos políticos o casuísmo é relevante, em termos jurídicos sua utilização será uma fonte importante para todo o período clássico. Desde os jurisconsultos romanos sua tarefa primordial não era a de apontar soluções em tese, mas a partir de problemas e circunstâncias peculiares apontar o que seria justo.

Menciona o autor que no contraponto entre caso e regra a regra terá sempre um grau de incerteza e que o direito, quando se origina de soluções abstratas, não seria adequado na resolução de novos casos.

O que verificamos em relação à supressão dos jesuítas é que não encontramos norma anterior que legitimará a decisão, mas esta foi algo construído pelos processos verbais.

Sua utilização nos processos verbais de Portugal e França

A abordagem jurídica constante na Dedução Cronológica de Sylva (1676) está na argumentação para apontar ações que atentam contra a monarquia e sua autoridade com a finalidade de arruinar o poder do rei e desestabilizar as sociedades, como, por exemplo processos onde os jesuítas foram expulsos ou sofreram limitações no exercício de funções, por estas razões, em 1604 e 1606 na Inglaterra, Escócia e Irlanda; em 1606 em Veneza, Dantzig, Prússia; em 1618 na Bohemia, Hungria e Morávia.

A utilização dos fatos além de apresentarem uma crítica selecionam fatos para servirem de fundamento à constituição da monarquismo como um delito político institucional, tal como a morte de outros padres, por ordem dos jesuítas, por afogamento

na barra de Lisboa. A proibição de todas as leituras e ensinamentos que não tivessem sua aprovação. E a partir de janeiro de 1641 colocam pessoas na Corte que propagam tal pensamento e levam ao declínio a monarquia instituída.

Um elemento político marcante da determinação da monarquia está em que o povo pode reassumir a soberania a qualquer momento e que o rei tirano pode ser deposto pelo povo. Em obras como as citadas anteriormente, ditos escritos contrariam a legítima sucessão do rei, a soberania outorgada pelas leis fundamentais, pela legítima investidura da linha sucessória presente, e de que não poderia um monarca estrangeiro ter dominado Portugal (Filipe II). A petição que tem como objeto a expulsão ocorre a partir do sermão realizado em 1668 trazendo no discurso todas as argumentações anteriormente expostas.

A monarquia eclesiástica também é definida por Sylva (1767, p. 459) ao romper com estas tradições e submeter o poder estatal aos limites e controles feitos pelo papa. Na análise dos atos passados no governo do imperador Pedro II, no ano de 1706, afirma que ocorre não só a supressão da monarquia, mas todo caráter democrático também é atacado, tornando o governo uma aristocracia, mas que aos poucos as virtudes e a moral própria deste tipo de governo degeneraram em uma estrutura política para beneficiar os próprios jesuítas. Não utilizando a denominação de imperador, mas de príncipe regente, Pedro II, forma uma junta de governo onde nomes vinculados aos jesuítas são colocados para colocar em prática seus desígnios.

Um exemplo desta monarquia está na condenação, pelo Santo Ofício, do Pe. Antonio Vieira, em 23 de dezembro de 1667. O provincial de Malabar, Baltazar da Costa, jesuíta, toma medidas

para ir de encontro às ordens da inquisição, tanto em termos doutrinários, políticos e até mesmo arrematando soldados. Principalmente em relação a perseguição feita pela inquisição aos cristãos novos. Assim em 1674 o papa Clemente X proíbe o ofício da inquisição em Portugal em razão das denúncias feitas pelos cristãos novos. O monarca é repreendido por uma breve, do mesmo ano, por proteger tais cristãos. Assim começa o rompimento da monarquia com os jesuítas onde o rei não os recebe mais.

Outro argumento trazido por Sylva (1767, p. 483) está na ampliação da riqueza e do poder dos jesuítas nos domínios ultramarinos. Tanto que, em 1676, o governo de Angola estabelece um capítulo onde restringe a atuação dos portugueses nesta localidade, dando prioridade aos jesuítas. Em 1686 ocorre a atribuição aos jesuítas no comércio no Grão-Pará e Maranhão. E em ambos a restrição de comércio com os índios é privilégio dos jesuítas. As instituições das Missões tornam-se um território de domínio exclusivo dos jesuítas e que não poderiam interferir no estado português ou outras ordens religiosas.

Outro argumento está na interferência em assuntos de governo e subordinação deste aos desejos dos jesuítas, conforme anteriormente exposto e que muitas vezes anulavam sentenças proferidas pelos monarcas e removiam pessoas ligadas a ele por decisões tomadas no âmbito dos jesuítas, no âmbito das cúrias. Coloca também que ocorre a falsificação de documentos e fatos quanto for interesse dos jesuítas. Além deste acúmulo de poder ocorre a vinculação das questões temporais e espirituais realizadas pelos jesuítas. E a autonomia dos jesuítas em relação as decisões espirituais e temporais, principalmente das ordens dos

reis. Este fato é reforçado com as solicitações de exclusividade de atuação no território asiático.

Outro fato está na influência direta em relação à educação e orientação do rei, comprovado por restrições até na realização de audiências sem a presença de jesuítas. Além disto temos a instrução e formação de pessoas, segundo uma concepção jesuíta, estando elas sempre ligadas ao rei, não possibilitando um auxílio ao monarca. Novamente aqui a denúncia de subordinação da monarquia aos ditames religiosos onde D. João V também sofreu destes males, mais uma vez sob influência da monarquia eclesiástica. Isto ocorre por uma estreita dependência da cúria romana para as decisões de estado.

Quanto ao processo francês as circunstâncias podem ser diversas, mas o resultado é muito semelhante, principalmente após uma análise de como os argumentos foram utilizados. ¹

Trata-se de um relato do caso envolvendo um comerciante sobre as circunstâncias de negócios com os jesuítas. Abre a acusação alegando a arbitrariedade da ordem na condução dos negócios. Os fatos envolvem o Pe. de la Valette, jesuíta, nomeado em 1747 procurador da Martinica. Definido como um homem raro, pelo Pe. de Sacy, por sua habilidade de persuasão e ataque. Ele utiliza estas habilidades em um ponto estratégico, pois a Martinica torna-se um ponto de passagem de mercadorias que vem da América para a Europa. Seu plano está em isolar os outros comerciantes desta cidade. Ele inicia uma cobrança de 30% dos valores ou bens levados para a França. O valor arrecadado era investido em mercadorias na América e transportado para a

¹ Veja em Playdoier pour le syndic des créaciers des Syers Lioncy freres & Gouffre, negociant à Marceille contre le general e la société des Jesuits, p. 5

Europa. A par disto o Pe. Valette começa uma operação de crédito na França para a captação de mais recursos e sua utilização, na Martinica, apresenta um ágio cobrado ao tomador.

Começam as reclamações junto a coroa francesa e é expedida uma ordem em julho de 1753. O Pe. é contestado ao ministério e como resultado este é nomeado com um cargo superior, superior geral das ilhas do vento. A partir disto intensificam-se as relações comerciais envolvendo os jesuítas neste local. Foi nesta ocasião que foi acertado com os Syers Lioncy freres & Gouffre a encomenda de uma carga de açúcar e café. A autorização de viagem dá conta de uma outra tarefa, qual seja a de evangelizar os povos do Caribe. Recebido o Pe. Valette em Paris é ordenado que ele cumpra sua missão evangelizadora e não estabeleça nenhum ato comercial na viagem. Mas e o acordo com Syers Lioncy freres & Gouffre? O Pe. Valette também mantém a tratativa e seu compromisso comercial. Mantida a esperança de estabelecer este ato comercial, O Pe. Valette ganha aval do geral de sua companhia para que empreenda todos os esforços no bom desenvolvimento de sua missão. Para a concretização este inicia uma série de obras de infraestrutura na Martinica e para tal toma letras de câmbio de várias pessoas em várias cidades na França. Só de Lioncy foram mais de 1 milhão e meio em letras. Quando os navios estavam cheios são atacados por britânicos que roubam sua carga.

Deste fato ocorre que pela tomada da mercadoria e o vencimento das letras levam Lioncy a insolvência por não ter como pagar as dívidas assumidas. Os jesuítas não fazem nada para auxilia-los neste momento. A par disto os superiores de Pe. Valette percebendo a situação solicitam ao Rei que declarem nulos os atos praticados pelo padre para que não ocorra nenhuma responsabilização pelos seus atos. O Rei assume a dívida e paga

em torno de 150 mil letras, mas não todas, excluindo a de Lioncy. Mas perguntam por que os jesuítas não pagam as parcelas que faltam?

Tendo o aval do Rei, os jesuítas buscam mais recursos em letras em Amsterdam para saldar estas dívidas. Mas com restrições ao acesso a este capital pelo Pe. Valette. Lioncy peticiona para que ocorra o pagamento das letras assumidas e, assim, haver a quitação de suas dívidas.

Outra fonte importante nesta análise é o livro *Os jesuítas e os crimes de lesa-majestade, 'doutrina sediciosa dos jesuítas que autoriza os atentados contra a pessoa sagrada do Rei e das revoluções que ocorreram nos países católicos'*. Em dois séculos de presença jesuíta na França a exposição deixa claro a tristeza de uma doutrina que prega o assassinato do rei. Nada se torna mais contrária a doutrina cristã do que os atos de independência e revolta contra a autoridade soberana do rei. Este princípio que permite a deposição do rei é contra a doutrina cristã e as Leis de Deus e a repetição de argumentos de Sylva (1767)

Características do conceito e sua utilização jurídica

Um fato é importante para destacar que muitas vezes os autores imputam a prática de lesa-majestade a fatos que não incidem nesta hipótese normativa. Não há um rigorismo técnico neste sentido e por conta disto tem-se uma possibilidade de utilização de um conceito sem haver a necessária mudança dos significados atribuídos a este. Um exemplo disto está na obra usada como referência ao processo francês que tratou como lesa-majestade de fatos que em si não configuram este tipo. De uma

análise da pesquisa e dos argumentos pode-se afirmar que não houve condenação por lesa-majestade nos processos de expulsão dos jesuítas

Quando se citou um exemplo de lesa-majestade é possível identificar diretamente no texto a imputação do fato à determinadas pessoas, no caso condes, duques e outros nobres citados diretamente na condenação. Algo que não ocorre em nenhuma lei que aborda a expulsão que foi analisada. Outro fator está na traição ao rei, fato que não se encontra diretamente nos argumentos desenvolvidos naquele período, ao contrário o que sempre foi sustentado foi uma ruptura institucional dos jesuítas em relação à monarquia e à própria Igreja. Além disto, a sanção a morte não foi atribuída aos jesuítas, pelo contrário, as sentenças e a lei deixam claro que estes devem ser protegidos quanto a sua integridade física. Das condenações analisadas apenas a referente às práticas de heresia levaram à morte, contudo o crime praticado foi diverso do lesa-majestade, mas por praticar crimes contra a doutrina cristã.²

Quanto ao crime da monarcaquia, o primeiro argumento e o principal a ser estruturado é o elemento constitutivo, qual seja, um crime contra a instituição da monarquia. Caracterizado o presente fato pela análise do processo francês veja o extrato dos processos verbais ocorrido em França envolvendo os jesuítas. Além do fato acima descrito, qual seja, de uma série de livros que

² Indica-se o caso Malagrida onde ocorre sua condenação pelo Santo Ofício e confirmada na casa de suplicação e pelo rei no ano de 1758, em Portugal in Sylva, José de Seabra. **Dedução cronológica e Analítica parte primeira e segunda**. Lisboa: Officina de Miguel Menescal da Costa, 1767, p. 104 e mencionado diretamente na obra **Arret des inquisiteurs, ordinaire et député de la saint inquisition contre le Pere Gabriel Malagrida...**, editor Galhardo, 1761, p. 56 cita sua condenação pela heresia.

atentam contra a instituição monarquia e que são referenciadas no relatório, também se encontra a condenação dos jesuítas em mais alguns casos como, por exemplo na tentativa de isenção de pagamento de taxas religiosas e na isenção do pagamento de cartas de dívidas num negócio envolvendo o Hotel de Ville, o parlamento ordena o pagamento e que o rei reveja qualquer isenção dada aos jesuítas. Outros benefícios comerciais acontecem em outras cidades e são questionados perante seus parlamentos que condena os jesuítas por estas obrigações, isto ocorre em Bordeaux, Em Bordeaux também os jesuítas não se submetem a jurisdição própria e encaminham demandas diretas à Roma que deferem e estes cumprem estas sentenças. Outro exemplo ocorre na análise do processo de Navarra onde novamente existe a oposição do interesse e da doutrina jesuíta em oposição à monarquia. No relato da história portuguesa foi destacado este como um ponto de importante, pois inicia-se com a inserção dos jesuítas como influentes nas decisões político-institucionais e de governo. Vários foram os relatos de que o rei somente obedecia às orientações dos jesuítas e de que não manifestava os interesses do Estado. Ocorre até a necessária confirmação destas decisões pelos jesuítas, independente do que havia decidido o conselho de estado ou outro órgão deliberativo. Em outro momento importante os jesuítas se colocam como sucessores do rei, em caso de vacância do trono, algo que rompe a linha institucional de uma monarquia hereditária. Muitas vezes o eixo central caracterizador da monarquia que é a sucessão é criticada e tenta-se colocar outro critério que não este, por exemplo, a legitimidade popular.

Outro fato atentatório à instituição está na insubordinação da ordem às decisões judiciais, caracterizando a monarquismo eclesiástica, e onde vários fatos foram narrados neste sentido.

Mudanças até nas ordenações ocorreram para adequar o interesse da ordem religiosa e as pessoas que se opuseram a tais fatos foram perseguidas. Vários foram os perseguidos ou expulsos de cargos próximos ao rei ou de pessoas que cumprissem as ordens do rei. Outro fato marcante apresentado está na desvinculação dos jesuítas às decisões do Papa. Mais um fato destacado no trabalho e que aborda a insubordinação novamente.

A insubordinação é um eixo central do argumento desenvolvido também no processo português e francês, mas cabe salientar que não se está nos detendo a apenas uma descrição dos fatos, mas relatando os argumentos construídos sobre os processos verbais que servirão para caracterizar um conceito jurídico deste. Muitos dos argumentos utilizados quanto a esta insubordinação está relacionada ao que ocorrida nas colônias da América, em especial nas Missões Jesuíticas.

Fato principal a ser questionado é sobre as Missões, é se de fato ocorreu uma república nos moldes propostos por De Molina e outros? Esta não é uma resposta investigada nos trabalhos consultados e citados nas referências deste artigo e nem se dispõem elementos suficientes para categorizá-la como tal. Fato secundário, este sim é comprovado, trata da a relação entre o que ocorria em termos políticos e de governo nas Missões e de que estes não estavam subordinadas à monarquia, mas aos jesuítas e, portanto, sim encontra-se elementos de ofensa a uma instituição.

Outro fato importante que foi relatado foi a influência dos jesuítas na Universidade de Coimbra e no tipo de formação ocorrida. Fato já mencionado anteriormente, mas que neste livro observa-se a construção do argumento do que ocorreu nesta instituição por força da política e da gerência dos jesuítas na instituição. Mais uma vez destacando a ruptura institucional.

Em Espanha, por meio da pragmática sanctio de 1767, o rei menciona o fato de que após aconselhamento e evitando perturbações em seu reino resolve expulsar de seus domínios e de além-mar os regulares desta ordem. Institui uma renda vitalícia aos padres; a perda dos bens; impossibilidade de novos ingressantes na ordem; ao padre jesuíta que troca de ordem este deve jurar fidelidade ao rei e não mantenha contato com outros jesuítas, muito menos poderá ensinar. Também é proibido manter correspondência com os jesuítas. E escrever qualquer livro que trate sobre o tema.

Em todas as condenações estão relacionadas à instituição, ou seja, 'os jesuítas' e em nenhuma delas vem uma condenação a uma morte cruel, mas a revisão dos atos jurídicos praticados e a expulsão da instituição 'jesuítas' e não apenas de pessoas individuais.

Avaliando a relação da metodologia jurídica exposta e os detalhes dos fatos descritos ao longo do trabalho pode-se afirmar que representa uma zona cinzenta entre o Antigo Regime e o Despotismo, por conta de que tais decisões são tomadas por volta de 1760 e (i) ainda não são utilizados categorias como crimes ou fatos típicos, mas classificações gerais, (ii) em função do despotismo e absolutismo surgido por volta do 1700 começa a se formar um pensamento sobre a monarquia enquanto instituição e não apenas como algo pessoal. (iii) a palavra crime está aqui sendo empregada para ressaltar o caráter penal do fato, mas não é utilizado neste contexto, apenas se utiliza para ressaltar que são fatos contrários à direito. Por fim, tem-se a monarquia erigida como um conceito jurídico, surgida por força dos processos verbais casuístas português e francês, e que servirá de modelo para legitimar a expulsão de uma instituição.

Conclusão

Inicialmente podemos definir que ao longo de uma análise jurídica da supressão da ordem jesuíta, temos a criação de um direito novo responsável pela legitimidade dos reis de Portugal e França para expedir uma lei de expulsão da ordem, qual seja a monarcaquia.

Trata-se de uma hipótese normativa originada a partir do casuísmo envolvendo a própria história dos jesuítas. Um longo caminho de uma missão cristã, que aos poucos tomou um contorno político, deixando de ser mera especulação ou filosofia política.

Por conta da dimensão dos efeitos das referidas leis e de suas características podemos afirmar que foi a primeira vez em que se puniu uma instituição pela prática de um crime contra outra instituição. Por isso afirmamos que se tratar daquilo que hoje podemos chamar de um crime político institucional.

Isto se dá porque os processos verbais e as leis atribuíam sanções à instituição dos jesuítas, suas práticas e não à uma pessoa determinada. Diferente de um outro delito comum onde teríamos a condenação à pessoa certa e com uma sanção à sua liberdade ou vida.

Em termos de uma análise estritamente histórica, os diversos autores que na época escrevem sobre o fato, muitas vezes utilizam termos como o Lesa-majestade pois como se trata de uma fonte nova no direito não havia um termo jurídico para este delito.

REFERÊNCIAS

ANNALES de la Société des soi-disans Jesuites. 1764. Paris.

ANZOÁTEGUI, V. T. 1992. Casuísmo y Sistema. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

ARRET des inquisiteurs, ordinaire et député de la saint inquisition contre le Pere Gabriel Malagrida.... 1761. editor Galhardo.

BARCLAI, G. 1600. De regno et regali potestati adversus. Paris.

CHÉRCOLES, O. G. 2014. Monarquía del siglo XXI: el republicanismo republicano de Lorenzo Peña. Las Torres de Lucca. (4), p. 7-36. Acesso em 26/09/2017. <https://doaj.org/article/46641789c4054b6691cc8c14903f40bd>.

COMPÊNDIO histórico do estado da universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas e dos estragos feitos nas sciências, e nos professores e diretores que a regiam pelas maquinações e publicações dos novos estatutos por elles publicados. 1772. Lisboa.

DE MARIANA, J. 1605. De rege et regis institutionis. Moguntia.

DE MOLINA, L. 1611. De iustitia et de iure. Veneza.

DECLARATION du Roy par laquelle les princes, ducs e seigneurs y dénommez son déclarent criminels de leze majesté, dans un mois après la publication des presentes ils ne posent les armes y ne viennent trouver sa dite majesté en personne. 1620. Paris.

FRANCO, J. E. 2008. Le mythe jésuite au Portugal (XVIe-XXe siècles), Tese defendida na EHESS. São Paulo, Editora Arcké.

KOSELLECK, R. 2006. A história dos conceitos e as temporalidades. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofia, Política y Humanidades, 18(35).

LES Jesuites criminels de leze majesté dans la théorie et dans la pratique. 1758. Chez le frere Vaillant.

LETTRES sur les operation du P. de La Valette, jesuites et supérieur generale des missions des isles Françoise du vent de l'Amerique, Europe, 1760.

MÉMOIRES de Sébastien Joseph de Carvalho et Melo Comte D'Oeyras, Marquis de Pombal, Secrétaire d'Etat & Premier Ministre du Roi de Portugal Joseph I, 1784, vol I a IV.

ORDENAÇÕES Afonsinas. 1999. livro 3. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ORDENAÇÕES Filipinas: ordenações e leis do Reino de Portugal recopiladas por mandato d'el Rei D. Filipe, o Primeiro. 1966. São Paulo, Saraiva S/A Livres Editores - Livros.

ORDENAÇÕES Manuelinas. 1984. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

PEREIRA, J. J. 1803. Classes de Crimes. Lisboa, Régia officina typográfica.

PLAYDOIER pour le syndic des créanciers des Syers Lioncy freres & Gouffre, negociant à Marceille contre le general e la société des Jesuits.

PRAGMÁTICA sanctio. consultada em <http://www.javeriana.edu.co/jhs/home/wp-content/uploads/2013/05/pragmatica-sancion-del-rey-carlos-III.pdf>. Acesso em junho de 2017.

PRÉCIS par ordre alphabétique ou taible raisonnée des matieres contenues dans las nouvelle collection des procès-verbaux des assemblées générales et particulieres... 1780. Paris.

PROCESSOS célebres do Marques de Pombal. 1882. Lisboa, Typographia Universal.

PROCÈS-VERBAL contre les jésuites, dans lequel on établi qu'ils n'ont jamais été reçus em France comme Religieux e que leur réception comme collègue est nulle de plein droit.

RECUEIL par ordre de dates de tous les arrêts du Parlement de Paris, déclarations, edits, lettres patentes du Roi, e autres pieces concernant les ci-devant soi disant Jésuits, depuis la sentence des juges y consuls du 30 janvier 1760 em faveur des Créanciers du pere de LaValette. 1766. Paris.

REGIMENTO do Santo Offício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado com o beneplácito e régio auxílio pelo

eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal da Cunha dos seus conselhos de estado, e gabinete de sua magestade e inquisidor geral nestes reinos e em todos os seus domínios. 1774. Lisboa.

RELAÇÃO abreviada da república que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Hespanha, estabeleceram nos domínios ultramarinhos das duas monarquias e da guerra que se tem desenvolvido neles.

SYLVA, J. de S. 1767. Dedução cronológica e Analítica parte primeira e segunda. Lisboa, Officina de Miguel Menescal da Costa.

TELLES, B. 1645. Chronica da Companhia de Jesu da Província de Portugal. Lisboa, Paulo CrassBeck.

TELLES, S. 1643. Chronica da Companhia de Jesu da Província de Portugal. Lisboa, Paulo CrassBeck.

VASCONCELOS, S. 1663. Chronica da Companhia de Jesu do estado do Brasil e do que obrão seus filhos... Lisboa, Officina de Henrique Valente.

MANUEL BELGRANO Y LA POLÍTICA DE LA JUNTA PROVISIONAL PARA LOS NATURALES DE MISIONES: CONCEPTOS JURÍDICOS Y POLÍTICOS EN EL 'REGLAMENTO PARA LOS PUEBLOS DE MISIONES' (1810)

Alfredo de J. Flores

Introducción

La Junta Provisional Gubernativa de las Provincias del Río de la Plata, tratando de un escenario de posibles conflictos con portugueses en Sudamérica, en septiembre de 1810 nombra a Manuel Belgrano como general en jefe del Ejército del Norte, en campaña de defensa de territorios vecinos a los dominios lusitanos (Banda Oriental, Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes y Paraguay). En esa senda, Belgrano también buscaba persuadir por la palabra y la fuerza a adversarios de la Junta Provisional, como el Gobernador de Paraguay, Bernardo de Velazco. En tal contexto, en diciembre de 1810 Belgrano llega al territorio de Misiones y hace una proclama dirigida a los “naturales de los pueblos de Misiones”, que acompaña el “Reglamento para los Pueblos de Misiones”, el que regula los derechos de libertad, propiedad y seguridad que se reconocen a los naturales de la provincia. Tal

texto, con una disposición propia de un texto jurídico y político de la época, es un documento típico de su contexto.

Desde esa perspectiva, al analizarse la documentación de ese período, teniendo en cuenta todo el escenario postjesuítico, la tónica desde el inicio fue la pobreza de la región, las dificultades en la administración y la situación precaria del indígena. Recordando de modo especial a Belgrano, su documentación epistolar en versión editada, como también algunas actas de cabildos de la región u otros documentos, mediante al apoyo de la bibliografía secundaria, es posible afirmar que el uso de conceptos jurídicos y políticos en ese período representa el contacto entre dos sendas, una anterior de la época indiana y otra nueva, de índole liberal. Por eso, si tomamos como ejemplo el concepto de “naturales” de los pueblos, se percibe que se discute la atribución de un estatus a los indígenas que habían permanecido en la región después de la expulsión de los jesuitas y que en ese momento se encuentran en un ineludible proceso de convivio con mestizos y españoles, a diferencia del régimen de comunidades que será sustituido durante ese período.

Ahora bien, no sería el caso aquí de apreciar a la figura de Belgrano solamente desde su papel en la historia oficial. Nuestra propuesta es que la mejor opción es reconocer en el Prócer la confluencia entre modelos de administración que se desarrollan desde mediados del siglo XVIII hacia comienzos del siglo XIX, en que se conyugan tanto el modelo de las Intendencias y las comandancias como el subsecuente modelo de los letrados con funciones burocráticas y militares del Ochocientos. A partir de eso nos aproximamos a la problematización que se busca en ese estudio.

Las confluencias de discursos y de métodos

En el análisis del lenguaje empleado para significar las realidades indianas en la mudable frontera oriental del Virreinato de Buenos Aires, en especial la región de las misiones jesuíticas, se puede percibir el trasfondo que representa la transformación de “conceptos” o “vocablos” desde el Antiguo Régimen hasta la implementación del régimen liberal.

Es justamente en ese escenario de construcción de significados por los actores políticos de la época que encontraremos el planteamiento respecto a los niveles del lenguaje, en que se distinguen discursos y análisis: es decir, acompañando a recientes indagaciones historiográficas sobre el “espacio jurídico” (Benda-Beckmann *et al.*, 2009), se reconoce que la pluralidad de escenarios supera visiones unilaterales de análisis de los fenómenos históricos, en especial en la región de frontera, donde se sobreponen varios planos. Por esa razón, intentaremos realzar la posibilidad de complementación en los diferentes análisis de la temática de los escritos sobre los indígenas en dicho contexto.

Primeramente, la documentación en español y en guaraní de Belgrano en esa campaña de 1810 fue objeto de relevantes estudios vinculados a la perspectiva de la historia de los escritos en lenguas indígenas, habiendo a su vez repercusiones entre los autores que se dedicaron a la historia del período posterior a la expulsión de los jesuitas en la América colonial. Ese sería el punto de vista interno de la producción de los textos y su inmediata repercusión en el público indígena, en que se reconoce al integrante de la comunidad indígena una comprensión de la dimensión política, con el uso de vocablos que representen tal

dimensión (tema ese que ya discutimos en momento anterior – Flores, 2016, p. 126).

En otro nivel discursivo, la historia institucional (normalmente trabajada por historiadores del derecho) reanuda los espacios discursivos, donde la estructura institucional representa los ámbitos de alcance de cada discurso. Con eso, se puede distinguir desde un *punto de vista estructural* que existen dos niveles de análisis cuanto a la amplitud de los discursos: (a) primeramente, el nivel más amplio, de las estructuras administrativas, mediante el proceso de afirmación de las Intendencias en mediados del siglo XVIII y su vinculación a las comandancias militares; (b) por otro lado, en sentido estricto, también existe el plan de las aplicaciones localizadas de los términos dentro del contexto municipal, como se ve en la documentación capitular de la época. Entre tanto, además de eso, existiría otro nivel del discurso, referente a los límites territoriales del Imperio español, en que el *escenario de frontera* redefiniría algunos elementos, conforme ya apuntamos anteriormente (Flores, 2018, p. 31-32).

Por fin, el discurso de la historia política (y su aproximación a la historia de las mentalidades y de las ideas) tiene en cuenta la personalidad del jurista, político y militar Manuel Belgrano, junto a sus circunstancias en ese período de consolidación del poder de la Junta de Buenos Aires.

De esa manera, mediante la aproximación entre esas distintas lecturas se podrá apreciar toda la relevancia de los escritos de Belgrano en su intención de alcanzar éxito en la campaña de 1810 por la conquista de los territorios de Misiones y Paraguay a la Junta bonaerense, aunque eso no tenga ocurrido según los patrones que él buscaba.

La perspectiva de la historia de la escrita en lengua guaraní

Respecto de la historia de la escrita en guaraní, se afirma que aquí se encuentra el núcleo duro de los estudios que analizan la documentación de los dirigentes políticos del período independentista que se presentaba en las lenguas indígenas. Respecto a eso, reconocidamente los trabajos de Capucine Boidin fueron fundamentales para la orientación del análisis semántico de los discursos en guaraní presentes en la documentación producida por el general Belgrano en 1810, pues los encuadra dentro del proyecto LANGAS¹ de CNRS (Francia), el que tiene gran magnitud y una visión panorámica de la producción textual en lenguas generales de Sudamérica.

Luego, desde un punto de vista interno a los discursos en lengua guaraní, se podrá recobrar atención a los usos que los propios indígenas estipulaban para los términos de connotación política y jurídica, lo que primeramente se producía en textos que ellos se dirigían a las autoridades del Reino en defensa de los intereses de sus pueblos indígenas y de sus propiedades – pensemos en las disputas durante la aplicación del Tratado de Madrid de 1750 y durante la Guerra Guaranítica, según describe Eduardo Neumann en su obra de referencia *Letras de indios* (Neumann, 2015). Dentro de ese mismo contexto es posible apuntar que se consolida un papel relevante a la escrita guaraní, pues ella sirvió también a la afirmación del autogobierno indígena en las Reducciones, pues la autoridad jesuita estaba puesta en

¹ Informaciones en: <http://www.langas.cnrs.fr>

jaque debido al controvertido tema de la mudanza de los pueblos misioneros orientales para la orilla occidental (Neumann y Boidin, 2017, p. 102-104).

Pero las circunstancias se desarrollaron hacia un nuevo paradigma, el de la elaboración en la lengua guaraní (como también en otras lenguas) de documentación que representaba las posiciones políticas que se manifestaban durante ese período, tanto del lado independentista como del regalista (Boidin, Chassin y Itier, 2016, p. 11-12), en que indígenas con formación fueron responsables por traducir dichos documentos del debate de la época inmediatamente posterior a 1808-1810. Esos textos forman un corpus específico de textos en guaraní:

Le quatrième corpus est réduit. C'est le dernier que nous puissions rattacher aux missions. Nous l'isolons pour les besoins de l'analyse : il correspond à la phase des réformes économiques libérales et des luttes indépendantistes qui accompagnent la décadence économique des missions (1788-1813). Les auteurs des textes sont radicalement différents. Pour la première fois, des autorités espagnoles ecclésiastiques et militaires font traduire des messages politiques – et non plus seulement religieux – en guarani. Toutefois notre hypothèse est qu'une partie de ce corpus (les lettres diplomatiques de Manuel Belgrano) est traduit en guarani par des élites indiennes lettrées issues des missions tandis qu'une autre partie (un décret émis par la junte de Buenos Aires en 1813) est traduite par un membre de l'élite créole lettrée en guarani. (Adoue, Orantin y Boidin, 2015, §43)

Hablando ahora específicamente de los textos en lengua guaraní que Belgrano determinó la producción, acompañamos a Capucine Boidin cuando ha declarado que “estas consideraciones nutren la hipótesis según la cual estamos ante traducciones hechas por un indígena letrado de la[s] misiones, estando él

sumergido en los debates políticos de la época” (...) “que no intenta hacer una traducción literal sino buscar equivalentes significativos para los receptores potenciales” (Boidin, 2014, p. 10). La autora en ese estudio presenta además como central en la lengua guaraní empleada en esos textos el vocablo *aguyjei* (Boidin, 2014, p. 07-09), para profundizar en artículo específico posterior sobre dichos vocablos en guaraní (Boidin, 2016b), aproximando la función de esos vocablos a la metodología de la historia de los conceptos de Koselleck, en la lectura propuesta para el contexto iberoamericano por Javier Fernández Sebastián. De hecho, Capucine Boidin habla que “estas palabras-conceptos emergen *en, por y para* épocas específicas, pero al ser tan controvertidas por distintos sectores sociales para describir diferentes ideales, van ganando en abstracción y universalidad” (Boidin, 2016b, p. 38). Por esa razón ella había afirmado en otro texto que “no presuponemos que exista algo como una cultura política guaraní inmutable de larga duración, que se diferenciaría radicalmente de una cultura política occidental” (Boidin, 2016^a, p. 13). Al contrario, entiende la autora que su metodología tiene por objetivo buscar mostrar el carácter histórico y localizado de los discursos indígenas, tanto en su complejidad como en su singularidad conceptual y formal; de ahí que “los argumentos de estos discursos varían fuertemente: se adaptan al contexto y, en particular, a los interlocutores a los que buscan convencer” – de donde el vocabulario indígena, aunque presente una estabilidad, “tiene efectos diferentes según las situaciones históricas” (Boidin, 2016^a, p. 13). A partir de la constatación de esa variabilidad en los discursos indígenas, nos parece relevante añadir otras lentes para la profundizar aún más a la lectura de los textos de Belgrano.

La lectura de la historia institucional

Propuesta metodológica – lenguajes y estructuras

Aunque por veces la historia institucional elaborada por los historiadores del derecho se centra en aspectos formales de la legislación indiana, se puede aseverar que igualmente puede traer luces al debate. La atención histórico-jurídica a las estructuras estatales y su manifestación en el lenguaje del derecho explica la variabilidad de enfoques que se pueden presentar; así, por ejemplo, una cosa sería distinguir el plan *material* – las diferencias entre lo eclesiástico y lo secular (tanto la documentación capitular secular ante lo que es concerniente a cabildos eclesiásticos, que corresponderían a una visión comunitaria, como los textos generales, de la legislación real y virreinal de un lado y los documentos del magisterio de los concilios provinciales en América de otro). Además de eso, se puede decir que existen orientaciones específicas en la *estructura comunitaria* “municipal-parroquial”, o sea, cuando hablamos de pueblos de indios y bajo que orientación, si franciscana, jesuítica o del clero secular, o si se trata de pueblos de criollos, sin olvidar que la administración capitular no es la única que rige tales contextos, pues existían villas bajo tutela de comandancias militares.

Ahora bien, en ese contexto de término del modelo colonial, el nivel *macro* tiene su actuación cuando los gobiernos de la política centralizadora del Setecientos borbónico implementan un proceso de intervención en realidades locales en pro de determinados fines buscados por esa política. Es ahí donde se tocan y muchas veces se contradicen los ámbitos del derecho

municipal (capitular) y de la legislación y prácticas de gobiernos regionales. En ese sentido, la producción de actos jurídicos por los Cabildos de la región, como en el ejemplo de Montevideo, se ve como dimensión *micro* en cuanto a la reglamentación de competencia de los gobernadores de la misma ciudad, en la medida en que el ámbito de gobierno de Montevideo tenía en vista los territorios fronterizos con los portugueses, donde se fundaban nuevos pueblos y se establecen comandancias de carácter militar, como ya ocurría desde los años 1750-1760.

Además de eso caso análogo, en dicha región de frontera de los dominios hispánicos en que actuaban las gobernaciones de Asunción y Buenos Aires, el territorio de las Misiones occidentales y orientales va a recibir una alusión especial en la regulación del régimen de Intendencias. Ahora bien, dicha regulación en verdad ya acompañaba la política borbónica que se manifestaba en la legislación de algunos años antes; conforme recuerda Guillermo Wilde, “si bien estas leyes en apariencia tenían carácter puramente administrativo, las coordenadas culturales en las que se inscribían no eran nada despreciables. Por el contrario, eran portadoras de valores y conceptos culturales naturalizados sobre la imagen que España buscaba construir de sí misma y de sus pueblos conquistados” (Wilde, 1999, p. 621). Aunque esa imagen fuese contradictoria, ella representa en ese momento la consolidación de un viraje desde el discurso de la segregación (en que el elemento jesuita es fundamental, justificando las reducciones) hacia el proceso de asimilacionismo con relación al indígena, resultando así en “una resignificación de las imágenes referidas al «Indio»” (Wilde, 1999, p. 622). Conforme recuerda Wilde, dicha resignificación borbónica se pautaba por la supresión de poder de actores intermedios, donde se alentaba a la sujeción

directa a la autoridad representante del Reino, añadiendo otras tareas, además de la ya conocida de la formación de milicias para defensa del territorio, en que se debería “definir, por coerción o consentimiento, los límites territoriales tanto interiores como exteriores, de modo que no se viera perjudicada la «seguridad» de las ciudades y la actividad comercial” (Wilde, 1999, p. 623).

