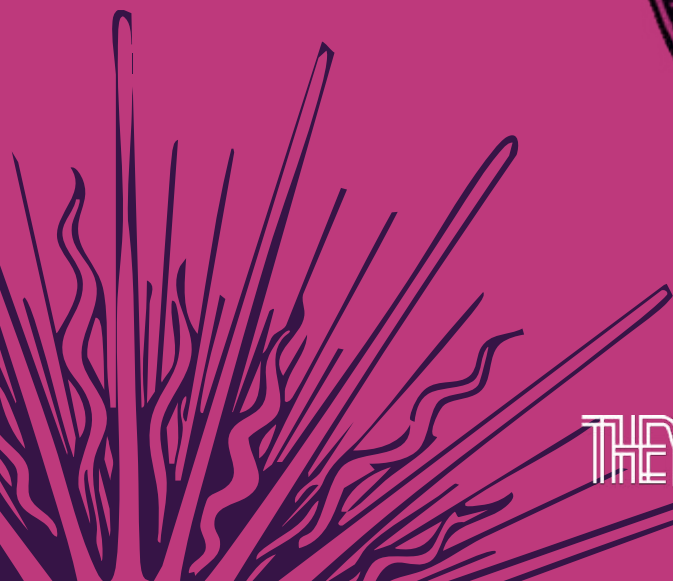


Jesuítas nos sertões coloniais

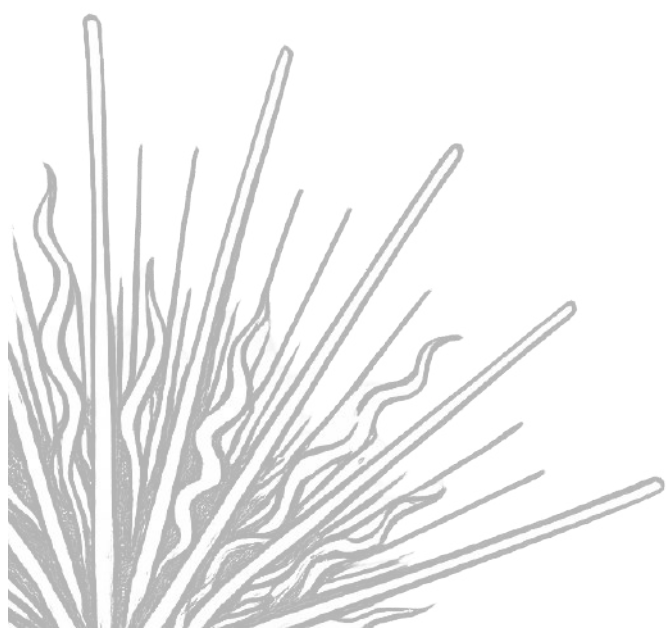


THEYA



Criação Editora





Jesuítas nos sertões coloniais



THEYA



Criação Editora

Aracaju | 2026



Copyright 2026 by
Ane Mecenas e Eliane Cristina Deckmann Fleck

Grafia atualizada segundo acordo ortográfico
da Língua Portuguesa, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico
Adilma Menezes

JESUÍTAS NOS SERTÕES COLONIAIS

Organizadores:
Ane Luise Silva Mecenas Santos
Eliane Cristina Deckmann Fleck

doi.org/10.62665/cried-978-85-8413-787-9

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Isadora Pelosi CRB-5/2059

J58 Jesuítas nos sertões coloniais / Organizadores: Ane Luise Silva Mecenas Santos, Eliane Cristina Deckmann Fleck.– Aracaju, SE: Criação Editora; Portugal: Theya, 2026.

540 p. Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-8413-787-9

Coleção E-Pombal

1. Jesuítas. 2. Colônia – América latina. 3. Indígenas.
4. Sertão. I. Mecenas, Ane (org.). II. Fleck, Eliane Cristina Deckmann (org.)

CDU: 271.53(8)(091)



JESUÍTAS E SERTÕES OU AS MUITAS FORMAS DE SER BARBARO E DE SE RELACIONAR COM O OUTRO EM UM TERRITÓRIO EM DISPUTA NOMEADO DE SERTÃO

Fernando Torres Londoño, PUCSP

Começo este pequeno prefácio, para o qual muito gentilmente fui convidado pela professora Ane Mecenas e pela minha querida amiga Eliane Fleck, com a provocação do título que estou dando a este texto, o que de fato é pouco usual porque prefácio, na maioria das vezes, é só prefácio, nada mais. O título que atrevidamente coloco aqui deve ter estado dando voltas na minha cabeça durante a leitura dos capítulos do livro que me foram enviados, mas, só se fechou quando, neste mês de maio, já para o final do livro, li na sequência os artigos de Ane Mecenas e Eduardo Neumann. *Bárbaros, infiéis, gentiles, salvajes* nos textos jesuíticos, como os aqui incluídos de Vieira e citados por Ane Mecenas, foram nomeações comuns usadas pelos missionários nos seus textos para referir-se àqueles povos nativos que se negavam a se submeter a sua formatação católica colonial. Da mesma forma suas línguas seriam bárbaras e de difícil pronúncia como acreditava o padre Mamiani, e, em muitos casos como o do Kiriri, eram únicas e desconhecidas por outros nativos, geradas na hostilidade e isolamento do sertão.

O sertão ou o ser sertão dos povos indígenas de América do Sul resistiu às muitas violências da conquista e à colonização-cristianização (guerra de 500 anos costuma a nos lembrar Ailton Krenak) em inúmeras regiões da Amazônia ao Pampa. Nos processos de inserir-se no domínio colonial, como nas reduções e missões, acabou levando à transformação dos próprios missionários, mesmo que, em relação a tais mudanças, os jesuítas, ao redigirem os necrológios de seus irmãos em religião, “calavam em relação a quanto tinham mudado”, como aponta Carlos Paz. Esse “mimetismo cultural”, por parte dos povos nativos, mostrou uma afortunada capacidade de apropriação das tecnologias escriturárias do outro, como apontado por Eduardo Neumann ao referir-se ao uso dos guaranis missioneiros de bilhetes que alimentavam os boatos na sua resistência à aceitação da transmigração exigida pelo tratado de Santo Idelfonso, o que o professor da UFRGS chama de “guerra de papel”.

“Convidamos os meninos a ler e escrever e conjuntamente lhes ensinamos a doutrina cristã, lhes pregamos para que com a mesma arte, com que o inimigo da natureza venceu ao homem (...) com arte igual seja ele vencido”. Foi assim que Padre Nóbrega, escrevendo desde Salvador, em 1549, citado, aqui, por Padre Serafim Leite no primeiro volume da História da Companhia de Jesus no Brasil, comunicou suas primeiras impressões da chegada à Terra da Santa Cruz. Mostrava já sem meias palavras que estava assimilando o carisma jesuítico, caracterizado, entre outros aspectos, por destacar o positivo para creditá-lo à ação divina. Tal atitude central na experiência espiritual de Santo Ignácio de Loyola ficava ainda mais explícita quando se tratava de escrever dando conta das obras realizadas para “maior gloria de Deus”.

No caso das diversas *missões* realizadas pela ordem desde a segunda metade do século XVI, fossem elas ações em terras de protestantes como Alemanha ou entre camponeses rudes nas coisas divinas como no sul da Itália; nos colégios que se espalhavam por Portugal, França e Espanha ou nas distantes terras da Índia ou do Novo Mundo, as diversas informações a serem consignadas na correspondência da ordem deveriam primar pela descrição austera das diversas ações realizadas pelos padres e pelo destaque de situações ou eventos que mostrassem que “*los nuestros*” estavam sendo abençoados por Deus. Para esses jesuítas escrever sobre o que faziam pela honra divina era outra dimensão de sua vida em oração e ação. Esta escrita dos jesuítas sobre o que faziam nas suas obras que, segundo Loyola, era obrigatória e necessária para se manterem “unidos en la dispersión” foi sendo formatada e “treinada”, em particular, pelo padre Polanco secretário de Loyola, e por Laines, Borja e os primeiros padres gerais. Padre Polanco também aperfeiçoou formas de copiar, multiplicar e guardar a correspondência jesuítica.

Ao tratar da Companhia, o(a) pesquisador(a) interessado(a), seja ele(a) um(a) simples curioso(a) ou um estudioso(a) deverá, pois, recorrer ao que foi escrito pelos padres e ao que permanece em arquivos das províncias jesuíticas ou no Arquivo Geral em Roma. De um volume de milhares e milhares de documentos podem emergir as mais diversas histórias da ordem. É também, em parte, a partir do que está contido ali que se tem elaborado uma memória da Companhia de Jesus. As obras e o que os padres fizeram tem emergido, pois, do que eles escreveram. Também os imaginários construídos em relação aos jesuítas e a suas obras têm sido campo para os embates entre os apologistas e os inimigos ou contraditores da Companhia de Jesus.

No campo da historiografia das “missões do Paraguai” e do lugar delas na memória nacional de Paraguai, Argentina, Brasil, e

podemos incluir a Bolívia, temos ainda as “*ruínas misioneras*”, que com diversas intervenções de restauração têm levado a que algumas delas tenham sido declaradas Patrimônio da Humanidade pela UNESCO.

Textos, ruínas e outras expressões da cultura material missionária têm servido de base para configurar um discurso em torno da excepcionalidade das reduções do Paraguai, de seu caráter civilizador perante os nativos, ou ainda mais recentemente, de sua capacidade de ressignificar a cultura guarani em termos coloniais.

Tudo isto me era presente enquanto percorria, em um escalante dezembro de 2018, as ruínas da missão de Santo Ignacio Mini, no departamento de *Misiones* na Argentina. Caminhando por uma das ruas ladeadas por casas de pedra e colocando as mãos nas pedras cobertas de musgo e líquens, não saía da minha cabeça um evento transcorrido uns anos atrás. Na ocasião, um dos “jovens historiadores das missões” à época, questionou a plateia de estudiosos e estudiosas das missões, se as reduções e missões, tais como as vê hoje o grande público ou a memória pública da Argentina, Paraguai e Rio Grande do Sul, eram uma representação do século XX de passados nacionais assentados sobre construções retóricas da escrita missionária e como tal as deveríamos tratar. A este questionamento, um dos “estudiosos maiores” das missões jesuíticas que assistia o evento lhe perguntou: e as ruas ladeadas por casas de pedra? E as igrejas de tijolo com suas colunas renascentistas e os motivos oníricos talhados na pedra, foram só isso representação? Não, não posso aceitar tal formulação sem negar a realidade da pedra bruta talhada utilizada nas casas e igrejas ou nos anjos e querubins presentes em 30 registros arqueológicos e ruínas no Paraguai, Argentina e Brasil”.

Nesse final de 2018, eu acreditava, junto com outros e outras, que responder tais indagações e dar mais sustentação à crítica em relação às leituras cristalizadas sobre as missões supunha deslo-

car o lugar da leitura das fontes escritas e da cultura material e nos colocar diante de uma outra dimensão das reduções, quer dizer, desde a cultura guarani e o que indígenas homens e mulheres fizeram em relação a elas e a viver ou não viver nelas. Porém, oito anos atrás perguntas diferentes não tinham sido ainda formuladas e nós não tínhamos nos desligado de uma historiografia que, interessada em abordar as missões como objeto de pesquisa, enfatizava na sua metodologia o estudo da árvore e não do bosque.

Lendo os textos aqui presentes, percebe-se que os(as) estudiosos(as) das missões jesuíticas têm avançado em seu empenho de consolidar um giro epistêmico em suas pesquisas. Nelas, não mais os padres e a “obra da Companhia” ocupam um “lugar” condutor na análise dos eventos da colonização e conquista, mas os povos indígenas, como sujeitos que produzem e vivenciam sentidos para suas ações e ressignificam suas memórias. Entre várias tendências temáticas e metodológicas, constato três linhas de pesquisa aqui presentes nos densos capítulos:

- A) A das hermenêuticas da alteridade aplicadas à escrita jesuítica, seja ela já consolidada em textos como os que abordam as *Cartas Anuas* e, de forma mais recente, os que se detêm nas obras de História Natural (ver texto de Eliane Fleck) ou, então, nos escritos nascidos da intimidade da oração diária, nas “*intersecciones*” entre o testemunho, a escrita e o carisma inaciano, como propõe Carlos Paz no seu capítulo.
- B) O deslocamento da ênfase dos estudos sobre o que chamo de paradigma “*de la plaza de los poderes y las calles formadas por las hileras de casas de piedra*” para o âmbito da mobilidade nativa. Mobilidade presente nos inúmeros trânsitos dos guaranis e de outros povos naquele espaço que, para o olhar dos missionários e cartógrafos ancorados na lógica da fixidez colonial, consistia em um território vazio, mas que, como aponta Artur Barcelos, para os diferentes povos indí-

genas era definido por territorialidades a serem disputadas por meio da guerra.

- C) Não existiram reduções sem complexas trocas linguísticas. A missão e a vida em missão era uma permanente e múltipla tradução. Padre Bartolomeu Melià e a saudosa Graciela Chamorro, que infelizmente nos deixou recentemente, dedicaram sua vida a viver, compreender e traduzir a cultura guarani onde a respiração *ãng* é o sinal mais seguro da vida. Trabalhar para tornar audíveis e visíveis as línguas nativas no estudo das missões e reduções continua sendo uma das bússolas para conseguir esse giro epistêmico que mencionei mais acima. Os textos de Pedro O. S. Wucherer, Antonio Dari Ramos e Eduardo Neumann, ao abordarem o parentesco, o comércio, a política e a guerra nos territórios das missões, nos mostram que as relações estabeleciam-se na linguagem em todo seu espectro, isto é, na oralidade, nas performances musicais, no canto e na dança, bem como nos bilhetes redigidos pelos caciques guaranis na guerra guaranítica.

Concluindo, os trabalhos aqui reunidos enriquecem a historiografia das Américas e da Companhia de Jesus, na medida em que as culturas indígenas, com suas relações sociais próprias, suas línguas e compreensões do mundo, se desprendem do discurso missionário para tecer “desde o sertão” uma narrativa própria.

SUMÁRIO

Jesuítas e sertões ou as muitas formas de ser bárbaro e de se relacionar com o outro em um território em disputa nomeado de sertão <i>Fernando Torres Londoño</i>	5
“Muito desejosos andamos todos de ir pelo Sertão” – a representação do espaço colonial nos primeiros Escritos Jesuíticos (1549-1559) <i>Fabricio Lyrio Santos</i>	13
Nos “Sertões” da Índia: os Jesuítas e a Administração de terras no interior da província do Norte (1557-1666) <i>Patricia Souza de Faria</i>	53
El uso y búsqueda de sucedáneos en la exploración de las Indias para la práctica médica Europea en el siglo XVI <i>Manuel Méndez Alonzo</i>	89
Jesuítas no espaço: uma análise inicial da estruturação espacial da Província Jesuítica do Brasil a partir de seus catálogos (décadas de 1580 a 1620) <i>Camila Corrêa e Silva de Freitas</i>	117
Intercambio y Consumo de un producto Global en el “interior” del Nordeste Rioplatense. El Vino Europeo a través de los agentes religiosos en Paraguay durante los siglos XVII y XVIII <i>Pedro Omar Svriz Wucherer</i>	143
A Companhia de Jesus e os Sertões no Rio de Janeiro, século XVIII <i>Marcia Amantino</i>	165
Secularização nos sertões da Amazônia: a missão de trocano tornando-se a Vila de Borba, a nova (1756) <i>Karl Heinz Arenz</i> <i>Marcela Gomes Fonseca</i>	201

<i>“De semejantes plantas, y yerbas utilísimas llenó el criador, todo el país”: percepções, virtudes e usos da natureza Americana em el Paraguay Cathólico, de José Sánchez Labrador SJ. (1770)</i> <i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	235
Acomodação e reconfiguração do <i>Ethos</i> Guerreiro Guaraní Ancestral nos povoados Jesuíticos <i>Antonio Dari Ramos</i>	279
Jesuítas, Guaranis, demarcadores e a representação dos Grupos Indígenas do Pampa no Século XVIII <i>Artur H. F. Barcelos</i>	317
<i>Escrituras intersectadas. Jesuitas y escritura en los márgenes de los Proyectos Coloniales Hispanoamericanos.</i> <i>Carlos D. Paz</i>	351
Movilidad misionera. Algunos derroteros misioneros. Jesuitas en reales de Minas, haciendas e ingenios de la Nueva España <i>Julietta Pineda Alillo</i>	383
Entre indígenas, <i>vivendo tierra adentro</i> <i>Maria Cristina Bohn Martins</i>	407
Pelos sertões de dentro: a Companhia de Jesus e as práticas de conversão em Kipéa <i>Ane Mecnas</i>	445
Um Jesuíta em Apuros: as reações dos Guaranis à presença de Lope Luis Altamirano <i>Eduardo Neumann</i>	477
O cuidado com os corpos <i>principalmente em terras destituídas de médicos e boticas</i>: um manuscrito médico-farmacêutico Jesuíta escrito na Goa do século XVIII <i>Ana Carolina de Carvalho Viotti</i> <i>Vitória Marchetto</i>	501
Dados biográficos	529



“MUITO DESEJOSOS ANDAMOS TODOS DE IR PELO SERTÃO” – A REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO COLONIAL NOS PRIMEIROS ESCRITOS JESUÍTICOS (1549-1559)

Fabrizio Lyrio Santos¹

INTRODUÇÃO

“**E**sta terra hé nossa empresa, e o mais gentio do mundo”. A conhecida frase do padre Manoel da Nóbrega, presente em um de seus primeiros relatos após o desembarque, na Bahia, costuma ser interpretada como testemunho do otimismo existente no início da missão, mas pode também ser vista como um apelo visando sensibilizar o destinatário da carta, Simão Rodrigues, responsável pela implantação da Companhia de Jesus em Portugal e em suas colônias ultramarinas, a enviar mais missionários para o Brasil: “Nom deixe lá [em Portugal] V. R. [Vossa Reverência] mais que huns poucos para aprender, os mais venhão”².

¹ Professor Associado da UFRB. Doutor em História Social pela UFBA. Autor dos livros *Te Deum laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)* e *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas no Brasil*. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: flsantos@ufrb.edu.br.

² LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesus, 1956, p. 123. As fontes transcritas neste capítulo reproduzem o idioma e a grafia das versões consultadas.

De uma forma ou de outra, a chegada dos primeiros jesuítas no Brasil foi marcada por expectativas favoráveis ao sucesso da missão. No entanto, em pouco tempo, os desafios enfrentados se revelaram maiores do que o esperado. Além do enigma representado pela suposta “inconstância religiosa” dos indígenas (os quais, já batizados, voltavam a praticar os costumes dos antepassados), os religiosos de Santo Inácio viram-se às voltas com colonos quase tão “gentios” quanto os habitantes nativos, isto é, imbuídos de hábitos considerados antagônicos à moral cristã. O desejo de alcançar o sertão, indo ao encontro de “índios” mais propensos à conversão – e, ao mesmo tempo, se afastando dos maus exemplos dos colonos – ocupou um lugar de destaque na correspondência redigida durante a primeira década de implantação da missão jesuítica no Brasil (1549-1559)³.

Este capítulo foi redigido a partir das cartas e documentos reunidos, organizados e anotados pelo historiador jesuíta Serafim Leite (1890-1969) na obra *Monumenta Brasiliae*, publicada, em cinco volumes, entre a segunda metade da década de 1950 e o início dos anos 1960. A documentação coligida por Leite abarca o período de 1538 a 1568. Nesse universo, identificamos um total de quarente e três documentos que tratam do espaço sertanejo da colônia, sendo dezessete no volume I (1553-1553), dezesseis no volume II (1553-1558), quatro no volume III (1558-1563) e seis no volume IV (1563-1568). O volume V, dedicado à visita do padre Inácio de Azevedo ao Brasil, não foi incluído no levantamento.

A documentação compulsada toca em assuntos diversos, tais como: o sertão de Pernambuco como lugar onde os colonos se comportavam como gentios; o sertão como espaço da fuga dos índios já

³ Adotamos neste texto o termo “índio/s” por se tratar de categoria presente na documentação consultada. Estamos cientes de que o vocábulo considerado mais adequado na atualidade é “indígena” e que a maneira mais assertiva e respeitosa de se referir às comunidades indígenas é a autodefinição étnica, mas esta raramente aparece nas fontes.

aldeados; o sertão como região a partir da qual os índios não aldeados se deslocavam para pedir missionários; a realização de duas expedições ao sertão – uma do padre Leonardo Nunes, partindo de São Vicente, em 1551, e outra do padre João de Azpilcueta Navarro, partindo de Porto Seguro, em 1553, no grupo liderado pelo sertanista castelhano Francisco Bruza Espinosa – e, finalmente, o desejo de Nóbrega de ir para o sertão. Por economia de espaço daremos atenção, nas páginas seguintes, aos três tópicos elencados por último, ou seja, as expedições sertanejas de Nunes e Navarro e o esforço de interiorização da ação jesuítica na colônia expresso pelo padre Nóbrega em suas correspondências⁴.