El punto por reflejar sería la posibilidad de conceptualizar las dimensiones del impacto del proceso planificador borbónico en esa región meridional de América. Así, recordando que ese proceso de centralización empleó instrucciones y ordenanzas de distintos estratos – si hablamos de ordenanzas militares, como las de 1768, hasta la Real Ordenanza de Intendentes de 1782-1783 – todavía se reconoce que la producción de actos capitulares tuvo su razón de existencia, aunque fuesen las últimas décadas de actuación de los cabildos indianos. Ahora bien, la dinámica que se desarrolla en la historia de la constitución y organización de estructuras del Estado español en los límites orientales de lo que prontamente se llamará el Virreinato del Río de la Plata de modo aparente se identifica entre dos polos esenciales de la producción legislativa y gubernamental desde comienzos del siglo XVIII – el gobierno de Montevideo y el Cabildo de esa misma ciudad, en ese territorio; a su vez en Misiones, varios cabildos indígenas y la cercanía a Corrientes y su Cabildo. Si juntamos a eso la peculiaridad misionera de que ese territorio se divida en dos regiones, las Misiones occidentales y orientales, cada una con su peculiaridad, tendríamos la situación de dos territorios que se autonomizan en un período más tardío, después de tutelas compartidas que hasta el siglo XVII se impartían por el gobierno de Buenos Aires, de un lado, y de Asunción, de otro, para entonces

cambiar en el inicio del siglo XIX para el dominio hispánico y el portugués.

El tema demanda atención porque, después de la Guerra Guaranítica, finalizada en 1756, con el proceso de administración de esos territorios de frontera oriental queda claro que el gobierno central – aquí representado cada vez más por Buenos Aires, hasta el ascenso como capital del Virreinato – establece una narrativa vinculada a la élite dirigente a servicio de la Monarquía.

Por otro lado, la consulta de la versión impresa de las actas de Cabildos resultó un agradable problema. Cuando se imagina el proceso de conquista – diríamos así – de cada parte del territorio de lo que fue después el Estado Oriental, por ejemplo, al menos cuando tenemos en cuenta los años 1768 a 1787, período de las ordenanzas militares y luego de la Real Ordenanza de Intendentes, se percibe una introducción muy paulatina en su lenguaje capitular. Cuando en otro momento hemos trabajado con las actas de Itatí de fines del siglo XVIII (Flores, 2016, p. 126-129), por su localización y casi dependencia de Corrientes, no se percibe las dimensiones *macro* del régimen de Intendencia.

Con eso nos acercamos al problema: ¿El modelo administrativo de las Intendencias seguiría teniendo fuerza en los tiempos de Independencia liberal? Si así fuese, Belgrano debería representar la tradición de los administradores militares de la región. Entre tanto, el caso no es tan simple.

Para eso, en un primer momento, acompañamos las palabras del profesor Ricardo Zorraquín Becú, cuando en su texto *El oficio de gobernador en el derecho indiano* (Zorraquín Becú, 1988), recuerda que, en la implementación de la *Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de Intendentes de Ejército y Provincia en el Virreinato de Buenos-Aires*, de enero de 1782, y las

Declaraciones modificatorias de agosto de 1783, “también [se] (...) mantuvieron o crearon las gobernaciones político-militares de Montevideo, Misiones, Moxos y Chiquitos”. Con eso, se percibe que la política borbónica buscaba implementar Intendencias de Ejército y Provincia con la finalidad de crear “un nuevo gobierno territorial que iba a reemplazar a las antiguas autoridades locales”; pero, de la misma forma, ha mantenido o creado gobernaciones militares subordinadas directamente al virrey, lo que sin duda se daría en una dinámica singular ante los demás territorios del Río de la Plata bajo dicho régimen.

Así, llevando en cuenta estudios impartidos en las últimas décadas sobre las Ordenanzas de Intendentes, en especial la obra del profesor Mariluz Urquijo, nos parece oportuno proponer algunos puntos para profundizar el *modus operandi* del gobierno político-militar en las regiones de frontera (Mariluz Urquijo, 1995). Con eso, se buscará identificar reflejos de la implementación de ese sistema, al menos en su inicio, en esos territorios orientales del Virreinato, como la Banda Oriental y las Misiones, con la finalidad de identificar elementos de las estrategias legislativas y político-administrativas durante el período inicial de su vigencia hasta fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Teniendo en cuenta ese escenario, es posible reconocer elementos previos a la actuación de Belgrano, en que el papel de un dirigente político típico de ese período se manifiesta de modo claro en sus discursos. Intentemos, antes, comprender mejor la estructura del modelo de Intendencias y las comandancias militares del siglo XVIII.

Instituciones de la frontera: comandancias e tendencias

Se podría iniciar con una pregunta: ¿Cuál es el modelo de administración de los gobiernos militares de Montevideo y Misiones ante la implantación de las Intendencias en el Río de la Plata? Aquí entendemos que hay una relación con el hecho de la presencia de las comandancias militares, en el estilo impartido por Pedro Cevallos desde su llegada a Buenos Aires en 1756. Y eso se explica ya por la constancia consolidada de militares en el poder en esa región, situación ya reconocida en la historiografía, como por la estrategia de establecer dichas comandancias en paralelo de territorios de pueblos con cabildos. Se puede añadir aún que el cuadro de conflictos seguidos con el imperio portugués durante la centuria habría de refrendar la ascensión de la Intendencia de Ejército en primer lugar.

También se debe recordar que, según Didier Ozanam en su libro *Los capitanes y comandantes generales de provincias en la España del siglo XVIII*, en 1714, a partir de la reorganización de las capitanías generales y comandancias, esa tónica de gobierno militar algunas décadas después habría de presentarse en la región de la frontera oriental bajo el dominio de Montevideo, de donde se puede decir que tendría un carácter de innovación en la lógica borbónica de organización de poder (Ozanam, 2008, p. 04). En otros términos, desde décadas antes de la instauración de las Intendencias en el Río de la Plata, al menos medio siglo, tal escenario estaba orientándose a la concentración de poder de estilo reformista borbónico, siendo por eso un sugerente cariz de indicación del dominio centralizador en la región. Pero innegablemente no se puede olvidar la relevancia de las autoridades que establecieron las prácticas gubernativas de la

época dentro de ese espíritu del reformismo borbónico, como ocurrió entre los años 1778 y 1783 en el Virreinato de Buenos Aires con la figura del Superintendente Manuel Ignacio Fernández, al cual Ricardo Rees Jones apunta en obra de referencia que “le correspondió (...) un papel crucial en la etapa anterior a la promulgación de la Real Ordenanza de Intendentes de Buenos Aires de 1782, cuando Gálvez todavía se encontraba redactando aquel importante texto legal” (Rees Jones, 1992, p. 11).

No por otra razón la Real Ordenanza de 1782 apunta hacia la configuración de “gobierno político y militar” para la Banda Oriental, en verdad manteniendo una práctica anterior; de ahí la cuestión histórica de construcción y comprensión de esa expresión. Ahora bien, la misma respuesta se piensa a los territorios misioneros, pero por causas distintas. Y se debe tener en cuenta que hay un Joaquín del Pino de gobernador en Montevideo, con clara eficacia administrativa, mientras que en Misiones son varios los intentos, normalmente con poco éxito y constantes reclamos.

La práctica de gobiernos militares en la frontera

Recordando nuevamente el caso montevideano, en obra de referencia de autoría de Ezequiel Abásolo sobre Joaquín del Pino (Abásolo, 2006) está explícito el espíritu castrense de la actuación de los gobernadores de esas regiones y en especial del propio Del Pino, de formación militar, en la Banda Oriental. Ya comentaba Ezequiel Abásolo sobre eso en la Revista del Instituto un año antes (Abásolo, 2005), en su artículo sobre el estilo militar de

gobierno, cuando apunta hacia el disciplinamiento de la administración indiana bajo los Borbones, confirmando lo que Carlos Storni decía sobre las causas de guerra en el mencionado libro colectivo del profesor Mariluz Urquijo de título *Estudios sobre la Real Ordenanza de Intendentes del Río de la Plata*. Está claro que no se trataba de un proceso mecánico, pues el elemento político se hacía presente, como en la alianza Vértiz-Fernández o en la turbulenta relación Pino-Viana. A pesar de eso, la práctica de gobierno en Montevideo y alrededores ya se encontraba dentro de la lógica borbónica que después se consolida con la Real Ordenanza de 1782.

Por otro lado, la imagen que Navarro García construye en su obra *Intendencias en Indias* del carácter político de las intendencias en América (Navarro García, 1959) tal vez acapare la propia terminología que los documentos de legislación real emplean para ese escenario de la Banda Oriental, de que se trata aquí de un gobierno político y militar, en el sentido que allí se desarrolló históricamente por los factores propios de su contexto. Por otro lado, en la primera versión de la Ordenanza también se hacía referencia al gobierno de Misiones, entendiéndose aquí que estamos en el contexto de debate sobre la aplicación del Tratado de Santo Ildefonso, en cuanto a la definición del estatus territorial de las Misiones occidentales y orientales, para solamente después añadir los territorios más al norte, de Moxos y Chiquitos. Sobre las Misiones jesuíticas resulta importante resaltar que se trata de otro escenario y que, aunque no tenga una correspondencia directa con la Banda Oriental, era territorio contiguo y con vinculaciones hasta la campaña de Rivera en 1828. Entre tanto, con Misiones, entre los intentos de cooptación correntina, la

presión portuguesa y la muy seguida indiferencia paraguaya, la historia resultó ser otra.

Según nos recuerda Ernesto Maeder en su importante obra *Misiones del Paraguay – Conflicto y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*, es el momento en que Bucareli establece la división de gobierno de la región misionera entre los capitanes Bruno de Zavala y Juan de la Riva Herrera en cuanto gobernadores interinos, donde “al primero le asignó los 10 pueblos del Uruguay y la custodia de la frontera portuguesa, mientras que al segundo le correspondieron los 20 restantes” (Maeder, 2014, p. 22). Estamos en 1768, en la época de la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles; y a Bucareli también se suma la responsabilidad por elaborar Instrucciones a los gobernadores interinos, en que “si bien constituyen un documento fundamental para comprender los objetivos y el espíritu que debía presidir dicho gobierno, no son precisas en lo que refiere a la competencia y funciones de ambos gobernadores” (Maeder, 2014, p. 22). Es relevante que Bucareli afirma a cada gobernador que, además de radicar a los indígenas en la fe, “el segundo objeto de la reflexión que encargo á Vd., debe ser proporcionar á estos indios aquellos beneficios y conveniencias temporales que se adquieren por los medios de la civilidad, de la cultura y del comercio”, en sus *Instrucciones* (Brabo, 1872^a, p. 200); con eso, se percibe que la civilidad y el comercio serían los elementos de asimilación de los indios en el orden indiano de entonces. En documento posterior, la *Adición* de 1770 a esas *Instrucciones*, Bucareli determina que la libertad del indígena es fundamental igualmente en el ámbito de comercio y producción de riqueza:

El dominio de los indios en aquellos bienes adquiridos por su industria y trabajo ó por alguno de los justos títulos que adopta el derecho, es igualmente constante, y un primero y principal objeto de su natural libertad, que les pone en la aptitud necesaria para estas lícitas adquisiciones, y así la ley XLIX del título 5.º, libro 6.º, manda se ponga el remedio que más convenga, á fin de que los indios no sean agraviados y gocen de sus haciendas libremente, sin estorbo en sus granjerías y aprovechamientos, como personas libres y vasallos de Su Majestad; y la XXII del título 1.º, libro 6.º que no se prohíba á los indios que puedan criar todas y cualesquiera especie de ganados mayores y menores, como lo pueden hacer los españoles, sin ninguna diferencia; de modo, que, en cuanto al dominio y á los justos medios de adquirir, no debe haber distinción alguna que coarte en los indios la propiedad que les corresponde de sus bienes según el derecho natural y de las gentes, y así lo tendrán Vms. entendido, para no permitir se les perturben los pertenecientes efectos y su debido uso (Brabo, 1872b, p. 306).

Entre tanto, según recuerda Guillermo Wilde, a pesar de la ineficacia de esas “Ordenanzas” de Bucareli, ellas “marcaron el inicio de una nueva etapa en las relaciones hispano-guaraníes” (Wilde, 1999, p. 641). El autor finaliza hablando de esa legislación de Bucareli que:

Las «Ordenanzas» habían constituido un punto de partida que, a la manera de un guión incompleto o de una partitura inconclusa, preestablecían el pulso de un «drama» sujeto a las múltiples e inesperadas contingencias de la práctica. En 1810, cuando Manuel Belgrano llega a los pueblos guaraníes y establece un nuevo Reglamento para su gobierno, apela a un discurso claramente asimilacionista, pero lo hace interpelando a la población nativa desde una nueva pertenencia globalizante: la españolidad americana (Wilde, 1999, p. 643).

Así, en términos más sintéticos, cuando se juzga por el modelo administrativo de los Borbones centrado en la formación militar (los ingenieros militares, en especial – el que tiene su peculiaridad en España, con relación a la matriz francesa), su implementación en las Indias, sobre todo en la región de frontera sur con los dominios portugueses, tiene algunos elementos de continuidad en la secuencia de administradores de esos territorios. Con eso, se puede acompañar a Lia Quarleri sobre la forma de la administración después de la expulsión de los jesuitas:

En este sentido, la conformación de una administración secular en los pueblos, a partir de 1768, se configuró en sus principios básicos en clara contraposición con el régimen jesuítico y con la convicción que en la propia innovación descansaría el éxito del nuevo sistema de organización. Varios fueron los ejes de esta transformación en lo que hace a las medidas sobre la población. Uno de ellos estuvo centrado en el paradigma de integración de la sociedad colonial en contraste con la separación de indios y españoles en dos repúblicas. El otro estuvo centrado en la idea de “civilizar” a la población a través de la inculcación de determinados patrones culturales vinculados con la comunicación, la producción, la posesión de bienes y la comercialización (Quarleri, 2012, §5).

Recordando el tema del papel de las autoridades, según afirma Martine Galland Seguela en su libro *Les ingénieurs militaires espagnols de 1710 à 1803*, los ingenieros militares son reconocidos por su formación técnica y científica e impregnan el restante del cuerpo militar de ese espíritu, como también la administración (Galland Seguela, 2008). Ejemplos en esa región de frontera serían el mencionado Joaquín del Pino en Montevideo y la administración del Marqués de Avilés, de fines del siglo XVIII a comienzos del siglo XIX (ver Mariluz Urquijo, 1964). Ahora bien,

ante las notorias dificultades de administración de Misiones, se percibe que no había solución fácil, pues esa formación de ingeniero militar o el carácter de militar forjado en la guerra podrían ser de gran utilidad, pero en realidad ese modelo no se convirtió en la única forma presente en los cargos de administración en el Virreinato. Y hay un elemento nuevo a partir de 1808-1810, que es el espíritu independentista con su discurso político, al cual ya estaba involucrado Manuel Belgrano en la época.

Por una visión panorámica del “Reglamento para los pueblos de misiones”

Cuando se piensa en el caso de Belgrano, se ve en él un jurista que domina el lenguaje del derecho de la época, lo que explica el tono del Reglamento y de la proclama. El reconocido Prócer de la Patria durante el decenio heroico fue en verdad un letrado que se convirtió en militar durante su madurez, debido al escenario en que se encontraba. Forjado en batallas desde las invasiones de los ingleses, recae en él la pacificación de los territorios fronterizos con Brasil y el malhadado intento de incorporar el Paraguay a los dominios bonaerenses en 1810-1811. Pero al acercarnos al discurso de Belgrano en sus textos, no se debe imaginar que las promesas a los indígenas sean novedad. Cuando en la Proclama habla que viene a “restituiros vuestros derechos de libertad, propiedad y seguridad de que habéis estado privados por tantas generaciones” (Museo Mitre, 1914^a, p. 121), retoma los discursos de autoridades del Antiguo Régimen, recordando hasta a los textos de Bucareli de cuarenta años antes, en que se valora el protagonismo económico y la autonomía del indígena.

El tema es que ya existían elementos antes de 1810, pues se debe tener en cuenta la figura de Bernardo de Velazco, cuando fue nombrado intendente de Paraguay en 1805 (tomando posesión en 1806), y luego consigue además la retención del gobierno de Misiones (el que ya lo tenía desde 1803). En otros términos, en verdad fue cuando se otorga de libertad a los guaraníes, siendo pues a Velazco que se debe reconocer el protagonismo en la consolidación de tal otorga mediante supresión del régimen colectivo (Maeder, 2014, p. 223), concretando así lo que Avilés en 1800 había empezado con 300 familias (Wilde, 1999, p. 641).

Entre tanto, algunos años después, en su Reglamento, Belgrano emplea términos políticos de la época, como en el reconocimiento de libertad a los habitantes de esas regiones, cuando trata de los “naturales” (término también específico, distinto de “paraguayos”, presentes en correspondencia de Belgrano al coronel Thompson, comandante de las Armas en las Misiones del norte del Paraná de diciembre de 1810 – Morínigo, 1969, p. 69). Con eso, estipula en su Reglamento dirigido al teniente gobernador de Corrientes, don Elías Galván que:

1° Todos los naturales de Misiones son libres, gozarán de sus propiedades y podrán disponer de ellas como mejor les acomode ; como no sea atentando contra sus semejantes;

2° Desde hoy les liberto del tributo ; á todos treinta pueblos y sus respectivas jurisdicciones, les exceptúo de todo impuesto por el espacio de diez años;

3° Concedo un comercio franco y libre de todas sus producciones incluso la del tabaco, con el resto de las Provincias del Río de la Plata;

4° Respecto á haberse declarado en todo iguales á los españoles que hemos tenido la gloria de nacer en el

suelo de América, les habilito para todos los empleos civiles, políticos, militares y eclesiásticos, debiendo recaer en ellos como en nosotros los empleos del gobierno, milicia y administración de sus pueblos (Museo Mitre, 1914b, p. 123).

El texto sigue con varios detalles, llegando a 30 artículos, en que se trata del poblamiento, organización de escuelas, localización de cementerio etc. El objetivo lo presenta al inicio hablando que lo hace “á consecuencia de la proclama que expedí para hacer saber á los naturales de los pueblos de Misiones que venía á restituirlos á sus derechos de libertad, propiedad y seguridad de que por tantas generaciones han estado privados, sirviendo únicamente para las rapiñas de los que han gobernado, como está de manifiesto hasta la evidencia” (Museo Mitre, 1914b, p. 122). Como resultado, explica Guillermo Wilde que “por medio de su proclama, Belgrano da a entender a los guaraníes misioneros que ellos también están contemplados, como los demás pueblos soberanos, en el discurso y los proyectos en tanto ‘iguales’”, acrecentando además que “por su parte, los indígenas se reconocen en la proclama que los interpela y los instituye como ‘americanos’” (Wilde, 2009, p. 317). Por eso añade que “la clara referencia a la eliminación del sistema de castas en la formación de las milicias es un signo claro de las intenciones de Belgrano de homogeneizar a la población indígena en base al principio de los ‘nacidos de la tierra’” (Wilde, 2009, p. 317).

Por fin, el texto representa los intereses de Belgrano, aunque no tenga conseguido respaldar el poder de la Junta de Buenos Aires, eso porque no se implementa dicha propuesta de administración en vista de la fuerte oposición de Velazco en Paraguay. En realidad, al final, resulta en la derrota de Belgrano ante Velazco, primeramente en 19/01/1811 (Wilde, 2009, p.

313), y después una nueva derrota con la retirada de sus tropas en 09/03/1811 ante Manuel Cavañas (Telesca y Wilde, 2011, p. 179). La importancia de la documentación está más bien en su elaboración y circulación que en su ejecución.

Pero se puede decir que el texto igualmente demuestra la conjugación entre una percepción de militar que había tenido formación en Leyes y que intenta sintetizar en su Reglamento el debate que ya se hacía desde una década con los informes de Lastarria, Doblas y otros. Un texto jurídico muy típico de un período de transiciones, con base en documentación anterior, aunque hablemos de un pensador formado dentro de la Ilustración y que, en su juventud durante sus estudios en España, demostraba gran entusiasmo con la Revolución Francesa (Chiaromonte, 2007^a, p. 21).

Conclusión - por una propuesta complementar al enfoque interno del discurso

Todo ese proceso recordado antes de centralización burocrática de los Borbones necesita de una aclaración importante: la fuerza del Estado español demandaría una revisión y fortalecimiento de la función y del papel de la legislación. Eso explica los criterios empleados por Bucareli en los años 1768-1770, criterios que a Belgrano de alguna manera les pareció importantes, por la proximidad de materias. Es decir, la formación de Belgrano explica la sensibilidad en los años 1810-1811 para con los indígenas a punto de establecer traducción de gran parte de la documentación que circulaba en la campaña, aún mismo de las cartas dirigidas a las autoridades del Paraguay, pues los

habitantes de las regiones de Corrientes, Misiones y Paraguay habrían de tomar conocimiento de tal documentación (Morínigo, 1969, p. 52).

De ese modo, se puede decir que Belgrano principalmente actuó como licenciado en Derecho que defiende ideas para un nuevo tiempo, pero también tenía en cuenta los elementos que advenían del período anterior, lo que puede resultar en una imagen distinta de aquella consolidada, de un Prócer de la Patria que ha muerto tempranamente en 1820. En verdad, Belgrano en la campaña infortunada que se desarrolla en el Paraguay en favor de la Junta de Buenos Aires, empleó conceptos políticos en que un primer contacto seguramente había ocurrido ya durante su estancia en Universidades españolas (Salamanca y Valladolid). Pero con la documentación de esa campaña, es decir proclamas, cartas y discursos, ahora la dirige para un público que básicamente se reduce a los habitantes de las regiones en que avanza su Ejército, incluyendo ahí los “naturales” de Misiones como una categoría especial, dentro del escenario de reconocimiento a los habitantes de un carácter de igualdad ante los demás. De ahí que la circunstancia concreta de la campaña no pueda resumirse simplemente a una estrategia orquestada por parte de la élite bonaerense, como fruto de la maduración de Belgrano y los integrantes del gobierno central; en verdad, el conjunto de fenómenos de la Independencia, según la historiografía más actual, más bien ve en la crisis de legitimación de la monarquía española, las invasiones inglesas y las necesidades de espacio institucional por los criollos como factores de cambios que explican las circunstancias de los actos políticos de la Junta (Chiaramonte, 2007b, p. 48).

En ese contexto la utilización de antiguas estrategias borbónicas ha servido para intentar una consolidación de los intereses de la Junta de Buenos Aires en el territorio misionero y cercanías, y en especial en el Paraguay. Al mismo tiempo, el discurso y la práctica de la Junta de Buenos Aires se servía de la necesidad de supresión de los poderes municipales (lo que realmente ocurre dentro de las dos décadas posteriores) debido a la “incompatibilidad de su naturaleza histórica con la de los nuevos órganos de gobierno, en especial las legislaturas” (Chiaramonte, 2016, p. 219). De ese modo, además de la lectura que hicieron los habitantes de las regiones de la campaña de Belgrano, con su carácter especial en la terminología de la lengua guaraní (según se observó antes, con base en los estudios de Capucine Boidin y sus colegas), el punto de vista institucional y la historia de las ideas políticas nos ayudan en la comprensión del contexto de elaboración y difusión de la documentación de Belgrano en ese período de 1810-1811 desde perspectivas complementares.

REFERENCIAS

Fuentes

BELGRANO, M. 1969. Correspondencia al Comandante Thompson. In: MORÍNIGO, M. Para la historia del español en la Argentina: Las cartas guaraníes del General Belgrano. Boletín de la Academia Argentina de Letras, XXXIV(131-132), p. 69-70.

BELGRANO, M. 1914a. Proclama a los naturales de los pueblos de Misiones. In: MUSEO MITRE. Documentos del Archivo de Belgrano. Tomo 3. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, p. 121-122.

BELGRANO, M. 1914b. Reglamento para los pueblos de Misiones. In: MUSEO MITRE. Documentos del Archivo de Belgrano. Tomo 3. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, p. 122-128.

BUCARELI Y ÚRSUA, F. 1872a. Adición á mi Instrucción de 23 de Agosto de 1768, que dejé en los pueblos del Paraná y Uruguay, y principalmente de las ordenanzas á que debe arreglarse el comercio de sus frutos, ínterin S. M. no dispone otra cosa (15/01/1770). In: BRABO, F. J. Coleccion de documentos relativos á la expulsion de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay, en el reinado de Carlos III. Madrid, Establecimiento Tipográfico de José María Pérez, p. 300-324.

BUCARELI Y ÚRSUA, F. 1872b. Instruccion á que se deberán arreglar los Gobernadores interinos que dejo nombrados en los pueblos de indios guaraníes del Uruguay y Paraná, no habiendo disposición contraria de S. M. (23/08/1768). In: BRABO, F. J. Coleccion de documentos relativos á la expulsion de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay, en el reinado de Carlos III. Madrid, Establecimiento Tipográfico de José María Pérez, p. 200-210.

Bibliografía

ABÁSULO, E. 2005. Estilo militar de gobierno y disciplinamiento de la administración virreinal rioplatense bajo los Borbones. *Revista de Historia del Derecho*, (33), p. 13-67.

ABÁSULO, E. 2006. Amor al real servicio: Don Joaquín del Pino y la organización del Uruguay hispánico. Madrid, Fundación Rafael del Pino/Marcial Pons.

ADOUE, C.; ORANTIN, M.; BOIDIN, C. 2015. Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIIIe siècle). *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Debates*, en línea 01/12/2015, consultado en 26/03/2019. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/68665>.

BENDA-BECKMANN, F.; BENDA-BECKMANN, K.; GRIFFITH, A. (eds.). 2009. *Spatializing Law: An Anthropological Geography of Law and Society*. Farnham and Burlington, Ashgate.

BOIDIN, C. 2014. Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813). *Corpus - Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(2), p. 01-21, dic.

_____. 2016a. Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII). *Cuadernos de Antropología Social*, 44, p. 07-25.

_____. 2016b. Teko aguyjei, derechos, vida buena, un concepto político central de las proclamas y cartas del General Belgrano traducidas al guaraní. *Ariadna histórica - Lenguajes, conceptos, metáforas, suplemento esp. I*, p. 25-51.

BOIDIN, C.; CHASSIN, J.; ITIER, C. 2016. Presentación - Dossier: La propaganda política en lenguas indígenas en la época de las guerras de independencia sudamericanas. *Ariadna Histórica: Lenguajes, conceptos, metáforas; Suplemento Especial I*, p. 09-24.

CHIARAMONTE, J. C. 2007a. *Ciudades, provincias, estados: Orígenes de la Nación argentina (1800-1846)*. Buenos Aires, Emecé Editores.

_____. 2007b. *La Ilustración en el Río de la Plata: Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

_____. 2016. *Raíces históricas del federalismo latinoamericano*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

FLORES, A. J. 2016. Nociones jurídico-políticas en el lenguaje de los cabildos indígenas. In: SALINAS, M. L. (org.). *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas (2016)*. Resistencia, Argentina, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, p. 121-131.

_____. 2018. Temáticas eclesiales y religiosas en las actas de Cabildos seculares de la frontera oriental del Virreinato del Río de la Plata. In: TERRÁNEO, S.; MOUTIN, O. (org.). *Actas de las IV Jornadas de Estudios del Derecho Canónico Indiano (2017)*. Buenos Aires, s. ed., p. 27-50.

GALLAND SEQUELA, M. 2008. Les ingénieurs militaires espagnols de 1701 à 1803. Madrid, Casa de Velázquez.

MAEDER, E. 2014. Misiones del Paraguay: Conflicto y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850). Resistencia, Chaco, ConTexto Libros.

MARILUZ URQUIJO, J. M. 1964. El Virreinato del Río de la Plata en la época del Marqués de Avilés (1799-1801). Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

_____. 1995. Estudios sobre la Real Ordenanza de Intendentes del Río de la Plata. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

MORÍNIGO, M. 1969. Para la historia del español en la Argentina: Las cartas guaraníes del General Belgrano. Boletín de la Academia Argentina de Letras, XXXIV(131-132), p. 49-72.

NAVARRO GARCÍA, L. 1959. Intendencias en Indias. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla.

NEUMANN, E. 2015. Letras de indios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai. São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora.

NEUMANN, E.; BOIDIN, C. 2017. A escrita política e o pensamento dos Guarani em tempos de autogoverno (c. 1753). Revista Brasileira de História, São Paulo, 57(75), p. 97-118.

OZANAM, D. 2008. Los capitanes y comandantes generales de provincias en la España del siglo XVIII. Córdoba, Servicio de Publicaciones – Universidad de Córdoba.

QUARLERI, L. 2012. Políticas borbónicas en los ‘pueblos de indios guaraníes’: Estratificación, mestizaje e integración selectiva. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Debates, en línea 30/11/2012, consultado en 20/03/2019. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64459>.

REES JONES, R. 1992. El Superintendente Manuel Ignacio Fernández (1778-1783): Las reformas borbónicas en el Virreinato de Buenos Aires. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

TELESCA, I.; WILDE, G. 2011. Antiguos actores de un nuevo régimen: indígenas y afrodescendientes en el Paraguay de la Independencia. *Journal de la Société des Américanistes*, 97(02), p. 175-200.

WILDE, G. 1999. ¿Segregación o asimilación? La política indiana en América meridional a fines del período colonial. *Revista de Indias*, LIX(217), p. 619-644.

WILDE, G. 2009. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires, SB.

ZORRAQUÍN BECÚ, R. 1988. El oficio de gobernador en el derecho indiano. In: ZORRAQUÍN BECÚ, R. *Estudios de Historia del Derecho*. Tomo I. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho / Abeledo-Perrot.

“INTERPRETAÇÕES NATIVAS”: MODERNIDADE POLÍTICAS E ATORES INDÍGENAS NO ESPAÇO DO RIO DA PRATA (1810-1821)

Felipe Schulz Praia

O objetivo do artigo é elucidar as formas que os indígenas interpretaram a conjuntura de guerra que se impunha a partir da eclosão de movimentos independentistas no espaço do Rio da Prata, durante os anos de 1810 e 1821. A intenção é, acima de tudo, demonstrar como esses atores sociais que cumpriram um importante papel dentro desses conflitos organizaram discursos que, baseados no sistema de referências culturais e políticas que se configurava nas primeiras décadas do século XIX buscavam remeter-se a experiências coletivas da população indígena da região, a fim de angariarem a adesão de cada vez mais ameríndios. Em outras palavras, busco responder às perguntas que guiaram esta pesquisa: de que modo esses ideais – e, conseqüentemente, as disputas que se originam da crise que se apresentava no período – eram lidos pelos ameríndios? É possível falar em “interpretações nativas” desses conflitos?

Defendo que é possível falar em “interpretações nativas” e que elas respondiam a lógicas específicas das comunidades

indígenas, pois essas detinham uma experiência histórica distinta de outros setores da sociedade, na qual pesavam, por exemplo, a exploração de sua mão de obra e a constante disputa por suas terras, ações associadas à figura do “homem branco” e do europeu na documentação. Obviamente que essas leituras variavam de grupo para grupo, podendo ser diferentes para o caso dos povoados de guaranis missioneiros e para o caso de indígenas “infiéis”¹, no entanto é possível observar também, em alguns momentos, a aparição de visões que angariavam anseios de ameríndios de diferentes etnias.

Dessa forma, acredito ser possível perceber na documentação que as experiências vividas por esses indígenas permitiram a eles enxergar o conflito não somente em termos de “americanos versus europeus” ou de “colônia versus metrópole”, como repercutido por uma historiografia tradicional que não levou em consideração a atuação de setores menos privilegiados da sociedade; e que houve, ao longo dos diversos conflitos que assolaram a região do litoral do rio Uruguai entre os anos de 1813 e 1820, um forte apelo a um pertencimento à categoria de “índio”² como recurso de mobilização em oposição à figura do

¹ Como nos informa Elisa Garcia, o termo infiel possuía dois significados: podia servir para se referir àquele que não honrava sua palavra e, num sentido religioso, para designar aquele que não aderiu à religião cristã mesmo sabendo da existência dessa. No entanto, a autora pontua que numa sociedade de Antigo Regime essas duas noções estavam intrinsicamente ligadas, pois não seria possível confiar em alguém que não era cristão (Garcia, 2009, p. 231).

² Jacques Poloni-Simard deixa claro a necessidade de se tomar a categoria “índio” a partir de uma perspectiva crítica, pois falar em “índios” é falar em uma categoria colonial, que surge e tem vigência durante o marco da Colônia: “La definición exterior que se solía otorgar a los individuos en las colonias hispano-americanas tiene la ventaja de ofrecer una entrada clara para delimitar el objeto por estudiar, pero su manejo acrítico es algo problemático puesto que reproduce el modelo de organización vigente durante el período considerado,

“branco/europeu” opressor, em especial no discurso artiguista. Contudo, é preciso pontuar que o apelo a esse tipo de pertencimento se dá em função da conjuntura conflituosa que se vivia à época. Afinal de contas, se trata de um espaço de fronteira, em que os vínculos sociais assumiam grande relevância e um indivíduo, a partir de seu posicionamento em relação a essa rede de vínculos, poderia identificar-se com diversas formas de pertencimento³.

Para cumprir com esses objetivos, é necessário entender as estratégias e ações desses atores em seus próprios termos e que muitas vezes escapam a classificações “vindas de cima” – tanto aquelas impostas pelo Estado no passado quanto àquelas oriundas do universo acadêmico no presente (Wilde, 2009, p. 21). Por essa razão, busquei acompanhar os discursos elaborados por alguns líderes indígenas (em especial Domingo Manduré e Andresito Artigas, ambos ligados ao movimento artiguista), nos quais é possível observar a utilização do vocabulário político moderno adaptado à realidade dos guaranis missioneiros – relacionando conceitos importantes (como a ideia de “liberdade” em contraposição à sua condição de “escravos”) a experiências de opressão vividas por estes indígenas.

Ao mesmo tempo, busquei elucidar, através de fontes, como em 1813, nos primeiros conflitos entre indígenas e

con el riesgo de reificar las repúblicas – y aun las castas –, dejando de lado no solamente las diversas condiciones sociales mas allá del status jurídico, sino también los procesos de movilidad y de diferenciación así como las pertenencias múltiples” (Poloni-Simard, 2000, p. 88).

³ Como informa Guillermo Wilde, é necessário observar que a zona de fronteira é caracterizada por uma dinâmica populacional local fluída, em que ocorrem diversas conexões, formações de identidades heterogêneas e de lealdades ambíguas (Wilde, 2009, p. 34).

administradores dos povoados guaranis (em que se destaca a atuação de Domingo Manduré), se constituí uma radicalização dos ideais de “liberdade” e “autogoverno”, levando a ações que buscavam a morte de alguns indivíduos não indígenas e que geraram situações que fugiram ao controle de algumas das autoridades que lideravam os movimentos de independência. É necessário ressaltar que o apelo feito no discurso artiguista não irá convencer a totalidade dos guaranis missioneiros a aderirem à causa, pois essas experiências de opressão as quais me referi não recaiam da mesma forma sobre todos os indígenas, havendo membros de uma elite missioneira que se beneficiavam de suas posições dentro da estrutura administrativa e de suas relações com as autoridades não indígenas, seja no espaço dos sete povoados sob domínio luso, seja nos povoados que estavam sob jurisdição do Governo de Buenos Aires.

As fontes utilizadas para alcançar os objetivos propostos constituem-se basicamente de correspondências entre autoridades militares e políticas envolvidas nos conflitos, bem como de relatos de viajantes que estiveram presentes nesse espaço durante os anos de 1810 e 1821. Ainda que constituam uma pequena parte da documentação consultada, é possível encontrar informes e cartas escritas pelos próprios indígenas. No entanto, é necessário ressaltar que se trata de índios letrados, em geral, na língua espanhola e na língua guarani e, em sua totalidade, oriundos das populações missioneiras, onde a prática letrada já estava mais difundida. Essa documentação foi cruzada também com informações trazidas por Auguste Saint-Hilaire, naturalista francês que viajou pela região do Rio da Prata entre os anos de 1820 e 1821.

Em sua grande maioria, as fontes consultadas estão compiladas no *Archivo Artigas* que se trata de um compêndio de documentos relativos a José Artigas e ao movimento liderado por este. Composto por trinta e seis tomos, editados entre 1950 e 2003, essa coleção traz, principalmente, correspondências entre autoridades políticas e militares (tanto artiguistas, quanto portenhas, espanholas e portuguesas) envolvidas neste confronto. Ainda assim, contam com outras fontes como relatos de viajantes e documentos públicos oficiais. Os documentos presentes na compilação foram buscados em arquivos de diversos países, como Brasil, Argentina, Uruguai, Portugal e Espanha. O *Archivo Artigas* está totalmente disponível em domínio público⁴.

A compreensão da maneira com que os indígenas receberam os ideais modernos em suas comunidades e trataram de enxergar o conflito existente na região passa por romper com a visão advinda da historiografia de viés nacionalista que retroprojeta sentimentos de nacionalidade e anseios de constituição de Estados-nações (como entendidos na contemporaneidade) aos movimentos que surgem nas primeiras décadas do século XIX. Longe de assemelhar-se com o mapa geopolítico de atualmente, ou mesmo àquele do início do século XX, a região do Rio da Prata observou o surgimento de diversas entidades soberanas que não obedeciam nem mesmo aos limites impostos pelas monarquias ibéricas na América⁵.

⁴Em:

http://www.bibliotecadelbicentenario.gub.uy/innovaportal/v/53049/51/mecweb/archivo_artigas.

Acesso: 05/out/2018.