Importante dizer, em sintonia com os demais capítulos desta coletânea, que a palavra “sertão”, na colônia, possuía uma definição fluida e dinâmica, ou seja, o que a documentação jesuítica utilizada neste trabalho define como “sertão” correspondia, de maneira ampla, às terras ainda não alcançadas ou ocupadas pelos colonizadores portugueses, no período inicial de implantação da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1559). Sendo assim, podia abarcar tanto uma faixa de terra relativamente estreita, isto é, próxima do litoral, quanto regiões longínquas e bastante interiorizadas. Nesse sentido, podemos dizer que o sertão representava, mais do que uma localização geográfica específica, o espaço do oculto e do desconhecido, um território incerto e movente, temido e cobiçado ao mesmo tempo⁵.

⁴ Esses temas aparecem em diferentes capítulos da extensa obra do historiador jesuíta Serafim Leite sempre a partir de uma perspectiva que visa exaltar o pioneirismo e o protagonismo dos religiosos inacianos. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-Símile. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.

⁵ Cf. AMADO, Janaína. “Região, sertão, nação”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, p. 145-151, 1995; VAINFAS, Ronaldo. “O sertão e os sertões na história luso-brasileira”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, v. 19, p. 225-245, 2019; NEVES, Erivaldo Fagundes. “Introdução”. In: NEVES, Erivaldo Fagundes; MIGUEL, Antonieta (org.). *Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia*. Feira de Santana: Arcadia, 2007, p. 9-24.

A EXPEDIÇÃO DE LEONARDO NUNES AO SERTÃO PAULISTA

Os primeiros relatos sobre a expedição de Leonardo Nunes ao sertão de São Vicente são de autoria do próprio religioso, responsável por implantar a missão jesuítica naquela vila. De acordo com Serafim Leite, o padre Leonardo Nunes era natural de São Vicente da Beira, diocese da Guarda, e entrou na Companhia de Jesus em Coimbra, no dia 6 de fevereiro de 1548, quando já era padre. Chegou ao Brasil com Nóbrega, em 1549, e nesse mesmo ano foi enviado para a capitania de São Vicente, tendo fundado o Colégio daquela vila. Foi também o primeiro jesuíta que esteve no campo de Piratininga, na expedição que vamos detalhar abaixo. Foi mandado por Nóbrega de volta a Europa para tratar de questões relativas ao Brasil, mas morreu em um naufrágio ocorrido em 30 de junho 1554. Deixou quatro cartas⁶.

Em uma delas, enviada aos padres e irmãos de Coimbra, sem data, Nunes relatou sua viagem para São Vicente, passando pelas capitanias de Porto Seguro e do Espírito Santo. Em São Vicente, iniciou a construção de uma residência⁷. Como esta carta foi escrita nesta última capitania, Leite propõe como data provável o mês de novembro de 1550. Já nesta sua primeira notícia das terras vicentinas, Nunes expressou o desejo de interiorizar a ação inaciana:

Agora queremos enmaderar una iglesia que aquí tenemos hecha. Después de acabada (lo qual será muy presto) determino de salir por esta tierra dentro quasi dozientas leguas donde he de gastar algunos seys o siete meses, y llevaré conmigo quatro lenguas muy buenas, las dos que arriba

⁶ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 37-38.

⁷ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 202-209.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

diximos, y las dos que andan para entrar; nuestro Señor nos guie para su loor y gloria⁸.

No ano seguinte, o irmão Pero Correia, em carta endereçada ao padre Belchior Nunes Barreto, em Lisboa, datada de 8 de junho, informou que a viagem projetada por Leonardo Nunes havia se concretizado, mas com a duração bastante reduzida⁹. O próprio autor havia participado da expedição: "O Padre foi deste Sam Vicente entre os índios jornada de quinze dias e levou consigo alguns Irmãos e eu era hum delles". A função de Correia era fazer pregações aos indígenas nos lugares e povoações por onde passavam, sempre de madrugada, "porque emtão era custume de lhe preguarem os seus Principaes e Pages, a que elles muyto crem". A expedição buscava se aproximar dos líderes das povoações indígenas sertanejas, os quais, segundo o relato, "diziam que queriam aprender a fee de Christo, e mostravão-se alguns delles escãodalizados porque não começavão loguo a os emsinar". O padre Leonardo Nunes respondia a isso dizendo que esperassem, pois era necessário que chegassem mais padres do reino¹⁰.

O irmão Pero Correia, definido por Serafim Leite como "protomártir da Companhia de Jesus na América", já estava no Brasil quando os jesuítas chegaram, em 1549. Provavelmente é o mesmo que depôs no processo contra o donatário de Porto Seguro, Pero do Campo Tourinho, em 1546. Foi recebido na ordem inaciana pelo padre Leonardo Nunes, por já ter contato com os indígenas. Foi considerado por Nóbrega "o melhor língua [isto é, tradutor] do Brasil". Correia foi morto junto com o irmão João de Sousa pelos Carijós (Guaranis), em 1554, tendo deixado cinco cartas escritas¹¹.

⁸ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 209.

⁹ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., 219-223.

¹⁰ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 220.

¹¹ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 44-45.

O relato da expedição ao sertão aparece na carta já mencionada:

Em esta jornada que fizemos, fomos alguns oyto ou nove dias por hum rio abaixo em cascas de paos [canoas], e primeiro que tirássemos as cascas em que aviamos de embarcar se nos guastou o mantimento, porque nos posemos a fazer almadias de hum pao molle, e quebrarão-se depois de feitas¹².

O caráter penitencial da viagem é ressaltado mais adiante:

E assy fomos nosso caminho passando por aquelle rio passos muy periguoços de saltos muytos que tinha em lugar de pedra, e a fome apertava comnosco e comiamos alguns palmitos cozidos em agoa tal [sic] e algumas fruitas bem desengraçadas, de maneira que quando chegamos a povoado levávamos as cores muy demudadas. Outras muytas misérias passamos que não tem conto¹³.

Pero Correia retomou o relato dessa expedição em outras duas correspondências, possivelmente redigidas ainda no mês de junho de 1551. Na primeira, informou a respeito da espera de novos religiosos do reino, para que a Companhia de Jesus pudesse enviar missionários para o sertão da capitania de São Vicente, onde já haviam estado anteriormente¹⁴. O Brasil, no entanto, era muito grande, pois ocupava 500 léguas ao longo da costa, “y para se repartir Padres y Hermanos por todos estos, no bastaria el collegio de Coimbra con otros tantos más Hermanos de lo que aora tiene”¹⁵.

¹² Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 220-221.

¹³ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 221.

¹⁴ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 223-229.

¹⁵ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 227.

Na outra carta, Correia informou ao destinatário (provavelmente, o padre Simão Rodrigues) o motivo da viagem ao sertão: "fuimos a buscar un christiano que avia algunos ocho o nueve anos que andava allá hecho indio con ellos"¹⁶. Ele informou também que haviam voltado há poucos dias, e que a comitiva era composta por seis irmãos, incluindo ele próprio, além do padre Leonardo Nunes. A viagem de ida durou cerca de 15 dias, dos quais oito ou nove foram em canoas, rio abaixo, como referido na outra carta. Serafim Leite identifica o rio como sendo o Tietê¹⁷. A jornada teria sido marcada pela fome e pela apreensão, compensadas pela boa acolhida por parte dos índios. Em contrapartida, teria ficado o desconsolo "por ver tantas almas perdidas por falta de quien las doctrine"¹⁸.

O principal argumento em favor da interiorização da missão era o apelo feito pelos próprios indígenas sertanejos, que ansiavam pela catequese: "Ellos dezían al Padre para qué era dilatar más tiempo? Que pues veniera a esta tierra para enseñarlos, que commençase luego porque todos querrían apprehender"¹⁹. Porém, Correia ponderava que os índios tinham pouca notícia de Deus e que seria trabalhoso ensiná-los, principalmente porque não obedeciam a nenhum rei, havendo um principal (líder) à frente de cada casa e aldeia²⁰.

Segundo o historiador John Monteiro, os grupos indígenas que habitavam o planalto paulista à época costumam ser identificados

¹⁶ Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 230.

¹⁷ Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 230, nota 1.

¹⁸ Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 230.

¹⁹ Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 231.

²⁰ Reclamação recorrente nos relatos jesuíticos, a fragmentação em grupos locais era uma característica marcante dos povos Tupi do litoral brasileiro. Cf. FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 381-396.

como *Tupiniquim*, mas é preciso cautela quanto às classificações étnicas registradas nas fontes coloniais, pois são parte também das interações, disputas e alianças estabelecidas após o contato. Outro grupo presente na região eram os *Guarani*, denominados de *Carijó*, os quais teriam atraído os jesuítas para o interior do continente²¹. É válido registrar, no entanto, que os únicos termos usados na documentação consultada para se referir àquelas populações são “índio” e “gentio”.

A expedição de Leonardo Nunes ao sertão de São Vicente foi narrada por pelo menos mais um irmão da Companhia de Jesus, de nome Maximiano, em carta endereçada aos irmãos de Portugal. Segundo Serafim Leite, Maximiano era um dos 14 irmãos (entre “grandes” e “pequenos”) que foram reunidos na Casa ou Colégio de São Vicente, dos quais fala o irmão Pero Correia em uma de suas cartas. Sua vocação não teria sido confirmada, ou seja, ele não teria concluído o processo de ingresso na ordem inaciana, razão pela qual restaram poucas informações sobre ele na documentação consultada pelo historiador jesuíta²².

Na carta, também datada, provavelmente, de junho de 1551, Maximiano informou que tinha sido um dos que acompanharam o padre Nunes ao sertão, tendo sido também encarregado de relatar os sucessos da expedição:

Los Hermanos, que fueron con él, escriven lo que allá passó cada un hun poco. Y porque yo fuy uno dellos, les contaré de parte, que estando nosotros allá vimos una casilla, que estava en médio de una aldea, la qual nos dixerón que era de su sancto, que son unos hombres que enganan a estos

²¹ MONTEIRO, John. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). *História da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, v. 1, p. 25-26.

²² Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 247.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

miserables. Y comenzándoles a preguntar, hallamos que los traya perdidos, enganados con grandísimas falsidades²³.