⁵ O historiador argentino José Carlos Chiaramonte, em um estudo que realiza sobre a linguagem política utilizada durante o período das independências no

Assim como outras unidades, as comunidades indígenas estavam em busca do exercício de sua soberania. No entanto, o discurso moderno fora absorvido e interpretado dentro dos próprios termos de cada um dos indivíduos interpelados por ele, em que pesavam as experiências vividas por estes. Por conseguinte, a ideia de “governar-se por si”, por exemplo, é apreendida de maneira distinta pelos diferentes atores indígenas que circulavam por essa região de fronteira.

Vocabulário político moderno e experiências guaranis: a construção dos discursos de Domingo Manduré e Andrés Guacurarí Artigas

No espaço do vice-reino do Rio da Prata (que abarcava, em parte ou inteiramente, os territórios dos atuais países Brasil, Argentina, Paraguai, Bolívia e Uruguai), inicia-se no ano de 1810 o conflito com as autoridades espanholas, num movimento encabeçado por Buenos Aires. Nesse sentido, de um lado o grupo dirigente dessa cidade propõe um projeto de Estado unitário e centralista, enquanto algumas províncias reclamam maior autonomia e igualdade de direitos. Ao longo dos conflitos, é construído o projeto federalista defendido por José Artigas – que

espaço ibero-americano (Chiaromonte, 2004), afirma que uma das formas que assume essa perspectiva anacrônica é interpretar qualquer sentimento de identidade coletiva, mesmo aqueles em períodos tão remotos como no século XVI, como manifestações de identidades nacionais do século XIX. Essa concepção impede de compreender o caráter das unidades políticas soberanas que irão emergir durante as independências, pois acaba também por reduzir a variedade dessas soberanias à dicotomia Estado independente/colônia (Chiaromonte, 2004, p. 21).

inicialmente lutou ao lado das forças de Buenos Aires – e que logra angariar o apoio de grande parte da campanha rural até ser derrotado em 1820, através de uma aliança entre portugueses e o governo portenho. Durante os anos de 1813 e 1820, as principais batalhas entre artiguistas, autoridades portenhas e os portugueses se desenrolou no espaço do Litoral do rio Uruguai⁶. Nesses anos, se pode notar a atuação de indígenas guaranis que tinham ligações com o *protector de los orientales*.

Domingo Manduré, indígena oriundo das reduções guaranílicas é um exemplo. Sendo orientado por José Artigas, Manduré tornou-se o principal “cabeça” das ações contra as autoridades portenhas no Litoral. Passados dois anos, Manduré não figurava mais como o principal líder guarani dentro do movimento liderado por Artigas. Em 1815, quando a *Liga de Los Pueblos Libres* alcança sua maior adesão⁷, José Artigas nomeia a Andrés Artigas como Comandante Geral das Missões, cargo que exerceu até 1819, quando é aprisionado pelos portugueses. Durante esse período, Manduré seguiu em comunicação com Artigas e até mesmo lutou contra os portugueses no ano de 1816, mas não era mais o principal portavoz do líder oriental nas Missões, ainda que mantivesse o cargo de comandante de um dos povoados da região. Neste sentido, é possível apontar essas duas figuras como os principais difusores das ideais preconizados por José Artigas na região missioneira, em momentos distintos.

⁶ A zona na qual se encontravam diversos povoados às margens do rio Uruguai (desde a Banda Oriental até o território luso-brasileiro) é denominada na historiografia argentina e uruguaia como “Litoral”. Nesse espaço a presença de povos de guaranis missioneiros era grande.

⁷ Nesse momento, a *Liga* liderada por José Artigas abrangia o território e populações do que seria atualmente, de maneira aproximada, as províncias argentinas de Santa Fé, Córdoba, Entre-Ríos, Corrientes, Misiones e o Uruguai

Ambos produziram documentos em que se dirigem aos guaranis e nos quais se pode perceber a utilização de um vocabulário típico da modernidade política mesclado com uma gama de referências que dizem respeito, de forma mais específica, às experiências vividas pelos indígenas missioneiros. Ao mesmo tempo, ao menos na documentação consultada, são raros os ofícios trocados entre os próprios indígenas, o que dá grande importância para estes documentos gerados por Manduré e Andresito. Interessa, nesse primeiro momento, destacar quais eram os principais elementos presentes nestes discursos para, posteriormente, entender-se de maneira mais complexa a forma como foram compreendidas pelos habitantes dos povoados.

No entanto, é necessário ressaltar que essa não seria a primeira vez que os indígenas da região entrariam em contato com o vocabulário político moderno. No ano de 1810, Manuel Belgrano – representando a Junta de Buenos Aires – escreveu dois documentos, traduzidos à língua guarani, com o objetivo de convencer os ameríndios a declararem apoio à causa que defendia: o *Reglamento para Régimen Político y Administrativo de los Pueblos de Misiones* e a *Proclama a los Naturales de los Pueblos de las Misiones*⁸. Dessa forma, quando os referidos líderes

⁸ Capucine Boidin dedicou-se a examinar as versões em língua guarani destes documentos, demonstrando como certos conceitos imprescindíveis do vocabulário político moderno foram traduzidos para a língua guarani a partir da estratégia de tradução *sensus de sensu* (o que indica que as traduções foram feitas por indígenas pertencentes à elite missioneira), em que “no se procura traducir cada concepto (libertad, propiedad, seguridad, derechos naturales) sino que se eligen palabras que tienen sentido para los traductores” (Boidin, 2014, p. 6). Sua abordagem permite esclarecer que ao ser traduzido por indígenas letrados, o vocabulário político moderno assume uma conotação que responde a lógicas específicas das populações guaranis, formando conceitos políticos próprios da realidade missioneira e que ocupam uma posição central na percepção de sua condição.

guaranis se dirigem aos habitantes do território missioneiro (Manduré no ano de 1813 e Andresito em 1816), é provável que esses já haviam não só entrado em contato com algumas das ideias presentes no vocabulário político moderno, como também já haviam debatido e formulado conceitos, baseados nestas ideias, que davam conta da realidade específica daquela região, em que pesavam suas experiências históricas e seu modo de vida.

Durante os conflitos do ano de 1813, Domingo Manduré trocou algumas correspondências com o *cabildo* indígena do povoado de Yapeyú. Infelizmente, até o momento só foi possível ter acesso direto a uma dessas cartas, com data do dia 8 de setembro e que será tomada como referência para a análise⁹. Em tom de conciliação e procurando convencer as autoridades, faz um discurso em favor da causa que defende e rechaça algumas acusações que lhe eram feitas: “[...] nunca ha sido ni sera nuestro pensar declarar por enemigos a nuestros propios hermanos, quanto más el creer el que yo me interne donde no sea mandado, quando mui distante es el pensar de nuestro Jefe” (Archivo Artigas [1813], 1974, Tomo XI, p. 392). Já no início da carta se pode notar o apelo ao fato de que, como indígenas, se encontram em condição de “irmãos” e não de inimigos, algo enfatizado diversas vezes pelo autor do texto.

Ainda mais curioso é a insistência nas ideias de “liberdade”, de “autogoverno” e de “igualdade”, questões sempre colocadas

⁹ A versão do documento que se encontra no Archivo Artigas fora transcrita do manuscrito original, localizada no Arquivo Geral da Nação de Buenos Aires. Ou seja, a carta é escrita originalmente na língua castelhana e até o momento, não se tem notícias de uma cópia em guarani.

sob a bandeira da *soberania particular de los pueblos*¹⁰ defendida por José Artigas. Para Manduré, a liberdade é algo que é conferido aos indivíduos, por Deus, no momento em que nascem, configurando-se assim num direito que cabe a todos:

[...] hermanos savemos que dios nos doto al criarnos con la libertad, y savemos que ante el somos iguales, y lo mismo ante la Lei, todas estas reflexiones son las que me motivan decir a Vms. que llevan outro fundamento (Archivo Artigas [1813], 1974, Tomo XI, p. 392).

A noção de “liberdade” não era estranha aos guaranis missioneiros. Nas já referidas cartas escritas por Manuel Belgrano em 1810, Capucine Boidin encontrou três conceitos chaves: liberdade, propriedade e seguridade (Boidin, 2016). Estas três palavras são traduzidas para o guarani por apenas uma expressão, qual seja *ako libre pende-ko-háva*.¹¹ que significa, em castelhano, “está la libertad vuestra”. Essa expressão estava ligada a uma experiência coletiva dos guaranis missioneiros que se desenrola nos primeiros anos do século XIX: o processo de liberalização de alguns indígenas do regime de trabalho de comunidades, a partir do decreto do então vice-rei de Buenos

¹⁰ O respeito à soberania particular dos povos e os objetivos do projeto artiguista foram resumidos assim por Ana Frega: “El proyecto artiguista contempló la unión de los pueblos de la Banda Oriental Del Uruguay bajo una autoridad común - la constitución de la Provincia Oriental - y postuló em términos generales el derecho de los pueblos a constituirse en provincias, sosteniendo que la unión, para ser firme y duradera, debía edificarse a partir del reconocimiento de las soberanías particulares. Al interior de las provincias, a su vez, buscó defender la posición de “los más infelices”. Fundación de una república en El Río de la Plata basada en el respeto de la soberanía de los pueblos, la libertad civil y la igualdad: ese era el ‘programa radical’ de la revolución artiguista” (Frega, 2002, p. 1)

¹¹ Capucine Boidin explica que o sufixo *-hava* que aparece na expressão se refere a uma situação que está no futuro, ou seja, *ako libre pende-ko-háva* remete “àqueles que serão livres” e não aos que já gozam dessa condição (Boidin, 2016).

Aires, marquês de Avilés, publicado no dia 18 de fevereiro de 1800. Assim como nos textos de Belgrano, a palavra “libertad” e a palavra “libre” aparecem em cartas escritas em guarani no início do século XIX sem tradução, sendo aplicada, geralmente, àqueles ameríndios que haviam sido liberados do regime de comunidades. Desta forma, como demonstra Boidin, esta palavra “ya está integrada en el hablar cotidiano y los juegos de etiquetas locales” (Boidin, 2016, p. 42).

A novidade trazida pela concepção do líder guarani é de que a liberdade que buscavam e o rompimento com essa situação de inequidade que se encontravam passava necessariamente pela ideia de “autogoverno”. É justamente neste ponto que reside, segundo Manduré, a diferença de “fundamentos” que guiam as suas ações e as ações dos *cabildantes* de Yapeyú:

Veo que Vms, siguen una verdadera defensa segun se dignan comunicarme, pero lleva otro fundamento. [...] El derecho natural es uno, y el derecho de libertad, que dicen Vms. otro la sujeción a nuestros superiores es mui justa, pero es tiempo que conoscamos que unos trabajan de una suerte y otros de otra, unos llevados del interes, y otros no; asi como muchos entre nosotros mismos no procuran más que interpretarnos las cosas a su paladar. Asi queridos Hermanos muchos años há que nos han governado otros, dirijanse Vms. de por si y veran si es uno cierto lo que prevengo a Vms., pues en hacer esto me parece ni es faltar a la obvedad (Archivo Artigas [1813], 1974, Tomo XI, p. 392).

Neste trecho, Domingo Manduré demonstra que a noção de que os indígenas devem governar-se por si mesmo não o impede de dar importância ao respeito de uma hierarquia de poder. No entanto, entende que as autoridades portenhas, às quais o *cabildo* de Yapeyú estava sujeito, atuavam com interesses diferentes daqueles de José Artigas. Essa concepção está ligada ao fato de

que enquanto o governo de Buenos Aires ainda mantinha a imposição de autoridades externas para cargos administrativos do alto escalão na região missioneira, José Artigas estimulava que os próprios indígenas deveriam governar seus povoados¹².

A utilização do princípio de autogoverno, defendido pelo projeto de federalismo artiguista no discurso de Domingo Manduré dá a entender que só há uma maneira de os indígenas serem livres: através da sua própria luta. Ainda que constantemente declare que está subordinado à autoridade de Artigas, jamais afirma que é este que irá lhes restituir seus direitos ou lhes trazer a liberdade. Somente através de seus próprios atos, os indígenas poderão fazê-lo, livrando-se daqueles governantes não indígenas que agem guiados exclusivamente por seus próprios interesses:

Con todo lo ya significado creere conoscan la bandera que podramos enarbolar, y qual pueda ser el derecho natural sobre la defensa de nuestra libertad, y el derecho que acompaña a todos los Pueblos de ser libres: Yo Hermanos míos no puedo hacer más que producirles lo que produzco de todo mi corazón, por que no me acompañan luces lisongeras, para por ellas engañarlos a nuestro Jefe, ni a mí me acompaña interés alguno más que El mirarnos que somos unos infelices, y que siempre nos han tenido engañados, esto lo conosco palpablemente pues queridos hermanos me parece ser tiempo que abramos los ojos y nos quitemos de

¹² Essa concepção de Artigas é expressa em diversos documentos. Em correspondência do ano de 1815 endereçada a José de Silva (à época governador de Corrientes), José Artigas afirma ter recebido reclamações dos “povos de índios” de Santa Lucia, Itati e de las Garzas (sob jurisdição de Corrientes) sobre a má conduta de seus administradores, ao que comenta: “Yo no lo crei extraño por ser una conducta tan inveterada: y ya es preciso mudar esa conducta. Yo deseo que los Indios en sus Pueblos se gobiernen por si para que cuiden de sus intereses como nosotros de los nuestros” (Archivo Artigas. [1815], 1997, Tomo XXIX, p. 57).

mandones y unamos nuestro pensar a una verdadeira defensa (Archivo Artigas [1813], 1947, Tomo XI, p. 392).

A argumentação usada por Manduré mostra semelhanças com a que encontramos numa proclama de Andrés Guacurarí Artigas direcionada aos habitantes indígenas dos povos missioneiros que estavam ainda sob domínio português, no ano de 1816. Neste momento, Andresito Artigas já ocupava o cargo de Comandante Geral das Missões, desde fevereiro de 1815 e carregava ampla experiência militar. Após uma curta introdução em seu texto, Andresito afirma:

Por tanto atendiendo, e inteligenciado que las mismas, o aún mayores razones concurren en mi para libertar los siete Pueblos de esta banda Del tiranico dominio del Portugues baxo el qual han estado quince años los infelices Indios gimiendo la dura esclavitud (Archivo Artigas [1816], 1997, Tomo XXIX, p. 44).

Fica nítida a ideia de que os indígenas sob domínio português não estão em liberdade. Ao contrário, encontram-se em condição de “escravidão”. Ainda que considerados como vassalos livres do rei, os indígenas eram submetidos a trabalhos forçados e essa prática ainda é mantida ao longo do século XIX na região do Rio da Prata. Não são poucos os documentos que dão conta da exploração de mão de obra indígena nesse período. Em 1809, Francisco das Chagas Santos, português que assumira o cargo de Comandante da fronteira das Missões neste mesmo ano, envia os corregedores, *cabildos* e administradores dos povoados uma série de determinações a serem cumpridas por estes com o objetivo de

remediar no modo possível e coibir os muitos, e diferentes abusos, que infelizmente se acham inveterados nesta Provincia de Missões em tão considerável prejuízo, e grandíssimo atraso dos 7 Povos, e dos habitantes Guaranis que pouco resta para

sua total subversão a Vmces. (Chagas Santos [1809], 1952, p.419)

Dentre as disposições de Chagas Santos, destacam-se duas:

3.^o Que igualmente fica abolido o inaudito, pernicioso, e inumano costume d'alguns Administradores disporem a seu arbítrio dos Guaranis assim homens, como rapazes e raparigas, dando-se a quem lhe pede, sem nenhuma atenção ao desarranjo de sua [sic] famílias, nem às lágrimas com que muitas vezes os Pais e filhos manifestam a repugnância, e violência com que os separam em obséquo de quem os quer levar.

4.^o Que sendo os Naturais Guaranis tão livres como os demais Vassallos de S.A.R., nenhum será obrigado a servir a outrem contra a sua vontade e o que voluntariamente quizer servir de Peão, ou criado devendo com licença minha, afim d'eu saber se o ajuste é voluntário ou se o que aluga é capaz de pagar: por conseguinte todos os Guaranis que se acham como ocultos, e desencaminhados, deverão recolher-se a os seus respectivos povos para os quais querendo muitos voltarem consta-me, que os não deixa, alguns dos novos povoadores Portugueses (Chagas Santos [1809], 1952, p. 419-420).

Através deste documento de 1809, é possível identificar alguns pontos relevantes para a compreensão do discurso de Andresito em 1816. Ao falar da “dura escravidão” ao qual estão submetidos os guaranis, o líder artiguista se remete a uma experiência coletiva comum aos indígenas (ao menos aqueles que não se encontravam em posição de liderança, como caciques e *cabildantes*) marcada pela retirada de guaranis de suas famílias para sua distribuição como criados entre não indígenas e pela imposição de trabalhos não remunerados através de coerção física, utilizando-se de castigos corporais.

Como exposto pelo próprio Chagas Santos, essa prática já era alvo de descontentamento em 1809, podendo inclusive gerar sublevações contra as autoridades locais. Fica mais fácil entender também o recurso de Andresito em sua fala à construção de uma identidade indígena em oposição ao colonizador/branco quando se observa o embate que se configura entre guaranis e portugueses pela ocupação da terra, explicitado por Chagas Santos quando este afirma que alguns povoadores portugueses impedem que os guaranis voltem para seus povos. A necessidade de tomar medidas em relação a esses assuntos deixa claro a gravidade do problema aos olhos do comandante português e expõe uma realidade à qual Andresito irá se referir em seu discurso no ano de 1816, quando afirma que os indígenas só irão alcançar sua liberdade no momento em que tomarem para si o governo de seus povos:

[...] con el fin de dexar a los Pueblos en pleno gose de sus derechos, esto es, para que cada Pueblo se gobierne por si, sin que ningun otro español, Portugues o qualquiera de otra Provincia se atreva govarnar, pues habran ya experimentado los Pueblos los grandes atrasos, misérias y males en los gobiernos del Español y Portugues (Archivo Artigas [1816], 1997, Tomo XXIX, p. 44).

Apesar do esforço de Chagas Santos, a utilização de indígenas em atividades não remuneradas continua a ser praticada ao longo do século XIX. Em meio à guerra, os ameríndios que eram tomados prisioneiros e que tinham condições de lutar eram destinados às tropas e, em alguns casos, eram levados a trabalhar em serviços públicos. Nesse sentido, Saint-Hilaire relata em diversas passagens de sua *Viagem ao Rio Grande do Sul* ter presenciado, tanto em Torres como em Porto Alegre, prisioneiros guaranis que estavam lutando junto à Artigas empregados em

obras públicas pelos portugueses durante o ano de 1820, enquanto que ao visitar o Conde da Figueira, então governador do Rio Grande do Sul, pode se deparar com um “indiozinho” guarani que servia às tropas de Artigas e fora transformado pelo governador em seu servo (Saint-Hilaire [1820-1821], 2002). As crianças e mulheres eram distribuídas entre os comandantes militares para servirem como criados, algo que afetava não só os guaranis, mas também as comunidades de indígenas “infiéis”. Essa prática não era exclusividade dos portugueses, existindo muitas menções na documentação que dão conta da existência de indígenas servindo em condição de criados em outras regiões do Litoral.

O rechaço a governos estrangeiros aparece também nas concepções de Manduré. No final de abril de 1813, Bernardo Pérez Planes, comandante portenho das Missões, dá notícias ao Supremo Governo das Províncias Unidas do Rio da Prata de que havia conseguido reestabelecer a ordem no povoado de Yapeyú, após a tentativa de insurgência de alguns habitantes daquela localidade. Em sua descrição, afirma que o *cabildo* deste povo já havia sido seduzido pelo partido de Artigas e que por isso reformou este, nomeando novos ocupantes indígenas para os cargos de *cabildantes* (Archivo Artigas [1813], 1947, Tomo XI, p. 322). Através de outra fonte importante, o sargento de milícia de Mandisoví, León Pelayo relata que ao parar na casa do cura de Yapeyú para pernoitar, escutou ali a leitura de uma carta de Domingo Manduré endereçada ao *cabildo* deste povo, respondendo à acusações de roubos e mortes atribuídas às suas tropas, em determinado momento Pelayo reproduz o que diz Manduré:

Haviendo caído en mis manos un significado de Vmds, digo que la gente que pasó a esos lados fué solo con el objeto deprehender al Teniente Corregidor, y no a robar, ni a traer familias, sino a aquellos que buenamente puedan, y quieran pasar de su voluntad, que los christianos sentimientos de su General D. José Artigas no les permitia semejante cosa ni les daba orden para robar: **no obstante algunas lacras que tengo, nunca me he valido de nacion extranjera como Vmds, pero el tiempo va a llegar en que pagarán** (Archivo Artigas [1813], 1947, Tomo XI, p. 359-60 - grifos meus).

Fica patente a falta de legitimidade que Manduré atribui aos *cabildantes* por estes não terem sido eleitos e sim nomeados por uma força externa (referindo-se à indicação feita por Planes), afirmando que apesar de ter certos “defeitos” nunca chegara ao ponto de apelar ao uso de forças daqueles que, na sua visão, são inimigos dos indígenas. Assim, a atribuição de “nação estrangeira” está relacionada à intervenção de indivíduos que não eram oriundos das comunidades indígenas e são responsáveis por manter uma situação de opressão aos ameríndios, impedindo que exerçam sua soberania em pleno gozo de sua liberdade. Essa leitura de Manduré parece ser comum nestes primeiros conflitos na qual o apelo a uma identidade indígena acabou gerando até mesmo, em ações mais radicais, a perseguição e morte àqueles considerados pelos ameríndios como “brancos”¹³, algo que tratarei com maior atenção mais adiante no texto.

¹³ Não se deve desprezar também que o repúdio a tais *cabildantes* expressado por Manduré pode estar ligado a uma rivalidade existente no espaço missionário entre as autoridades tradicionais nativas e as autoridades impostas por uma estrutura política centralizada e estática. Guillermo Wilde encontrou essa realidade para o período anterior à expulsão dos jesuítas, explícito, especialmente, em alguns episódios que deixam transparecer a falta de

Em 1816, o discurso de Andresito expressa ainda o rechaço ao estrangeiro, no entanto voltando-se de forma mais específica ao europeu (o português e o espanhol, neste caso). Essa maneira de enxergar o conflito se dá em função da ameaça de uma nova intervenção portuguesa para frear a ascensão da *Liga de los Pueblos Libres* (o que de fato acontece no ano de 1816, contando com o apoio do Governo de Buenos Aires). À medida que a *Liga* fora ganhando força, é possível acompanhar na documentação uma negação cada vez maior à presença de europeus dentro do território no discurso artiguista. Ao mesmo tempo, é significativo o fato de Andresito estar se direcionando aos guaranis das missões orientais que já haviam experienciado tanto a administração espanhola como a portuguesa. O espanhol e o português aparecem também como usurpadores das terras que, por direito ancestral, pertenciam aos indígenas:

Yo vengo a ampararos, vengo a buscaros, por que sois mis semejantes, y hermanos, vengo a romper las cadenas de la tirania portuguesa, vengo por fin a que logreis vuestros trabajos, y a dar lo que los Portugueses os han quitado en el año 1801 por causa de las intrigas Españolas, no tengais recelo en cosa alguna (Archivo Artigas [1816], 1997, Tomo XXIX, p. 44).

Andrés Artigas se refere à tomada dos povos missioneiros pelos portugueses no ano de 1801. Elisa Garcia (2009) analisou a forte política de atração aos guaranis das missões orientais empreendida pelas autoridades lusas desde meados do século XVIII, em que se garantia o “bom tratamento” aos missioneiros que optassem por passar aos domínios do Rei Fidelíssimo e que

obediência que alguns guaranis manifestaram em relação a caciques que haviam sido nomeados de acordo com os interesses dos religiosos. Ver: Wilde, 2006.

ajudou os portugueses a convencerem muitos indígenas. No entanto, Garcia acaba evidenciando que essas práticas não mudaram e logo nos primeiros momentos de domínio luso na região, foram constantes os pedidos de auxílio, especialmente através do fornecimento de gado, por parte das autoridades portuguesas às estâncias dos povoados, bem como a pilhagem de bens pertencentes aos indígenas por parte dos soldados lusos. Os missioneiros apelavam à reclamação de restituição de seus bens e de reconhecimento de seus direitos. Assim, “no geral a mudança de soberania não modificou significativamente o tratamento dispensando aos missioneiros pelos administradores” (Garcia, 2009, p. 209).

No entanto, é necessário ponderar que nem todos os guaranis experienciaram da mesma forma a presença das monarquias ibéricas em seus territórios. Para alguns missioneiros, as experiências retratadas acima, e que serviam de justificativas para a luta contra portugueses e espanhóis nos discursos das lideranças indígenas artiguistas, não tiveram o mesmo peso ou, até mesmo, estiveram ausentes de suas trajetórias. Como afirma Elisa Garcia:

os missioneiros não reagiram todos da mesma forma nem tiveram experiências necessariamente coincidentes. Assim, falar de uma vivência ‘guarani’ junto dos portugueses é demasiado genérico e insatisfatório, pois as situações com as quais se depararam e as maneiras como lidaram com elas demonstram as especificidades dos índios e as riquezas dos caminhos por eles trilhados (Garcia, 2009, p. 126)

Dessa forma, seria errôneo ignorar que alguns indígenas obtiveram benefícios com a tomada dos povoados pelos portugueses, ao negociar seu apoio a essa empreitada. Ocupando uma região de fronteira, na qual se fazia presente, mais do que em

qualquer outra localidade, o conflito entre duas soberanias distintas (Portugal e Espanha), os índios percebiam a disputa travada pelas Coroas Ibéricas para que se tornassem seus vassalos. Nesse sentido, trataram de utilizar essa disputa em seu favor, buscando melhorar sua condição ou manter alguma situação de privilégios. Segundo Max Ribeiro, “na concepção indígena, a ideia de fronteira estava associada à possibilidade de garantir o acesso a determinados recursos os quais permitiam, ainda que parcamente, a manutenção da ordem social missioneira” (Ribeiro, 2013, p. 30). Essa capacidade de negociação dos indígenas fazia com que agissem “de modo pendular usando estrategicamente a condição de *índio* para transitar de um lado a outro dependendo do contexto de incerteza que se apresentava” (Ribeiro, 2013, p. 30). Essa forma de atuar se manteve ainda quando do aparecimento de movimentos que questionaram as soberanias das monarquias ibéricas, a partir de 1810¹⁴.

Dessa forma, Elisa Garcia afirma que a mudança para a condição de vassalos do rei português pode ter significado a possibilidade de alguns índios, que antes se encontravam alijados do poder, “galgarem postos através de relações estabelecidas com os lusos, aproveitando para ocupar o lugar dos afastados de seus cargos pela atribuição de uma, procedente ou putativa, fidelidade aos espanhóis” (Garcia, 2009, p. 279). Ao mesmo tempo, no que tange à organização das milícias (instituições existentes desde antes da conquista), os portugueses inseriram certas modificações, como a concessão de certos privilégios àqueles

¹⁴ Um exemplo bastante significativo disso, é o caso do próprio Domingo Manduré, que, por volta de 1820 (momento em que a derrota do projeto artiguista já era bastante evidente) aparece como aliado dos portugueses. Ver o capítulo 3 de Praia, 2017.

índios que os auxiliaram na tomada dos povos. A recompensa veio em forma de pagamentos de soldos, bem como a estruturação de companhias em que os oficiais eram os próprios indígenas (Garcia, 2009, p. 279).

Nesse sentido, ainda que recaiam sobre muitos guaranis os abusos e opressões a que se referem os líderes artiguistas em seus discursos, alguns missioneiros que faziam parte de uma elite dos povos não partilhavam dessas experiências ou haviam angariado uma posição de destaque através da qual podiam acessar privilégios que não estavam ao alcance dos demais e, em função disto, estabeleceram resistência à promoção dos ideais de “autogoverno” e “liberdade” presentes nos discursos artiguistas.

A construção dos discursos destes líderes guaranis apela, como recurso para angariar apoio, ao pertencimento a uma categoria de ordem colonial e, a qual, estavam inseridos todos os interpelados por sua fala: a categoria “índio”. Como já mencionado anteriormente, essa categoria fora criada a partir da chegada dos europeus à América e serviu, entre outras coisas, para definir as obrigações a que estavam submetidos os povos originários: o tributo e a exploração de sua mão de obra, para citar somente algumas (Poloni-Simard, 2000).¹⁵ Não se trata de afirmar que esses indivíduos se identificavam única e exclusivamente como “índios” e que procuravam atuar somente em função deste pertencimento. Afinal de contas, são diversas as

¹⁵ Jacques Poloni-Simard aprofunda: “El tributo constituía la huella que definía a los indígenas, dejando de lado a los que sólo gozaban de una exención, especialmente los caciques. Reconocidos como súbditos libres del rey, y por lo tanto diferenciados de los negros esclavos, tenían obligaciones pero también derechos que les otorgaban las Leyes de Indias, si bien eran considerados como menores” (Poloni-Simard, 2000, p. 89).

identidades

que poderiam assumir os atores, em função dos vínculos sociais que criavam e também das circunstâncias em que se encontravam. Essa situação assume proporções ainda maiores quanto se trata de uma região fronteiriça. No entanto, também me parece problemático assumir a ideia de que essa categoria é dotada de um sentido único e que se manteve estático, ao longo de todo o período colonial, sem sofrer influências das experiências locais ocorridas durante os séculos. A historiadora Tamar Herzog propõe uma abordagem distinta:

(...) quisiera insistir que tanto “vencino”, como “militar”, “índio” y “español”, eran categorías de orden tanto social como legal y que su contenido y significado no eran evidente, ni tenía sentido – dentro de la lógica del sistema jurídico del Antiguo Régimen – buscar su definición teórica y general. Su aplicación a ciertas personas respondía a una visión de la sociedad, una visión que incluía tales consideraciones como su organización interna y su división en grupos, y que no dejaba de considerar tampoco las relaciones personales que unían a los miembros de la corporación (Herzog, 2000, p. 127)

Seguindo essa perspectiva, então, se faz necessário ponderar que essa categoria poderia ser aplicada de forma distinta de acordo com o contexto local. Assim, é preciso deixar claro que as lideranças ameríndias aqui citadas direcionavam seu discurso a um certo grupo de indígenas que habitava essa região, e que em sua maioria eram guaranis. Esse grupo já havia passado por um processo no qual o peso da experiência reducional jesuítica é de extrema relevância, não só do ponto de vista da religiosidade (como se pode notar pela presença de elementos cristãos em suas falas) como também do ponto de vista da organização política de ditas comunidades, o que se verifica pela incorporação de

mecanismos de poder oriundos do mundo ocidental¹⁶. Ainda que isso não significa que não pudessem posicionar-se, em outros momentos, a partir de outros tipos de pertencimento.

Ao mesmo tempo, como visto para o caso de alguns indígenas que obtiveram benefícios negociando sua posição ao lado dos portugueses ou das autoridades portenhas, a invocação do “índio” construído nos discursos artiguistas não estava de acordo com seus interesses e esses optaram por defender sua condição de privilégios. No entanto, é inegável que, em função da conjuntura que se impunha – de questionamento a uma série de premissas antes dadas como “naturais” na sociedade a partir das concepções modernas que estavam se difundindo –, a identidade indígena assumia neste espaço, cada vez mais, um sentido social. E esse apelo social crescia em oposição à figura de seu opressor, associada ao homem branco e, mais especificamente, ao europeu. Dessa forma, quando Manduré declara a seus *hermanos cabildantes* de Yapeyú que assim como são iguais perante a Deus, também o são perante a lei deixa exposto senão o objetivo de romper com o estatuto jurídico dos indígenas na ordem colonial, ao menos uma visão de que, diferentemente do que sua condição jurídica

¹⁶ Ao estudar esse processo do ponto de vista da organização sociopolítica estabelecida no espaço missionário, Guillermo Wilde demonstrou, primeiramente, que “los jesuítas, basándose en el discurso de la descendencia por sangre, inventaron linajes indígenas que suponían la herencia de atributos políticos de ‘padres a hijos’ biológicos, construyendo así una visión ordenada, estática y exenta de conflictos Del espacio misional” (Wilde, 2006, p. 122). Por outro lado, sugere que “si bien es claro que [...] la estructura misional fue haciendo cada vez más estática con el paso del tiempo, los mecanismos tradicionales de legitimación de la autoridad y una singular visión nativa del parentesco siguieron teniendo vigencia, lo que generó frecuentes zonas de conflictos que no se resolvieron durante el periodo de presencia jesuita en la región” (Wilde, 2006, p. 122).

expressava (ou seja, que eram “menores” e que necessitavam ser “governados”), os indígenas podiam exercer seu próprio governo.

Índios versus brancos”: radicalização do conflito e questionamento às autoridades não indígenas (1813)

Na região do Litoral, os ideais de “liberdade” e “autogoverno” somados a essa delimitação clara de que o inimigo constituía-se no europeu e nos administradores dos povoados levou a ações radicais que, num período de acirramento deste antagonismo entre ameríndios e brancos/europeus, buscaram não somente tomar seus bens como também assassinar àqueles que eram identificados como seus opositores.

Neste sentido, é expressivo o relato escrito pelo português Francisco da Costa Leiria ao governador Diego de Souza, em abril de 1813. Leiria encontrava-se no povo de Yapeyú e, a pedido do próprio governador, dava notícias das movimentações dos inimigos. O português teve a “infelicidade” de presenciar um motim neste povoado, a partir da chegada de algumas partidas de índios que, segundo ele, se encontravam sobre a proteção de Artigas. Leiria informa que a intenção dos indígenas era de prender o Tenente Governador Bernardo Pérez Planes. Este, sabendo da intenção dos revoltosos, se refugia em outro povoado e dá parte à Junta de Buenos Aires da situação, pedindo reforços. A partir daí, deixo que o próprio Leiria relate o que viu:

Logo se açaram duas Companhias dos Indios fazendo muitas atrocidades, reunindo assim todos os mais que se lhe apresentavam; por não enfastiar mais a V. Ex.^a levantou-se a Indiada de Japeju. Apanharamse as Cartas do Comandante desta Partida para o Cabildo de Japeju,

nelas assinalando o dia que vinham ao Povo para **todos se reunirem e matarem o Cura e mais Espanhóis que houvesse, seguirem o Tenente Governador para lhe fazerem o mesmo, e continuarem na matança de todos os Espanhóis que estivessem pelos Povos, eu como comprador do Povo não escapava, já tinham nomeado um para Rei, e viverem sobre si a forma e maneira dos Minuanos** (Archivo Artigas [1813], 1947, Tomo XI, p. 321 – grifos meus).

O documento traz valiosas informações para entender a repercussão do discurso político moderno entre os indígenas, especialmente em sua versão artiguista. Em primeiro lugar, fica clara a identificação das autoridades não indígenas como os inimigos a serem combatidos. Os alvos da perseguição empreendida pelos indígenas são o cura do povoado, o Tenente Governador Pérez Planes, os espanhóis e também o autor da carta Leiria, português que é identificado como o “comprador” do povoado de Yapeyú. Não interessa à pesquisa procurar desvendar se a versão que contaram os rebeldes sobre a venda do povoado era verdade ou não, ainda que esta pareça inverossímil. O que importa é explicitar a construção de um discurso que visava angariar apoio dos ameríndios a partir da elaboração de um adversário comum. Como visto anteriormente, esta construção se pautava em certas noções trazidas em textos escritos por autoridades ligadas aos movimentos independentistas. Por volta de 1812, o crescimento do projeto federalista de Artigas traz a concepção de autogoverno, definindo-a como imprescindível para o exercício da liberdade. Entendo, dessa forma, que a difusão desses ideais entre os indígenas permitiu, àqueles que aderiram à causa artiguista, enxergar no conflito entre americanos e europeus, também uma oposição entre índios e brancos, associando essas novas referências políticas modernas à realidade local e buscando a eliminação das autoridades não indígenas

presentes em seus povoados, ao mesmo tempo que procuraram também acessar recursos materiais pertencentes aos brancos e europeus.

A menção ao modo de vida dos minuanos.¹⁷ denota uma concepção de exercício de sua autonomia que se diferenciava daquela presente no ambiente missioneiro. Diferentemente dos guaranis, charruas e minuanos não haviam passado pelo processo de cristianização¹⁸ e, em sua maioria, resistiram às tentativas de redução em missões religiosas. Mantinham um modo de vida itinerante, permanecendo períodos curtos de tempo nos locais que escolhiam para armar seus toldos e dedicando-se, especialmente, ao arreo de gado nas paragens da campanha *rioplatense*. Historicamente, são reconhecidos como grupos que mantiveram sua autonomia em relação às Coroas ibéricas, preservando a autoridade de suas lideranças nativas frente às pressões exercidas pela sociedade colonial.