No trecho citado, Maximiano relatou o encontro dos jesuítas com uma “cabana” onde os índios guardavam um “santo”, provável referência ao culto da “santidade”, existente entre os povos do tronco linguístico Tupi²⁴. Maximiano confirmou, igualmente, a informação dada por Correia, de que ele (isto é, Correia) havia sido encarregado pelo padre Nunes para fazer pregações, destacando que elas eram feitas em língua indígena. Na aldeia em que os religiosos se depararam com a referida cabana, os índios teriam se arrependido e pedido “que los hiziese christianos y estuviese ally con ellos enseñándoles”²⁵.

As narrativas produzidas a partir da expedição de Leonardo Nunes ao sertão de São Vicente indicam o predomínio dos “maus costumes” na região sertaneja, a predisposição dos índios para a conversão e a imensidão das terras a serem alcançadas, demandando o trabalho de muitos obreiros. Essas narrativas provavelmente surtiram forte influência em Nóbrega, que gastará muita tinta tentando convencer o governador-geral Tomé de Sousa e o próprio monarca português a autorizar o avanço da Companhia de Jesus em direção ao território sertanejo, como veremos depois. De imediato, cumpre seguirmos o itinerário de outro jesuíta que logrou percorrer o território sertanejo como parte de uma expedição que seguiu de Porto Seguro em direção ao rio São Francisco, não em busca de almas, mas de possíveis riquezas.

²³ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 248.

²⁴ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

²⁵ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 248.

A EXPEDIÇÃO DO PADRE NAVARRO

O padre Juan de Azpilcueta, identificado na correspondência jesuítica como Navarro (em função da sua região de origem) se destacou, principalmente, como missionário. Seu principal talento era aprender outros idiomas com facilidade e rapidez. Com isso, se dedicou desde cedo à catequese itinerante nas aldeias. Nasceu entre 1521 e 1523, em Navarra, e era sobrinho do Dr. Martin de Azpilcueta. Entrou na Companhia de Jesus, em Coimbra, no dia 22 de dezembro de 1545, e embarcou para o Brasil com o padre Nóbrega, em 1549. De sua autoria, restaram apenas quatro cartas, sendo duas escritas da Bahia e duas de Porto Seguro. Faleceu em Salvador em 30 de abril de 1557²⁶. A viagem ao sertão da comitiva liderada por Francisco Bruza Espinosa foi um feito considerável para a época:

Acompanhada por doze homens e pelo padre jesuíta João Navarro, a expedição partiu da Vila de Porto Seguro em direção ao rio Grande (atual Jequitinhonha), subindo suas margens até alcançar o rio das Velhas (região posteriormente conhecida como Comarca do Serro Frio, na futura Capitania de Minas Gerais), num percurso de mais de mais de duas centenas de léguas, que foi percorrido no espaço temporal de um ano e meio²⁷.

A expedição foi registrada em várias cartas redigidas no período. A primeira é de autoria do padre Brás Lourenço, aos padres e irmãos de Coimbra, datada de Salvador, no dia 30 de julho de 1553. O autor se tornaria o primeiro padre superior da capitania

²⁶ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 38.

²⁷ CANCELA, Francisco Eduardo Torres. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. Tese (Doutorado em História). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2013, p. 79.

do Espírito Santo, para onde foi enviado após sua chegada ao Brasil. Nasceu por volta de 1525 em Melo, diocese de Coimbra, e já era Padre quando entrou na Companhia de Jesus, em 9 de maio de 1549. Embarcou em 1553 na armada do segundo governador-geral do Brasil, Duarte da Costa, junto com outros jesuítas, entre os quais o padre Luís da Grã, que viria a ser, posteriormente, o segundo provincial do Brasil, sucedendo a Nóbrega. Faleceu na aldeia de Reritiba, no Espírito Santo, no dia 15 de julho de 1605²⁸.

Na referida correspondência, Lourenço noticiou sua chegada ao Brasil, ressaltando a boa saúde de todos, apesar das dificuldades enfrentadas durante a viagem²⁹. Após a chegada, cada religioso ficou incumbido de um ministério. O padre Ambrósio Pires, auxiliado pelo irmão Gregório Serrão, foi designado para substituir o padre Navarro em Porto Seguro, para que este pudesse participar da expedição ao sertão. Navarro, portanto, ainda não havia partido quando a carta foi escrita, como sinalizado por Leite³⁰.

Outra fonte que menciona a expedição de Navarro é a carta escrita em 13 de julho de 1553 pelo padre Ambrósio Pires, substituto de Navarro em Porto Seguro, que relatou sua chegada àquela capitania, para onde foi enviado apenas sete dias após o desembarque na Bahia³¹. Segundo Leite, o padre Ambrósio Pires permaneceu no Brasil somente cerca de cinco anos, entre 1553 e 1558, chegando a ocupar o importante cargo de reitor do Colégio da Bahia³².

Na carta datada de Porto Seguro, em 5 de maio de 1554, Ambrósio Pires escreveu a respeito da entrada do padre Navarro ao

²⁸ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 43.

²⁹ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 514-515.

³⁰ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 517, nota 9. Ver também: LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558). Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957, p. 173-174.

³¹ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 50.

³² Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 466, nota 4.

sertão, apontando que, salvo uma carta enviada por Navarro do sertão, não havia recebido mais nenhuma notícia da viagem. Pedida para que Deus favorecesse a descoberta de riquezas para que a terra se povoasse mais rapidamente e, assim, a catequese fosse favorecida, como pode ser lido no trecho a seguir:

El Padre Navarro os manda nuevas de su entrada por el ser-tán; lo que más se passa de provecho, N. Señor lo acreciente así en los gentiles como en los christianos. Hasta agora no tenemos nuevas dél, Dios las traga buenas, que seria muy grande ajuda para estos gentiles venir alguna hora a ser buenos, venir a esta tierra mucha gente, la qual vendría si acá uviese provecho de los provechos que los hombres pretenden Jesú Christo que murió por estos gentiles se acuerde dellos si fuere su servicio y voluntad. Amén³³.

O irmão Antônio Blázquez, em carta endereçada aos padres e irmãos de Coimbra, datada do dia 8 de maio de 1554, também redigida em Porto Seguro, mencionou novamente a expedição de Navarro, após informar que haviam partido da Bahia em direção a São Vicente os padres Leonardo Nunes, Vicente Rodrigues e Brás Lourenço, além do irmão José de Anchieta e ele próprio. No caminho, passaram em Porto Seguro para encontrar o padre Ambrósio Pires e o irmão Gregório Serrão, que haviam sido mandados para lá para que o padre Navarro pudesse participar da jornada que estava sendo organizada para o sertão, como referido³⁴. O irmão Blázquez, no entanto, acabou ficando em Porto Seguro com o padre Pires. Na carta, ele informa que o padre Navarro iniciou sua viagem um mês depois da chegada do grupo a Porto Seguro³⁵. Sera-

³³ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 54. Esta carta está perdida.

³⁴ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 55-60.

³⁵ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 57.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

fim Leite argumenta que a expedição teria partido em dezembro de 1553³⁶. A despedida de Navarro gerou comoção entre os presentes:

Llegado el dia que se avia de partir, fue tanto el sentimiento que en la missa tuvo, que a ttodos los circunstantes causava mucha devoción, y en voz, que claramente se oya, hizo los votos, de que todos quedaron muy satisfechos. Acabada la misa, tomó su bordón donde llevaba un crucifixo, y todos cantando las ledanías se fueron a embarcar³⁷.

Concluindo o relato, Blázquez afirma que, após a partida, Navarro havia enviado apenas uma carta, "en que nos da cuenta de los grandes trabajos que pasa así de sed como de hambre"³⁸. Provavelmente, é a esta carta que Ambrósio Pires se referiu, no trecho citado anteriormente, em que afirma: "El Padre Navarro os manda nuevas de su entrada por el sertán; lo que más se passa de provecho, N. Señor lo acreciente así en los gentiles como en los christianos"³⁹.

José de Anchieta, que estava entre os irmãos que embarcaram para o Brasil em 1553, tendo sido posteriormente ordenado, também registrou a expedição ao sertão do padre Navarro, em carta escrita de Piratininga, por comissão do padre Manoel da Nóbrega, em julho de 1554⁴⁰. Na carta, Anchieta informou que a expedição para ir ao sertão foi organizada a partir de uma determinação do rei e tinha o objetivo de descobrir ouro, sendo composta por 12 colonos. Navarro foi indicado por Nóbrega para acompanhar os sertanistas, a pedido de Tomé de Sousa, provavelmente por sua

³⁶ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 57, nota 3

³⁷ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 57.

³⁸ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 58.

³⁹ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 54.

⁴⁰ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 75-80.

facilidade no aprendizado de línguas: “Ellos van a buscar oro, y él va a buscar thesoro de almas”⁴¹. A expedição teria saído de Porto Seguro em março de 1554. Serafim Leite, como já foi mencionado, discorda desta informação⁴².

O padre Ambrósio Pires e o irmão Antônio Blázquez relataram o retorno de Navarro a Porto Seguro, após o término da expedição. O primeiro, em carta ao padre Diego Mirón, Provincial de Portugal, datada da Bahia, a 6 de junho de 1555, informou o seguinte: “O nosso P. Navarro hé chegado com todos seus companheiros bem disposto. Muito nos alegramos com saber que era chegado a Porto Seguro donde eu vim, mas algum tanto ficamos tristes não ho ver logo aqui pera nos consolarmos todos com sua desejada vista”⁴³.

Como se depreende da informação, Pires não se encontrava mais em Porto Seguro por ocasião da chegada de Navarro. Nessa mesma carta, ele informou ainda que havia chegado há pouco tempo na Bahia (Salvador), onde todos esperavam o padre Nóbrega, vindo de São Vicente, para fundar o Colégio⁴⁴. Esse retorno de Nóbrega para Salvador refletia, em parte, o insucesso da sua proposta de “adentrar o sertão” a partir de São Vicente, que veremos no tópico seguinte. Pires acrescentou na carta que em Salvador se esperava também a chegada de Navarro, a fim de transmitir notícias detalhadas da expedição, as quais seriam comunicadas ao reino: “Folgaramos que viera pera dar conta a V. R. e aos Irmãos de seu caminho e trabalho”. De antemão, já se sabia que a expedição não havia alcançado o resultado esperado: “não trazem ouro nem prata, nem novas delle”⁴⁵.

⁴¹ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 79.

⁴² Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 79, nota 8.

⁴³ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 233.

⁴⁴ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 230

⁴⁵ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 233.