¹⁷ É importante mencionar que a partir do final do século XVIII, as fontes produzidas pela administração colonial passam a referenciar os índios minuanos e charruas de forma conjunta, sem distinguir entre as duas etnias. Segundo Elisa Garcia, isso se dá, provavelmente, em função de que estes grupos ocupavam a mesma região e, em muitas situações, atuavam de forma conjunta (Garcia, 2009). Essa interpretação é corroborada por um relato de Auguste Saint-Hilaire que no ano de 1821, de passagem por Salto Grande, na Banda Oriental, dá indícios da confusão que havia à época a respeito da designação desses indígenas: “Durante a nossa caminhada, conversei com o alferes sobre vários assuntos. Falou-me, entre outros, dos índios chamados minuanos por uns; charruas, por outros. Essas tribos uniram-se há muito tempo, daí indiferentemente os dois nomes dados à povoação indígena atual, mas parece que no momento não existem tantos charruas quanto minuanos” (Saint-Hilaire [1821], 2000, p. 270).

¹⁸ Ainda assim, muitas vezes recorriam ao recurso do batismo cristão para se colocar sob a proteção do Rei Fidelíssimo português. Ver: o capítulo sexto do livro de Elisa Garcia (Garcia, 2009). Para uma análise mais profunda das interações dos indígenas “infieis” com as populações missionárias ver: Bracco, 2004; Pereira, 2012.

Nesse sentido, ao elegerem o “modo de vida minuano” como exemplo a seguir, os guaranis que adentraram Yapeyú, em abril de 1813 deixam transparecer uma interpretação bastante particular dos ideais trazidos pelo discurso político moderno. Não se trata de afirmar que pretendiam adotar por completo os costumes e práticas dos charruas e minuanos. No entanto, atrelam o exercício de sua soberania a uma forma de organização política em que as lideranças nativas detinham autonomia nas decisões relativas ao grupo e não necessitavam responder a nenhuma autoridade externa às suas comunidades (a não ser quando travavam alianças com estas).

Por fim, essa visão do conflito em termos de “índios versus brancos” aparece também em outro episódio em que as tropas de Domingo Manduré estavam envolvidas, em setembro de 1813, no povoado de Mandisoví. O relato parte de Hilarión de la Quintana, comandante a mando de Buenos Aires que estava presente na região justamente com a intenção de reprimir as ações das tropas artiguistas:

Despues de tantos crímenes perpetrados por este grupo de hombres sucedieron en Mandisoví otras varias muertes. Tratando de saquear El templo los reconvino el comandante Quinteros sobre tamaño atentado, y aun no oyeron esta voz quando conspirados contra el le quitaron la vida, en las Puertas del mismo Santuario. En sus agonias conbocó a su gente, pero los que vinieron a auxiliarlo perecieron con el, entrando entre ellos un desórden tan horroroso desde este momento, que segun noticias de los que han fugado a guareserse entre nosotros se empesaron a azecinar cruelmente dando gritos que **muriesen todos los hombres blancos**, de cuya clase solo pudieron escapar, los que tubieron arbitrios para ello (Archivo Artigas [1813], 1947, Tomo XI, p. 370 – grifos meus).

O episódio descrito por de la Quintana informa que o os indígenas se insurgiram até mesmo contra o comandante Quinteros, que aparece na documentação ligado ao próprio José Artigas. Os rumos que tomam as ações dessas partidas na região do Litoral desagradam ao líder *de los orientales* que em outubro de 1813 envia Vicente de la Fuente para dar fim à reunião de indígenas promovida por Manduré e destituiu-o do comando.

Manifesta-se aqui a presença, ainda mais forte, do dualismo “índios versus brancos”, bem como a tentativa de implementação de uma gestão indígena do território. Certamente Artigas percebera os riscos para seu projeto de permitir a perpetuação das práticas dos sublevados, pois objetivava também angariar e manter o apoio de uma parcela abastada da população, que justamente tinha suas riquezas provenientes da criação de gado em grandes estâncias na Banda Oriental e na campanha de Entre Ríos e que enxergava com “péssimos” olhos o desenrolar das ações indígenas na região do Litoral. Logo, buscou dar fim a esta sublevação que tomava já grandes proporções e manifestava o questionamento à sua própria autoridade. Ainda que muitos dos revoltosos tenham sido mortos, Manduré é poupado por Artigas e aparecerá atuando em favor da *Liga de los Pueblos Libres*, nos anos seguintes em que se acirram as hostilidades com Buenos Aires e os portugueses.

Considerações finais

Acredito que a análise da documentação empreendida neste artigo explicitou o surgimento de uma interpretação local que destoava daquela propagada pela historiografia nacionalista da

segunda metade do século XIX e do século XX. Essa interpretação manifesta-se num momento de instabilidade em relação a algumas concepções arraigadas na sociedade colonial, respondia a lógicas específicas das comunidades indígenas e explicitava uma oposição entre “índios” e “brancos”, distinta daquela luta entre “americanos” e “europeus” que era travada num contexto mais abrangente. Dessa forma, creio que evidenciar certos aspectos da dinâmica local da região, permite entender de forma mais complexa a atuação dos atores indígenas envolvidos nesses episódios e representa um esforço para contribuir com a necessidade da escrita de uma história em que os ameríndios sejam analisados a partir de suas atuações e não somente como meros espectadores dos rumos que o processo histórico ia relegando aos seus povoados, às suas terras e até mesmo às suas vidas.

REFERÊNCIAS

Fontes

Archivo Artigas. 1947. Domingo Manduré al Corregidor, Cabildo y Mayordomo de Yapeyú. Acampamento de Arapey, 8 de setembro de 1813, p. 392;

Archivo Artigas. 1997. José Artigas a José de Silva. Paraná, 9 de maio de 1815, Tomo XXIX, p. 57;

Archivo Artigas. Proclama de Andrés Guacurarí y Artigas, Capitán de Blandengues y Comandante General de Misiones a los naturales de esa provincia (...). 1816, Tomo XXIX, p. 44;

Archivo Artigas. 1947. Bernardo Pérez Planes al Supremo Gobierno Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Campo de Santa Ana e Costa do Arroio de Guirapitá miní, 29 de abril de 1813, Tomo XI, p. 322;

Archivo Artigas, 1947. Declaración del Sargento de la milicia de Mandisovi, León Pelayo y oficio reservado, dirigido por Vicente Antonio Matiauda a José Mariano Pindobi. Mandisovi, 26 de agosto de 1813, Tomo XI, pp. 359- 60;

Archivo Artigas, 1947. Francisco Soares da Costa Leiria a Diego de Souza. Passo de Yapeyú, 26 de abril de 1813, Tomo XI, p. 32;

Archivo Artigas, 1947. Hilarión de la Quintana al Poder Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Acampamento no passo do Yuquerí Grande, 13 de setembro de 1813. Tomo XI, p. 370.

CHAGAS SANTOS, F. Francisco das Chagas Santos aos Senhores Corregedor Cabildo e Administrador do Povo de... publicado em Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Estado do Rio Grande do Sul, janeiro de 1952, n. 1, p. 419;

SAINT-HILARE, A de [1820-1821]. Viagem ao Rio Grande do Sul. Brasília, Senado Federal, 2002;

Bibliografía

BOIDIN, C. 2014. Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(2). Disponible: <https://corpusarchivos.revues.org/1322>, 2014. Acceso: 18/jul/2017;

_____. 2016. Teko aguyjei, “derechos”, ‘vida buena’, un concepto político central de las proclamas y oficios del general Belgrano traducidos al guaraní. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*. Universidad del País Vasco, Suplemento especial (1), p. 25-51, Disponible: <http://www.ehu.eus/ojs/index.php/Ariadna/article/view/14278>, 2016. Acceso 18/jul/2017;

BRACCO, D. 2004. Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas em el Río de la Plata. Montevideo, Linardi y Risso.

CHIARAMONTE, J. C. 2004. Nación y Estado en Iberoamérica: El lenguaje político en tiempos de las independencias. Buenos Aires, Sudamericana.

FREGA, A. 2002. Caudillos y montoneras en la revolución radical artiguista. Andes, (13). Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/127/12701304.pdf> - acessado em 08/09/2016, às 23:29;

GARCIA, E. F. 2009. As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

HERZOG, T. 2000. La vecinidad: entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno a las categorías sociales y las redes personales., (15), p. 123-131.

PEREIRA, C. C. 2012. “Y hoy están en paz”: relações sócio-políticas entre os índios infieis da Banda Oriental e guaranis missioneiros no século XVIII (1730-1801). Dissertação, PPGHIS/UFRGS.

POLONI-SIMARD, J. 2000. Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. Anuario del IEHS, Facultad de Ciencia Humanas, Universidad Nacional del Centro Tandil – Argentina, (15), p. 87-100.

PRAIA, F. S. 2017. “Para que cada pueblo se gobierne por si”: modernidade política e atores indígenas na região do Rio da Prata (1810-1821). Dissertação, PPGHIS/UFRGS.

RIBEIRO, M. R. P. 2013. Estratégias indígenas na fronteira meridional: os guaranis missioneiros após a conquista lusitana (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834). Dissertação, PPGHIS/UFRGS.

WILDE, G. 2006. Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. Jahrbuch Fur Geschichte Lateinamerikas, p. 119-145.

_____. 2009. Religión y poder en las misiones de guaraníes. Buenos Aires, SB.

AS PRODUÇÕES DE GUILLERMO FURLONG SJ NOS 150 ANOS DA REVOLUÇÃO DE MAIO ARGENTINA: ANÁLISE DE UMA *OPERAÇÃO* *HISTORIOGRÁFICA*

Mariana Schossler

No ano de 1960, a Argentina comemorou os 150 anos da Revolução de Maio, movimento que inaugurou o processo independentista da região a partir de Buenos Aires. As comemorações foram marcadas por atos públicos, publicação de livros, conferências, e outros festejos. Várias organizações, à época, participaram das festividades, como a Academia Nacional de la Historia, importante instituição que agregava historiadores, que assessorou a organização dos eventos. Ao mesmo tempo, uma série de intelectuais aderiu ao momento, e o jesuíta Guillermo Furlong (1889-1974) foi um deles.

Furlong, reconhecido por sua extensa produção sobre a história da Companhia de Jesus na América Meridional do período colonial, cursou boa parte de sua formação na Europa e nos Estados Unidos. Na Argentina, atuou como professor no Colegio del Salvador, onde também residia, e no Seminario de Villa Devoto. A partir de 1929, iniciou seus estudos históricos de forma sistemática, publicando livros e artigos e participando de eventos, como o II Congreso de Historia de América, ocorrido em 1937, em Buenos Aires. Em 1938, foi convidado a fazer parte da *Academia*

Nacional de la Historia. Longevo, em 1955 foi jubilado de suas atividades como docente e dedicou-se integralmente às suas pesquisas até sua morte. Quando das comemorações do sesquicentenário da Revolução de Maio, publicou uma série de textos e livros. Dentre estes, analisarei, neste trabalho, os artigos intitulados *Cornelio de Saavedra* (1960b) e *Hombres e ideas en los días de Mayo* (1960a), publicados na revista *Estudios*, em uma edição especial comemorativa, e os livros *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (1960c) e *Cornelio Saavedra padre de la patria argentina* (1960, reimpresso em 1979)¹.

O principal objetivo do presente trabalho é investigar estas obras, procurando compreender a forma como Furlong apresentou a fundamentação político-filosófica de Maio e como descreve os personagens dela participantes. Grande parte dos argumentos do historiador gira em torno dos teóricos e dos conceitos acionados por homens como Cornelio Saavedra² e

¹ O artigo *Cornelio de Saavedra* (1960b) traz uma rápida biografia do líder revolucionário que dá título ao trabalho. O texto pode ser considerado uma versão reduzida da obra *Cornelio Saavedra padre de la patria argentina* (1979), que se constitui em um trabalho bastante completo sobre a trajetória de Saavedra. Já o artigo *Hombres e ideas en los días de Mayo* (1960a) se caracteriza por sintetizar as ideias defendidas por alguns dos principais líderes revolucionários, focando, novamente, em Saavedra e nas ideias que apresentou quando do Cabildo Abierto de 1810. Por fim, a obra *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (1960c), esta apresenta a contribuição de quatro jesuítas para a Revolução de Maio, tanto do ponto de vista da fundamentação político-filosófica do movimento quanto de ações efetivas para o processo independentista.

² Cornelio Saavedra (1761-1829): Militar e político argentino que presidiu a Primeira Junta de Governo, Saavedra iniciou sua carreira militar durante as invasões inglesas ao Rio da Prata. Sua adesão e participação decisivas na Revolução de Maio de 1810 foram recompensadas com sua nomeação para o cargo de Presidente da Primeira Junta, mas sua política conciliadora, afastada das ideias revolucionárias, acabou por suscitar denúncias de conspiração. Reintegrado ao cargo e às honras em 1818, regressou a Buenos Aires (após lutar

Mariano Moreno³, revolucionários de 1810, para argumentar sobre a legalidade da formação de uma Junta de Governo quando da vacância do trono espanhol⁴ a partir de um *Cabildo Abierto*. Haveria, por parte de homens como Saavedra, tendências que prezavam pela manutenção das tradições espanholas no processo, utilizando-se da doutrina de retroversão do poder ao povo para embasar o argumento favorável em relação à formação da Junta. Ao mesmo tempo, revolucionários como Moreno basear-se-iam nas ideias de pensadores iluministas para reivindicar uma verdadeira modificação das estruturas de governo no Rio da Prata. Neste sentido, as trajetórias destes próceres também são

no Alto Peru), sendo nomeado Chefe do Estado Maior do Exército. Em 1820, exilou-se em Montevidéu.

³ Mariano Moreno, formado em Direito pela Universidade de Charcas, possuía um posicionamento político muito bem definido, influenciado, em alguns aspectos, pelo Iluminismo europeu do século XVIII, e tendo como modelo a Revolução Francesa (Shumway, 2009; Gaut Vel Hartman, 2010). Em 1805, assumiu cargos na Audiência e no Cabildo de Buenos Aires. Dada sua formação acadêmica, atuou também como advogado. Moreno deixou diversos escritos, dentre eles, a *Representación de los Hacendados* (1809) e o *Plan de Operaciones* (1810). Segundo Gaut vel Hartman (2010), Moreno procurava estabelecer as bases para uma revolução profunda das estruturas políticas do Vice-reino do Rio da Prata, o que levaria em consideração não apenas a remoção das autoridades coloniais dos postos mais altos do governo, mas, também, a obtenção da independência e a escrita de uma Constituição. Faleceu em 1811, durante uma viagem à Grã-Bretanha.

⁴ As Guerras Napoleônicas, iniciadas no final do século XIX, modificaram o equilíbrio de poder na Península Ibérica. A Espanha, sofreu bloqueio, que resultou nas Invasões Inglesas ao Rio da Prata (1806-1807). Com o passar dos anos e o agravamento da crise na Europa, na tentativa de manter um poder cuja legitimidade fosse reconhecida na Espanha criou-se a Junta Central de Governo de Sevilha, devido à uma intriga palaciana, que provocou a abdicação de Fernando VII em favor de seu pai, o monarca Carlos IV. Tal situação fez com que Napoleão Bonaparte obrigasse Carlos IV a abdicar em favor de José Bonaparte, irmão do imperador francês. Esta Junta Central foi transferida para Cádiz, em 1809, quando da queda de Sevilha. Ao receber a notícia de que a Espanha havia caído nas mãos do exército francês, os colonos bonaerenses exigiram ao Vice-rei um *Cabildo Abierto*, com o objetivo de discutir as decisões a serem tomadas a partir de então.

valorizadas, no intuito de elogiar um pensamento político considerado aceitável, ou seja, “moderado”, em detrimento da “exaltação” ou das tentativas de se empreender um processo revolucionário mais contundente.

Tal análise se dará a partir do texto *A operação historiográfica* (2011), de Michel de Certeau, o qual auxiliará na reflexão sobre as sucessivas operações realizadas por Furlong para chegar no seu resultado nas obras sobre a Revolução de Maio. As operações são compreendidas por *lugar social*, ou seja, a formação, a(s) instituição(ões) à(s) qual(is) se vincula, o grupo social do qual faz parte e, também, o contexto no qual esta inserido e produz seus textos, *prática*, que diz respeito às fontes das quais se utiliza, sua metodologia, os conceitos que aciona para explicação dos acontecimentos que estuda e a *escrita*, os resultados de suas investigações apresentados em formato de texto. Esta escolha metodológica possibilita um olhar sobre diversos aspectos do fazer historiográfico, que vão desde o autor, o contexto histórico, as fontes às quais teve acesso, a publicação dos resultados, como, também, permite compreender a maneira como o historiador pensa seu trabalho e aplica as operações das quais se utiliza.

Este trabalho estrutura-se a partir da divisão tripartite feita por Certeau (2011). Assim, estudarei, em um primeiro momento, o *lugar social* – ou lugares sociais, segundo minha compreensão – ocupado pelo historiador, passando, posteriormente, ao estudo de sua prática e de sua escrita.

Lugar(es) social(is): Guillermo Furlong historiador da Revolução de Maio

Ao elaborar o conceito de *operação historiográfica*, Michel de Certeau (2011) estruturou-o a partir de uma divisão tripartite que tem por objetivo lançar um olhar detalhado ao historiador e ao contexto social e institucional do qual faz parte, ao seu trabalho de leitura, pesquisa junto aos arquivos e fontes e abordagem teórico-metodológica, bem como ao processo de escrita, apresentação dos resultados, publicação e apreciação pela comunidade e pelos pares. Tais operações – intencionais ou não – realizadas pelos historiadores são agrupadas como *lugar social, prática e escrita*, e podem nortear tanto a análise de textos modernos como, inclusive, de trabalhos bastante antigos, já que possibilitam uma apreciação de produções anteriores à conformação da disciplina histórica tal qual a conhecemos atualmente. O presente tópico tem, portanto, o objetivo de analisar o *lugar social* ocupado por Furlong durante sua trajetória.

Para Certeau (2011, p. 63, grifos do autor), o *lugar social* pode se definido como um mecanismo “que lhe *permite* apenas um tipo de produção e lhe *proíbe* outros”. Este lugar pode ser entendido como uma instituição – ou mais – à qual o historiador encontra-se vinculado, seja ela uma universidade, uma ordem religiosa, um círculo de letrados, etc. O que determina esta permissão e esta proibição são os interesses e posturas assumidos por estas instituições dentro da sociedade às quais estas se vinculam.

Ele *torna possíveis* certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras *impossíveis*; exclui do discurso aquilo que é sua condição

num momento dado; representa o papel de uma censura com relação aos postulados presentes (sociais, econômicos, políticos) na análise. Sem dúvida, essa combinação entre *permissão* e *interdição* é o ponto cego da pesquisa histórica e a razão pela qual ela não é compatível com *qualquer coisa*. É igualmente sobre essa combinação que age o trabalho destinado a modificá-la. (Certeau, 2011, p. 63, grifos do autor).

Ao mesmo tempo em que possuem vínculos institucionais, os historiadores também estão inseridos em contextos sociais/políticos/econômicos que, junto com os aportes, permissões e proibições, constituem espaços de mobilização e, também, de produção. As instituições estão, elas mesmas, vinculadas a contextos que permitem seu funcionamento e as legitimam enquanto tais.

[...] um discurso ideológico se ajusta a uma ordem social, da mesma forma como cada enunciado individual se produz em função das silenciosas organizações do corpo. Que o discurso como tal obedeça a regras próprias, isso não impede de articular-se com aquilo que não diz – com o corpo, que a fala atua à sua maneira. (Certeau, 2011, p. 53).

Tais relações de interdependência manifestam-se, de forma mais clara, em ocasiões onde há uma necessidade, por parte dos historiadores e das instituições que representam, de produzir uma história que sirva a este momento. Exemplo disto são as comemorações do sesquicentenário da Revolução de Maio⁵. Este

⁵ O cerne daquilo que conhecemos como Revolução de Maio dá-se entre os dias 22 a 25 de maio de 1810, embora seja preciso recuar até alguns dias antes para compreender os principais acontecimentos. Entre os dias 18 e 20 de maio, ao receber a notícia de que a Espanha havia caído nas mãos do exército francês, os colonos bonaerenses exigiram ao Vice-rei um *Cabildo Abierto* com o objetivo de discutir as decisões a serem tomadas a partir de então. A sessão do *Cabildo* transcorreu entre os dias 22 e 23 de maio. No dia 24, foi apresentada uma

momento, do qual Guillermo Furlong participou com a publicação de uma série de obras e textos, se constituiu em uma ocasião importante para a Argentina de meados do século XX, que passava por uma série de discussões sobre a legitimidade de seus governos e que procurava se utilizar dos exemplos do passado para refletir sobre o futuro.

O final da década de 1950 na Argentina é compreendido pela historiografia mais recente como um período bastante instável do ponto de vista político. Com a queda do governo de Perón, os militares acabaram tomando o poder, dando início a um período de transição entre a ditadura e a democracia. Grupos pró e anti Perón lutavam pelo poder. Em 1958, assumiu o poder o presidente Arturo Frondizi, momento em que foi desencadeada a organização das comemorações que viriam a se realizar em 1960.

O novo presidente se viu envolvido em uma série de problemas provocados pelos diferentes grupos que lutavam pelo poder na Argentina, como os próprios militares, peronistas e antiperonistas, tendo que enfrentar, ainda, uma grave crise econômica e social. Todavia, as propostas desenvolvimentistas de Frondizi, direcionadas, principalmente para a indústria,

proposta para a formação da Junta que tinha como presidente o Vice-rei Cisneros. Embora a proposta tenha sido aceita num primeiro momento, na noite do mesmo dia Cornelio Saavedra e Juan José Castelli, então membros dessa primeira formação da Junta, apresentaram suas renúncias exigindo a total deposição do Vice-rei e a formação de um novo corpo governativo sem a presença do mesmo. Neste sentido, no dia 25 de maio apresentou-se uma nova formação para a Junta, que tinha como presidente Cornelio Saavedra. Embora este tenha sido apenas o início do processo independentista no Rio da Prata – que terá, ainda um longo caminho até a efetiva independência das antigas colônias – o período compreendido entre os dias 22 e 25 de maio de 1810 é considerado o momento fundante da nação, por conta da formação do primeiro governo que não reconhecia a autoridade espanhola sobre a região, mesmo que a Junta tenha jurado fidelidade a Fernando VII como recurso de legitimação.

motivaram o vislumbre de um futuro otimista por parte da população e o apoio de grupos de intelectuais. Entretanto, medidas posteriores⁶ causaram grande descontentamento entre os argentinos. Em meio a esta instabilidade, transcorreram as comemorações do sesquicentenário da Revolução de Maio, que contaram com uma série de atos públicos, desfiles das Forças Armadas e publicações⁷. Segundo Spinelli (2010), elas funcionaram como uma espécie de pausa para reflexão sobre o passado e o futuro argentinos⁸. Esta teria sido, inclusive, a posição adotada pelo presidente argentino para os festejos do sesquicentenário⁹.

⁶ Frondizi tomou medidas como “la ley que ponía en pie de igualdad a la enseñanza pública y privada, la tardanza en cumplir con los compromisos para levantar la proscripción del peronismo, la represión ejercida ante los reclamos sociales, la inflación” (Paredes, 2010, s/p).

⁷ É importante notar que, no caso do sesquicentenário de Maio, as comemorações foram organizadas pelo governo federal, a partir do decreto de lei nº 14.587, que definiu a criação de uma Comissão Executiva para a organização dos eventos, bem como o financiamento público para os mesmos.

⁸ Para Spinelli (2010, p. 14-15, grifo meu), “La celebración de los 150 años de la Revolución de Mayo adquirió en la coyuntura de crisis política y social que se atravesaba el carácter de paréntesis,- efímero, pero paréntesis al fin-, en las disputas cotidianas, *una especie de búsqueda del símbolo de la unidad nacional en el rito patriótico, en el homenaje a los antepasados considerados los constructores de la Nación y en la historia compartida. Hubo un marcado respeto por el protocolo y reverencia hacia los valores republicanos en todos los actos públicos*, del mismo modo que el reconocimiento a España como ‘madre patria’”.

⁹ Em seu discurso de abertura das comemorações do sesquicentenário de Maio, Frondizi ressaltou que as festividades tinham a finalidade de fazer com que os argentinos relembassem o passado e seguissem os exemplos de conduta dos próceres da Revolução de Maio. Ao evocar os próceres de Maio em seu discurso, Frondizi aponta para o fato de que suas condutas foram exemplares, não apenas para o processo independentista, mas, também, para a configuração daquilo que viria a ser denominado, posteriormente, de nação argentina. Neste sentido, parece indicar que as virtudes observadas nos próceres citados devem ser observadas pelos governantes argentinos para a condução da nação no momento das comemorações do sesquicentenário de Maio. A posição assumida por Frondizi à frente das comemorações do Sesquicentenário aponta para a tentativa de transformar a Revolução de 1810 em um lugar de memória para a Argentina.

A partir da segunda metade da década de 1950, Furlong vinha se dedicando quase que exclusivamente aos estudos históricos, já que em 1955 havia sido jubilado de suas atividades no Colégio del Salvador, por ocasião do 50º ano de atuação na Companhia de Jesus (Arancibia, 1968, p. 31). Por isso, Segundo Mayochi (2009), pôde dedicar, também, grande parte do ano de 1960 ao estudo da Revolução de Maio, tendo publicado artigos na revista *Estudios*.¹⁰ e proferido conferências em diversas cidades argentinas, como Entre Ríos, Mar del Plata e San Nicolás. Ao mesmo tempo, “se adhirió a los festejos con la publicación de cuatro libros: breve biografía de *Cornelio Saavedra*; *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*; *La Revolución de Mayo* y *Bibliografía de la Revolución de Mayo*, que comprende más de nueve mil títulos” (Mayochi, 2009, p. 73, grifos do autor). Estas publicações se inserem no contexto das comemorações do sesquicentenário da Revolução de Maio.¹¹, que se constitui, também, em momento

Este esforço pode também ser observado do ponto de vista historiográfico, pois segundo Spinelli: “La celebración de estos hitos que se conciben como constitutivos de las sociedades históricamente se han prestado [...] a [...] la evocación respetuosa de un pasado que se enaltece [...]”. Neste sentido, há um esforço para caracterizar a Revolução de Maio como um passado glorioso para a nação, onde “[...] se evoca a Mayo como un pasado limpio y puro, depurado de conflictos, de flaquezas, de traiciones, para hacer, por contraste, el inventario de las frustraciones y las deudas para con ese legado de su presente inmediato” (Spinelli, 2010, p. 14), fazendo desta um exemplo a ser seguido no futuro.

¹⁰ A edição de maio de 1960 da revista *Estudios*, que comemora o sesquicentenário da Revolução de Maio, conta com dois textos de Guillermo Furlong, intitulados, respectivamente, *Hombres e ideas en los días de Mayo* e *Cornelio de Saavedra*, sendo este último uma versão reduzida de uma das obras, a biografia *Cornelio Saavedra padre de la patria argentina* (1979) que serão analisadas nos próximos capítulos desta Tese.

¹¹ A bibliografia sobre as comemorações do sesquicentenário da Revolução de Maio, embora não seja extensa, é composta por textos de referência sobre esta temática. Em *El sesquicentenario de la Revolución de Mayo*, María Estela Spinelli (2010) procura fazer um balanço tanto do cenário político, quanto do tom utilizado pela historiografia para rememorar o evento pátrio. Já Isabel Paredes

significativo na trajetória do jesuíta, que introduz novos temas em suas investigações.

Os textos escritos e publicados por Furlong em 1960 são apenas uma pequena amostra de sua produção. Ao longo de sua longeva trajetória, o jesuíta publicou mais de dois mil trabalhos, que englobavam livros, artigos e outros materiais, a maioria versando sobre a história da Companhia de Jesus na América platina colonial. Dentre suas principais obras, pode-se citar *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (1933), *Cartografía jesuítica del Río de la Plata* (1936), *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810* (1952), *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses 1700-1850* (1953), *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810* (1969).

Guillermo Furlong Cardiff era filho de imigrantes irlandeses e ingressou na Companhia de Jesus em 1903, aos 13 anos de idade. A maior parte de sua formação deu-se no exterior¹², onde, ao mesmo tempo em que lia e estudava os autores clássicos, passou a ter algumas lições de metodologia¹³ e paleografia (Geoghegan,

(2010), em *El Sesquicentenario de Mayo, la memoria y la acción editorial: Memoria e Historia hacia 1960*, tem como objetivo realizar, não apenas uma contextualização do período, mas, também, analisar uma das produções historiográficas da época, a *Biblioteca de Mayo*, que se constituía de diversos documentos referentes ao processo revolucionário, dentre eles memórias, autobiografias e textos literários.

¹² Em meados de 1905, foi enviado por seus Superiores para a Europa e, posteriormente, aos Estados Unidos. Furlong foi enviado, primeiramente, à Espanha, para dar continuidade à sua formação. Após estudar por um ano em Gandía, o jesuíta argentino dirigiu-se ao antigo mosteiro de Veruela, na província de Aragão. Em 1910, iniciou seus estudos de Filosofia, desta vez, em Tolosa e, um ano mais tarde, foi enviado aos Estados Unidos, para o Woodstock College, anexo à Universidade de Georgetown, onde, em 1913, obteve seu PhD.

¹³ Considerando o contexto de produção dos textos de Mayochi (1979) e de Geoghegan (1979) e o fato de que O'Callaghan atuava como arquivista, pode-se

1979; Mayochi, 2009), e teve a oportunidade de entrar em contato com a escrita de biografias como a *Life of Samuel Johnson (1787)*, de James Boswell, o que pode ter despertado seu interesse posterior pelo gênero (Padilla, 1979, 73).

Em meados de 1913, Guillermo Furlong retornou à Argentina. No mesmo ano, o jesuíta iniciou suas funções como historiador da Companhia de Jesus. Deve-se considerar que, para suas atividades, contou com a documentação que sua Ordem dispunha para consulta, o que envolvia grande quantidade de materiais sobre o período colonial, uma das principais temáticas de seus trabalhos. Além destes documentos, Furlong passou a frequentar o Archivo General de la Nación, o Museo Mitre e algumas bibliotecas privadas (Geoghegan, 1979; Mayochi, 2009)¹⁴. Foi no Archivo General que Furlong conheceu o historiador Enrique Peña¹⁵. Além da amizade, Peña teria influenciado diretamente a *operação historiográfica* desenvolvida por Guillermo Furlong, dando-lhe alguns conselhos sobre como proceder em relação às suas pesquisas.

supor que a palavra metodologia tenha sido empregada para referir as técnicas de manejo de documentos e manuscritos visando à escrita de obras históricas.

¹⁴ Estes espaços e repositórios de documentos eram importantes em dois sentidos. Em um primeiro momento, disponibilizavam aos eruditos e historiadores fontes sobre a história argentina desde o período colonial. Em um segundo momento, deve-se considerar estes espaços como possibilidades de sociabilidade intelectual, dado o encontro destes personagens durante os momentos de pesquisa.

¹⁵ É importante mencionar que a amizade entre o jesuíta e Peña levou o segundo a receber Furlong em sua casa em várias oportunidades: “Don Enrique Peña abrió las puertas de su casa a Furlong, quien con frecuencia retiraba de allí libros y documentos, que le eran prestados generosamente por su dueño. Más aún: cuando éste hallaba una novedad que en su concepto podía serle útil al joven investigador, llevábala por sus propias manos hasta el Colegio del Salvador” (Mayochi, 2009, p. 40).

El señor Peña fue quien orientó definitivamente al padre Furlong hacia la investigación histórica, brindándole el siguiente consejo: 'No lea libro alguno de historia, pero trácese una línea de estudio, una serie de temas afines, y frecuente el Archivo General de la Nación en busca de materiales sobre dichos temas y le aseguro que, al cabo de diez o quince años, quedará asombrado del material que habrá reunido...'. (GEOGHEGAN, 1979, p. 36).

Em 1920, Furlong retornou à Espanha, para a conclusão dos seus estudos de Teologia, tendo sido enviado ao *Colegio Máximo de Sarriá*, em Barcelona. De acordo com Mayochi (2009), já neste período, Furlong manifestava forte interesse na história da América platina do período colonial. É importante mencionar que, segundo Mayochi (2009), neste período Furlong manifestou um forte interesse pela história da América platina do período colonial, visitando diversos arquivos.

Em 1929¹⁶, já com quarenta anos de idade, publicou seu primeiro livro sobre temas históricos, intitulado *Glorias Santafesinas*, que versa sobre a história da Argentina colonial. A quantidade de documentos e informações que conseguiu reunir em suas visitas realizadas a arquivos e bibliotecas argentinas e europeias possibilitou também a escrita de diversos artigos, muitos deles publicados na revista *Estudios*, da Academia Literaria del Plata e da Universidad del Salvador, de Buenos Aires. Estes textos versaram, em sua maioria, sobre a história da

¹⁶ Em 1924, após receber a ordenação sacerdotal, retornou à Argentina, passando a atuar como professor de Literatura castelhana, Apologética, História argentina, Instrução cívica e Inglês.

Companhia de Jesus na América platina, sendo que, em vários deles, Furlong se aproximou do gênero biográfico.¹⁷

Para além de sua formação junto à Companhia de Jesus, e, conseqüentemente, seu vínculo institucional junto à Ordem, o jesuíta obteve, também, o reconhecimento de outros historiadores argentinos¹⁸. O reconhecimento dos pares em relação a Furlong deu-se através de sua participação em eventos e, também, de seu ingresso em instituições de cunho historiográfico. Em 1937, por exemplo, participou do II Congresso Internacional de História da América, realizado em Buenos Aires, atuando como relator da seção de História Religiosa. No mesmo ano, Enrique Udaondo apresentou o jesuíta argentino para a *Academia Nacional de la Historia*, para a qual foi nomeado membro em 1939, vindo a ocupar a cadeira de número 31.

¹⁷ Pode-se citar, como exemplo, o artigo intitulado *Un médico colonial: Segismundo Asperger (1936)*, publicado na revista *Estudios*, e as obras *Médicos argentinos durante la dominación hispánica (1947)* e *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica (1948)*, onde reconstituiu as trajetórias de missionários jesuítas que atuaram na antiga Província do Paraguai nos séculos XVII e XVIII.

¹⁸ Para a divulgação e a própria aceitação de um pesquisador entre o *métier*, alguém que como Furlong não seria reconhecido apenas como um historiador da Companhia de Jesus, mas como um historiador, é necessário que os leitores verdadeiros das produções, ou seja, os “pares”, os especialistas, reconheçam a legitimidade dos trabalhos publicados. “Ao ‘nós’ do autor corresponde aquele dos verdadeiros leitores. [...] *uma obra é menos cotada por seus compradores do que por seus ‘pares’ e seus ‘colegas’*, que a apreciam segundo critérios diferentes daqueles do público e decisivos para o autor, desde que ele pretenda fazer uma obra historiográfica. Existem as *leis* do meio. Elas circunscrevem possibilidades cujo conteúdo varia, mas cujas imposições permanecem as mesmas. Elas organizam uma ‘polícia’ do trabalho. [...] *‘O estatuto dos indivíduos que têm – e somente eles – o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir um discurso semelhante’ depende de uma ‘agregação’ que classifica o ‘eu’ do escritor no ‘nós’ de um trabalho coletivo, ou que habilita um locutor a falar o discurso historiográfico*” (Certeau, 2011, p. 56, grifos meus).

Em 1942, Furlong passou a integrar a *Junta de História Eclesiástica Argentina* (JHEA), tendo sido seu primeiro vice-presidente. Segundo Tanzi (2012, s/p), levando-se em conta o interesse pela história da Igreja na Argentina:

[...] faltaba una institución cultural que orientara, ordenara y destacara la proyección histórica de estos estudios. [...] La Junta tenía por misión fundamental el estudio y la difusión de la obra realizada por la Iglesia Católica, asesorar a la Conferencia Episcopal en las consultas que se formularan y cooperar en la conservación y valoración de los monumentos y objetos artísticos religiosos.

É interessante notar que a Junta foi criada por iniciativa eclesial¹⁹, principalmente, do Monsenhor José A. Verdaguer, que propôs a formação da nova instituição à Conferência Episcopal Argentina (Tanzi, 2012). Em 1943, a JHEA cria a revista *Archivum*²⁰, que se tornaria a principal publicação da instituição. Divulgada com uma periodicidade semestral, a revista lançou, durante sua existência, 23 edições²¹. Os fundadores da JHEA

¹⁹ A *Junta de Historia Eclesiastica Argentina* (JHEA) contou com diversos historiadores *laicos* entre seus membros, pois “Como un instituto de este tipo no podía prescindir de los laicos dedicados a la historia de la Iglesia, a poco se incorporaron Adolfo M. Diaz, *Enrique Udaondo*, César B. Pérez Colman, *Mario J. Buschiazzo*, *José Torre Revello* y *Vicente D. Sierra*” (Tanzi, 2012, s/p, grifos do autor).

²⁰ Furlong dirigiu a revista *Archivum* entre os anos de 1959 e 1974. Lamentavelmente, ainda são poucos os trabalhos produzidos sobre este periódico argentino, o que aponta para a necessidade de estudos que versem sobre a difusão e a recepção das ideias que este periódico veiculou ao longo de quase seis décadas. Dentre as questões que, com certeza, mereceriam a atenção dos pesquisadores, estão: Qual era a linha editorial da revista? A revista publicava somente artigos de membros da JHEA? Qual era o público leitor da *Archivum*? Qual a importância deste periódico para a divulgação das ideias de Furlong?

²¹ De acordo com seu Estatuto, os volumes contavam com a seguinte estrutura: “I. Artículos originales de investigación histórica; II. Documentos inéditos o

fizeram, assim, uma incursão na História Eclesiástica²² – que se distancia da atual História das Religiões e das Religiosidades, fruto das intensas renovações e discussões em torno das abordagens e construções teórico-metodológicas do século XX.

A partir destas informações, pode-se mapear tanto a trajetória quanto o(s) lugar(es) social(is) ocupados por Furlong ao longo de sua vida e, mais especialmente, durante as comemorações do sesquicentenário da Revolução de Maio. O jesuíta, em seu papel de sacerdote e historiador da Ordem que

rarísimos; III. Notas, datos o comentarios breves sobre temas históricos; IV. Valoraciones de libros; V. Bibliografía, sección en que se expone todo lo que ha aparecido sobre historia de la Iglesia argentina tanto de libros, como revistas especializadas o en periódicos; VI. Monumentos religiosos del pasado argentino, ilustraciones y comentarios. Más adelante, se han añadido otro apartado dedicado a Necrológicas y a revistas y libros recibidos. Desde el primer momento contó con un detallado índice onomástico”. (Grau, s/d, p. 2). Observa-se, a partir do Estatuto da revista, que havia, pelo menos, dois espaços dedicados à avaliação e à crítica bibliográfica, o que indica que os membros da JHEA procuravam entrar em contato com diversas obras que versavam sobre a História da Igreja. Entretanto, seria importante saber se as obras resenhadas foram escritas, também, por historiadores que não pertenciam à Junta, o que seria um indicativo da capacidade de recepção de obras que foram escritas por pares que pertenciam a outras instituições de pesquisa. Já a seção VI era dedicada, especialmente, à rememoração de datas especiais a partir de trabalhos que versavam sobre monumentos e ilustrações. Com a posterior inserção de Necrológios,²¹ fica evidenciado o caráter também memorialístico que a revista da instituição passou a assumir ao longo do tempo.

²² A História Eclesiástica teve, segundo Prado & Silva Jr (2014), uma importante função no campo da historiografia cristã. Frequentemente vinculada ao catolicismo, a História Eclesiástica trabalha de forma sistemática a Igreja e sua história enquanto instituição, bem como a atuação do clero, dedicando-se ao “estudo do funcionamento, estrutura e organização do clero e da pregação religiosa, incluindo as formas de proselitismo religioso, a disciplina clerical e a normatização do ritual” (Hermann, 1997, p. 489). É importante frisar, contudo, que, mesmo que a atuação dos religiosos se dê junto às mais distintas populações, e que estas, em diversos casos, vivenciam a religião a seu modo, tais práticas e crenças não são o objeto de estudo da História Eclesiástica. As populações servem, assim, de pano de fundo para a atuação do clero, cujo trabalho é abordado do ponto de vista da Igreja e da valorização do trabalho da mesma em diferentes territórios.

integrava, pesquisou, produziu e, a partir disto, foi reconhecido por seus pares, participando da *Academia Nacional de la Historia* e da *Junta de Historia Eclesiástica Argentina*. No ano de 1960, participou das festividades relativas a Maio, ocorridas em um momento delicado para a nação, quando produziu os artigos *Cornelio de Saavedra* (1960b) e *Hombres e ideas en los días de Mayo* (1960a), e os livros *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (1960c) e *Cornelio Saavedra padre de la patria argentina* (1960, reimpresso em 1979).

Para compreender a forma como o(s) lugar(es) social(is) influenciaram na pesquisa, nos conceitos que acionou, na forma como lidou com os documentos dos quais se utilizou, e posteriormente, nos resultados que apresentou quando de sua *escrita*, é necessário analisar a maneira como Furlong pensava sua *prática* e a utilizava para o seu fazer historiográfico. Para tanto, no próximo tópico, abordarei de forma mais aprofundada este segundo passo da *operação historiográfica*.

Documentos da Revolução: metodologias e práticas historiográficas

Como mencionado anteriormente, Guillermo Furlong tinha acesso aos arquivos da Companhia de Jesus e, por isso, pôde tomar contato com uma série de fontes que versavam sobre a história da Ordem e sua atuação na América Meridional do período colonial e, também, durante o processo independentista. Tal vínculo, inclusive, fica claro pelo título de uma das obras que publicou no ano de 1960, *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias*. A obra possui cerca de 190 páginas, e é composta de uma

Introdução e quatro capítulos, nos quais Furlong disserta sobre as trajetórias dos jesuítas Francisco Suárez, Juan José Godoy, Juan Pablo Vizcardo e Diego León Villafañe. Seu principal objetivo é mostrar como as ideias do primeiro e as atuações dos outros três personagens durante seu exílio na Europa após a expulsão da Companhia de Jesus auxiliaram na construção do processo de independência na região do Rio da Prata. Este texto de Furlong está inserido no âmbito dos trabalhos de História Eclesiástica, por ter como objeto, essencialmente, as trajetórias dos padres e de como suas posições enquanto religiosos puderam auxiliar nas suas atuações em relação à Revolução de Maio.

Um dos principais argumentos desenvolvidos neste trabalho é o de que as ideias que orientaram o movimento de Maio de 1810 não têm relação com autores contemporâneos à ela ou à Revolução Francesa, mas, sim, com o Padre Francisco Suárez²³ (1548-1617), teólogo, filósofo e jurista que, em seus escritos, sustentava que o poder advém do povo e é por ele concedido ao governante (ou grupo deles), o qual deve respeitar os direitos naturais adquiridos. Desta ideia principal deriva a doutrina da retroversão do poder ao povo quando da vacância do trono espanhol. Neste caso em específico, quando da quebra do contrato político estabelecido pela doutrina da origem do poder, principalmente no caso de uma sucessão não reconhecida como legítima, o poder voltaria ao povo, que o designaria novamente ao

²³ O padre Francisco Suárez atuou como professor de Teologia na Companhia de Jesus e participou da elaboração da *Ratio Studiorum*. Entre suas principais obras estão: *Disputaciones metafísicas* (1597), *Sobre las leyes* (1612) (onde cristaliza seu pensamento jurídico-político, de posicionamento avançado para a época, com análises sobre as possibilidades de se retirar um governante de seu cargo, direito das gentes e sociedade internacional), *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta anglicana* (1613) e *Sobre el alma* (1621).

governante considerado legítimo. Este teria sido o argumento utilizado pelos revolucionários em 1810. Para Furlong (1960c), a doutrina de Suárez teve ampla divulgação na América, principalmente por conta das Universidades jesuíticas e pelo estudo massivo que os membros da Ordem faziam dela. Argumenta que os revolucionários teriam aprendido tal doutrina pois, mesmo depois da expulsão dos jesuítas, em 1767, o autor continuava sendo estudado.

Neste trabalho, as fontes utilizadas pelo historiador derivam daquilo que Certeau (2011, p. 60) denomina “[...] arquivos circunscritos aos acontecimentos do grupo [...]”, ou seja documentos produzidos por sacerdotes vinculados à Companhia de Jesus e que se encontravam nos repositórios da Ordem, onde Furlong poderia consultá-los. A maior parte das fontes utilizadas pelo jesuíta diz respeito a cartas escritas por Godoy, Vizcardo e León Villafañe durante o período em que atuaram pela Companhia tanto na Europa quanto na América quanto outros registros de suas passagens pelos domínios coloniais espanhóis. Os documentos que cita estavam alocados no *Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús*.

Por outro lado, os outros textos que aqui analiso, *Cornelio de Saavedra* (1960b), *Hombres e ideas en los días de Mayo* (1960a) e *Cornelio Saavedra padre de la patria argentina* (1979), versam sobre as trajetórias de líderes da Revolução de Maio, especialmente de Cornelio Saavedra, conhecido por seu posicionamento político moderado e, no caso das obras de Furlong, muito elogiado por causa disso. Nestes trabalhos, o jesuíta se utiliza de outro conjunto de fontes, que divergem da obra antes apresentada e que versava sobre missionários da Companhia. Ao invés de consultar arquivos, Furlong optou por se

utilizar de documentos já publicados em uma obra intitulada *Don Cornelio de Saavedra. Presidente de la Junta de Gobierno de 1810. Bosquejo histórico documentado* (1909), de autoria de A. Zimmermann Saavedra. A publicação trazia um texto de pouco mais de cem páginas cujo objetivo é fazer um esboço biográfico de Cornelio Saavedra. Nas mais de trezentas páginas seguintes, Zimmermann Saavedra (1909) se dedica a reproduzir uma série de fontes encabeçadas com o título *Documentos Justificativos*²⁴. É importante considerar que, ao consultar esta obra – que já trazia um resumo da trajetória do personagem – Furlong já tinha acesso aos documentos dos quais necessitava para construir sua pesquisa, seus argumentos e, posteriormente, seus textos, já que estes, em sua maioria, foram escritos por Saavedra e permitem a reconstituição de sua biografia e sua atuação durante a Revolução de Maio.

Estabelecer as fontes das quais se utilizará é um dos primeiros passos a serem dados pelo historiador. Para Certeau (2011, p. 69) este movimento inaugura o trabalho historiográfico e, também, determina muitas das ações subsequentes da *operação historiográfica*.

Em história, tudo começa com o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em “documentos” certos objetos

²⁴ Nesta seção, foram reproduzidos os seguintes documentos: *Proclama de la Junta; Sentencia contra Liniers y demás complotados de Córdoba; Oficios y Cartas á Chiclana; Orden del día (Segundo decreto sobre honores); Nota desconociendo al virrey Elío; Carta del General Domouriez á Saavedra; Instrucciones al apoderado em el juicio de Residencia; Oficio del Cabildo anulando la ley de destierro; Cartas con el Director Alvarez y Thomas; Juicio de Residencia (Presentaciones, diligencias, oficios y mandatos); Manifiesto al Congreso de 1818; Oficio solicitando nuevos despachos de Brigadier; Memória póstuma; Elogio fúnebre del padre Olavarrieta; Carta de Don Mariano Saavedra; Contestación del General Mitre; Saavedra – (Artículo del General Mitre, publicado en La Nación del 27 de Mayo de 1882).*

distribuídos de outra maneira. Essa nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em *produzir* tais documentos, pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar esses objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto. Esse gesto consiste em “isolar” um corpo, como se faz em física, e em “desfigurar” as coisas para constituí-las como peças que preenchem lacunas de um conjunto proposto *a priori*. (Certeau, 2011, p. 69).

Quando selecionou como suas principais fontes tanto os arquivos da Companhia de Jesus, quanto textos escritos por homens como Cornelio Saavedra, Furlong buscava estabelecer um conjunto de documentos que lhe permitisse responder aos seus objetivos, ou seja, a discussão sobre a fundamentação político-filosófica da Revolução de Maio e as narrativas sobre as trajetórias de alguns de seus líderes. Ao mesmo tempo, contudo, o *corpus* documental do qual se apropria indica que o jesuíta pode ter observado os conselhos a ele dados por Enrique Peña em sua juventude, de que deveria ater-se às fontes como método mais seguro para sua *prática* historiográfica.

Embora o cotejo de fontes com bibliografia especializada e de referência pode ser um bom recurso metodológico tanto para conferência de dados quanto para comparação de versões sobre um mesmo acontecimento, Furlong opta pelo uso de documentos que lhe permitam a reconstituição dos fatos a partir da visão de um determinado personagem. Embora isto já ocorra em *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (1960c), onde trata da contribuição de padres da Companhia para o processo independentista americano, já que utiliza documentos produzidos e resguardados nos repositórios da própria Ordem, é nos demais textos analisados no presente trabalho que esta relação de Furlong com suas fontes fica mais evidente. Dado que o jesuíta se

utiliza, em grande medida, de textos produzidos por Saavedra, e, principalmente, de sua *Memória póstuma* ([1829] 2009), acaba reconstituindo a Revolução de Maio e todas as disputas ideológicas e de poder nela envolvidas a partir do olhar que um determinado personagem tinha dos acontecimentos.

Esta inflexão fica ainda mais clara quando se analisam as passagens das fontes que Furlong se utiliza em seus trabalhos, em especial quando o personagem principal é Saavedra. Em muitos momentos, as citações de documentos são bastante longas, ocupando várias páginas. Exemplo disso se dá no capítulo 23 da biografia *Cornelio Saavedra padre de la patria argentina* (1979), intitulado *Espíritu religioso de don Cornelio* onde, ao argumentar que o líder revolucionário teria um coração cristão, o jesuíta transcreve um trecho das *Memorias* ([1829] 2009) do biografado que se estende da página 79 até a página oitenta do livro. Embora esta citação possua menos de duas páginas, outras ocupam mais de três, exemplificando o uso massivo que o historiador faz dos documentos aos quais tem acesso.

Tal *prática* em relação às fontes tem relação direta, também, com o modelo de biografia considerado ideal pelo jesuíta. Para Padilla (1979, p. 76, grifos meus), Furlong tinha a clara noção de que “En toda esa intensa labor de biógrafo, realizada a la par de otras de mayor envergadura, se le pueden aplicar sus propias expresiones: 'Sinceramente, estoy satisfecho de la forma y del fondo, de lo que digo y de cómo lo digo, y es que *no soy yo, sino él (biografiado) el autor de estos volúmenes*’”. Para Furlong, o texto biográfico consistia em um relato no qual a palavra do biografado ganhava destaque, a partir do uso, pelo historiador-biógrafo, de transcrições de documentos de sua autoria, imprimindo à narrativa a impressão de que era o personagem quem falava no

texto. Considero oportuno mencionar que tal percepção e, sobretudo, tal técnica remetem a um dos textos biográficos que Furlong mais admirava, a supracitada *Life of Johnson* (1791), escrita por James Boswell.

Intima emulacion le despierta la placentera lectura de la vida de Samuel Johnson por James Boswell realizada, en 1911, en la biblioteca de Woodstock College. *La califica 'un ideal de biografías, ya que no era el biógrafo sino el biografiado quien más intervenía en su composición' y, desde entonces, formula la íntima aspiración de escribir la vida de algún ilustre compatriota en conformidad con esa técnica y con esa táctica.* (Padilla, 1979, p. 73, grifos meus).

Vale lembrar que, para muitos críticos, a biografia de Samuel Johnson não passa de uma “*colcha de retalhos*” de diferentes documentos que são editados, remodelados e transcritos, formando, assim, grande parte do texto da obra. Nesta biografia, os parágrafos escritos por Boswell tiveram a finalidade de “*costurar*” os diversos documentos entre si, dando inteligibilidade ao texto que o autor se propôs a escrever. Mas, se, por um lado, tem-se a impressão de que o biografado se impôs no texto, por outro, as fontes utilizadas, as passagens transcritas, bem como o texto elaborado a partir delas foram escolhas feitas pelo autor, e não pelo biografado. Se compararmos a biografia de Samuel Johnson com a que Furlong escreveu sobre Saavedra, encontramos esta “*costura*” entre documentos nas páginas 30 e 31, nas quais Furlong, ao dissertar sobre a oposição feita a Liniers em 1809, recorre a passagens das *Memórias*:

'Señor Saavedra, deje Vd. Es ésa la voluntad del Pueblo', *le dijo uno de los presentes, pero la respuesta fue tajante:* 'Esa es una de las muchas falsedades que se hacen jugar en esta comedia; venga el señor Liniers con nosotros, preséntese al pueblo, y si éste lo rechaza o dice no

querer su continuación en el mando, yo y mis compañeros suscribiremos el acta de su destitución', y tomando a Liniers por el brazo, 'vamos, señor, preséntese V. E. al público y oiga de su boca cuál es su voluntad'.

Salieron ambos a la Plaza y la ovación fue general. La ante y la anti revolución de los realistas había fracasado y la pre revolución de los patriotas era una realidad, y la revolución podía ser otra magnífica realidad. Ni éso fue todo, ya que de inmediato Liniers dispuso, y Saavedra ordenó, a los cuerpos armados, contrarios a los Patricios, que rindiesen las armas. No acataron la primera intimación, pero informados de que en caso de negarse, se usaría de la fuerza, 'arrojaron, escribía después Saavedra, las armas y corrieron por las calles como gamos buscando cada uno el rincón de sus casas en que ocultarse. Así terminó aquel memorable día, agrega Saavedra: he dicho memorable, porque, en efecto, en él, las Armas de los hijos de Buenos Aires abatieron el orgullo y miras ambiciosas de los europeos, y adquirieron superioridad sobre ellos'.

Estas son expresiones de Saavedra y responden a la verdad histórica más absoluta. (Furlong, 1979, p. 30-31, grifos meus).

Note-se que as partes grifadas no trecho acima são, todas elas, palavras de Furlong, e têm o objetivo de dar inteligibilidade ao texto, "costurando" as diferentes citações extraídas por ele das *Memorias* ([1829] 2009). Nas últimas duas linhas, percebe-se que Furlong atribui às palavras de Saavedra o *status* de verdade, não considerando a fonte consultada como a versão do biografado acerca dos fatos. Entretanto, cabe perguntar: Furlong pretendia chegar à outra versão dos fatos? Seu posicionamento sobre a Revolução de Maio permitiria outra abordagem?

Para responder a estas questões e compreender a *escrita* do jesuíta, é importante ter presentes alguns conceitos que aciona

para explicar a Revolução de Maio, com foco em sua fundamentação político-filosófica e nas trajetórias de homens como Cornelio Saavedra e Mariano Moreno. O primeiro diz respeito à doutrina da retroversão do poder ao povo, utilizado em todos os textos de Furlong estudados neste trabalho, mas é caracterizado de forma mais específica na obra *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (1960). O historiador afirma, logo nas primeiras páginas, que as ideias que orientaram o movimento de Maio de 1810 têm relação com as ideias de Suárez, que afirmava que o povo teria autoridade comum, não individual, o que preconizaria formas de poder flexíveis. O jurista ainda acrescenta que o direito das gentes não é divino nem natural, sendo que é positivo e humano e é dado pelos costumes de todos os povos e nações com, necessariamente, um substrato moral e político comum.

A doutrina de Suárez sobre a origem e a posse da autoridade pode ser sistematizada a partir de quatro pontos principais: 1) o poder de Deus não é dado diretamente a uma pessoa; 2) a autoridade do governante é-lhe concedida pelo povo; 3) o povo a outorga, por seu consentimento, derivando daí os títulos de governo; 4) ao fazer essa doação do poder, este tem limitações, tanto por parte do governante que recebe, e não pode usá-lo ao seu bel-prazer, como por parte do povo que a confere e já não pode reassumi-lo a qualquer momento. Um ponto importante colocado por Furlong é que o fato de que esta doutrina é totalmente de origem hispânica, não tendo influência estrangeira, e funcionando para este contexto em específico.

A partir da doutrina da origem do poder político é que advém aquela da retroversão do poder ao povo quando da vacância do trono espanhol. Neste caso em específico, quando da quebra do

contrato político estabelecido pela doutrina da origem do poder, principalmente no caso de uma sucessão não reconhecida como legítima, o poder voltaria ao povo, que o designaria novamente ao governante considerado legítimo. Neste caso, quando da vacância do trono espanhol, os colonos americanos teriam autonomia, prevista pela tradição espanhola e por esta doutrina, para escolher outro governante ou forma de governo, já que eram súditos da Coroa ibérica. Esta presunção de legitimidade das ações dos líderes da Revolução de Maio norteará, como se verá no próximo tópico, o argumento de Furlong, que utiliza esta doutrina para justificar não apenas o movimento mas, também, as ações de Cornelio Saavedra.

Ao mesmo tempo, o historiador jesuíta ressalta, em seus textos, algumas qualidades pessoais dos líderes de Maio, exaltando a atuação moderada de uns em detrimento de políticas “exaltadas” de personagens como Moreno. Neste sentido, pode-se inferir que Furlong esteve inserido nas discussões e preferências de um movimento que ficou conhecido como Catolicismo Integral. Entre o final do século XIX e o início do século XX o catolicismo argentino deparou-se a questão da expansão do comunismo, principalmente entre as classes trabalhadoras. Desde o Concílio Vaticano I²⁵ e, posteriormente, da promulgação da Encíclica

²⁵ O Concílio Vaticano I foi convocado pelo papa Pio IX e iniciou-se em 1869. Segundo Rambo (1998, p. 148-149), “Durante as sessões do Concílio, os padres conciliares, sob a orientação de Pio IX, empenharam-se em afirmar e a reafirmar as linhas doutrinárias e as diretrizes disciplinares, tomando como referência principal o Concílio de Trento. A Restauração Católica nada mais significa do que a reforma da Igreja nas bases doutrinárias e disciplinares que as circunstâncias dos tempos impuseram e que finalmente foram formuladas nos documentos do Concílio. A Restauração Católica fundamenta-se, em primeiro lugar, na volta ao catolicismo tridentino, conduzido sob a autoridade direta do romano pontífice. Opõe-se, em princípio, a qualquer tipo de composição e, mais ainda, a qualquer

Rerum Novarum (1891)²⁶, a Igreja vinha demonstrando preocupação diante das crescentes indagações sobre suas políticas sociais. Para Miranda Lida, que estudou a temática em sua obra intitulada *Historia del Catolicismo en la Argentina* (2015, p. 37), “el catolicismo procuraba acompañarlo [o progresso], incluso encauzarlo, pero sin oponerle tenaz resistencia, siempre que el progreso material se viese morigerado por el progreso moral, único modo de evitar el desenfreno especulativo de los años ochenta: este discurso cobraba más sentido que nunca en tiempos de crisis”.

No que diz respeito ao clero, havia uma preocupação da hierarquia eclesiástica com duas questões em específico.²⁷ É

forma de tutela do Estado. [...] Os princípios defendidos pela Restauração negavam qualquer tipo de ingerência do estado laico nos assuntos da Igreja e, por sua vez, a Igreja devia manter-se afastada do estado arreligioso, agnóstico ou ateu”.

²⁶ A Encíclica Rerum Novarum, de 1891, do papa Leão XIII definiu e consolidou os principais pontos da Doutrina Social da Igreja. Para Rambo (1998), uma das preocupações dominantes da Encíclica era o operariado urbano emergente que, influenciado pela “ameaça” comunista, passou a questionar o posicionamento da Igreja em relação às questões sociais. A partir daí, foram criadas iniciativas como os Círculos de Obreros – conhecida no Brasil por Círculos Operários –, ou seja, agremiações que tinham por objetivo a reunião e a ajuda de operários urbanos de Buenos Aires e de outros centros argentinos.

²⁷ Em primeiro lugar, os sacerdotes que atendiam as paróquias não criavam raízes nas comunidades como pretendiam seus superiores e, em segundo lugar, havia a preocupação com a manutenção econômico-financeira clero. Desta situação, resultavam problemas disciplinares, o que ia de encontro às intenções da Igreja, que buscava se consolidar como uma instituição estável na Argentina da virada de século. Neste sentido, e no bojo ainda do proposto pelo Concílio Vaticano I, foram feitos investimentos na formação do clero (Rambo, 1998). A normatização do clero passou, também, por questões de etiqueta, já que “Había otras normas tácitas que serían también de suma importancia para el clero de fin de siglo, en especial, para todo aquel que aspirase a ascender en su carrera eclesiástica: el aseo, la apropiada conservación del traje sacerdotal, los buenos modales, el pulido uso del lenguaje. Lo mismo cabe decir de alguna dosis de erudición: en este sentido, puede recordarse que ya en 1889 la primera carta pastoral del episcopado argentino insistiría en la necesidad de fundar una

pensando na questão moral, tão importante para as elites católicas argentinas, que foram criados, também os Círculos de Obreros²⁸, a Acción Católica²⁹ e a utilização de outros artifícios³⁰, como as missões populares, evidenciam os esforços feitos pela Igreja para a renovação da fé das populações³¹. Tais perspectivas de fervor religioso, alimentadas pela própria Igreja, bem como a intensa participação de elites católicas em grupos, políticas sociais

universidad católica, 'con criterio verdaderamente científico', según enfatizaba". (Lida, 2015, p. 36).

²⁸ Para além dos militantes católicos, indivíduos como o Padre Federico Grote atuavam como mediadores entre as organizações patronais e os Círculos de Obreros. Havia, ainda, segundo María Ester Rapalo (2005), a intenção, por parte da Igreja, em constituir um movimento sindicalista católico, identificado com a Encíclica Rerum Novarum (1891) e que procurava inibir movimentos radicais de luta pelos direitos trabalhistas, advogando medidas compensatórias que visavam à manutenção do *status quo* das relações empregados/patrões.

²⁹ O principal objetivo da *Acción Católica* era agrupar os fiéis sob a autoridade episcopal, promovendo uma recristianização dos costumes e da vida pública. Os sacerdotes atuavam (e ainda atuam) junto a grupos, no sentido de promover boas ações. Na Argentina, a *Acción Católica* está organizada da seguinte maneira: Área de Adultos; Área de Jovens, conhecida como JAC, que engloba os *Prejuveniles, Juveniles e Mayores*; Área dos Aspirantes, formada por crianças. Há, ainda, áreas complementares, que são: Área Sectores, formada por setores específicos da sociedade que necessitam de atenção especializada, e a *Equipe de Formación*. É importante mencionar que Guillermo Furlong atuou junto aos grupos de jovens da *Acción Católica*. Mais informações sobre a iniciativa podem ser encontradas no site www.accioncatolica.org.ar/.

³⁰ É importante mencionar que as políticas sociais da Igreja passaram, também, por medidas como a fundação de escolas e tentativas de fundação de Universidades, e a criação de associações de mulheres, com o objetivo de auxiliar os mais pobres. No tocante aos imigrantes, a Igreja considerou a fé católica como ponto de integração entre estes e a população argentina no geral, e intensificou seu trabalho, inclusive com publicações nas línguas nativas.

³¹ Segundo Rambo (1998, p. 156), "Para reforçar o efeito da atividade pastoral permanente nas paróquias, principalmente rurais, a Igreja lançou mão de um outro expediente sistemático que foram as missões populares. [...] Com sermões inflamados, instruções para as diversas categorias – como homens, mulheres, moços, moças e crianças –, chamavam para a confissão e a participação na eucaristia. [...] As missões populares eram enfim ocasiões em que se renovava o fervor religioso, se intensificava a vida sacramental, se reavivava o autêntico espírito católico, tanto nos indivíduos como nas comunidades".

e doações acabaram por se constituir em “una iglesia que en los años veinte parecía cada vez más militante, integrista, aferrada a los más rancios valores antimodernos [...]” (Lida, 2015, p. 94). Este catolicismo, com forte tendência militante, propiciou a emergência de um movimento que Gineth Andrea Alvarez (2013) denomina de Catolicismo Integral. Para a autora, este movimento, ou postura, possui algumas características básicas que o diferenciam de outros modos de viver o catolicismo do período:

[...] el Catolicismo Integral tiene cuatro características básicas: *Romano*, en tanto el papado está en la cabeza; *Intransigente*, en tanto antiliberal e inflexible; *Integral*, al mostrarse contrario a ser reducido a actividades privadas del culto individual, y; *Social*, porque penetra la vida pública y busca adquirir una dimensión popular en contra respuesta a la movilidad generada por el liberalismo económico en torno a la denominada ‘cuestión social’ [...]. (Alvarez, 2013, p. 109-110, grifos no original).

O Catolicismo Integral propunha, assim, que as principais ações esperadas dos fiéis católicos (ética, amor ao próximo, respeito, caridade com os mais pobres) fossem levadas a todas as esferas da vida, seja no âmbito privado ou no âmbito público. Ao mesmo tempo, o caráter confessional deste movimento deveria ser expresso, também, em momentos como comemorações cívicas, que poderiam vir acompanhadas de procissões religiosas, na política e no ensino regular escolar.³²

³² Neste campo, uma das vitórias dos católicos argentinos foi “[...] la implementación, por medio del Decreto 18411 del 31 de diciembre de 1943, de la enseñanza religiosa como obligatoria en todas las escuelas en sus diferentes niveles educativos y en las universidades dependientes del Consejo Nacional de Educación, lo cual rompía la tradición de educación laica argentina” (Alvarez, 2013, p. 104-105).

É importante considerar que, se as ações esperadas dos fiéis católicos eram importantes, também o eram os exemplos destas atitudes. Neste sentido, pode-se argumentar que a valorização, por parte de Furlong, de algumas características nos personagens que estudava, pode se dever, em grande medida, a esta intenção de tornar seus biografados exemplos de conduta para seus leitores. Assim, não apenas o argumento de seus trabalhos, mas a própria escolha dos homens que se tornaram objetos de estudo recairiam em indivíduos com trajetórias que considerava merecedoras de nota. É sobre estas escolhas, daquilo que seria divulgado e dos fatos que seriam omitidos, que trata o próximo tópico deste texto, pois é no momento da *escrita* que os ditos e os não-ditos são evidenciados.

A Revolução de Maio apresentada por Furlong: tradição, hispanismo e comemoração

Se a filiação de um historiador a uma instituição, ou mais de uma delas, bem como a inserção em contextos específicos podem delimitar o acesso a arquivos e fontes, bem como a *prática* utilizada e os conceitos acionados, é no momento da *escrita*, quando os resultados da pesquisa são apresentados em formato de texto e, posteriormente, publicados, que os processos envolvidos na *operação historiográfica* resultam em discurso. Os textos “têm a característica dupla de combinar uma *semantização* (a edificação de um sistema de sentidos) com uma *seleção* (essa triagem tem seu início no lugar em que um presente se separa de um passado), e de ordenar uma *inteligibilidade* por meio de uma *normatividade*” (Certeau, 2011, p. 99, grifos do autor). A combinação operada pelo historiador se baseará em todo o

conjunto de práticas que são permitidas por seu *lugar social* e, por isso, são o produto predefinido daquilo que este pertencimento espera destas produções no contexto dentro do qual são publicadas.

De fato, a escrita histórica – ou historiadora – permanece controlada pelas práticas das quais resulta; bem mais do que isso, ela própria é uma prática social que confere ao seu leitor um lugar bem determinado, redistribuindo o espaço das referências simbólicas e impondo, assim, uma ‘lição’; ela é didática e magisterial. Mas ao mesmo tempo funciona como imagem invertida; dá um lugar à falta e a esconde; cria esses relatos do passado que são o equivalente dos cemitérios nas cidades; exorciza e reconhece uma presença da morte no meio dos vivos. (Certeau, 2011, p. 91-92).

É do ponto de vista da “lição”, da tentativa de transmissão de um posicionamento bastante bem-definido sobre a Revolução de Maio e a trajetória de seus líderes, bem como das “faltas”, das omissões deliberadas de Furlong em seus trabalhos sobre a temática, que pretendo analisar os quatro textos do jesuíta, procurando compreender, no contexto específico das comemorações dos 150 anos do movimento, como este é apresentado. Afinal, se o historiador tinha um *lugar social* bastante bem determinado a escrevia em um momento de festa pátria que dizia respeito a um evento considerado “fundante” para a Argentina, de que forma se utilizou do passado para pensar o presente que então vivia? Esta questão abrange, também, aquelas já formuladas no tópico passado – Furlong pretendia chegar à outra versão dos fatos? Seu posicionamento sobre a Revolução de Maio permitiria outra abordagem? – que dizem respeito especificamente às escolhas feitas pelo jesuíta em sua *operação historiográfica*.

Gostaria de iniciar esta análise pela questão da discussão empreendida por Furlong sobre a fundamentação político-filosófica da Revolução de Maio. Como já mencionado anteriormente, Furlong procura desenvolver o argumento de que não foram as ideias do Iluminismo europeu – e, principalmente, francês – que influenciaram o movimento de 1810, mas, sim, que a própria tradição política e filosófica espanhola daria conta de atender às questões e exigências dos líderes da ocasião. Isto se confirma pelo uso da doutrina de retroversão do poder ao povo, utilizada como argumento para a criação de uma Junta de Governo e amplamente explorada em *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (1960c).

Los hombres que gestaron la independencia nacional pusieron toda su fuerza en el hecho de haberse disuelto o roto el contrato o pacto que existió entre los reyes españoles y las colonias americanas, disolución o ruptura que había sido causada por la abdicación del rey Fernando, ruptura que ponía al Río de la Plata en circunstancias de reasumir su soberanía y organizar un nuevo sistema de gobierno. (Furlong, 1960c, p. 46)³³.

³³ Para Furlong (1960), a doutrina de Suárez teve ampla divulgação na América, principalmente por conta das Universidades jesuíticas e pelo estudo massivo que os membros da Ordem faziam dela. Argumenta que os revolucionários teriam aprendido tal doutrina pois, mesmo depois da expulsão dos jesuítas, em 1767, o autor continuava sendo estudado. “Todo hace creer que, en el decurso del siglo XVII, ejerció Francisco Suárez un señorío absoluto e indiscutido, aunque a fines de esa centuria ya asomaron, y en el correr del siglo XVIII adquirieron cuerpo, algunas opiniones o sentencias contrarias a las expuestas y defendidas por el pensador granadino. A este movimiento de contradicción, beneficioso en algunos aspectos para el progreso en los estudios, se refiere la resolución del Claustro de la Universidad de Córdoba, del 28 de setiembre de 1730, por la que se ordenó no admitir para que se incorporaran en esa Universidad ‘a los que hubiesen estudiado artes (esto es, filosofía), en algunas de las ciudades de estas Provincias, en escuelas opuestas a la Suarística” (Furlong, 1960c, p. 37). Para reforçar seu argumento, Furlong aponta que, ao consultar manuais de ensino do

A inflexão de Furlong neste argumento se dá por conta da questão central do primeiro capítulo do livro: Rousseau não poderia ser o “filósofo” da Revolução, principalmente porque suas obras, como o *Contrato Social*, ainda não circulariam na América antes de maio de 1810. O historiador jesuíta faz uma crítica a toda uma historiografia que, já na primeira metade do século XX, associava os movimentos revolucionários do final do século XVIII e as independências na América à Ilustração europeia. Esta foi – e ainda é – uma tendência historiográfica amplamente divulgada e aceita, que trabalha a circulação e a produção de conhecimento entre a Europa e o Novo Mundo, inserindo este último em um contexto mais amplo de ideias e contestações das estruturas do Antigo Regime.³⁴ Para tal crítica, Furlong cita, inclusive, autores que seguiriam a tendência que repudia:

período, em todos estavam presentes as doutrinas de Suárez: “Por lo que respecta a la filosofía suareciana, podemos decir que no hemos hallado cartapacio o código de lecciones, no hemos visto tesis o conclusiones algunas, anteriores a 1767, en las que no se ponga el principio de individuación en la entidad total del ser; en las que no se defienda la distinción de razón entre la esencia y la existencia, y no la sola distinción real; en las que no se dé validez a la primera vía aristotélica, señalada por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios; en las que no se propugne que Dios conoce los futuros contingentes por intuición directa de la realidad de las cosas que acontecerán contingentemente; en las que no se afirme la llamada ciencia media; en las que no se sostenga que entre el alma y sus potencias hay distinción real” (Furlong, 1960c, p. 38).

³⁴ Um dos historiadores que se utilizou desta tendência foi o argentino Ricardo Levene, com seu *Ensayo histórico sobre la Revolución de Maio y Mariano Moreno* (1920), onde atribuiu às leituras de Rousseau parte das ideias revolucionárias e, principalmente, liberais, do personagem que dá nome à obra. E, mais adiante, utiliza-se do próprio Levene, que atesta, em sua narrativa, a influência de Rousseau para a Independência argentina, para legitimar o seu argumento, dado o fato de que, mesmo inserindo a Revolução de Maio no contexto maior dos movimentos ilustrados, aponta a viabilidade de se considerar as doutrinas de Suárez como válidas para legitimar a atuação dos líderes de 1810: “La Revolución de 1810 está enraizada en su propio pasado y se nutre en fuentes ideológicas hispanas e indianas. Se ha formado durante la dominación española y bajo su influencia, aunque va contra ella, y sólo periféricamente tienen

Quienes, hasta la fecha, se han ocupado de conocer, y dar a conocer, quiénes fueron los pensadores que más eficazmente llegaron a influir en los sucesos de la Revolución americana, con rara unanimidad, aunque no sin algunas nobilísimas excepciones, señalan en primer plano a Juan Jacobo Rousseau, y declaran que así como su *Contrato Social* hizo viable la ruta que condujo a la Revolución francesa, así también hizo viable la que habría de llevar, y en efecto, llevó, a las colonias hispanas a obtener su independencia. Hasta un estudioso de la envergadura filosófica y espiritual del colombiano Rubén Darío Restrepo, en su magnífica lucubración sobre las *Causas filosóficas y políticas de la Independencia*, ha considerado una realidad esta influencia roussoniana. (Furlong, 1960c, p. 29).