O irmão Antônio Blázquez, em carta endereçada ao padre Inácio de Loyola, datada de 10 de junho de 1557, escrita por mandato do padre Manoel da Nóbrega, mencionou o fim da "Guerra de Itapuã", na qual Álvaro da Costa, filho do governador-geral Duarte da Costa, promoveu a destruição de várias aldeias nas imediações de Salvador⁴⁶. Narrou também a chegada à cidade do padre Navarro, vindo de Porto Seguro: "Quasi a este tempo chegou o P. Navarro de Porto Seguro, com cuja vinda nos alegramos *in Domino* asi por aver mais de dous annos que não no viramos, como por nos constar muitos trabalhos que por amor do Senhor e do próximo tinha padescido"⁴⁷.

Nesta carta, diga-se de passagem, o sertão aparece como refúgio para os índios derrotados na referida guerra, marcada pela exacerbada violência das tropas de Álvaro da Costa, que ajudou a consolidar a conquista portuguesa nos arredores da capital: "e foy asi que os mayores enemigos, e de quem mais se podia temer, vendo o destroço que os christãos fizeram em os seus, despovoarão a terra e se forão a morar ao sertão dentro"⁴⁸.

Cerca de dois anos depois, Blázquez foi encarregado de informar ao provincial de Portugal sobre a morte do padre Navarro, na Bahia⁴⁹. Nesta carta, ele não mencionou a expedição ao sertão, destacando o grande esforço empreendido pelo falecido missionário no aprendizado da língua geral e na conversão dos indígenas: "ensenhava y doutrinava com la gracia y talento que el Senor le comunico pera este officio, porque él fué de los Padres e Hermãos que

⁴⁶ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 378, nota 2.

⁴⁷ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 381-382.

⁴⁸ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 378.

⁴⁹ De acordo com Serafim Leite, Navarro chegou à Bahia com Nóbrega, em 29 de março de 1549, e faleceu em 30 de abril de 1557. Cf. Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 392, nota 2. A carta enviada para o provincial teria sido redigida em junho de 1559.

del Reino venieron el que más se adelantó en la lengoa brasílica”⁵⁰.

Para além das notícias sumarizadas acima, coube ao próprio padre Juan de Azpilcueta Navarro relatar, em detalhes, os sucessos da expedição. Antes da sua partida, ele deixou uma carta, endereçada aos padres e irmãos de Coimbra, datada de Porto Seguro, 19 de setembro de 1553, na qual informou que o padre Ambrósio Pires e o irmão António Blázquez estavam prontos para substituí-lo naquela capitania. Noticiou também o recebimento de duas cartas referentes à preparação da jornada ao sertão: uma do governador-geral Duarte da Costa e outra provavelmente escrita por Luís da Grã⁵¹.

Navarro demonstrou, de antemão, apreensão com a viagem: “encomendayme mucho al Señor, Charíssimos, porque nunca me hallé en tanta necesidad como agora, por yr solo entre legos de diversas mãis, por tierras cubiertas y gentes bárbaras que se comen”⁵². Insistindo no quão arriscada seria a empresa, pediu novamente para que todos rezassem para por ele pelos demais sertanistas, e que se encontrasse alguma coisa, pois a descoberta de riquezas favoreceria o povoamento da região, propiciando a expansão da fé.

Quanto aos preparativos da expedição, Navarro informou que havia deixado nas mãos do padre Ambrósio Pires e do irmão António Blázquez, “todas las oraciones en lengoa de Brazil, con los mandamientos y peccados mortáis etc., con una confesión general, principio do mundo, incarnación y juizio y fin do mundo para se mandar allá”⁵³. Além disso, registrou que havia recebido uma carta do tio, mas não teve tempo de respondê-la:

⁵⁰ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 392.

⁵¹ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 8.

⁵² Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 9.

⁵³ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 9.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

Ando de caminho, que por esta causa también no le scrivo al Doctor mi tio, Martin de Azpilcueta, cuya una recebi en que me consolava en el Señor, con saber también la devoción que tiene a essa casa como Padre y Hermano della, que para mi es mui grande Consolación y speranza que el Senor me aya de ayudar en estos flacos trabajos.⁵⁴

Após o retorno a Porto Seguro, Navarro redigiu e endereçou aos padres e irmãos de Coimbra uma nova carta, datada de 24 de junho de 1555, na qual relatou, em detalhes, a expedição⁵⁵. Iniciou sua notícia informando que havia entrado no sertão na companhia de doze cristãos, isto é, colonos, omitindo, inicialmente, a presença dos indígenas aliados que guiaram e socorreram, em várias ocasiões, a comitiva:

Passa de ano y médio que, por mandado de nuestro Padre Manuel de Nóbrega, ando en compañía de doze hombres christianos, que por mandado del Capitán entraron por la tierra adentro a descubrir si avia alguna nación de más calidad, y assimismo si avia en la terra cosa por donde más christianos viniessen a poblarla, lo que summamente ymporta para la conversión destos gentiles⁵⁶.

A viagem ao sertão se estendeu pela distância de 350 léguas (cerca de 2.000 km), passando por caminhos descobertos e serras, além de muitos cursos d'água. O clima chuvoso provocou grandes incômodos e enfermidades. O alimento básico era a farinha de mandioca com água e o principal risco à expedição era a presença de índios contrários, isto é, inimigos⁵⁷.

⁵⁴ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 10.

⁵⁵ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 244-250. Uma versão traduzida em português pode ser vista em: NAVARRO, Azpilcueta et alii. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 172-177.

⁵⁶ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 245.

⁵⁷ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 245-246.

Em uma aldeia, os sertanistas presenciaram uma grande festa convocada pelos “feiticeiros”, a qual reuniu gente de outras povoações. Ao serem vistos, houve um princípio de confusão. Um índio principal que ia com a expedição fez um discurso e acalmou os ânimos. A comitiva permaneceu no local apenas uma noite, tempo suficiente para que Navarro se escandalizasse com os rituais que presenciou:

En mitad de una plaza tenían hecha una casa grande, y en ella otra muy pequena, en la qual tenían una calabaza figurada como cabeça humana, muy ataviada a su modo, y dezían que aquel era su sancto, y llaraávanle Amabozaray que quiere dezir persona que dança y huelga, que tenía virtud de hazer que los viejos se tornassen moços. Los índios andavan pintados con tintas, aun los rostros, y emplumados de plumas de diversos colores, baylando y haziendo muchos gestos, torciendo las bocas y dando aullidos como perros; cada uno traía en la mano una calabaza pintada, diciendo que aquellos eran sus sanctos, los quales mandavan a los índios que no trabajassen, porque los mantenimientos nacerían por sí, y que las flechas yrían al campo a matar la caça. Estas y otras muchas cosas, que eran para llorar muchas lágrimas, vi⁵⁸.

A pequena cabana no meio da aldeia, a cabaça figurada em cabeça humana, a virtude trazida pelo “santo”, a transformação dos velhos em moços, o caráter ritual e festivo, a mensagem de que os índios não trabalhassem porque os mantimentos nasceriam sozinhos e as flechas iriam ao mato em busca da caça são características que se coadunam com o ritual da “santidade”, já referido anteriormente, em particular a “Santidade de Jaguaripe”, flagrada

⁵⁸ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 246.

no Recôncavo baiano pelo visitador da Inquisição, Heitor Furtado de Mendonça, em 1591⁵⁹.

Após saírem da aldeia, encontram, em outro local, índios "Tapuzas" (Tapuias), "que es un género de indios bestial y fiero, porque andan por los bosques como manadas de venados, desnudos, con cabellos muy largos como de mugeres". A travessia pelo local dominado pelos tapuias foi feita com a ajuda de índios aliados (*de los nuestros*) que se revelaram fundamentais para a sobrevivência dos sertanistas: "Para passar por entre ellos ajuntamos muchos indios de los nuestros, que están de paz, y passamos con espías adelante con harto peligro". Um dos índios que acompanhavam a expedição, no entanto, se separou do grupo e foi capturado e morto pelos tapuias. Mais adiante, alcançaram uma serra onde nasciam muitos rios, dois dos quais desaguavam em Porto Seguro e Ilhéus: o "Río Grande" e o "Río de las Horinas"⁶⁰.

Desta serra foram a um lugar onde se depararam com um grupo indígena cujo nome não aparece em nenhuma outra fonte do período: "una nación de gentiles, que se llama Cathiguzu". Alcançaram depois um rio denominado Pará, "que según los indios nos davan información, es el Rio de S. Francisco". Resolveram fazer barcos para descer o rio, encurtando o tempo da volta e fugindo a um possível confronto com outros grupos indígenas da região. Alcançaram outra aldeia na qual ergueram uma cruz e uma pe-

⁵⁹ VAINFAS, A Heresia dos índios, op. cit.; SZTUTMAN, O profeta e o principal, op. cit.; SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. *Ecoss da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista*. Salvador: EDUFBA, 2019.

⁶⁰ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 247. O historiador Ângelo Alves Carrara identifica no relato acima a Serra do Espinhaço e os rios Jequitinhonha e Pardo. Cf. CARRARA, Ângelo Alves. Antes das Minas Gerais: conquista e ocupação dos sertões mineiros. *Varia Historia*, vol. 23, n. 38, 2007, p. 580-581.

quena ermida e o padre Navarro resolveu se aventurar em missões itinerantes nas aldeias do entorno⁶¹.

Nessas andanças sertanejas, Navarro se comoveu novamente diante de uma cerimônia indígena, na qual uma menina indígena estaria destinada à morte. Ele tentou se comunicar com ela, sem sucesso: “Lleguéme a ella y habléle en la lengua de nuestros Índios, y no me entendió, porque era hija de Tapuzas”. Apesar do revés, afirma que foi bem recebido em muitas aldeias, mas se desconsolou com a “inconstância” nativa, pois, ao discursar sobre as doutrinas cristãs: “Holgavan de oyrlas, mas luego se les olvidan, mudando el sentido en sus vinos y guerras”⁶².

Navarro elogiou as terras que visitou, pois possuíam bom clima e eram formosas, planas e ricas de frutas, peixes e animais. O jesuíta citou, nominalmente, o *pirai* ou piranha, que conseguia cortar o anzol com os dentes, a anta, os porcos do mato, tatus, raposas, lebres, coelhos, macacos, veados, gatos do mato, onças, tigres e cobras, perdizes, faisões e avestruzes. Diante de tamanha riqueza e do medo provocado pelo que Navarro denominou de “diversísimas generaciones de índios muy bárbaros y crueles”, o missionário concluiu a carta afirmando a necessidade de conquistar a terra para que se pudesse povoá-la⁶³.

O DESEJO DE NÓBREGA DE IR AO SERTÃO

O padre Manoel (ou Manuel) da Nóbrega, fundador da missão e posterior província do Brasil, nasceu a 18 de outubro de 1517, em Portugal, estudou nas universidades de Salamanca e Coimbra e

⁶¹ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 247.

⁶² Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 248. Sobre o tema da inconstância, cf.: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 183-264.

⁶³ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 249-250.

entrou na Companhia de Jesus a 21 de novembro de 1544, já Padre. Chegou na Bahia, em 1549, com o governador-geral Tomé de Sousa, como líder da missão jesuítica. Em 1552 seguiu para São Vicente, onde fundou, no ano seguinte, a aldeia de Piratininga. Voltou, por ordem superior, à Bahia, em 1556. Tornou-se o primeiro provincial da Companhia de Jesus na América, tendo sido nomeado pelo fundador da ordem, Inácio de Loyola, em 1553. Permaneceu no cargo até 1560. Participou da conquista e fundação do Rio de Janeiro, que se operou entre 1560 e 1567. Faleceu no Colégio do Rio de Janeiro, do qual foi fundador e primeiro reitor, em 18 de outubro de 1570⁶⁴.

Em Piratininga, Nóbrega desenvolveu a ideia de "ir ao sertão", ou seja, adentar o território em busca das almas indígenas. Já em 1552, em carta endereçada a D. João III, rei de Portugal, o religioso expressou sua vontade de explorar o território, apontando o interesse comum entre a coroa e a religião: "pera que nós possamos ir buscar tisouro d'almas pera N. Senhor, e descobrir proveito pera este Reino e Rei". O autor da carta apontou também para o monarca a relação intrínseca entre o povoamento e a catequese, pois esta dependia da sujeição dos indígenas: "Ho temporal tâobem vai en crescimento posto que devagar, porque V. A. [Vossa Alteza] não manda moradores que aproveitem à terra. Pera mim tenho por averiguado que, se vierem moradores, que este gentio se senhareará facilmente"⁶⁵.

Em outra correspondência, endereçada ao padre Simão Rodrigues, com data de 10 de julho de 1552, Nóbrega informou sobre a chegada do bispo em Salvador, que havia ocorrido em 22 de junho⁶⁶. Sua primeira impressão do novo prelado era favorável: "Hé

⁶⁴ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 34-37.

⁶⁵ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 346.

⁶⁶ Sobre a sua chegada e atuação cf. PAIVA, José Pedro. "Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros": Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556), entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil. *Varia Historia*, v. 37, n. 73, p. 17-52, jan. 2021.

muito benino e zelozo, e amostra-se nelle bem ter amor e sentir as cousas da Companhia”⁶⁷. A mesma afeição nutria Nóbrega em relação ao governador-geral: “eu o tenho por tão virtuoso, e emten- de tão bem ho espiritu da Companhia, que lhe falta pouquo pera ser della”⁶⁸. Na mesma correspondência, informou que esperava a vinda de mais religiosos para cumprir o desejo de todos, que era “adentrar o sertão”. Para Nóbrega, era preciso se afastar das “mal- dades dos branquos” para alcançar uma catequese autêntica, que não fosse provocada pelo medo que os índios tinham dos colonos:

Muito desejosos andamos todos de hir pollo certão, porque a nenhuma parte hiremos onde não aja aparelho melhor pera se fazerem boos christãos que nas Capitánias, os quais, pera bem nos crerem, hé necessário que por tempo nos ex- perimentem e venhão a conhecimento da verdade, porque inda agora a medo nos crem por rezão das muitas maldades dos branquos até agora⁶⁹.

Segundo Serafim Leite, esta carta está entre as que foram tra- duzidas e enviadas posteriormente ao fundador e superior geral da Companhia de Jesus em Roma, Inácio de Loyola, pelo novo pro- vincial de Portugal, Diego Mirón, das quais falaremos adiante. Ela seguiu acompanhada da seguinte explicação:

Este treslado se embía a V. P. [Vossa Paternidade] para que entienda estos inconvenientes que en el Brasil en el servi- cio de Nuestro Señor y salud de las ánimas se ofrecen, y los ofresca a Nuestro Señor mandando acáa avisar de los remédios que Dios diere a entender a V. P. más convenir, y

⁶⁷ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 350.

⁶⁸ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 354.

⁶⁹ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 354.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

saberen los que en aquellas partes y otras semejantes se hallaren, cómo se tienen de aver en estas cosas y otros casos semejantes; de lo que conviene se teña y aya acáa larga instruction, porque se entienda la intención y voluntad de V. P., pues parece ser ya tiempo de con esta lumbré caminarmos⁷⁰.

No dia 12 de fevereiro de 1553, em nova correspondência endereçada ao padre Simão Rodrigues (que já não mais ocupava o cargo de provincial desde 3 de maio de 1552), Nóbrega informou sua chegada a São Vicente, depois de ter passado por outras capitanias, em companhia do governador-geral, Tomé de Sousa. Ali viviam sete irmãos leigos da Companhia de Jesus, muitos meninos órfãos portugueses e alguns indígenas. São Vicente parecia ser o lugar ideal para desenvolver a catequese, pois possibilitava a entrada dos missionários pela terra adentro. Nas outras capitanias, o ministério da Companhia de Jesus parecia diminuir cada vez mais. Nóbrega expressou novamente sua vontade de ir ao sertão, na esperança de colher os frutos da gentilidade sertaneja, que se queixava da demora dos missionários: "Toda esta gentilidad se queixa ya de nosotros por tardarnos tanto, y temo que se quexen aún mejor a N. Señor, dizendo *nemo nos conduxit*"⁷¹.

Nesta mesma carta, Nóbrega passou a criticar a atuação do bispo, denotando ser esta uma das justificativas para o seu desejo de se afastar das demais capitanias e interiorizar a missão a partir do sertão são-vicentino: "Porque el Obispo lleva otros modos de proceder, con los cuales creo que no se quitarán peccados, y se robará la gente de quanto dinero pudieren ganar, y se destruirá la

⁷⁰ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 368.

⁷¹ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 421, citando trecho da Bíblia (Mateus 20, verso 7).

tierra”⁷². Mais adiante, desculpando-se pela falta de ordem da própria narrativa, insiste: “Tenemos mucha confianza de por la tierra adentro se hazer mucho fruto, y el Hermano Pero Correa, que en esto es más parte que ninguno de nosotros, nos promitte mucho”⁷³. Nóbrega ressalta a qualidade daquele irmão enquanto intérprete ou tradutor da língua brasílica: “El Hermano Pero Correa es acá grande instrumento para por él N. Señor obrar mucho, porque es virtuoso y sábio, y la mejor lengua del Brasil”⁷⁴.

Em uma terceira carta endereçada ao padre Simão Rodrigues, provavelmente escrita em 10 de março de 1553, Nóbrega relatou, novamente, os preparativos e os argumentos já apresentados anteriormente para justificar o redirecionamento da missão para o interior do continente: a experiência da terra, o fruto esperado da gentilidade sertaneja e a demanda apresentada pelos próprios índios, desejosos de aprender a doutrina:

[...] según nuestro parescer y experiência que de la tierra tenemos, speramos hazer mucho fructo, porque tenemos por cierto que quanto mais apartados de los blancos, tanto mais crédito nos tienen los índios, y somos cada dia importunados dellos: que como tardamos tanto de los ir a enseñar⁷⁵.

No entanto, o caminho para o sertão estava fechado para os jesuítas por questões estratégicas, tendo em vista a possibilidade de ocorrerem conflitos com os castelhanos se houvesse a descoberta de ouro, por causa da indefinição dos limites acordados entre as coroas ibéricas⁷⁶. Em forma de apelo, Nóbrega registrou seu lamento

⁷² Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 421.

⁷³ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 422.

⁷⁴ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 423.

⁷⁵ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 450.

⁷⁶ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 451.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

diante do que entendia ser um obstáculo para servir à religião como gostaria: "estamos como presos y no tenemos libertad de servir a N. S. [Nosso Senhor] como entendemos"⁷⁷.

Como veremos adiante, o governador-geral Tomé de Sousa havia autorizado apenas a realização de missões itinerantes, porém, estas não se adequavam à "gentilidade" brasileira, tendo em vista a "inconstância" indígena:

[...] como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dízen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas costumbres, mudándolas en otras buenas según Christo, lo qual pide continuación entr'ellos, y que vean buenos exemplos, y que vivamos con ellos y les criemos los hijos dea pequenos en doctrina y buenas costumbres, y por esta manera tenemos por cierto que todos serán christianos y mejores que los blancos que acá ai⁷⁸.

Segundo Nóbrega:

[...] vale poco irles predicar y volver para casa, porque, aunque algún crédito den, no es tanto que baste a los desarraigir de sus biejas costumbres, y créennos como creen a sus hechizeros, los quales a las vezes les mienten y a las vezes aciertan a dezir verdad; y por esso como no fuere a vivir entr'ellos no se puede hazer fundamento de mucho futo"⁷⁹.

Os próprios moradores teriam se mostrado descontentes com a proibição do governador-geral para a realização de missões no interior do continente, pois estas poderiam favorecer a descoberta

⁷⁷ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 452.

⁷⁸ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 452.

⁷⁹ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 452.

de ouro ou prata, porém, os jesuítas foram lembrados da obrigação de seguir a vontade do rei e da necessidade de evitar o abandono das povoações do litoral, o que fez com que Nóbrega reconhecesse a prudência do governador-geral: “porque fuera abrir las puertas para grandes males, y a se esta Capitanía despoblar”. Ficou decidido, então, que a entrada ao sertão deveria ser precedida por uma decisão favorável da coroa, através da intervenção do governador-geral: “De la determinación de las quales depende mucho el modo que avemos de teneer de servir a N. S. en esta Capitanía y en las otras”⁸⁰.

Em carta datada de 15 de junho do mesmo ano (1553) e endereçada de São Vicente ao padre Luís Gonçalves da Câmara, proeminente figura da história jesuítica quinhentista, Nóbrega narrou, mais uma vez, a viagem que havia feito em companhia do governador-geral: “Yo vine corriendo la costa con el Governador Thomé de Sosa visitando las capitanias e los Hermanos”. Relatou também que havia reunido outros três padres (Leonardo Nunes, Manuel de Paiva e Francisco Pires) e alguns irmãos (entre os quais, informa Leite, “três notáveis sertanistas”, isto é: Pero Correia, António Rodrigues e Manuel de Chaves), e decidiram, conjuntamente, “entrar por la tierra dentro”⁸¹.