Desenvolviendo, ainda, seu argumento, Furlong coloca a questão das diferenças entre a teoria de Rousseau e as doutrinas de Suárez. Para o historiador argentino, enquanto o segundo procura demonstrar os argumentos filosóficos, teóricos e teológicos do contrato político entre a Coroa espanhola e seus súditos, o primeiro constrói sua teoria a partir do contrato firmado, de forma consciente ou não, entre os indivíduos, indo, assim, muito além dos pressupostos de Suárez. Entretanto, é nesta diferença que, para Furlong, reside a especificidade da teoria formulada pelo jesuíta, já que, no momento da Revolução de Maio interessaria aos líderes do movimento invocar uma justificativa para a deposição do vice-rei que satisfizesse a especificidade do

resonancia los hechos y las ideas del mundo exterior a España e Hispanoamérica, que constituía un orbe propio. *Sería absurdo filosóficamente, además de serlo históricamente, concebir la Revolución de Mayo como un acto de imitación simiesca, como un epifenómeno de la Revolución francesa o de la Revolución norteamericana.* El solo hecho de su extensión y perduración en veinte o más Estados libres es prueba de las causas lejanas y vernáculas que movieron a los pueblos de América a abrazar con fe el ideal de su emancipación..." (Levene In: Furlong, 1960c, p. 31, grifos meus).

momento histórico com o não reconhecimento de José Bonaparte no trono espanhol. Assim, o contrato social de Rousseau não seria operacional para legitimar o início do processo independentista, e, por isso, não teria sido acionado pelos revolucionários naquele momento em específico.

Decimos que no, por cuanto Rousseau no pudo ser el filósofo de la emancipación americana, por más que algunos historiadores hayan soltado esa especie, y muchos simiescos escritores la hayan repetido. Conocemos el tren de ideas que desarrollaron los patriotas en los días de Mayo, y hemos leído muy detidamente las expuestas por Rousseau, y confesamos que nos sorprende que se haya querido considerar a aquéllas como hijas de éstas. *Hasta hay una diferencia fundamental y básica: el contrato al que se refieren los próceres de Mayo no es el contrato que une a los ciudadanos entre sí, sino que es el contrato que liga los ciudadanos con el gobernante, y es precisamente éste el contrato plasmado y defendido por Suárez, y es precisamente éste el contrato rechazado y anatematizado por Rousseau.* (Furlong, 1960c, p. 67, grifos meus).

É importante notar que os argumentos descritos até o momento se repetem diversas vezes no texto de Furlong. Acredito que tal estratégia tenha por objetivo a fixação, para o leitor, das ideias do autor em relação ao substrato filosófico da Revolução de Maio. De certa forma, pode ser, também, uma resposta aos historiadores que procuraram vincular o movimento às ideias de Rousseau, explicação que, em 1960, já era bastante difundida e repetida.

O argumento de Furlong é repetido em *Hombres e ideas en los días de Mayo* (1960), artigo publicado na revista *Estudios* e que condensa muitas das premissas apresentadas em *Los jesuitas y la*

escisión del reino de Indias (1960). Ao comentar “lo que pensaban sobre el origen del poder”, o jesuíta afirma que

Sabían que la autoridad era algo que viene de arriba, era algo divino; comprendían que no podían crearla ni destruirla, sabían que no era algo suyo, de ellos, pero en conformidad con la doctrina católica, magníficamente expuesta e ilustrada por el Padre Francisco Suárez, que fue en toda la América Hispana, desde fines del siglo XVI hasta principios del XIX, el pensador de mayor influencia, esa autoridad viene de Dios a los hombres y corresponde a éstos establecer, en un país dado, la forma de gobierno, y para ello elegir a la persona o personas que han de ejercer la autoridad. Sabían finalmente que entre el pueblo y el mandatario había un contrato, pacto o convención, el que quedaba anulado en caso de faltar un gobernante a los compromisos estipulados. (Furlong, 1960c, p. 180).

Talvez, pode-se pensar o texto de Furlong como um apelo à tradição, que se vincula diretamente com a instabilidade política vivida desde meados da década de 1950 que se reflete, também, nas comemorações do sesquicentenário da Revolução. Quando alguns historiadores vinculam o movimento à Ilustração, estes invocam uma inovação em relação ao pensamento político e social do Antigo Regime. Da mesma forma, propõem a circulação de ideias para além das fronteiras dos domínios espanhóis, atestando uma influência estrangeira no processo independentista.

Por outro lado, Suárez era espanhol, e, segundo Furlong, suas doutrinas diziam respeito à origem do poder da coroa de Castela em específico. Como mencionado anteriormente, esta inflexão era muito importante para o historiador jesuíta, já que provaria a influência hispânica do movimento. Assim, o autor coloca a Revolução como um fenômeno americano legitimado por uma teoria que trata exatamente da quebra contrato político espanhol, e não é influenciada por autores ou questões estrangeiras, mas

simplesmente por uma questão interna. É neste sentido que Furlong invoca a tradição para defender seu argumento em relação ao “filósofo” da Revolução de Maio.

Levando em consideração o momento vivido pela Argentina de meados do século XX, a proposta de Furlong vem a calhar no sentido de retomar exatamente a tradição hispânica e americanista do movimento de Maio. Isto porque esta abordagem do problema aponta para a legalidade do processo independentista. Afinal, se era possível, quando da quebra do contrato político por parte do soberano, realizar uma mudança de regime, a Revolução não rompia com esta concepção teórica da origem do poder. Neste período de transições políticas, a invocação de outra mudança de regime, mesmo que sesquicentenária, pode apontar para uma intenção de demonstrar a importância de uma modificação constitucional da presidência, bem como para a tentativa de manutenção da ordem neste movimento.

Aliada a isso, a exaltação da trajetória de um líder revolucionário e, também, por seu turno, a depreciação da atuação de outro, faz parte desta tentativa de estabelecer um discurso que opta pela moderação, pela legalidade e, também, pelas boas ações. É neste sentido que textos como as biografias *Cornelio de Saavedra* (1960b) e *Cornelio Saavedra padre de la patria argentina* (1979) são importantes, no conjunto das publicações de Furlong no sesquicentenário da Revolução de Maio, para a percepção destas nuances.

É necessário considerar, em primeiro lugar, que a escolha de Saavedra como o biografado de Furlong recai no fato de que esta personagem teria acionado a doutrina de retroversão do poder ao povo quando do Cabildo Abierto de maio de 1810. Tal inflexão fica

clara quando, no artigo biográfico publicado na revista *Estudios*, Furlong (1960b, p. 219-220, grifos no original) afirma que

Grande en la guerra, fue también Saavedra igualmente grande en la paz, ya que en el histórico Cabildo fue él la figura más relevante. Es sabido que después de dar su voto, por la cesación del Virrey, agregó Saavedra algo que debió sorprender en gran forma a todos con aversión de parte de los realistas, con satisfacción inmensa de parte de los patriotas: *'y conste que pueblo es el depositario de la autoridad'*.

Entretanto, para além da questão da fundamentação político-filosófica da Revolução, são as qualidades pessoais evocadas pelo personagem histórico, tanto no que diz respeito à sua capacidade diretiva, já que foi presidente da Primeira Junta de Governo, quanto de características consideradas próprias de um bom católico. No início do artigo e da biografia, Furlong se utiliza de comparações entre Saavedra e George Washington³⁵ para ilustrar o reconhecimento obtido pelo líder revolucionário:

Va para dos centurias que en los Estados Unidos de Norte América se ha cristalizado con vigor diamantino y luce con destellos de rubí, el dicho popular, referente a George Washington: fue el primero en la guerra, fue el primero en la paz, fue el primero en el corazón de sus conciudadanos.

Hubo también entre nosotros, no tan solo uno, sino tres varones máximos que se hicieron acreedores a igual elogio, en cuanto a los tres incisos del mismo: *Saavedra*, Belgrano, San Martín. Pero si el héroe de Tucumán y el de Maipú, cada uno a su manera, fue el primero en la

³⁵ George Washington (1732-1799) participou das campanhas militares da Guerra de Independência dos Estados Unidos (1775-1783) e foi um dos atores da construção das bases democráticas do país. Foi eleito o primeiro presidente dos EUA, cujo mandato se deu entre os anos de 1789 e 1797.

guerra, el primero en la paz, y el primero en el corazón de sus conciudadanos, *esto postrero, por razones menguadas, no se otorgó al que fue, a la par de Liniers, el primero en la lucha contra los invasores británicos, y al que, frente al pueblo bonaerense, fue el numen y el nomen en los días de Mayo, y fue la encarnación de los ideales de la revolución y fue el alma grande y firme, luminosa y con intuiciones de la más fina política, en la Primera Junta.* (Furlong, 1979, p. 15, grifos meus).

Para o historiador argentino, se Washington tinha lugar privilegiado no coração de seus concidadãos norte-americanos, devido à sua atuação política, o mesmo podia ser observado em relação a Saavedra, igualmente respeitado pelos argentinos. Sua atuação durante a Revolução de Maio, sua habilidade política e os ideais que carregava consigo faziam-no digno desta comparação. Neste sentido, uma questão importante para o jesuíta é o fato de Saavedra ter sido escolhido em diversos momentos, tanto no caso das invasões inglesas ao Rio da Prata, quanto durante a própria Revolução de Maio, para cargos importantes. Entre as páginas dezoenove e vinte da biografia aqui estudada, Furlong afirma que Saavedra possuía qualidades que o fariam ser reconhecido para os cargos de chefia:

[...] su equilibrio moral, su hombría de bien y su amplio humanismo. Positivamente consta que se reconocía y se admiraba su ponderación, su equilibrio, su capacidad directiva, como se admiraba lo que fue de estas eximias dotes: el singularísimo ascendiente que ejerció sobre la tropa y, a través de ella, sobre la población toda de Buenos Aires. (Furlong, 1979, p. 19-20).

A narrativa prossegue e, em alguns momentos, o historiador jesuíta regressa no tempo para trazer aspectos da formação e da infância de Saavedra para melhor elucidar seu caráter. Um dos elementos mais importantes da formação do personagem – que

estará presente no capítulo intitulado *Saavedra: todo un caballero* (páginas 23 a 26), e nos capítulos *Espíritu religioso de don Cornelio* (páginas 79 a 82) e *Religiosidad de la Primera Junta* (páginas 82 a 91) – é a formação católica e a expressão deste catolicismo ao longo de sua trajetória.

[...] tal todo el testamento de Don Cornelio, rebotante de piedad y cuyas últimas palabras a sus hijos, plenas de patriotismo y de religiosidad, dicen así: ruego a mis hijos reciban el legado que les dejo y 'espero sabrán conservarlo y cultivarlo con su sumisión y obediencia a las leyes, con la uniformidad de su conducta a ellas y con ser buenos ciudadanos y servidores de su patria, por cuya conservación en su libertad e independencia de toda dominación extranjera, les ruego con el mayor encarecimiento prodiguen no solo sus bienes sino también sus vidas, y en la última vez que [su padre] les habla, también les pide, no abandonen la Santa Religión e sus mayores. (Furlong, 1979, p. 80, grifos do autor).

E, logo abaixo, o historiador argentino acrescenta o seguinte comentário:

Como quien había estudiado la sagrada teología, sabía Saavedra que en la sumisión y en la razón consiste el verdadero cristianismo, ya que si éste eleva a los plebeyos a lo interior y sublime, humilla a los soberbios a lo exterior, y es perfecto por tener ambos elementos, ya que es preciso que el pueblo sea capaz de entender el espíritu de la letra y no es menos preciso que los intelectuales sometan la letra al espíritu. (Furlong, 1979, p. 80).

Para Furlong, o respeito e a devoção à Igreja já faziam de Saavedra um homem especial. Pode-se pensar que tal valorização não tem por objetivo apenas ressaltar a religião do próprio historiador argentino, mas, principalmente atribuir valor à moral cristã e todas as qualidades que um bom cidadão deveria ter. Tal insistência de Furlong nas virtudes de Saavedra tem ligação direta

com o Catolicismo Integral e suas premissas de levar os preceitos e boas ações religiosas a todos os âmbitos da vida do indivíduo. O líder revolucionário serve, assim, de exemplo de atuação tanto em sua vida pessoal quanto em sua carreira política.

Esta estratégia de Furlong fica ainda mais clara quando da comparação com a trajetória de Mariano Moreno. O trecho do texto no qual a figura de Moreno tem mais evidência é o segundo, onde, após tecer diversos comentários sobre a exemplaridade da atuação de Saavedra, dá ênfase às divergências políticas entre Saavedra e Mariano Moreno. Mesmo considerando o segundo um dos mais importantes líderes de Maio, Furlong comenta que “Era, sin embargo, de un temperamente impulsivo, y era terco en sus opiniones y en los pocos meses de actuación al lado de Saavedra, creyó que éste era poco enérgico. Quería llegar al fin cuanto antes, sin etapas, contrariando así las leyes de la naturaleza, y las de la historia”. E, diferentemente de Saavedra, suas ações não seriam condizentes com suas ideias políticas: “El renunciar a su puesto en la Junta, por la incorporación de los diputados, y alejarse del país en un momento de los más trascendentales de nuestra historia, no dice bien de él” (Furlong, 1960b, p. 222; 1979, p. 91-92).

Note-se, ainda, que as ideias políticas ilustradas de Moreno não eram bem recebidas naquele contexto. As elites bonaerenses e, principalmente, os líderes de Maio, estavam assustados com o posicionamento “exaltado” de Moreno, já que este preconizava mudanças e os primeiros, frutos da educação tradicional recebida naquela época, gostariam de manter o *status quo*, procurando apenas a mudança do governo da região do Rio da Prata:

El brillo de Moreno y su carácter arrebatado debían pesar y molestar si se quiere, a la mayoría de los graves y sesudos personajes de la Junta, con antecedentes tradicionales en el servicio público, recientes y

gloriosos, algunos de ellos, en las luchas con el soldado inglés y en la manera de preparar la preponderancia criolla después, para llevar a buen fin, como lo estaban haciendo, el pensamiento triunfante el 25 de Mayo. (Zimmermann In: Furlong, 1960b, p. 224).

Ao associar não apenas o comportamento de Moreno a aspectos negativos, mas, também, suas próprias ideias. Isto se deve não apenas às ideias que representava, já que tem ligação com o fato de que seu temperamento e comportamento, somados ao seu posicionamento político, incomodariam parte dos participantes do *Cabildo Abierto* e da Primeira Junta. Enquanto Saavedra, por conta de suas características pessoais, é celebrado como um bom exemplo de revolucionário e de cristão, Moreno pode ser considerado o anti-herói da narrativa de Furlong, em uma tentativa de associar seu posicionamento “exaltado” àquilo que a nação argentina não necessitava no momento político de 1960.

Considerações finais

O historiador jesuíta Guillermo Furlong adotou a Revolução de Maio como temática de seus trabalhos durante as comemorações do sesquicentenário do movimento, ocorridas em 1960. Nesta ocasião, Furlong, em seu papel de sacerdote, ocupando um *lugar social* bastante específico – embora tenha incursões por instituições como a *Academia Nacional de la Historia*, que o levam para além da Companhia de Jesus – se ocupa da história nacional Argentina. Nos textos analisados no presente trabalho, os artigos intitulados *Cornelio de Saavedra* (1960b) e *Hombres e ideas en los días de Mayo* (1960a), publicados na revista

Estudios, em uma edição especial comemorativa, e os livros *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (1960c) e *Cornelio Saavedra padre de la patria argentina* (1960, reimpresso em 1979), o jesuíta se utiliza de uma mescla de fontes que vão desde aquelas às que tinha acesso nos arquivos da Ordem, até outras, de autoria de seu biografado, que encontrou reunidas em uma obra publicada no ano de 1909.

A partir destas fontes, e de uma *prática* que aliava sua intensa utilização, a partir de longas passagens, com o acionamento de conceitos como a retroversão do poder ao povo e as diretrizes do Catolicismo Integral, a *escrita* de Furlong resultou em textos que exaltam a figura de um líder da Revolução de Maio em específico, Cornelio Saavedra, tomando como referência suas características pessoais e seu posicionamento político. A intenção era transmitir ao seu leitor um recado bastante claro: o movimento de 1810 foi executado a partir de uma lógica tradicional, católica e hispânica, que procurava romper o pacto que agrupava as colônias americanas e a Espanha sob uma mesma Coroa de forma legal e pacífica, sem extremismos ou violências. Esta mensagem pode ser lida, no ano de 1960, quando o país lidava uma crise política, econômica e social que vinha se arrastando desde alguns anos antes, como um chamado a esta moderação e aos considerados bons valores católicos para a resolução de seus problemas.

Compreender a construção do texto historiográfico a partir das formulações de Certeau (2011) de *lugar social, prática e escrita* auxilia na decodificação de toda uma série de aspectos que, em um primeiro momento, encontram-se apresentados de forma bastante subliminar nas publicações. Afinal, não é apenas a vinculação institucional de um autor, ou os arquivos aos quais tem acesso, que determinam a maneira pela qual a pesquisa se dará, o

tratamento e utilização das fontes, e a apresentação dos resultados através de textos publicados em formato de livro ou artigo, mas o contexto onde o historiador acaba por se inserir em determinadas circunstâncias, como uma comemoração, podem influir nas perguntas que o profissional pretende fazer e responder.

O presente trabalho visou, assim, apresentar e analisar a complexidade que envolve a produção de Guillermo Furlong SJ em um momento de festa pátria, onde o momento fundante da nação foi revisitado. Esta ocasião, que contou com uma significativa quantidade de publicações por parte do historiador, foi utilizada com êxito para a publicização de suas concepções de política e legitimidade de governo, bem como da responsabilidade moral que os cidadãos argentinos deveriam carregar quando tratam de assuntos públicos. A *operação historiográfica* do jesuíta foi, assim, o instrumento de transmissão de uma lição: a História tem o papel de lembrar as ações do passado para que sejam aplicadas no presente, com o intuito de seguir boas práticas e evitar os erros anteriormente cometidos.

REFERÊNCIAS

Fontes:

ARANCIBIA, U. G. 1968. El hombre que hizo más, Estudios, (597), p. 30-33.

FURLONG, G. 1960^a. Hombres e ideas en los días de Mayo, Estudios. (513), p. 177-195.

_____. 1960b. Cornelio de Saavedra, Estudios. (513), p.211-227.

_____. 1960c. Los jesuitas y la escisión del Reino de Índias. Buenos Aires, Sebastián Amorrortu e Hijos SA.

_____. 1979. Cornelio Saavedra: padre de la patria argentina. Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación.

GEOGHEGAN, A. R. 1979. Apuntes para una biografía de Guillermo Furlong, Archivum, Buenos Aires, 13, p. 31-42.

MAYOCHI, E. M. 2009. Guillermo Furlong Cardiff. Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

PADILLA, E. E. 1979. Una especialidad: las biografías. Archivum, Buenos Aires, 13, p. 73-76.

SAAVEDRA, C. 2009. Memoria autógrafa. Buenos Aires, Del Nuevo Extremo.

ZIMMERMANN SAAVEDRA, A. 1909. Don Cornelio de Saavedra. Presidente de la Junta de Gobierno de 1810. Bosquejo Histórico Documentado. Buenos Aires, J. Lajouane & Cia.

Bibliografía:

ALVAREZ, G. A. 2013. ¡En defensa de la educación católica! Actores, redes y conexiones en el Catolicismo Integral de las Revistas Criterio y Javeriana (1942-1946). In: RODRIGUES, C.; ZANOTTO, G. (Orgs.). Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina. Cuiabá, EdUFMT, p. 103-128.

CERTEAU, M. 2011. A Escrita da História. Rio de Janeiro, Forense.

GAUT VEL HARTMAN, S. 2010. Bicentenario 1810-2010. Pensamientos que hicieron la patria. Mariano Moreno, Manuel Belgrano, Cornelio Saavedra, Bartolomé Mitre, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi. Buenos Aires, Andrómeda.

GRAU, C-J. S/D. Las revistas de historia eclesiastica en America Latina en el siglo XX. Disponible em: [http://www.unav.es/adi/UserFiles/CvFiles/Files/27145/Revista s%20H%20Ig%20\(2000\).pdf](http://www.unav.es/adi/UserFiles/CvFiles/Files/27145/Revista%20H%20Ig%20(2000).pdf). Acesso em: 04/05/2014.

HERMANN, J. 1997. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (orgs.). Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. 14ª tiragem. Rio de Janeiro, Elsevier; Campus, 1997, p. 329-352.

LIDA, M. 2015. Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

PAREDES, I. 2010. El Sesquicentenario de Mayo, la memoria y la acción editorial: Memoria e Historia hacia 1960, Anuario del Instituto de Historia Argentina, (10), p. 137-163.

PRADO, A. P.; SILVA Jr., A. M. 2014. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. Religare, 11(1), p. 04-31.

RAMBO, A. B. 1998. A Igreja da Restauração Católica no Brasil Meridional. In: DREHER, M. N. Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja. Porto Alegre, Edições EST/São Leopoldo, Sinodal.

RAPALO, M. E. 2005. La relación entre los Círculos de Obreros y los sectores patronales en las dos primeras décadas del siglo XX, Prismas - Revista de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina, (9), p. 141-153.

SHUMWAY, N. 2008. A invenção da Argentina. História de uma ideia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, Editora UnB.

SPINELLI, M. E. 2010. El sesquicentenario de la Revolución de Mayo. Crisis política e historiografía. Disponível em: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/vj_spinelli.pdf, Acesso em 15/08/2014.

TANZI, H. J. 2012. Historia de la Junta Eclesiástica Argentina. Conferencia pronunciada el 11 de junio de 2012 al concluir la Asamblea de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Disponível em: <http://www.jhea.org.ar/historia.html>. Acessado em: 24/07/2013.

LA ACTUACIÓN DE LOS JESUITAS EN EL MARCO DE LA REVOLUCIÓN FILIPINA DE 1896 Y SU RELACIÓN COM EL LIDER NACIONALISTA JOSÉ RIZAL

Beatriz Vitar

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo presentar algunas reflexiones sobre el papel de los misioneros jesuitas durante los sucesos revolucionarios de 1896 y en el desarrollo de la guerra separatista y su desenlace (1897-1898), analizando sus vínculos con el movimiento nacionalista. Para el estudio de estas cuestiones es preciso remontarse al restablecimiento de la Compañía de Jesús en las Islas (1859), que abrió una nueva etapa en su trayectoria, consolidándose como Orden educativa por excelencia. Esta dimensión de la labor de los ignacianos constituye un aspecto insoslayable, atendiendo sobre todo a la circunstancia de que líderes nacionalistas filipinos -con José Rizal a la cabeza-, en su mayoría mestizos (de chino y tagala, sobre todo) y miembros de la elite “ilustrada”, habían pasado por las aulas jesuíticas (enseñanza primaria y secundaria) en Manila: el Colegio San José, el Ateneo Municipal y la Escuela Normal de Maestros. Es además necesario detenerse en la “singularidad” de la Orden jesuita (Guerrero, 1974) frente a las demás

corporaciones religiosas de Filipinas, así como en los contenidos de la enseñanza impartida en sus institutos. Esto ayudará a valorar si su magisterio incidió en la forja de espíritus libres, propicios para la germinación de los sentimientos nacionalistas que desarrollarían sus antiguos educandos, muchos de ellos protagonistas de la revolución de independencia filipina. En este aspecto, resulta significativo los lazos que unieron a algunos profesores jesuitas del Ateneo con José Rizal, el héroe y uno de los principales ideólogos de la nación filipina, ajusticiado por el gobierno colonial en diciembre de 1896 (meses después del estallido revolucionario en agosto de ese año) al ser acusado de sedición contra España, si bien no estuvo implicado directamente en la insurrección. En los días previos y en la misma fecha de la ejecución de Rizal (diciembre de 1896), sobresale la presencia y protagonismo de varios padres jesuitas que, según la versión oficial de los hechos, habían logrado que Rizal se retractase de sus ideas anticatólicas (en realidad adversas a los frailes) y renegase de la masonería. No trataremos en profundidad la vida del “primer filipino”, sino solo aquellos aspectos estrechamente relacionados con los jesuitas y con las demás órdenes religiosas, en especial la de los dominicos, que tuvieron una influencia decisiva en la política colonial de fines del siglo XIX.

La actuación de los jesuitas antes de la revolución del '96, a lo largo de la guerra independentista y durante el dominio norteamericano, lleva a formularnos una primera pregunta: ¿quedarían en la Compañía ciertos resabios de la traumática experiencia de su expulsión de todas las posesiones hispánicas, de modo que la llevarsen a impulsar -tácitamente- un *programa* de

resurgimiento nativo frente al dominio colonial que aun persistía en Filipinas a su retorno en 1859?¹ Por otra parte, ¿intentaron los padres difundir una imagen incuestionable de lealtad a España, y luego ante los norteamericanos, desvinculándose de los separatistas filipinos? Si bien aflora un declarado *españolismo* en las fuentes jesuíticas contemporáneas a la revolución y a la guerra hispano-filipina (1896-98), ¿podría, no obstante, existir dentro de la Orden ignaciana una corriente no tan ortodoxa, en cuanto a no rubricar las políticas de los gobernadores más conservadores, como sugerirían algunas actuaciones durante la insurrección, tratando de evitar la venganza de los frailes contra Rizal? En particular, en el caso de este líder, los lazos que lo unieron a los jesuitas hasta el día de su ejecución, mediando hechos y momentos claves (publicación de sus dos novelas críticas con la “frailocracia”², destierro en la isla de Mindanao) para alejarlo de los peligros de Manila, parecerían reforzar la idea de una posición más tolerante y alejada de la férrea defensa del dominio español, comparada con la de las otras órdenes religiosas. La enemiga entre jesuitas y dominicos, estos últimos firmes opositores de los nacionalistas filipinos, ¿habría movido a la Compañía a justificar en cierto modo el rechazo de estos últimos a las demás órdenes religiosas? A través de fuentes documentales de la época (testimonios de nacionalistas filipinos y de sectores conservadores y españolistas), además de bibliografía actualizada

¹ En el caso hispanoamericano -aun reconociendo las especificidades que lo diferencian del proceso filipino- y en relación con la influencia de la literatura jesuítica en el proceso independentista, Palamara (2014), sin obviar la mención de la famosa carta del abate Viscardo, afirma que por ese medio ayudaron a difundir la realidad del continente americano, lo que “resultó funcional al desarrollo del movimiento emancipador” (p. 46-47).

² Término acuñado por la propaganda nacionalista para referirse al dominio absoluto de los frailes en la colonia filipina.

sobre Rizal, los jesuitas y la revolución filipina, se intentará aportar nuevos elementos para la discusión en torno a las cuestiones planteadas.

Clero regular y clero secular

Los frailes fueron el sostén del dominio colonial durante más de tres siglos, y su llegada a las Islas estuvo asociada al objetivo de servir como trampolín para expandir el cristianismo en China y Japón. Su importancia en Filipinas colonial fue tal que uno de los biógrafos de Rizal apuntaba: “The Spanish history of the Philippines begins and ends with the friar”³ (Guerrero, 1974, p. XIX). Según este autor, los religiosos fueron los verdaderos exploradores y conquistadores de las Islas⁴: entre 1565 y 1606 llegaron los agustinos⁵, los franciscanos descalzos, los jesuitas, los dominicos y los agustinos recoletos⁶ y, posteriormente, los capuchinos, benedictinos y vicentinos. En conjunto, los miembros de estas órdenes fueron llamados “frailes”, salvo los jesuitas: “In the Philippines they came to be known only as friars, with the

³ “La historia española de Filipinas empieza y termina con el fraile” (traducción propia).

⁴ La presencia de población peninsular en el Archipiélago fue bastante débil, limitada casi al conjunto de funcionarios de la administración colonial.

⁵ Los primeros agustinos arribaron a las Islas en 1565, acompañando la expedición de Legazpi y del cosmógrafo Andrés de Urdaneta -quien ingresaría después a la orden Agustina-, descubridor del “tornaviaje” para el regreso a Nueva España, de donde habían partido las naves para la exploración del archipiélago filipino. Agustinos y dominicos llegaron a poseer grandes riquezas, entre las propiedades en Manila y haciendas dedicadas a la agricultura (Anderson, 2008, p. 93).

⁶ Agustinos Descalzos.

exception of the Jesuits who retained their individuality”⁷. Mientras los gobernadores “iban y venían” los sacerdotes constituían el elemento permanente, siendo los verdaderos representantes de la corona española en el territorio y habían ganado esas tierras para España (Guerrero, 1974, p. XX-XXI). Aunque con otro tono, así también lo pregonaron los sectores españolistas en los tiempos revolucionarios, opinando que las órdenes religiosas eran el verdadero fundamento de “la soberanía y poderío de España en aquellas islas”, haciéndolo extensivo a la Compañía: “[...] *tanto los frailes como los jesuitas*⁸ no tienen ni pueden tener otra idea en Filipinas, que inculcar en el cerebro de aquellos indígenas el temor a Dios y el sacrosanto amor á la patria española” (Álvarez de Mesa, 1897, p. 18-19. Subrayado añadido).

En cuanto a las relaciones entre las distintas órdenes religiosas que actuaron en Filipinas, es importante considerar el lugar que ocupaban los jesuitas, en especial por su labor educativa y por su papel en los sucesos revolucionarios de fines del s. XIX. Los ignacianos, en particular, habían desarrollado una importante labor evangelizadora en China, que provocó severas críticas por parte de otras corporaciones religiosas⁹. Los dominicos censuraron el “éxito” alcanzado por la Compañía con las conversiones en China, a su juicio sobre la base de “permitir herejías en el culto” como -por ejemplo- el culto a los antepasados,

⁷ Tampoco los benedictinos, capuchinos y lazaristas recibieron la denominación de “frailes” (Cannon, 1937, p. 157).

⁸ En este testimonio, el mismo autor asume la existencia de dos sectores diferenciados: frailes por un lado y jesuitas por otro.

⁹ Valdés Bunster (1985, p. 84) señala que hacia mediados del siglo XVII, gracias a la labor de Mateo Ricci, Superior de la misión jesuítica en China, el número de conversos al cristianismo era de 150 mil, cifra que ascendió al millón treinta y cinco años después. Durante su estancia de veinte años en Cantón, Ricci se había dedicado al estudio de los clásicos confucianos “asimilando su conducta a la de un mandarín chino”.

propio de las creencias chinas (Valdés Bunster, 1985, p. 84).¹⁰.

Fuentes contemporáneas a la revolución filipina dejan entrever la rivalidad entre las órdenes regulares; unas tensas relaciones que podrían deberse al retorno de la Compañía en 1859 y a la recuperación de algunas haciendas que habían sido de su propiedad al momento de la expulsión. Ello provocó grandes recelos, particularmente entre los dominicos, aunque en algunos sitios estos últimos consiguieron mantener las posesiones obtenidas tras el extrañamiento de los ignacianos.¹¹ Al igual que en los territorios americanos, la Compañía tuvo sus seguidores y detractores en la colonia hispánica de Oriente. En el marco del proceso revolucionario filipino los jesuitas fueron objeto de cierta *demonización* desde los sectores más conservadores y españoles, lo que contrasta con las loas dedicadas a los “frailes”. Esto también puede observarse en algunos escritos posteriores a 1898, en los que se redoblaron las alabanzas a los regulares (frailes) frente a los argumentos de los nacionalistas filipinos, que les achacaron todo tipo de abusos, a la par que abogaban por los derechos del clero secular nativo.

Además de las órdenes regulares, la situación del clero secular desde mediados del siglo XIX representa un factor relevante en el marco de la conflictividad política en el

¹⁰ Al respecto Coates (2006, p. 249) menciona la “interferencia” de los dominicos en la evangelización jesuítica en aquel país asiático.

¹¹ En el caso de Calamba (importante enclave comercial y rico en producción de arroz hacia 1860), sus habitantes “[...] no eran dueños de un palmo de terreno. Todo Calamba, incluyendo la población, formaba parte de una hacienda que pertenecía en aquel tiempo a la Orden de dominicos”, habiendo sido originariamente una posesión jesuítica, llamada San Juan Bautista (Palma, 1949, p. 4). Según Coates (2006, p. 249-250) los jesuitas nunca se “plantearon” la devolución de esa propiedad.

Archipiélago antes y durante la revolución independentista. Dentro del clero secular existía un considerable número de filipinos españoles, nativos filipinos y mestizos marginados de la administración parroquial, en manos de las corporaciones religiosas. De acuerdo con Martínez Cuesta, cabe recordar que la secularización de parroquias dispuesta por Carlos III había permitido a miembros del clero secular ocupar las sedes vacantes tras la expulsión de los jesuitas. En 1898 (año de la independencia filipina) los jesuitas, salvo en Mindanao, no poseían ninguna parroquia en los cinco obispados establecidos en las Islas.¹², aunque sí estaban a cargo de misiones. Los agustinos ocupaban el mayor número de parroquias: en Manila sumaban un total de 75, en contraste con las 24 que se hallaban a cargo del clero secular (Martínez Cuesta, 1998, p. 128-129). Esta situación podría explicar, en parte, la *menor* animadversión hacia los jesuitas mostrada por los nacionalistas, que incluyeron en sus reivindicaciones los derechos del clero secular nativo a administrar parroquias.

En el siglo XVIII, la antes referida disposición real sobre el traspaso al clero nativo de las parroquias antes gestionadas por jesuitas, se había visto propiciada en su cumplimiento en razón de la dificultad de las restantes órdenes “a la hora de reclutar misioneros en los conventos españoles” (Martínez Cuesta, 1998, p. 129). La situación se revirtió tras el dictado de una Real Cédula de 1826, que mandaba restituir las parroquias a los regulares. En Manila, en 1861, los recoletos recibieron 27 parroquias que estaban siendo administradas por seculares, en *compensación* por

¹² Obispados de Manila, Cebú, Jaro, Nueva Segovia y Nueva Cáceres (Martínez Cuesta, 1998, p. 128).

las adjudicadas a los jesuitas en Mindanao. Esto fomentó una campaña alentada por la diócesis de Manila en defensa del clero secular, que fue bien acogida en “los círculos liberales de Madrid y, sobre todo, entre los filipinos más evolucionados” (Martínez Cuesta, 1998, p. 129). Un caso que merece especial mención es el de Cavite, donde en 1849 siete parroquias a cargo de seculares fueron reasignadas a recoletos y dominicos. Como señala Schumacher, el clero nativo se hallaba “marginado por los frailes españoles y vejado por el Gobierno” (cit. en Martínez Cuesta, 1998, p. 130), que pretendían así “contrarrestar la influencia que pudieran tener entre la población” (Elizalde, 1998, p. 315). Tales circunstancias acabarían siendo caldo de cultivo para la reafirmación de las posiciones nacionalistas en defensa de los clérigos nativos. Precisamente, en 1872, Cavite había sido escenario de un motín militar, acusándose de promoverlo a tres religiosos filipinos, con la consecuencia final de su condena a muerte y ejecución¹³. Este acontecimiento habría de marcar una impronta en las ideas de Rizal y también tuvo su impacto en la historiografía: no en vano uno de los biógrafos del líder filipino, al igual que muchos estudios sobre la revolución filipina, arranca su relato (cap. I) con el motín de Cavite: “Our story begins with an execution which prefigures its end”¹⁴ trazando la similitud con el final de la vida de Rizal, ejecutado en 1896 (Guerrero, 1974, p. 3).

¹³ José Burgos, Jacinto Zamora y Mariano Gómez, los sacerdotes ejecutados, fueron activos defensores de los derechos del clero nativo (véase al respecto Palma, 1949: 5, 14-15). Este trágico desenlace inspiraría la novela de José Rizal, *El filibusterismo* (1891), una continuación de su primer relato *Noli me Tangere* (1887), dedicada a los tres sacerdotes ejecutados.

¹⁴ “Nuestra historia comienza con una ejecución que preanuncia su final” (traducción propia).

Décadas después, el clero nativo se adheriría al movimiento separatista de 1896, una de cuyas banderas fue la lucha contra la frailocracia. Como ha sido largamente expuesto, tanto en escritos nacionalistas contemporáneos a la insurrección filipina como en la producción historiográfica referida a la misma, todo aquel que denunciase los abusos de los frailes y su omnímodo poder en la vida de la colonia era considerado antiespañol, impulsor del separatismo y, por ende, condenable por sedición. De modo elocuente el nacionalista filipino Mariano Ponce describía esta situación a Ferdinand Blumentritt¹⁵ en una carta enviada desde Hong Kong (agosto de 1897), en la que le solicitaba interceder por Isabelo de los Reyes, deportado y preso en Montjuich (Barcelona) por la redacción de una memoria, en la que “parece que ataca violentamente a las Órdenes religiosas, lo cual, según el criterio allí seguido, constituye un crimen de lesa patria”; en una misiva posterior, Ponce reiteraba “la imposibilidad de trazar una línea de separación entre la nación y el frailismo, cosas ambas que los frailistas han tenido un buen cuidado en difundir” (Ponce, 1932, p. 24; 79)¹⁶.

Durante la guerra revolucionaria hubo asesinato de frailes, en especial de recoletos, agustinos y dominicos (Martínez Cuesta, 1998, p. 135). Desde posiciones conservadoras se criticó esta persecución, responsabilizando a la Compañía de haber

¹⁵ Ferdinand Blumentritt (1853-1913). Científico nacido en Bohemia (actual República Checa), profesor en Leitmeritz y gran amigo de Rizal. Autor de diversas obras etnográficas sobre Filipinas.