A entrada foi motivada pelas notícias animadoras que chegavam a São Vicente em relação à gentilidade do sertão são-vicentino: não comiam carne humana, tratavam bem os inimigos, possuíam grandes povoações, tinham um principal a quem todos obedeciam, eram agricultores e fabricavam o próprio mantimento⁸².

⁸⁰ Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 450-451.

⁸¹ Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 491. Os nomes dos religiosos estão nas notas 5 e 6.

⁸² Não cabe no escopo deste capítulo discutir essas representações. Os interessados podem recorrer à leitura de: CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios do Brasil no século XVI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu, 2017, p. 182-204.

Nóbrega também informou que havia ouvido que os castelhanos estavam conseguindo dominar com facilidade os indígenas, embora com a intenção de explorar, não de converter e salvar: "Y en el Paragai, ciudad de los Castellanos, 500 hombres tienen sobiectos a los gentiles Carijós, que tienen más de 300 legoas de tierra, y no los subiectan al jugo de Christo, sino al de su codicia". No entanto, as questões políticas novamente se colocavam no caminho: "la principal causa de todas para lo estorvar [as missões sertanejas] fué carrar él el camino por razón de los castellanos"⁸³.

Uma segunda carta endereçada por Nóbrega ao padre Luís Gonçalves da Câmara, no mesmo ano, é assinada do sertão são-vicentino: "deste sertán adentro, el postrero de Agosto de 1553 años". Na abertura, Nóbrega afirmou: "Esta escrivo a V. R. estando en el sertán desta Capitanía de San Vicente onde quedé este anno veniendo en la armada"⁸⁴. Onde seria esse sertão da capitania de São Vicente? Nóbrega se encontrava, provavelmente, na povoação de João Ramalho, pois diz, mais adiante: "En este campo está un Joán Ramallo el más antiguo hombre que hay en esta tierra"⁸⁵. Dali, planejava adentrar, ainda mais, o território: "Yo voime adelante a buscar algunos escogidos que N. Señor tendrá entre estos gentiles"⁸⁶.

Finalmente, diante do impasse enfrentado por sua proposta de "adentrar o sertão", o primeiro líder da missão jesuítica no Brasil endereçou novamente uma de suas cartas ao monarca português, D. João III, quando ainda estava na capitania de São Vicente, provavelmente em outubro de 1553. De acordo com Leite, São Vicente reunia, à época, o maior número de religiosos jesuítas da colônia, a saber: os padres Manuel da Nóbrega, Manuel de Paiva e Francisco Pires; os irmãos Diogo Jácome, João de Sousa e Mateus Nogueira;

⁸³ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 492.

⁸⁴ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 522.

⁸⁵ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 524.

⁸⁶ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 523.

e os “irmãos línguas” Pero Correia, António Rodrigues e Manuel de Chaves⁸⁷. Estes seriam os principais instrumentos, dados pela providência divina, para converter as populações sertanejas.

Nesta carta, Nóbrega informou que havia mandado à Bahia um padre (Leonardo Nunes) para recepcionar os novos missionários, cuja chegada era esperada com a comitiva do novo governador-geral, Duarte da Costa. Reiterou que São Vicente era a “terra mais aparelhada pera a conversão do gentio com os christãos, e hé por aqui a porta e o caminho mais certo e seguro pera entrar nas gerações do sertão, de que temos boas informações”⁸⁸.

O religioso informou ainda ao monarca que já havia sido iniciada a construção de uma residência da Companhia de Jesus em São Vicente, onde se haviam recolhido alguns filhos dos colonos (órfãos da terra) e do gentio. Deu conta da criação da aldeia de Piratininga, a duas léguas da povoação de João Ramalho. Na Bahia, em contrapartida, “não se entende agora com o gentio por falta de línguas que não temos”. Os índios também andavam guerreando entre si, o que igualmente impedia a conversão. Propôs, como solução, a “sujeição moderada” do gentio e sugeriu que a Bahia fosse deixada aos cuidados do bispo, com quem vinha se desentendendo. Reiterou, por fim, sua visão otimista sobre os índios do sertão são-vicentino: “Há muitas gerações que não comem carne humana. As mulheres andão cobertas. Não são cruéis em suas guerras como estes da costa, porque somente se defendem; algumas tem hum soo Principal, e outras cousas mui amigas da lei natural”⁸⁹.

Os fatos relatados por Nóbrega e as expectativas favoráveis em relação ao sertão foram confirmados por um religioso que também assistia em São Vicente, em carta endereçada aos irmãos de

⁸⁷ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 15, nota 3.

⁸⁸ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 15.

⁸⁹ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 16.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

Portugal, com data de 10 de março de 1553. O autor, não identificado, informou nesta correspondência que havia acompanhado Nóbrega na "peregrinación" pelo litoral brasileiro, tendo tido a oportunidade de visitar "todos los lugares desta costa con el Señor Governador"⁹⁰. Passaram por Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro (onde não havia ainda nenhuma povoação portuguesa) e chegaram a São Vicente. O autor da carta confirmou o desejo de Nóbrega de ir pela terra a dentro, e a oposição apresentada pelo governador:

El P.^e Nóbrega determino de yr por la tierra dentro entre los gentiles, y llevar algunos Hermanos, para los enseñar y ayudar a conoser a su Criador, del qual andan tan lexos, y con ayuda del Señor hazer entre ellos una ciudad haziéndolos christianos. Mas el Governador lo estrovó, porque yéndonos temia que se despoblassen estas capitanías, y así parece que querían ir muchos hombres co[n] nosotros, lo que causo mucha tristeza en los Hermanos que tanto desseavan salvar aquellas almas perdidas, aunque también exercitan su talento y fervor acá en ayudar a los próximos⁹¹.

O tema reaparece em duas cartas redigidas pelo irmão Pero Correia. A primeira, endereçada ao padre Simão Rodrigues, tem a mesma data da carta citada acima, do religioso anônimo, e traz várias informações sobre a catequese, os índios e os demais moradores da colônia (brancos e mamelucos)⁹². Correia defende, em sintonia com Nóbrega, que a missão nas capitanias já não era mais necessária, sendo urgente adentrar o sertão: "el fructo que se podría hazer entre los blancos ia es hecho". O desejo de ir ao sertão

⁹⁰ Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 426.

⁹¹ Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 432.

⁹² Leite, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553), op. cit., p. 433-448.

estava firmado no chamado divino e na experiência já adquirida na terra: “por nuestro Señor nos lo dar así a sentir y por la experiencia que tenemos”⁹³.

O governador, no entanto, se posicionava de forma contrária: “Mas el Governador, estando nosotros ia aparegándonos para partir, nos estorvó la partida, de lo qual nos quedó a todos muy grande dolor, por nós parecer que el demónio podría aqui entrevenir”⁹⁴. As “escusas” (desculpas) do governador seriam motivadas pelo receio de que os moradores entrassem no sertão junto com os jesuítas, almejando encontrar ouro e prata, e, com isso, despovoassem as capitanias: “si nosotros fuéremos a la tierra adentro, que se irá allá mucha gente tras nosotros y que se despoblarán los lugares que están a par del mar”⁹⁵.

A segunda carta de Pero Correia é datada de 18 de julho de 1554 e endereçada ao padre Brás Lourenço, que se encontrava na capitania do Espírito Santo. Correia informou que o padre Nóbrega havia enviado ao sertão, “a predicar la palabra del Señor”, um irmão “que sabe alguna cosa de la lengua”. Este irmão, que seria o próprio Pero Correia,⁹⁶ teria recebido um sinal de que o demônio queria matá-lo pelo caminho, o que o convenceu a desistir da missão, após adentrar certa de 50 ou 60 léguas. Com o fracasso dessa tentativa, o próprio Nóbrega teria, finalmente, ido ao sertão, acompanhado de outros irmãos, entre os quais Antônio Rodrigues. A chegada nas aldeias cumpria um ritual pré-determinado:

[...] quando entravan en algún lugar huno de los ninos llevava una cruz pequena alevantada, y ivan cantando las letanías por una cierta manera muy buena; y luego los ninos

⁹³ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 440.

⁹⁴ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 440.

⁹⁵ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 447.

⁹⁶ Cf. Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 66, nota 2.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

de los lugares se ayuntavan con ellos, y toda la gente se maravillava mucho de cosa tan nueva. Recebíanlos por donde yvan muy bien; y quando se partían de los lugares también salían cantando las letanías, y algunos de los ninos dexavan a sus padres y madres y ívanse con ellos⁹⁷.

Na mesma carta, Correia registrou a criação da aldeia de Piratininga, referindo-se a ela como "un lugar de Yndios convertidos"⁹⁸. A seguir, registrou a existencia de outra povoação: "Por la tierra dentro algunas cinquenta léguas o más también ay ya principio en otro lugar donde están dos Padres y Hermanos, y el Hermano Gregorio con escuela de gramática"⁹⁹. Serafim Leite identifica esse lugar como sendo a aldeia de Maniçoba (na região do atual município de Itu). Os padres seriam Francisco Pires e Vicente Rodrigues¹⁰⁰.

A RESPOSTA NEGATIVA À PROPOSTA DE NÓBREGA

Como já foi relatado, o propósito de "adentrar o sertão", defendido reiteradamente por Nóbrega, se viu frustrado pelo primeiro governador-geral, Tomé de Sousa (1549 a 1553), que temia a ocorrência de conflitos com os castelhanos e o abandono das povoações litorâneas pelos colonos, ávidos pela descoberta de minas de ouro ou prata. Em carta endereçada ao rei de Portugal, datada de 1 de junho de 1553, o governador relatou a dificuldade em estabelecer os limites entre as possessões castelhanas e as portuguesas, e informou que havia decidido impedir o trânsito de São Vicente para o interior do continente a fim de evitar o contato com

⁹⁷ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 67.

⁹⁸ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 69.

⁹⁹ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 71.

¹⁰⁰ Leite, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558), op. cit., p. 71, notas 15 e 16.

os castelhanos: “hordeney com grandes penas que este caminho se evitasse até ho fazer saber a V. A.”¹⁰¹. Para Serafim Leite, reside aí a principal razão da proibição para que Nóbrega pudesse adentar o sertão¹⁰².

Na sequência da carta, o governador registrou o “muyto serviço de Deus” feito pelos jesuítas, informando também que eles tinham “grande fervor de yrem polla terra adentro a fazer casas no sertão entre o gentio”. Ele informou ainda que os havia impedido, “dizendo-lhes que asy como se for V. A. allarguando se vão elles também; e que se quisessem entrar polla terra adentro que o fação dous e tres com seus llinguas a preguarem ao gentio, mas yrem a fazer casa antre elles me não parece bem por agora senão em nossa companhia”. Pediu também ao monarca que resolvesse logo a questão, pois desejava evitar, “com homens tão vertuosos e tanto meus amigos, deferenças de pareceres”¹⁰³.