¹⁶ Cartas de Mariano Ponce a F. Blumentritt desde Hong Kong, fechas 13 de agosto de 1897 y 22 de diciembre de 1897. En realidad, la Memoria de I. de los Reyes a la que se refería Ponce se publicó por segunda vez en 1899, estando ya su autor en Filipinas tras haber sido indultado. Originalmente este escrito, datado en Manila (cárcel de Bilibid) el 25 de abril de 1897, fue publicado en el diario *El Republicano* de Madrid, según indica en el Prólogo Miguel Morayta, figura destacada de la masonería peninsular (Reyes, 1899, p. V; 9). Reyes reclamaba también la salida de los frailes de Filipinas y la expropiación de todos sus bienes.

contribuido a expandir el rechazo de los nativos hacia los frailes, que “son españoles ante todo y sobre todo”; con este discurso, quedaba claramente definida una imagen *antiespañola*.¹⁷ de los jesuitas:

Y esto tiene su explicación lógica, racional; los frailes son tan españoles y tan patriotas como puede serlo el que más, y el indio ha de ver siempre en el fraile la personificación del dominio de España, y su más caracterizado representante; *lo que no verá nunca en el Jesuita* (González Serrano, 1896, p. 60, Subrayado añadido).

Por otra parte, la propia Compañía era plenamente consciente de estas argumentaciones en su contra, tal como consta en la carta que enviara el P. Pi al General de Roma en 30 de septiembre de 1896, donde le expresaba que, en opinión de varios, “casi exclusivamente frailes [...], somos menos españoles porque, a diferencia de los otros sacerdotes, no somos objeto de odio por parte de la población nativa” (cit. en Arcilla, 1987, p. 300).

La Compañía de Jesús en Filipinas

Un retorno en tiempos convulsos

Tras su expulsión en 1767, la Compañía fue restablecida por Fernando VII en 1814, aunque no retornaría al Archipiélago hasta 1859; según Coates (2006), los frailes habían opuesto obstáculos

¹⁷ Como lo denunciaron de manera reiterada los nacionalistas filipinos, denunciar la frailocracia y sus excesos era sinónimo de “antiespañolismo”.

para su regreso (Coates, 2006, p. 249). En esta nueva etapa, los ignacianos vieron limitado su poder de administrar parroquias (Palma, 1949, p. 16), abocándose de lleno a las tareas misionales en isla de Mindanao¹⁸ (con una importante población musulmana) y a las tareas educativas, con la facultad de fundar establecimientos de este tipo en cualquier parte del Archipiélago. Los jesuitas ejercieron su magisterio principalmente en Manila, siendo “los responsables de la educación de los elementos jóvenes de las nuevas élites en el racionalismo filosófico del XVIII (los ilustrados) y el liberalismo político de la Constitución de Cádiz” (Lalaguna Lasala, 2001, p. 101) a través del Ateneo y la Escuela Normal.

En lo que se refiere a las relaciones con el gobierno colonial, Aguilera Fernández señala que “la opinión de los misioneros [jesuitas] sobre la administración colonial en general y los gobernadores provinciales (o comandantes, según la zona) en particular, era a menudo negativa”; citando a Huetz de Lempz, la autora citada agrega que esa animosidad contra los representantes del poder colonial se había ido gestando “en parte por los abusos e irregularidades que algunos de ellos cometieron, en parte para justificar la injerencia de la Compañía en la esfera política y perpetuar su influencia y labor”, habiendo llegado en algunos casos a conseguir que los funcionarios fuesen depuestos de sus cargos (Aguilera Fernández, 2015, p. 119-120). Sin

¹⁸ Esta isla era “la zona más lejana, aislada y tradicionalmente más hostil y difícil de evangelizar e hispanizar” (Aguilera Fernández, 2015, p. 115). En los momentos previos a la revolución del ‘96, residían en Filipinas un total de 157 jesuitas: 54 en Manila y el resto en la isla de Mindanao (idem). En 1898, en esta isla “trabajaban 102 religiosos: 58 sacerdotes y 44 hermanos” (Martínez Cuesta, 1998, p. 127).

embargo, como se destaca en otro estudio, en la nueva andadura iniciada tras su retorno a Filipinas, los jesuitas “no se volvieron a involucrar directamente en el complejo colonial de gobierno y administración”, al no ocuparse de parroquias ni de “la cura de almas en las provincias cristianizadas” y tampoco reclamar las propiedades que poseían antes de su extrañamiento, lo que coadyuvó al lucimiento de su labor educativa (Lalaguna Lasala, 2001, p. 101).

Sobre el impacto de la revolución que arrancó en 1896, en lo que se refiere a Mindanao (donde los jesuitas desarrollaban su cometido misional), se ha destacado que su situación geográfica y las particularidades de los pobladores nativos influyeron en que estos últimos no llegasen a tener una conciencia real de los alcances del movimiento (Aguilera Fernández, 2015, p. 122). La primera fase revolucionaria tuvo como escenario el centro y norte de la isla de Luzón, mientras que en el resto de las Islas no se acusaron sus efectos (Martínez Cuesta, 1998, p. 134). Sin embargo, el jesuita americano Cannon afirmaba que la revolución de 1896 tuvo consecuencias negativas en la trayectoria de la Compañía en Filipinas,

[...] debido a la destrucción de los frutos duramente conseguidos por el trabajo misionero [...]. La mayor parte de los resultados de la paciente labor realizada durante el siglo XIX por los misioneros jesuitas en Davao [Mindanao] y en varias otras misiones, donde apenas comenzaban a progresar, fueron barridos por la Revolución (Cannon, 1938, p. 149).

Este autor indica que antes del estallido revolucionario, el porcentaje de las conversiones logradas en Mindanao era

considerable, con una tasa media de ocho mil al año¹⁹, agregando que “los moros comenzaban a escuchar la voz de la Iglesia. Pero en 1896 toda la cordura se perdió” (Cannon, 1938, p. 149). Como antes señalara, una primera reacción de los jesuitas en Mindanao ante los sucesos ocurridos en la capital fue considerar que los mismos no habrían de afectar a una Isla insuficientemente “civilizada”, para que se contagiase de “filibusterismo”²⁰, permaneciendo los misioneros al margen de los sucesos y dedicados a sus misiones, como aseguraba el P. Pío Pi, Superior de la Misión Filipina entre 1896 y 1922²¹ (Arcilla, 1987, p. 297-298). Las afirmaciones del P. Pi sugieren un tácito reconocimiento de las ideas de Rizal, volcadas en muchos de sus escritos, acerca de lo pernicioso que resultaba la ignorancia de gran parte de la población nativa de cara a reivindicar sus derechos frente a los abusos del poder colonial.

La labor jesuítica en el campo educativo

Cuando estalló la revolución de 1896, existían en Filipinas 164 jesuitas españoles, de los cuales 60 se hallaban en Manila dedicados a la docencia en el Ateneo o en la Escuela Normal de

¹⁹ Cannon, a su vez, apunta que el trabajo de los jesuitas en Mindanao “entre las tribus salvajes” había sido incluso elogiado por escritores protestantes como Frederick H. Sawyer (autor de *Habitantes de Filipinas*, 1900), a pesar de su “habitual actitud de hostilidad hacia todo lo católico” (Cannon, 1938, p. 149-150).

²⁰ Filibustero (término en desuso): “El que trabajaba por la emancipación de las que fueron provincias ultramarinas de España”, según la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*. Con el mismo significado solía utilizarse también el término “laborante”.

²¹ Carta de Pío Pi al General de la Orden en Roma, de 14 de septiembre de 1896 (cit. en Arcilla, 1987, p. 297).

Maestros (Arcilla, 1987, p. 296). Sobre la actuación de la Compañía en el campo de la enseñanza en Filipinas, Palma afirma que el “alto concepto” que se tenía de los jesuitas como educadores “de España y acaso de Europa”²² fue el motivo por el cual, en su regreso a las Islas, “se les restringió el poder de administrar parroquias, excepto en las remotas regiones de Mindanao”, reservándoles “el privilegio de fundar colegios e instituciones de enseñanza en cualquiera parte” (Palma, 1949, p. 16).

El primer centro educativo a cargo de la Compañía fue el Colegio Seminario de San Ignacio (1595), que llegó a obtener el rango de escuela real y pontificia, siendo “la verdadera primera universidad en Filipinas y en Asia”²³ donde se formaban los clérigos seculares, mestizos o indígenas. Tras la revolución de 1896, desde España se criticó la enseñanza proporcionada por la institución, abogando por la supresión de los estudios de las ciencias morales y políticas, el derecho, la teología, es decir, de “todo aquello que allí no es indispensable”, impartiendo en su lugar “aquellas enseñanzas propias de las escuelas de ingenieros agrónomos, de montes, mecánicos y demás que se necesitan en todo país culto” (González Serrano, 1896, p. 63). Estos argumentos se fundaban en la *peligrosidad* que para el mantenimiento del dominio español en Filipinas representaba un

²² LeRoy (1903, p. 662) destaca que fueron los jesuitas quienes introdujeron métodos modernos en la enseñanza, siendo los responsables “de gran parte del progreso educativo” en las Islas. Esta posición relevante de la Compañía provocó entre los dominicos “no pocos celos”; dominicos y jesuitas, agrega autor citado, mantenían una “agria” enemistad (p. 671).

²³ Ateneo de Manila University: <http://www.ateneo.edu/> [Consulta: 25/01/2017].

clero nativo instruido en aquellas ciencias no *necesarias* en la colonia:

[...] y sobre todo cuando está educado en el país; estudiando en España y saturado, digámoslo así, de españolismo en sus años juveniles, no puede ser nuestro enemigo, y además, siendo corto el número de los que aquí pudieran estudiar, claro es que el peligro antedicho ha de ser relativamente menor que con los centenares de indios y mestizos que en el archipiélago estudian la teología” (González Serrano, 1896 p. 64).

En general, los sectores conservadores no juzgaban conveniente permitir el acceso de los indígenas a los estudios de derecho, filosofía o medicina, postura que en la metrópoli ganó terreno después de los sucesos revolucionarios:

Lo más apropiado para Filipinas, es fomentar las aptitudes del indígena, creando escuelas de comercio, agricultura, granjas modelo y en especial escuelas de artes industriales y aun de Bellas Artes para las que muestran aquellos naturales especial disposición; y aunque la Universidad de Santo Tomás en Manila con sus facultades de Medicina, Leyes y Filosofía no prospere, nada importa, que de aquel Centro de enseñanza salió Rizal y otros como él, y de aquel Centro saldrán los futuros separatistas filipinos (Álvarez de Mesa, 1897, p. 10-11).

Otra institución jesuítica clave fue el Ateneo de Manila. Los dominicos se habían opuesto a su establecimiento, aunque los jesuitas contaron con el apoyo del gobernador civil de Manila para lograr su objetivo (Anderson, 2008, p. 147); también Coates (2006) destaca estas dificultades, afirmando que si hubiese sido por los dominicos “las puertas del Ateneo nunca habrían sido abiertas” (Coates, 2006, p. 250). En 1859 se inauguró como

“Escuela Municipal de educación primaria y pública”²⁴ y en 1865 cambió este nombre por el de Ateneo Municipal de Manila, dedicado a la enseñanza secundaria y subsidiado por el Ayuntamiento de Manila. Otorgaba el grado de Bachillerato en Artes y Diplomatura en agricultura, agrimensura y negocios.

Acerca del Ateneo, Anderson comenta que “si en la Europa del siglo XIX a menudo se los consideraba [a los jesuitas] la vanguardia intelectual, politizada y astuta de la Iglesia, en Filipinas colonial, sin valiosos intereses que proteger, se manifestaban liberales” (Anderson, 2008, p. 147). El sistema jesuítico de enseñanza

[...] era considerado como más avanzado que el de otros colegios en aquella época. Su disciplina era rígida y sus métodos menos mecánicos. Había introducido la cultura física como parte de su programa, lo mismo que el cultivo de las artes, como la música, el dibujo y la pintura. Estableció también cursos vocacionales de agricultura, comercio y mecánica (Palma, 1949, p. 17).

La formación en cultura clásica ocupó un lugar destacado en los planes de estudios del Ateneo. Con los jesuitas españoles, los jóvenes de la generación de Rizal “aprendían con fluidez el latín clásico”, sin faltar las lecturas de Cicerón, Horacio, Ovidio, Tucídides o Tácito, según apunta Anderson (2008, p. 42). Este autor que, con los jesuitas, los jóvenes filipinos se embebieron de “una cultura enormemente civilizada, en la que el cristianismo,

²⁴ El Ateneo inaugurado en 1865 tuvo sus orígenes en “la inestable Escuela Pía, la única escuela primaria para varones en la capital”, de cuya reorganización se ocuparon de inmediato los jesuitas en su retorno a Filipinas (O’ Neill y Domínguez, 2001, p. 1426).

con sus particulares obsesiones sexuales²⁵ estaba completamente ausente”; a su juicio, con la llegada de los estadounidenses se produciría un retroceso, marcando el fin de ese “mágico mundo antiguo” (Anderson, 2008, p. 43).

En el Ateneo, el método de enseñanza, la *ratio studiorum*, una disciplina rígida, el incentivo de la competencia y de la recompensa, hicieron de los jesuitas “magníficos maestros”, muy bien valorados por sus estudiantes (Guerrero, 1974, p. 44). Si bien la función educativa no figuraba entre los fundamentos de la Orden, como destaca este autor, sus miembros conocían la importancia de “controlar las mentes” desde la infancia, consolidando un bagaje formativo adecuado para afrontar las dudas en la madurez y una instintiva defensa de la doctrina católica, trabajando siempre por el fin supremo: *ad majorem Dei gloriam* (Guerrero, 1974, p. 44-45).²⁶ Otro legado que habrían dejado a sus estudiantes fue la perseverancia y cierta *astucia* para conseguir los fines propuestos; tal vez, así podría interpretarse lo que el nacionalista Antonio Luna (a la sazón fuera de Filipinas) expresara a Rizal sobre la lucha por la independencia, para lo cual sería preciso mucho estudio, tacto y prudencia y para nada hacer alardes de fuerza: “[...] con constancia y silencio *seremos unos*

²⁵ Anderson señala como ejemplo la “poesía clásica pagana”, que abundaba en alusiones a la homosexualidad masculina.

²⁶ Entre las actividades “extracurriculares” del Ateneo se hallaba la participación de los alumnos en las confraternidades religiosas, tales como la Congregación Mariana y el Apostolado de la Oración; el ingreso a ellas era un privilegio reservado a los alumnos más destacados y con capacidad de liderazgo, como ocurrió en el caso de José Rizal (Guerrero, 1974, p. 45).

jesuitas para plantar una casa donde pongamos un clavo” (cit. en Anderson, 2008, p. 135, Subrayado añadido).²⁷.

Si bien la Compañía ejercía el liderazgo en materia educativa²⁸, dejando su huella en la formación de quienes serían futuros líderes del nacionalismo, estas circunstancias desataron fuertes críticas por fomentar, en definitiva, los sentimientos antiespañoles que alentaron la insurrección filipina:

Los mismos Jesuitas que son hoy los dueños de las conciencias en la capital del archipiélago, y lo serán muy pronto de la riqueza de las islas, han acentuado su popularidad en las masas, merced al *cosmopolitismo* de que hacen gala, hasta el punto de que a primera vista, y sin más que por la exterioridad de sus alumnos, en todos los actos en que tienen que tratar con los europeos se ve la hostilidad manifiesta con que nos distinguen y que no diremos que aprenden en las aulas de los padres de la Compañía, pero que sí aseguraremos que en todos los que salen de ellas VIENE A SER EL SIGNO DISTINTIVO.²⁹ (González Serrano, 1896, p. 32).

Según este autor, que escribía desde la Península, el clero debía apartarse de las luchas locales y del gobierno del país, y estar “atento sólo a su misión evangélica: con ello puede servir altamente los intereses españoles” (González Serrano, 1896, p.

²⁷ En 1909, bajo el gobierno americano y sin contar ya con financiación gubernamental, el Ateneo pasó a ser una institución privada bajo el nombre de “Ateneo de Manila”. Los jesuitas americanos asumieron su administración en 1921. V. Ateneo de Manila University. Disponible en <http://www.ateneo.edu/> [Consulta: 25/01/2017].

²⁸ Ello queda reflejado incluso en los propios textos antijesuíticos, que reconocían el impacto de las ideas progresistas, frente a lo cual la influencia de las demás órdenes regulares “se halla en estado decadente, y esto no cambiará a su favor, pues á medida que avanza el siglo van abriendo brecha los nuevos ideales en aquel primitivo país [Filipinas] y vanse [se van] relajando los vínculos que unían al natural y al religioso (González Serrano, 1896, p. 32).

²⁹ Escrito en mayúsculas en el original.

55). Recomendaciones estas que, a su juicio, resultarían inaplicables en el caso de los jesuitas debido a las particularidades de su organización:

[...] por razones que respetamos, aun desconociéndolas, los Jesuitas, que individualmente están adornados de todas las virtudes y que, considerados aisladamente, son dignos de los mayores respetos y atenciones, como corporación nos han parecido siempre *peligrosísimos* en aquellas apartadas regiones de la Oceanía. No sabemos en qué se habrán fundado las autoridades que les han abierto el país [...]; pero es lo cierto que, apoderados de la Escuela normal de Maestros de Manila, y educados en sus máximas, *estamos seguros, de que los principales enemigos de España han salido y saldrán de las aulas de la Compañía de Jesús* (González Serrano, 1896, p. 56, Subrayado añadido).

Gracias a ese “cosmopolitismo” de los maestros jesuitas, a sus alumnos “se les borra toda idea de patria y familia, [surgiendo] las primeras ideas de separatismo de España y de odio al nombre español”, razones que justificarían la expulsión de la Compañía “de todas las posesiones españolas” (González Serrano, 1896, p. 57).

La Escuela Normal dirigida por los jesuitas, fundada en 1865 y elevada a la categoría de "Escuela Normal Superior" en 1894 (Cannon, 1938, p. 148), se convirtió también en el punto de mira de las autoridades coloniales y sobre todo de los frailes. Los propios líderes nacionalistas valoraban positivamente el papel de esta institución y de sus profesores jesuitas, como se refleja en el escrito de Marcelo H. del Pilar sobre la “instrucción popular” en Filipinas y, en concreto, acerca de la Escuela Normal de Manila, creada

[...] para difundir en los pueblos la instrucción primaria y la enseñanza del castellano; jóvenes aprovechados que salieron de esa escuela demuestran el celo y los esfuerzos del gobierno y de los PP. Jesuitas; pero todo se

estrella ante el *veto*³⁰ de los frailes” (*Escritos de M. H. del Pilar*, 1970, p. 6).

Según la prensa españolista de la época, en la etapa prerrevolucionaria filipina el Cuerpo de Vigilancia de la capital (encargado de perseguir a la masonería nativa, que desarrollaba una prédica anticlerical y nacionalista) tenía sospechas de que maestras y maestros de instrucción primaria “de los arrabales y pueblos de Manila y los de muchas provincias de Luzón y Visayas están afiliados a sectas masónicas”; ello motivaría el reclamo de un mayor control sobre esas escuelas para evitar “de que se tornen en centros propagadores de doctrinas inconvenientes para la Religión y la Patria” (Vitar, 2006, p. 182-183).

Una vez producido el estallido revolucionario de 1896, los españolistas más radicales lanzaron graves acusaciones contra la Escuela Normal de Maestros de Manila, en cuyas aulas se habían formado no pocos líderes de la insurrección: “... apoderados y educados en sus máximas, estamos seguros, de que *los principales enemigos de España han salido y saldrán de las aulas de la Compañía de Jesús*” (González Serrano, 1896, p. 56, Subrayado añadido). Se llegó incluso a proponer la reorganización de estas escuelas normales, poniéndolas al cuidado de agustinos, franciscanos, recoletos y dominicos, “formando un profesorado mixto de religiosos y maestros laicos llevados de la Península. Así, los alumnos que saliesen de tales aulas, “llevarían una levadura más española, seguramente, que la que los alimenta en las cátedras de la Compañía de San Ignacio” (González Serrano, 1896, p. 60).

³⁰ En cursiva en el original.

La revolución filipina, los jesuitas y la figura de José Rizal

El nacionalismo filipino tuvo sus orígenes en las demandas reformistas canalizadas a través del movimiento conocido como Propaganda, de carácter anticlerical y partidario de reformas liberales para Filipinas. Este movimiento, liderado por los mestizos “ilustrados”³¹ (la élite intelectual nativa), desarrolló en la metrópoli a fines de los años 1880 y parte de la década siguiente una intensa campaña para lograr el reconocimiento de Filipinas como provincia española de pleno derecho; se caracterizó además por sus ataques a la frailocracia y por la defensa del derecho del clero secular nativo a administrar parroquias. En la Península, a través de la Asociación Hispano-Filipina y en coincidencia con su posición anticlerical e ideales progresistas, mantuvieron estrecho contacto con sectores republicanos y con la masonería del Gran Oriente Español (Vitar, 1999).

La lucha de los reformistas no llegó a buen puerto, tras denegarse a Filipinas en 1895 su representación en las Cortes, lo que quitó protagonismo al movimiento en la metrópoli; el centro de las actuaciones pasaría entonces a Manila, donde en 1892 existían ya dos asociaciones, una que continuó con la línea

³¹ En el siglo XIX, los mestizos de chino y tagala formaban parte de un sector social con una sólida posición económica; pero fue sobre todo su adscripción étnica lo que despertaría muchos prejuicios en la etapa revolucionaria (Vitar, 2016). Dentro de la elite ilustrada, además de mestizos de chino, se hallaban españoles filipinos y mestizos de español, que tuvieron acceso a la educación universitaria y a los estudios en Europa, donde se empararon de las ideas liberales y progresistas, en concreto, las legadas por la revolución española de 1868, la “Gloriosa” (Donoso Jiménez, 2012, p. IV).

reformista y que acabó disolviéndose dos años más tarde- y otra decididamente revolucionaria, que llevaría a cabo la insurrección de 1896. Con posterioridad a esta, el movimiento separatista se expandió a otras provincias, iniciándose la guerra hispano-filipina que desembocaría en la independencia de las Islas mediante la intervención norteamericana (1898).

En relación con la cuestión “frailesca”, entre los líderes nacionalistas hubo posiciones variadas: desde el “anticlericalismo decidido” de Apolinario Mabini o T. Pardo de Tavera, que defendían un estado laico hasta la de otros como Arellano o Calderón, que eran “creyentes firmes”. Más adelante, ya bajo el dominio norteamericano, un sector del nacionalismo abogaría con firmeza por la “filipinización” de la Iglesia, integrada exclusivamente por nativos en la jerarquía y el clero parroquial (Martínez Cuesta, 1998, p. 135).

En lo que se refiere a José Rizal, diversos acontecimientos de su corta e intensa vida³² y sus propios escritos son de sumo interés de cara a conocer la posición de los jesuitas durante el proceso pre y pos independentista. Rizal, destacado médico y escritor, había estudiado Bachillerato en Artes con los jesuitas,

³² Existe un buen número de estudios sobre la figura de Rizal, ofreciendo algunas variantes según la posición ideológica de sus autores y la profundidad en el tratamiento de aspectos de su vida y obra. Los aportes más completos son las biografías del héroe filipino, destacando la escrita por Guerrero (1974), que aventajaba a las anteriores según se expone en la Introducción: a la del bibliófilo español Wenceslao E. Retana, que se empeñó en mostrar al héroe siempre leal a España; la del americano Austin Craig, que inició “la tendencia hagiográfica” y la de Rafael Palma, el primero que interpretó “correctamente” los sentimientos y aspiraciones de Rizal, aunque sus convicciones masónicas le impidieron realizar un juicio imparcial sobre los aspectos religiosos de la vida del héroe (Quirino, Introducción. In: Guerrero, 1974, p. XIV). Entre otras contribuciones al conocimiento de la trayectoria del héroe filipino, se encuentra la biografía escrita por Austin Coates en 1968, traducida al español y publicada en 2006.

siendo reconocido como el alumno más brillante del Ateneo³³. En 5º curso tuvo como profesores al P. Vilaclara (que estaría presente en los últimos días de la vida del “primer filipino”) y al P. Mineves, aunque con quien trabaaría una gran amistad fue con el P. Leoncio López, que durante sus años en el Ateneo le había estimulado a incursionar en la poesía (Palma, 1949, p. 20-21).

Contrario a las opiniones conservadoras sobre la enseñanza impartida en el Ateneo y al impacto que tuvo en Rizal, Palma aseguraba: “No era la política de los educadores españoles ni en especial de los jesuitas el moldear filipinos que concibiesen el pensamiento de que tenían una patria que amar, separadamente de España”. Si bien fue entonces cuando despertó el sentimiento nacionalista de Rizal, esta “idea de la patria propia [era] el resultado de una reflexión suya, no recibida de otros” (Palma, 1949, p. 27-28). El propio héroe filipino confesó que sus estudios en el Ateneo dirigido por los jesuitas habían sido decisivos en su formación intelectual y emocional:

Yo había entrado en la escuela [siendo] todavía un muchacho, con poco conocimiento del español, con una inteligencia sólo parcialmente desarrollada, y casi sin ningún refinamiento en mis sentimientos (In: Guerrero, 1974, p. 44).

Con posterioridad a los estudios en el Ateneo, completó unos cursos de Filosofía y Medicina en la Universidad de Santo Tomás (fundada por los dominicos en 1619), aunque a Rizal, “el sistema seguido en la Universidad, francamente, le disgustaba. Los profesores dominicos trataban a sus alumnos con poca

³³ También su padre (Francisco Mercado) y su hermano Paciano habían estudiado con los jesuitas, en concreto en el Colegio San José de Manila.

consideración y los tuteaban a todas horas, como si fueran sus criados o subordinados” (Palma, 1949, p. 32). Como otros ex alumnos de los jesuitas, Rizal sintió que había perdido “la disciplina templada con la comprensión y el estímulo a su talento que había tenido en el Ateneo” (Guerrero, 1974, p. 56). Esta mala experiencia ahondó su rechazo hacia los dominicos, como lo demostraría en su obra *El Filibusterismo* (Gante, 1891).³⁴, publicada durante su segunda estancia en Europa; es posible que, dada la rivalidad entre dominicos y jesuitas, estos últimos viesan con oculta satisfacción las diatribas contra sus rivales contenidas en aquella obra. La discriminación sufrida por los nativos en el ambiente universitario motivaron aún más a Rizal a dejar la Universidad y marcharse de Filipinas: “Era preciso, pues, salir, viajar, educarse, contrastar la vida de dentro con la de fuera; estudiar las causas y orígenes de los males del país y procurar sus remedios” (Palma, 1949, p. 33). Una muestra del vínculo afectivo que le unía a los jesuitas fue su despedida antes de partir para Europa, llegando incluso a decir de sí mismo: “Si no hubiera sido por los acontecimientos de 1872 [Cavite], ¡Rizal habría sido jesuita!” (In: Guerrero, 1974 p. 508).

Rizal se embarcó rumbo a España en 1882, llevando varias recomendaciones de profesores del Ateneo para los jesuitas de Barcelona (Palma, 1949, p. 36; Guerrero, 1974, p. 177). En Madrid se doctoró en Filosofía y Letras en la Universidad Central (1885), aunque no llegó a hacerlo en Medicina por falta de recursos (Anderson, 2008, p. 70). Paralelamente, a través del Movimiento

³⁴ *El Filibusterismo* y su anterior novela, *Noli me Tangere* (Berlín, 1887), en la que realizó un duro ataque a los frailes, fueron en definitiva la causa de que José Rizal fuese considerado el motor ideológico de la revolución filipina y por ello condenado a la pena máxima.

de Propaganda y de la Asociación Hispano Filipina (creada en 1889) participó en la campaña reformista con el apoyo de republicanos y masones de la capital española; sin embargo, al disentir con el accionar de algunos de sus compañeros de la Propaganda, dejó España, realizando luego un recorrido por otros países europeos. Rizal regresó temporalmente a Filipinas en agosto de 1887, instalándose en su pueblo natal, Calamba. En ese mismo año había publicado en Alemania su primera novela, *Noli me tangere*, una durísima crítica a la frailocracia que causó la alarma entre los peninsulares (Palma, 1949, p. 105). Son de interés las discusiones mantenidas por Rizal con los jesuitas acerca del *Noli*, en concreto con los PP. Faura y Sánchez; en carta a Blumentritt (1890), a quien había conocido en su primer viaje a Europa, Rizal comentaría más tarde las opiniones de sus antiguos profesores sobre aquella novela, afirmando que los jesuitas “estaban siendo jesuíticos”, esto es, diciendo en público cosas que no sentían realmente:

[Faura] dijo que lo malo en mi libro era que había escrito en él la verdad, la verdad amarga; djome: “Vd. no ha escrito una novela, el libro no tiene nada de novela; Vd. ha descrito las tristes condiciones de nuestro tiempo”. Y ahora él cree que su Dios me castigará con la muerte porque yo escribí la verdad! (In: Guerrero, 1974, p. 516).

En otra carta de aquel mismo año, Rizal le expresaba a Blumentritt:

En lo referente al P. Faura, creo que él no tuvo malas intenciones cuando aseguró al Dr. Pardo.³⁵ que yo tenía

³⁵ Se refiere a Trinidad Pardo de Tavera, importante figura del nacionalismo filipino.

que morir. A mi manera de pensar, era una astucia jesuítica; *los jesuitas tienen que aparentar en público sentir cosas que quizás no sientan*. Conmigo el P. Faura se condujo de un modo diferente. Pero el público debe de creer que no está de acuerdo conmigo, absolutamente, de ninguna manera. Sin embargo, mi profesor de Retórica, el P. Sánchez, se atrevió a defenderme en público y a elogiar mi libro, pero en secreta me dijo que hubiera hecho mejor escribiendo un libro ideal, en el que podría describir un cuadro ideal de sacerdotes ideales... (In: Guerrero, 1974, p. 516).

Palma (1949) alude también a ese encuentro entre Rizal y el P. Sánchez, quien le confesaría a su antiguo alumno que ese “cuadro ideal de sacerdotes ideales” habría sido eficaz “para mejor demostrar el contraste con los malos” (p. 104). La obra había tenido recepción favorable entre los jesuitas, dada la enemiga que “en secreto” tenían contra los dominicos, aunque, parafraseando a Rizal, el mencionado autor agrega:

Naturalmente, en público, los jesuitas tenían que desarrollar su conocida táctica; tenían que aparentar que estaban en desacuerdo con Rizal, para que el odio de los españoles no los alcanzara; pero, en su fuero interno, seguramente le darían la razón (Palma, 1949, p. 105).

En *Rizal y su Obra* (1897), libro publicado después de la ejecución del líder filipino, los jesuitas dieron otra versión de la visita que hiciera al P. Sánchez, afirmando que este había reprobado duramente el *Noli* (Palma, 1949, p. 105). Según Anderson, tanto Pastells³⁶ como otros profesores del Ateneo, consideraban que, en realidad, a quienes se atacaba en el *Noli* era

³⁶ El P. Pastells mantuvo un intenso debate sobre cuestiones de fe con Rizal, cuando este estuvo deportado en Dapitan (Böhm, 311-312).

a los dominicos y a los franciscanos: “Y en cualquier caso [los jesuitas], estaban encantados con la oportunidad de criticar al enemigo” (Anderson, 2008, p. 147). La obra fue reprobada duramente por la Universidad de Santo Tomás (agosto de 1887) y, finalmente, la Comisión Permanente de Censura recomendó que se prohibiera su importación y circulación en las Islas (Palma, 1949, p. 100). Medida esta adoptada ante la presión de los frailes dominicos, que mantenían una conflictiva relación con Rizal a raíz de su denuncia por los abusos de que había sido objeto su familia como arrendadora en Calamba. Esta tensión le decidió a abandonar Filipinas una vez más, en 1888, permaneciendo fuera del país durante unos años.

Al partir nuevamente de Europa en 1891, Rizal se estableció en Hong Kong, evitando el retorno al Archipiélago dada el problema con los dominicos, ya que había llevado el pleito ante los Tribunales de Madrid³⁷. Entretanto, el nuevo gobernador general de Manila, el liberal Eulogio Despujol³⁸, “muy amigo de los jesuitas”, mostró la misma “política benévola y justiciera para los filipinos del general La Torre” (Palma, 1949, p. 218). A pesar de las advertencias sobre el peligro que implicaba, Rizal decidió volver a Manila, donde en 1892 fundó la Liga Filipina, con el fin de continuar la lucha por las reformas. En ese mismo año se formó la

³⁷ Para más detalles sobre el conflicto entre los vecinos de Calamba (entre ellos la familia Rizal) y los arrendadores dominicos, v. Anderson (2008, p. 100-101). En 1891 Weyler ordenó reprimir (con la quema de sus casas) a quienes se negaron a pagar el alto canon por el arriendo de tierras a dicha corporación religiosa.

³⁸ El liberal Despujol sucedió al general Weyler como gobernador general de Filipinas, tomando distancia de las “poderosas” órdenes religiosas (Anderson, 2008, p. 131). Según Palma (1949, p. 238), Despujol quiso demostrar su “filipinismo” con una serie de medidas simbólicas, como el uso del salakot (sombrero de los nativos) entre los cocheros de Manila.

sociedad secreta *Katipunan*, de base más popular, que finalmente habría de llevar adelante el levantamiento del '96. Sin embargo, al encontrarse en el equipaje de Rizal unos panfletos “subversivos” (que algunos nacionalistas atribuyeron ser producto de una maniobra del arzobispo de Manila, el dominico Nozaleda, en complicidad con los agustinos para imprimir esos falsos papeles contra España³⁹), el gobierno dictó la orden de deportación del líder a Dapitan (Mindanao). Anderson afirma que este destino había sido arreglado en secreto entre el gobernador Despujol (un francmasón) y los jesuitas (en concreto, a través del entonces Provincial, P. Pastells), con la expectativa de que el contacto con misioneros de la Compañía en Mindanao haría que Rizal recuperase el “sentimiento católico”: ello significaría un gran triunfo de los jesuitas “para echarles en cara a las otras órdenes. [...] ¿Qué podía causarle más placer al caballerosamente maquiavélico Despujol que enfrentar la reina de corazones jesuita contra la sota de bastos dominica?” (Anderson, 2008, p. 147-148).

En una carta enviada a su familia en julio de 1892, antes de salir hacia su exilio en Dapitan, Rizal aclaraba que: “No hay frailes allí: todos [los sacerdotes] son jesuitas” (In: Guerrero, 1974, p. 342). Ante la opción de alojarse en la Comandancia del distrito o en la casa-misión de los jesuitas en esa ciudad, aunque había preferido esto último, Rizal la rechazó, dado que los Padres habían puesto como requisito la retractación de sus opiniones sobre los frailes (Palma, 1949, p. 245-246). En Dapitan Rizal tuvo

³⁹ El nacionalista filipino Isabelo de los Reyes sostiene en su Memoria que los papeles “subversivos” que se encontraron en el equipaje de Rizal (y que determinaron su destierro a Dapitan) habían sido impresos en el taller tipográfico de los agustinos de Malabon, para luego distribuirlos a los progresistas filipinos y comprometerlos con el separatismo (Reyes, 1899, p. 64).

como un “gran amigo” al P. Obach, participando junto con este y otros religiosos de la Compañía en obras para el adelanto de la ciudad (conducción de agua, escuela para niños, hospital). Sin embargo, con el P. Balaguer las relaciones no fueron tan armónicas, al reprocharle este jesuita a Rizal su convivencia con la inglesa Josephine Bracken, a quien había conocido en Dapitan. Tras varios años en este destierro, en 1896 Rizal solicitó y obtuvo del gobierno permiso para enrolarse como médico en el ejército español que combatía en Cuba; no obstante, tras su llegada a Barcelona y habiendo estallado en agosto de 1896 la revolución, se ordenó su retorno a Filipinas, donde fue sentenciado a muerte por sedición.

Los pormenores de los días previos a la ejecución de Rizal (diciembre 1896) siguen siendo objeto de polémica, discutiéndose sobre la veracidad de la retractación de su pertenencia a la masonería y de escritos contrarios a la Iglesia católica (en realidad contra los frailes y su dominio), variando las versiones según las fuentes. Desde la Compañía hubo una versión oficial en torno a su retractación y a su matrimonio con Josephine Bracken antes de ser ejecutado. La copia original de la retractación de Rizal -mantenida en secreto- fue hallada en 1935 en los archivos de Manila (Cannon, 1938: 157), aunque no pudo ser verificada su autenticidad por quien seguramente podría haberlo hecho, su hermano Paciano, pues había fallecido años antes. Este autor, juzgando la ejecución de Rizal como la “[verdadera] primera tragedia de la revolución”, destaca sus méritos como médico, poeta, autor y artista, aunque sin dejar de lamentar las ideas que lo condenaron:

Fue excepcionalmente brillante en muchos aspectos.
Pero en medio de las intrigas políticas, perdió la fe y se
convirtió en masón. Cuando volvió al Ateneo a su

regreso de Europa, le dijeron que no sería bienvenido hasta que cesara sus actividades anticatólicas (Cannon, 1938, p. 156).

El relato de este autor sobre los acontecimientos previos al fusilamiento de Rizal se pliega -lógicamente, en su condición de jesuita- a la versión que los ignacianos dieron sobre la retractación del héroe antes de su muerte. Otro de los biógrafos de Rizal, Austin Craig, se adhiere a la versión jesuítica:

El capellán militar (del Fuerte Santiago) ofreció sus servicios, que [Rizal] declinó cortésmente, pero cuando los jesuitas vinieron, los instructores de su juventud fueron recibidos con entusiasmo. El escritor [Craig] cree que Rizal hizo una retractación, se casó canónicamente, y se le dio entierro cristiano (cit. en Cannon, 1938, p. 157).

Rizal hizo su recorrido a pie desde la cárcel en el Fuerte Santiago hasta el campo de Bagumbayan, lugar del ajusticiamiento, acompañado por los jesuitas March y Vilaclara (otro de sus maestros en el Ateneo). Hizo el mismo itinerario de sus tiempos de estudiante y al ver desde la distancia las torres gemelas del Ateneo, recordó aquellos años: "[Ahí] pasé mis días más felices", detalle que repiten muchas semblanzas del héroe, como la del jesuita Cannon (1938).

Böhm, si bien destaca las buenas relaciones entre Rizal y los jesuitas, considera que estos manipularon los hechos, mostrando a la opinión pública la retractación del líder, quien en el umbral de la muerte habría renegado de sus intenciones separatistas y de su prédica contra la religión; con ello se evitaría que las ideas anticlericales se expandieran por las Islas (Böhm, 2012, p. 500). Este autor califica tales hechos como "invenciones del P. Balaguer", el "ilusionista" que "engañó a todos", asegurando al

Arzobispo el arrepentimiento del héroe filipino, cuando en realidad lo que expuso como prueba fue un papel firmado durante su exilio en Dapitan y que él mismo anularía poco después (Böhm, 2012).⁴⁰ Por su parte, Palma (1949, p. 342) sostiene que “el Arzobispo estaba interesado en su conversión, por motivos políticos, y los jesuitas se prestaron a ser su instrumento”. La estrategia jesuítica podría haber respondido a las reacciones generadas tras la revolución del '96, cuando sus instituciones educativas quedaron en el punto de mira. En esa coyuntura, los detractores de la Orden, que bien los había entre los sectores laicos defensores de los frailes, insistieron en la mala influencia de las enseñanzas de los ignacianos en los institutos educativos que regentaban.

La guerra hispano-filipina y la intervención norteamericana

La cuestión religiosa marcó también la evolución del conflicto bélico iniciado en 1896, que tuvo un fuerte componente anticlerical. Cannon habla de un tiempo de “inquietud y sospecha, de odio y actos de violencia contra los frailes”; las tierras que estos poseían representaban sólo el 10% de la propiedad total en las islas, aunque en Cavite y Bulacan, “que fueron los focos de revuelta, los frailes poseían más de la mitad de la tierra” (Cannon,

⁴⁰ En similares términos y a lo largo de varias páginas, Coates narra los pormenores del “fraude” orquestado por el P. Balaguer, para demostrar el “éxito” de la intervención jesuítica en pos del arrepentimiento de Rizal; a la vez, aporta toda una serie de detalles sobre el supuesto casamiento e incluso del entierro de Rizal para desmentir que no hubo retractación por parte de este (Coates, 2006, p. 333-351).

1938, p. 158). Esto explica las persecuciones a los demás regulares, contrario a lo ocurrido con los jesuitas:

Es probable, y desearíamos no acertar en esto, que en el plan de insurrección últimamente llevado a vías de hecho, *quedaban los Jesuitas exceptuados del exterminio general*; y en cambio los frailes, que tan humanitarios y civilizadores servicios han prestado en aquel archipiélago, fueron las primeras víctimas de las hordas fanatizadas de la insurrección (González Serrano, 1896: 60. Subrayado añadido).

Sobre la posición de la Compañía en el proceso independentista filipino, Cava Mesa (2000, p. 736) sostiene que su postura a lo largo del conflicto fue “incuestionablemente a favor de la soberanía española y en contra de ‘los insurrectos’ filipinos”. Según un autor decimonónico, durante la guerra hispano filipina los jesuitas intentaron mediar entre los españoles y las fuerzas del jefe separatista E. Aguinaldo, a fin de llegar a un acuerdo; tratativas en las que el gobernador Polavieja, “se echó en manos de los jesuitas” (Robles Muñoz, 1991, p. 230). Al respecto, Bores y Romero (antiguo funcionario colonial), en un escrito de noviembre de 1897, titulado *La insurrección filipina. Cuatro verdades*, aludía a las debilidades de España durante el proceso; una política que “nos ha rebajado a la categoría de esas razas: Ni para consuelo cabe decir que los salvajes se han nivelado con nosotros; hemos sido nosotros los que hemos descendido para nivelarnos con ellos”. Bores y Romero, que aseguraba haberse documentado en fuentes “oficiales”, criticaba con dureza la indulgencia para con los revolucionarios, repartiendo perdones, amnistías e indultos. Hacía además referencia al intercambio epistolar entre el P. Provincial Pío Pi y Aguinaldo con la intención de planificar una entrevista entre ambos, según había podido constatar en el *Correo de Mindanao*, “revista mensual, boletín

secreto que se imprime y reparte para conocimiento y noticia de los asuntos de los padres de la Compañía de Jesús que ejercen las misiones católicas en Filipinas” (Bores y Romero, 1897, p. 60-61). De esa “curiosa negociación” que gestionara Pi sin que llegara a concretarse el programado encuentro (por las duras condiciones exigidas por Aguinaldo), existían otros documentos, que “no son del caso reproducir aquí”, agregaba Bores y Romero, concluyendo sus comentarios en unos términos que ridiculizaban la actuación del Provincial, por constituir un desprestigio para España, por la benevolencia manifestada con los rebeldes (p. 71). Tal vez otros escritos de tono similar habrían impulsado al P. Pío Pi a unirse a los Provinciales de otras órdenes en defensa de su lealtad hacia España a través del "Memorial de los Frailes", una representación dirigida al rey en abril de 1898, aunque, según Cannon (1938, p. 158), tal muestra de patriotismo llegaba ya “muy tarde”.

Por otro lado, los filipinos residentes en España también se pronunciaron. Meses antes de la derrota española en Cavite con la ayuda norteamericana a las fuerzas rebeldes filipinas (mayo de 1898), la autodenominada “colonia filipina reformista” de Madrid publicó un manifiesto en el que en nombre de “nuestro amor a España” y “precisamente porque queremos que las islas Filipinas sean españolas”, proponía una serie de reformas necesarias para el progreso del Archipiélago (*A la Nación*, 1898, p. 3). Manteniendo una postura anti-separatista, en ese escrito no faltó la habitual crítica a la actuación de los frailes en las Islas, señalando en concreto a Agustinos, Dominicos, Franciscanos y Recoletos, a quienes acusaron de los “horrores impulsados, realizados y consentidos” durante la insurrección de 1896. Salvaban de esta condena a benedictinos y capuchinos, que no habían secundado tales atrocidades y a los Jesuitas, que “se

mostraron defensores cariñosos de los filipinos, ganándose así el afecto de éstos” (*A la Nación*, 1898, p. 16).

Tras la independencia, creció el reclamo de la expulsión de las órdenes regulares de Filipinas; sin embargo, los jesuitas continuaron fuera de los objetivos revolucionarios. Bajo el nuevo dominio colonial en Filipinas, se juzgó ese “odio” a las órdenes regulares como “una de las principales causas de la rebelión de 1896 contra España”, como expresaba el diplomático Charles Denby, integrante de la Comisión que debía informar acerca de las corporaciones religiosas en el Archipiélago (In: Delgado Ribas, 2008, p. 252), especialmente sobre el tema de sus propiedades, cuya confiscación pedían los nacionalistas. En lo que se refiere a los jesuitas durante esta etapa, dos cuestiones de interés fueron la restitución del Colegio San José en 1910 –hasta entonces en manos de los dominicos- y la reactivación de la demanda de expulsión de las demás órdenes regulares de Filipinas, junto con la expropiación de sus bienes. En cuanto a lo primero, la restitución se realizó después de un largo pleito entre dirigentes nacionalistas, entre ellos el médico Pardo de Tavera y Felipe Calderón, ambos partidarios de la secularización de la institución. La devolución del Colegio y la administración de sus propiedades a la Compañía fue calificada por algunos medios como “una conspiración del Vaticano, los americanos y *los Jesuitas contra los Dominicos*” (Delgado Ribas, 2008, p. 270, Subrayado añadido).

Respecto a los regulares que aún permanecían en las Islas, el nacionalista Isabelo de los Reyes -defensor del clero nativo- reclamó a las autoridades americanas la expulsión y la confiscación de los bienes de las corporaciones religiosas españolas, salvo las de los jesuitas. En su *Memoria* sobre la revolución filipina, de 1899, Reyes arremetió contra los frailes,

destacando lo “odiosos [que se habían vuelto] a todos los elementos de todas las provincias [...], se han hecho odiosos a los ricos, a los burgueses, a los proletarios y campesinos, a los ilustrados y a los ignorantes y *aún a los jesuitas*” (Reyes, 1899, p. 30, Subrayado añadido).

Para concluir, a través de estas páginas y sobre la base de testimonios contemporáneos a la revolución e independencia filipina, he tratado de sugerir algunas interpretaciones en torno al papel de los jesuitas en el proceso que llevó a la separación de España. Conforme a lo que diversas fuentes y la historiografía actual plantean, las peculiaridades de la Compañía y la relevancia de su labor educativa tras su retorno a las Islas en 1859 despertó recelos, especialmente entre los dominicos. En este clima de tensión, la figura de Rizal -muy querido por sus antiguos profesores del Ateneo- y su influencia ideológica en la insurrección filipina, ocupa un lugar relevante en los acontecimientos. El proceder de los jesuitas demuestra su inclinación a evitar que en Rizal se cebara el encono de los frailes por la imagen negativa que de ellos difundió el “primer filipino” en sus escritos, al igual que muchos otros nacionalistas. Asimismo, explica la condescendencia hacia los jesuitas manifestada por los revolucionarios. Pero, sin duda, es una cuestión cuya complejidad requiere seguir profundizando en las complejas aristas que presenta.

REFERENCIAS

Fuentes impresas

A la Nación. 1898. Manifiesto-Programa de la colonia filipina reformista residente en Madrid. Madrid, Establecimiento Tipográfico de Pedro Núñez, 32 p.

ÁLVAREZ DE MESA, A. 1897. Conferencias dadas en el Ateneo Barcelonés los días 5 de Marzo y 13 de Abril de 1897 sobre los temas: La Insurrección Filipina y Algo sobre Filipinas. Barcelona, Imprenta de Heinrich, 45 p.

BORES y ROMERO, J. 1897. La insurrección filipina. Cuatro verdades. Madrid, Imprenta de B. A. de la Fuente.

Escritos de Marcelo Hilario del Pilar. 1970. Manila, Publicaciones de la Biblioteca Nacional, 324 p.

GONZÁLEZ SERRANO, V. 1896. España en Filipinas. Madrid, R. Velasco Impresor, 99 p.

PONCE, M. 1899. Cartas sobre la Revolución, 1896-1897. Manila, Bureau of Printing, 475 p.

REYES, I. de los. 1899. La sensacional memoria de Isabelo de los Reyes sobre la Revolución Filipina de 1896-97. Prólogo de M. Morayta. Madrid, Tip. Lit. de J. Corrales, 128 p. Disponible en <https://archive.org/details/lasensacionalme00sagrgoog/page/n259>

Bibliografía

AGUILERA FERNÁNDEZ, M. 2015. La “revolución filipina” y los jesuitas en la isla de Mindanao: el caso de la sublevación en Baganga. *Historia social*, 83, p. 113-132.

ANDERSON, B. 2008. Bajo tres Banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial. Madrid, Akal.

ARCILLA, José S., S.I. 1987. Jesuits during the Philippines revolution. *Philippine Studies*, 35 (3), p. 296-315.

BÖHM, G. M. 2012. Paciano Rizal. O Herói que falta na Luneta. São Paulo, Brasil, Algor Editora, 672 p.

CANNON, T. B., S. J. 1938. History of the Jesuits in the Philippines. Part II. The Woodstock Letters, Vol. LXVII (29). Disponible en <https://jesuitonlinelibrary.bc.edu/?a=d&d=wlet19380201-01.2.10> [Consulta: 25/01/2017]

CAVA MESA, B. 2000. La guerra hispano-norteamericana en Filipinas y el testimonio de los PP. Jesuitas. *Revista de Indias*, XL (220), p. 735-755.

DELGADO RIBAS, J. M. 2008. Idas y venidas de una institución tricentenaria: El Colegio San José de Manila (1585-1910). *Illes i Imperis*, 10/11, p. 251-272.

DONOSO JIMÉNEZ, I. 2012. José Rizal. Prosa selecta, narraciones y ensayos. Edición y Estudio Preliminar de... Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 280 p

ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M. D. 1998. Filipinas, fin de siglo: imágenes y realidad. *Revista de Indias*, LVIII (213), p. 307-339.

GUERRERO, L. M. 1974. *The First Filipino. A Biography of José Rizal*. Manila, Historical National Commission, 549 p.

LALAGUNA LASALA, J. A. 2001. El caso contra Rizal Mercado y Alonso (1861-1896). In: FRADERA, J. M.; ÁLVAREZ, L. A.; ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M. D. (ed.), *Imperios y naciones en el Pacífico*. Vol. II. Colonialismo e identidad nacional en Filipinas y Micronesia, p. 93-120

LEROY, J. A. 1903. The Friars in the Philippines. *Political Science Quarterly*, 18 (4), p. 657-680.

MARTÍNEZ CUESTA, Á. 1998. La Iglesia y la Revolución Filipina. *AHig*, 7: p. 125-143.

O' NEILL, C., S. J.; DOMÍNGUEZ, J. M., S. J. 2001. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-Temático*, Tomo II. Roma, Institutum Historicum / Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

PALAMARA, G. 2014. La emancipación de las colonias hispanoamericanas en la lucha transnacional para la ruptura del Antiguo Régimen absolutista. *Cultura Latinoamericana*, 19 (1), p. 40-59.

PALMA, R. 1949. *Biografía de Rizal*. Manila, Bureau of Printing, 398 p.

ROBLES MUÑOZ, C. 1991. *Diplomacia y opinión*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 408 p.

VALDÉS BUNSTER, G. 1985. El Poder económico de los jesuitas en Chile: 1593-1767. Santiago de Chile, Pucara, 141 p.

VITAR, B. 1999. La Asociación Hispano-Filipina de Madrid, sus relaciones con la masonería y su incidencia en el proceso independentista filipino. In: CORTÉS ZAVALA, M. T.; NARANJO OROVIO, C.; URIBE SALAS, J. A. (eds.). El Caribe y América Latina. El '98 en la coyuntura imperial, Tomo II. Morelia, Univ. Michoacana S. Nicolás de Hidalgo, p. 39-51.

_____. 2006. Mujeres, masonería y revolución en Filipinas, 1896-1897. Trocadero, 18, p. 177-187.

_____. 2016. El discurso sobre la raza en el contexto revolucionario filipino (1896-1898). In: BERNABEU ALBERT, S.; MENA GARCÍA, C.; LUQUE AZCONA, E. (coord.), Filipinas y el Pacífico. Nuevas miradas, nuevas reflexiones. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, p. 351-378.

SOBRE OS AUTORES

Alejo Ricardo Petrosini

Possui Graduação em Artes pela Universidade de Buenos Aires e, atualmente, cursa o Doutorado em Teoria e História das Artes junto à Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires.

apetrosini@gmail.com

Alfredo de J. Flores

Possui Doutorado em Direito e Filosofia pela Universidade de Valência, Espanha. É professor associado do Curso de Direito (UFRGS) e do Programa de Pós-Graduação em Direito (UFRGS). Membro correspondente do Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho (IIHD – Argentina), do Instituto Brasileiro de História do Direito (IBHD) e membro efetivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS).

ajdmflores@yahoo.com.ar

Ana Lúcia G. Meira

Possui Graduação em Arquitetura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS (1980), Mestrado em Planejamento Urbano e Regional pelo Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional - PROPUR / UFRGS (2001) e Doutorado pelo mesmo Programa e instituição (2008). Atualmente, é professora nos cursos de Graduação em

Arquitetura e Urbanismo, Relações Internacionais e no Mestrado Profissional em Arquitetura e Urbanismo da UNISINOS.

gmeira@unisinós.br

Andrea Bedin

Possui Graduação em História pelo Centro Universitário Assunção (2004), Pós-Graduação pela PUC-SP em História, Sociedade e Cultura e Especialização em Arte e Cultura Barroca pela Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais. É Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP. Atualmente, é Doutoranda em História pela PUC-SP. É Professora de História da rede Estadual e Municipal de Ensino do Estado de São Paulo e na Especialização em Ciências da religião, e aulas de História da Arte pela UNISAL (UNIVERSIDADES SALESIANAS).

andribedin@yahoo.com.br

Angélica Brito Silva

Possui Graduação - Licenciatura em História pela Universidade de São Paulo (2012), Mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (2018) e Especialização em Gestão Cultural pelo Centro Universitário SENAC (2015). Atualmente, atua como Coordenadora do Museu Anchieta (2018) e do Museu de Arte Sacra dos Jesuítas (2013), de São Paulo, Brasil.

angelica.brtslv@gmail.com

Angélica Otazú

Possui Graduação em Ciência Pastoral pela Universidade Católica Nuestra Señora de la Asunción, Graduação em Licenciatura em Língua Guarani pelo Instituto de Educación Ateneo de Lengua Guarani e Graduação em Filosofia pela Universidade Nacional de Assunção, Paraguai, e Doutorado em Filosofia pela Freie Universität de Berlim, Alemanha. Atualmente, é professora na Universidade Católica Nuestra Señora de la Asunción, Assunção, Paraguai.

potykuru@hotmail.com

Antonio Ruiz Castellanos

Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid e em Filologia Clássica pela Universidade de Granada. Possui Doutorado em Filologia Clássica pela Universidade de Sevilla. Atualmente, é Professor Titular da Universidade de Cádiz, Espanha.

antonio.ruizcastellanos@uca.es

Beatriz Vitar (María Beatriz Vitar Mukdsi)

Possui Licenciatura em História pela Universidade Nacional de Tucumán (Argentina). Doutora em História da América pela Universidade Complutense de Madrid (Espanha). Integra o Grupo de investigação PAI-HUM 313 Intra-história, oralidade e cultura na América Latina e Andaluzia (Junta de Andaluzia, Espanha) e o Grupo de Pesquisa Etno-história e História Indígena na América Espanhola, PUCRS (CNPq). Atua como investigadora colaboradora

da Rede de estudos em História Regional e Local (Red HReyLo). Atualmente, é Professora Titular na Universidad de Sevilla.

beatrizvitar@gmail.com

Bruno Rodrigues

Possui Bacharelado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS (2017). Atualmente, cursa o Mestrado em História na mesma instituição, tendo realizado período de estágio junto à Universidade CEU San Pablo de Madrid (2016).

bruno.depthos@gmail.com

Carolina Vaz de Carvalho

Possui Bacharelado em Museologia pela UFMG (2017). Atualmente, é Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – PPGHS-FFLCH/USP, São Paulo, SP, Brasil. Pesquisadora do RARIORUM – Núcleo de Pesquisa em História das Coleções e dos Museus da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil.

carol.vaz@usp.br

Cézar de Alencar Arnaut de Toledo

Possui Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1978), Mestrado em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (1987) e Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1996). Atualmente, é professor associado no Departamento de

Fundamentos da Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá.

caatoleo@uem.br

Claudia Inês Parellada

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (2006), Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (1997) e Geóloga pela Universidade Federal do Paraná (1987). Desde 1990, atua como pesquisadora responsável pelo Setor de Arqueologia do Museu Paranaense.

cparellada34@gmail.com

Daniel Ribas Sepúlveda Alves

Possui Graduação em História pela Universidade Cândido Mendes (2011). Atualmente, cursa o Mestrado em História Social junto à Universidade Federal Fluminense (UFF).

sepulveda2009@gmail.com

Darlan De Mamann Marchi

Possui Graduação em História pela URI Campus Santo Ângelo (2007), Especialização em Docência para o Ensino Superior pelo Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo (2010), Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural pela UFPel (2014) e Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural da

UFPel (2018), com período de Doutorado sanduíche na Universidade Nova de Lisboa. Atualmente, é Pós-Doutorando FAPERGS/CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural na UFPel.

darlanmarchi@gmail.com

Denise Massimino

Possui Graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de Taubaté (2001). Especialização Latu-sensu em Docência no Ensino Superior, na área de Educação pelo SENAC São Paulo (2015). Atualmente é Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2017). É arquiteta sócio proprietária do escritório + Mass Arquitetura.

denisemassimino@gmail.com

Eliane Cristina Deckmann Fleck

Possui Graduação em História (1984) e Mestrado em História (1991) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (1999). É Professora titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), atuando junto ao Curso de Graduação em História e ao Programa de Pós-Graduação em História desta instituição. Integra o Grupo de Pesquisa do CNPq Jesuítas nas Américas.

efleck@unisinis.br

Evelyn Roberta Nimmo

Possui Graduação em Antropologia e Inglês, Escrita Profissional pela University of Waterloo, Canadá, (2000), Mestrado em Arqueologia pela Simon Fraser University, Vancouver, Canadá (2003) e Doutorado em Arqueologia pela University of Reading, Reino Unido (2008). Atualmente, é Pós-doutoranda no Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa, e pesquisadora afiliada ao Museu Paranaense, Curitiba, Paraná, Brasil.

ernimmo@gmail.com

Felipe Schulz Praia

Possui Graduação em História - Licenciatura (2013) e Mestrado em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS (2018). Atualmente, é professor na rede de ensino pública do Estado do Rio Grande do Sul.

felipe_praia@yahoo.com.br

Fernando Ripe

Possui Graduação - Licenciatura em Matemática (2004) e Mestrado em Educação (2011) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Atualmente, cursa o Doutorado em Educação na Universidade Federal de Pelotas - UFPEL. É professor de Matemática na Rede Municipal de Educação em Porto Alegre (2011-atual). Integra o Grupo de Estudos sobre Ensino de Matemática nos Anos Iniciais (GEEMAI/UFPEL), o Centro de Estudos e Investigações em História da Educação (Ceihe/UFPEL) e

o Grupo de Estudos Cultura e Educação nos Impérios Ibéricos (CEIbero/UFMG).

fernandoripe@yahoo.com.br

Flávio Antônio Cardoso Gil

Possui Bacharelado em Comunicação Relações Públicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008) e Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014). Atualmente, cursa o Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação de História Social da Cultura - PUC-Rio.

flavog@yahoo.com.br

Francisco Soares

Possui Graduação – Licenciatura em Estudos Portugueses pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Doutorado em Literatura Portuguesa, pela Universidade de Évora, e em Representações Locais e Globais – CITCEM, pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. É Professor Visitante (Associado) do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Letras e Artes da FURG.

samfdv6@ymail.com

Giovani José da Silva

Possui Graduação (Licenciatura) e Mestrado em História pela UFMS, Especialização em Antropologia: Teorias e Métodos pela UFMT, e Doutorado em História pela UFG. Atuou como professor adjunto da UFMS (2009-2013) e, desde 2013, é professor adjunto

da UNIFAP, atuando nos Cursos de História, Direito, Licenciatura Intercultural Indígena, Pedagogia e no ProfHistória (Mestrado Profissional em Ensino de História).

giovanijsilva@hotmail.com

Haroldo Gallo

Possui Graduação em Arquitetura pela Universidade Braz Cubas (1976), Especialização em Projeto pela mesma universidade (1978), Mestrado em Arquitetura pela Universidade de São Paulo (UPS) (1987), Doutorado em Arquitetura e Urbanismo, também pela USP (1995) e Livre Docente na área de Projeto de Arquitetura e Paisagismo do Instituto de Artes da UNICAMP (2008). Atualmente, é professor do Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP.

haroldogallo@uol.com.br

Isadora Talita Lunardi Diehl

Possui Bacharelado (2012), Licenciatura (2016) e Mestrado em História (2016) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Atualmente, é Doutoranda junto ao Programa de Pós-Graduação em História da mesma universidade e coordenadora do GT Indígenas na História da Associação Nacional de História - Seção Rio Grande do Sul.

isadoradiehl@gmail.com

Jairo Henrique Rogge

Possui Graduação em Geologia (1991), Mestrado em História (1995) e Doutorado em História (2004) pela Universidade do Vale

do Rio dos Sinos - UNISINOS, São Leopoldo, RS. Atualmente, é professor e coordenador do Curso de Licenciatura em História e professor do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS.

rogge@unisinis.br

Jean Baptista

Possui Doutorado em História (2007). Atualmente, é Professor Adjunto do Curso de Bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Goiás (UFG) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma universidade.

jeantb@hotmail.com

João Francisco Miró Medeiros Nogueira

Possui Graduação em Geografia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR (2015). Atualmente, é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), desenvolvendo pesquisa na área de História Ambiental e Geografia Histórica.

jfmnogueira@gmail.com

João Ivo Puhl

Possui Graduação em Licenciatura Curta - Estudos Sociais pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Dom Bosco (1977), Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1981), Graduação (1996) e Especialização (2000) em História pela Universidade do Estado de Mato Grosso, Mestrado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso

(2003) e Doutorado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2011). Atualmente, é professor adjunto da Universidade do Estado de Mato Grosso.

jivopuhl@gmail.com

João Vitor Santos

Possui Graduação em Comunicação Social (2006) e Mestrado em Comunicação Social pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (2013). Atualmente, cursa a Graduação em História na mesma Universidade.

joaovs@unisinos.br

Jorgelina Saconi

Possui Graduação em Humanidades (Filosofia), pela Universidade de Montevidéu. Atualmente, é professora de Filosofia e tutora no Colégio Seminário, no Colégio Hermanos Maristas e na Universidade de Montevidéu. Integra o grupo de investigação sobre A representação devocional da vida de San Ignacio de Loyola na iconografia das séries de Cristóbal de Villalpando e Miguel Cabrera.

saconijorgelina@gmail.com

José Afonso de Vargas

Possui Graduação - Licenciatura Plena em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

(2007) e Mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (2014).

afonso_var@hotmail.com

Larissa Patron Chaves

Possui Pós-Doutorado em História pelo Centro de Investigação em Ciência Política da Universidade de Évora, Portugal (2019) e Doutorado em História pela UNISINOS (2008), com estágio de Doutoramento na Universidade do Porto, Portugal (2006). Atualmente, é professora associada da Universidade Federal de Pelotas nas áreas de Artes e de História, atuando no Programa de Pós-Graduação em História da UFPel/Mestrado e Doutorado e no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da mesma universidade.

larissapatron@gmail.com

Leandro Goya Fontella

Possui Licenciatura em História pela Universidade Franciscana (UFN) (2010), Mestrado em História (2013) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS) e Doutorado em História Social (2017) pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS-UFRJ). Atualmente, é professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha - Campus São Borja (IFFar-SB).

leandro-goya@hotmail.com

Luciano Migliaccio

Possui Graduação em Lettere - Scuola Normale Superiore Di Pisa (1982), Graduação em Lettere e Filosofia - Università degli Studi di Pisa (1982) e Doutorado em Storia Dell'arte Medievale e Moderna - Università degli Studi di Pisa (1990). Atualmente, é Professor do Departamento de História da Arquitetura e Estética do Projeto da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, da Universidade de São Paulo (USP), e Professor visitante da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

migliac@usp.br

Luis Alberto Martín Dávila Murguía

Possui Graduação em História pela Universidade Estadual de Campinas -UNICAMP (2002) e Mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense - UFF (2005). Atualmente, cursa o Doutorado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

la.murguia@uol.com.br

Luisa G. Rocca Durán

Possui Graduação em Arquitetura, pela Universidad de Los Andes, Bogotá, Colômbia (1988), com estágio em Arquitetura de Museus no Ministério da Cultura da Espanha (Madri, 1996), Especialização em Conservação e Restauração CECRE-UFBA (1998), Mestrado em Teoria, História e Crítica da Arquitetura, PROPUR- UFRGS (2002) e Doutorado em Planejamento Regional e Urbano PROPUR- UFRGS (2009). Atualmente, é Professora no

Curso de Graduação em Arquitetura e Urbanismo e no Mestrado em Museologia e Patrimônio da UFRGS.

luisa.duran@ufrgs.br

Luiz Antônio Bolcato Custódio

Possui Graduação em Arquitetura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1977), Especialização em Restauro de Monumentos no CECTI, Florença (1986), Mestrado em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002), Doutorado em História da Arte e Gestão Cultural na Universidade Pablo de Olavide, Sevilha, Espanha (2010).

labolcatocustodio@gmail.com

Maico Biehl

Possui Graduação (2016) e Mestrado em História (2018) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Atualmente, é professor de história da rede municipal de ensino e Bolsista de Apoio Técnico do CNPq.

maicobiehl@yahoo.com.br

Marcelo Barge Rodrigues

Possui Graduação em História (Bacharelado e Licenciatura Plena) pela Universidade Federal do Pará – UFPA (2014) e

Especialização em História Agrária da Amazônia Contemporânea pela mesma instituição (2019). Atualmente, cursa o Mestrado em História Social da Amazônia junto à Universidade Federal do Pará - UFPA.

elobarge@gmail.com

Marcia Amantino

Possui Graduação em História pela UFF (1992), Mestrado (1996) e Doutorado (2001) em História Social pela UFRJ, Mestrado (2016) em História do Império Português pela Universidade Nova de Lisboa e Pós-doutoramento pela UFMG (2009-2010) e pela Universidade de Évora, Portugal (2012). Atualmente, é professora e coordenadora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Salgado de Oliveira e lidera o Grupo de Pesquisa do CNPq intitulado Sociedades escravistas nas Américas.

marciaamantino@gmail.com

Marcos Aurelio Dusso

Possui Graduação em Direito (1999) e Mestrado em Direito do Estado e Teoria do Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006) e Doutorado em Direito pela mesma instituição (2018). Atualmente, é professor da Faculdade Dom Bosco de Porto Alegre.

marcosdusso@gmail.com

Marcus Vinicius Beber

Possui Graduação - Licenciatura em História (1992) e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1995), Mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994) e Doutorado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2004). Pesquisador do Instituto Anchietano de Pesquisas. Atualmente, é professor dos cursos de Graduação em História, Administração e Relações Internacionais da UNISINOS.

beber@unisinos.br

María Angélica Amable

Possui Licenciatura em História, pelo Instituto Superior Antônio Ruiz de Montoya, Graduação em História pela UNaM e Doutorado em Ciência Política, pela USAL. Atuou como docente junto ao Instituto Antonio Ruiz de Montoya, de Posadas (Argentina) e como coordenadora do Centro de Investigações Históricas desse Instituto de 1991 a 2011. É membro da Junta de Estudos Históricos de Misiones (Argentina).

amableangelica@yahoo.com.ar

María Noel Scognamiglio

Atualmente, é professora de Literatura e de Comunicação Profissional na Faculdade de Ciências Empresariais e Economia na Universidade de Montevideu e no Colégio Seminário. Integra o grupo de investigação sobre A representação devocional da vida

de San Ignacio de Loyola na iconografia das séries de Cristóbal de Villalpando e Miguel Cabrera.

mscognamiglio@correo.um.edu.uy

Mariana Schossler

Possui Graduação em História (2013) e Mestrado (2016) em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (2016). Atualmente, cursa o Doutorado em História, junto à mesma Universidade.

Marianaschossler@yahoo.com.br

Marina Gris da Silva

Possui Bacharelado (2014) e Mestrado em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS, 2017). Participa do Grupo de Trabalho (GT) Indígenas na História, vinculado à Associação Nacional de História-Seção Rio Grande do Sul (ANPUH/RS). Atualmente, trabalha como indigenista especializada na Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

marinagris@gmail.com

Marli Delmonico de Araujo Futata

Possui Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Maringá - UEM (2008), Mestrado em Educação pela UFRGS (2011)

e Doutorado em Educação pela UEM (2018). Atualmente, é professora do Departamento de Pedagogia da Universidade Estadual de Maringá - Campus Regional de Cianorte.

mdafutata@uem.br

Mauro Meirelles

Possui Graduação em Ciências Sociais (2002), Mestrado em Educação (2005) e Doutorado em Antropologia Social (2011) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, é Pós-Doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNISINOS e Pesquisador do Laboratório de Políticas Culturais e Ambientais no Brasil, da UNISINOS.

mauro@circula.com.br

Mercedes Avellaneda

Doutora em Ciências Antropológicas pela Universidade de Buenos Aires, Investigadora e Docente do Instituto de Antropologia, Seção Etnohistória, da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires.

mema.avellaneda@gmail.com

Pablo Cansanello

Possui Graduação em História pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Atua como técnico junto à Direção Nacional de

Conservação, Administração de Parques Nacionais e como auxiliar *ad honorem* da cátedra História Americana e Argentina colonial no Instituto de Formação Docente Joaquín V. González, de Buenos Aires (Argentina).

pcansanello@apn.gob.ar

Pedro Ignacio Schmitz

Possui Graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Cristo Rei (1954), em Geografia e História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1958), em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Filosofia e Teologia de Cristo Rei (1963), Livre-Docente em Antropologia, Doutor em Geografia e História - PUCRS (1976). Diretor do Instituto Anchietano de Pesquisas (IAP), de 1966 a 2009, e, atualmente, Coordenador da Arqueologia desse Instituto. Professor Titular na UNISINOS desde 1960 e editor da Revista PESQUISAS desde 1962.

anchietano@unisinós.br

Regina Helena Vieira Santos

Possui Graduação pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Católica de Santos (1989-1994), Mestrado na área de História e Fundamentos em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de São Paulo (2005-2008) e Doutorado na área de História e Fundamentos da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo-USP, em parceria com a Università degli studi di Firenze-Italia. (2013-2017). Atualmente, é professora na

Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - FIAM-FAAM-FMU -
Centro Universitário.

rhvs@usp.br

Renata Cabral Bernabé

Possui Graduação em História (2009), Mestrado em História Social (2013) e Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2018).

recabral31@gmail.com

Renata Maria de Almeida Martins

Possui Graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Pará - UFPA (1993), Especialização em História e Memória da Arte pela Universidade da Amazônia - UNAMA (2001) e Doutorado na área de História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo pela FAU-USP/CNPq (2009), com estágio junto à Università degli Studi di Napoli L'Orientale (2007). Professora na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo - FAU-USP.

renatamartins@usp.br

Ricardo González

Possui Licenciatura em Artes pela Universidade de Estocolmo. Doutor em História e Teoria da Artes pela Faculdade

de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires. Atualmente, é Professor Titular de História da Arte americana I (colonial) e Diretor de Mestrado em Patrimônio Artístico e Cultural da América do Sul colonial.

rgleandri@gmail.com

Roberta Lobão Carvalho

Possui Graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão (2003 - 2008), Mestrado em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2010-2012), e Doutorado em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (2014-2018). Atualmente é Professora efetiva de História do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão, campus Santa Inês e coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas – NEABI da mesma instituição.

roberta.carvalho@ifma.edu.br

Sandi Mumbach

Possui Graduação em História - Licenciatura Plena (2015) e Mestrado pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM (2018). Atualmente, é doutoranda junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFSM.

sandimumbach@gmail.com

Sophia Spielmann

Graduanda em Ciências Antropológicas da Universidade de Buenos Aires. Bolsista do Programa de Incentivo às Vocações Científicas do Conselho Universitário Nacional da Argentina.

Integra o projeto de investigação UBACyT “Antropologia Histórica das relações entre comunidades indígenas e camponesas, mediadores e Estados, entre finais do período colonial e a atualidade”.

sophia.spielmann@gmail.com

Suliano Ferrasso

Possui Bacharelado em Ciências Biológicas (2015) e Mestrado em Biologia (2018) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Laboratorista do Instituto Anchietao de Pesquisas (IAP) - UNISINOS desde 2011, atuando, principalmente, na área de Zooarqueologia.

sferrasso@unisinobr

Tau Golin

Possui Graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1994), Mestrado em História do Brasil (1996) e Doutorado em História pela PUCRS (2000), Mestrado em navegação pela Marinha do Brasil (2007). Pós-doutorado em História pela Universidade de Lisboa (2010) e pela Universidade de la Republica, Uruguai (2018). Jornalista profissional pelo Ministério do Trabalho (RP 5870-1986) e Professor dos cursos de Graduação em História e Comunicação da UPF.

golin@upf.br

Thais Cristina Montanari

Atualmente, é Mestranda em História, na área de História da Arte, do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de

Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas IFCH/UNICAMP.

thmontanari@gmail.com

Tony Boita

Bacharel em Museologia pela Universidade Federal de Goiás (2015), Museólogo (COREM 213I) e Mestre em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás (2017). Atualmente, é o Diretor do Museu das Bandeiras, do Museu de Arte Sacra da Boa Morte e do Museu Casa da Princesa, vinculados ao Instituto Brasileiro de Museus.

tonyboita@hotmail.com

Vânia Lima Gondim

Possui Mestrado em Memória Social e Bens Culturais, na Linha de Pesquisa “Memória e Linguagens Culturais” (2015). Atualmente, cursa o Doutorado em Museologia junto à Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa, Portugal. vaniagondim@gmail.com