Nessa mesma correspondência, Tomé de Sousa fez referência à expedição ao sertão da qual havia participado o padre Navarro, já comentada neste capítulo: “Todavia hordeney doze homens e hum clleriguo, Yrmão da Companhia de Jhesus, com elles, e estão pera entrar pella terra firme polla via de Porto Seguro”¹⁰⁴.

A resposta do rei foi redigida em Lisboa no dia 23 de julho de 1554, quando Tomé de Sousa já havia sido substituído no cargo de governador-geral do Brasil por Duarte da Costa, que governou de 1553 a 1558. O monarca informou ao governador que os jesuítas não podiam continuar a se aventurar “pela terra demtro” sem sua licença (do governador) e sem o devido apoio e proteção. A licença só poderia ser expedida mediante informações detalhadas do local para onde seguiriam, dos frutos que seriam obtidos com a expedi-

¹⁰¹ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 485.

¹⁰² Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 485, nota 5.

¹⁰³ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 486.

¹⁰⁴ Leite, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), op. cit., p. 486.

ção e da inexistência de riscos para os religiosos e seus acompanhantes¹⁰⁵.

Como não poderia deixar de acontecer, a proposta levantada por Nóbrega repercutiu nas instâncias superiores de governo da própria ordem jesuítica. O padre Diego Mirón, provincial de Portugal, em carta ao fundador e superior geral da Companhia de Jesus, padre Inácio de Loyola, redigida em Lisboa no dia 17 de março de 1554, repassou cópias das cartas enviadas do Brasil por Nóbrega no ano de 1553, como já fizemos menção. Assim como o rei e o governador-geral, Mirón posicionou-se contra a entrada dos missionários pela terra adentro, em função do número reduzido de religiosos disponíveis:

Quanto al entrar en la tierra adentro los nuestros del Brasil, como escriven, al Rey y Cardenal y Thomé de Sosa parece que en ninguna manera conviene sino que rehagan las partes que son comenzadas donde ay Padres de la Compañía, que son quasi todas las Capitanías del Brasil, y como son pocos no pueden supplir para la tierra, quanto más para entrar adentro; y asi nos parece acá a nosotros¹⁰⁶.

O padre Inácio de Loyola respondeu ao provincial no dia 26 de julho de 1554, informando que estava ciente do que se passava no Brasil e da necessidade de se prover, em primeiro lugar, as fortalezas, isto é, os locais já edificadas pelos portugueses, mas alertou que não se deveria ir contra a vontade divina: "es de mirar que no se falte a la motión de lo Spíritu Sancto, si quiere que se predique el Evangelio en lo interior de aquellas gentes"¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 73.

¹⁰⁶ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 32. O "cardenal" (cardeal) é D. Henrique.

¹⁰⁷ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 75.

Em nova correspondência, datada de 17 de setembro do mesmo ano, o padre Diego Mirón remeteu ao padre geral cópias das cartas de Navarro, Ambrósio Pires e Antônio Blázquez, e uma mais antiga de Nóbrega. Mirón relatou nesta carta que havia transmitido pessoalmente ao rei de Portugal a informação de que Nóbrega “comenzava a entrar por la tierra dentro”. O rei teria dado a entender que “holgaría más que se rehiziessen en las partes que avian comenzado, antes que tomar otras de nuevo”. A opinião era corroborada pelo cardeal D. Henrique, que se encontrava presente na reunião¹⁰⁸.

Mirón teria respondido ao monarca que acreditava que assim seria feito, já que ele próprio havia se posicionado de forma semelhante. O padre Juan de Polanco, secretário da Companhia de Jesus, em Roma, havia afirmado que “sería bueno entrassen por la tierra dentro si pudiessen cumpliendo con lo demás”. Porém, os religiosos eram poucos e estavam divididos para dar conta de lugares diferentes. Além disso, com a fundação do primeiro colégio, na Bahia, eles seriam demandados naquela capitania. Fazer o contrário seria desobedecer ao rei, ao cardeal e aos governadores (Tomé de Sousa e seu sucessor, Duarte da Costa), que já haviam se posicionado de forma contrária à ideia. Porém, se o Espírito Santo o desejasse, Nóbrega certamente estaria inclinado a prosseguir, o que seria também da vontade do Padre Geral: “creo que Nóbrega no dexará de usar de sus fervores y libertad en Christo, si el Espíritu Sancto le moviere para ello, y creo que esta será la voluntad de V. P.”¹⁰⁹.

Por último, o padre Juan de Polanco, respondendo ao padre Mirón por comissão do padre Inácio de Loyola, no dia 20 de fevereiro de 1555, reiterou a posição do provincial, favorável à obe-

¹⁰⁸ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 125-126.

¹⁰⁹ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 126.

diência ao rei, em razão da necessidade de prover as povoações da costa antes de adentrar "en lo intimo de los gentiles". Solução diferente poderia ser tomada mediante inspiração divina, mas apenas se Deus "quisiese mostrarse claramente querer más lo uno que lo outro" – isto é, o sertão, a ser conquistado, em detrimento do litoral, já mais povoado. Sugere, por fim, que o padre Nóbrega residisse em Salvador, "para mejor disponer de los otros que en el Brasil están a su obediencia"¹¹⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso rápido percurso, acompanhamos a expedição de Leonardo Nunes ao sertão paulista (1551), a expedição de Navarro pelo sertão baiano (1553-1554) e o desejo frustrado de Nóbrega de interiorizar a missão jesuítica (1552-1555). Serafim Leite define o período de 1553 a 1556 como o ápice da atuação da Companhia de Jesus na Capitania de São Vicente, tendo como maior legado a fundação de Piratininga (núcleo da futura cidade de São Paulo). Já o período de 1556 a 1560 representaria o ápice da atuação jesuítica na Bahia, com o retorno de Nóbrega a Salvador e sua atuação como primeiro provincial da ordem inaciana no Brasil¹¹¹. A virada de chave parece ter sido a negação do desejo dele de ir ao sertão.

Na documentação que analisamos, a região sertaneja abarcava, de forma ampla, os espaços "apartados do mar", como definiria, posteriormente, Raphael Bluteau¹¹². Escrita no singular, a palavra "sertão" possuía, de fato, uma dimensão plural, como chama atenção Ronaldo Vainfas, pois abarcava uma variedade de sentidos e

¹¹⁰ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 152.

¹¹¹ Leite, *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558), op. cit., p. 49*.

¹¹² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez, e latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728, vol. 7, p. 613.

significados, que se modificavam também em função do tempo e do espaço¹¹³.

Nesse sentido, vários foram os sertões trilhados, desejados ou imaginados pelos jesuítas no início da implantação da missão da Companhia de Jesus no Brasil. Se, na expedição de Navarro, o sertão aparece como território dos índios “Tapuzas” (Tapuias) – “un género de indios bestial y fiero, porque andan por los bosques como manadas de venados, desnudos, con cabellos muy largos como de mugeres”¹¹⁴, na de Leonardo Nunes os índios sertanejos contatados mostravam-se propensos à conversão, isto é, “diziam que queriam aprender a fee de Christo, e mostravão-se alguns delles escãodali-zados porque não começavão loguo a os emsinar”¹¹⁵. Nóbrega, por sua vez, acreditava na predisposição da “gentilidade sertaneja” para a conversão, mas desconfiava da sua “inconstância”, razão pela qual ansiava pela possibilidade de estabelecer missões permanentes (aldeamentos) no interior do continente, seguindo o modelo estabelecido em Piratininga¹¹⁶.

O desejo de ir ao sertão provocou tensões entre o ímpeto missionário e a obediência. Na Europa, a preocupação com a viabilidade da missão (falta de missionários) se coadunou com a necessidade de se curvar à vontade régia, preocupada em assegurar o litoral antes de permitir o avanço no sertão. A negação

¹¹³ VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira, op. cit., p. 229.

¹¹⁴ Leite, Monumenta Brasiliae II (1553-1558), op. cit., p. 247.

¹¹⁵ Leite, Monumenta Brasiliae I (1538-1553), op. cit., p. 220.

¹¹⁶ Este modelo está na origem da criação dos *aldeamentos*, núcleos de catequese que serão a base da atuação jesuítica no Brasil, até as reformas introduzidas na década de 1750. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000; SANTOS, Fabricao Lyrio. *Da catequese à civilização*: colonização e povos indígenas no Brasil. 2ª ed. rev. e ampl. Salvador: Sagga, 2024. Ver também: METCALF, Alida C. The Society of Jesus and the First Aldeias of Brazil. In: LANGFUR, Hal (ed.). *Native Brazil: beyond the convert and the cannibal, 1500-1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014, p. 29-61.

da proposta de Nóbrega de interiorização da missão foi, provavelmente, a mais importante derrota sofrida por ele no seu longo ministério em terras brasileiras. Ele precisou acatar, com resignação, os planos traçados para ele, tornando-se o primeiro provincial e o principal organizador da ordem inaciana no Brasil. Com isso, precisou abrir mão do seu desejo de adentrar o sertão em busca das almas indígenas.

FONTES E REFERÊNCIAS

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, p. 145-151, 1995

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez, e latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. Tese (Doutorado em História). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2013.

CARRARA, Ângelo Alves. Antes das Minas Gerais: conquista e ocupação dos sertões mineiros. *Varia Historia*, vol. 23, n. 38, 2007, p. 574-596.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Imagens de índios do Brasil no século XVI". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu, 2017, p. 182-204.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 381-396.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-Símile. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.

LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesus, 1956.

LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae II (1553-1558)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957.

METCALF, Alida C. The Society of Jesus and the First *Aldeias* of Brazil. In: LANGFUR, Hal (ed.). *Native Brazil: beyond the convert and the cannibal, 1500-1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014, p. 29-61.

MONTEIRO, John. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). *História da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, v. 1, p. 21-67.

NAVARRO, Azpilcueta et alii. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1988.

NEVES, Erivaldo Fagundes “Introdução”. In: NEVES, Erivaldo Fagundes; MIGUEL, Antonieta (org.). *Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia*. Feira de Santana: Arcadia, 2007

PAIVA, José Pedro. “Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros”: Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556), entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil. *Varia Historia*, v. 37, n. 73, p. 17-52, jan. 2021.

SANTOS, Fabrizio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas no Brasil*. 2ª ed. rev. e ampl. Salvador: Saggá, 2024.

SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. *Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista*. Salvador: EDUFBA, 2019.

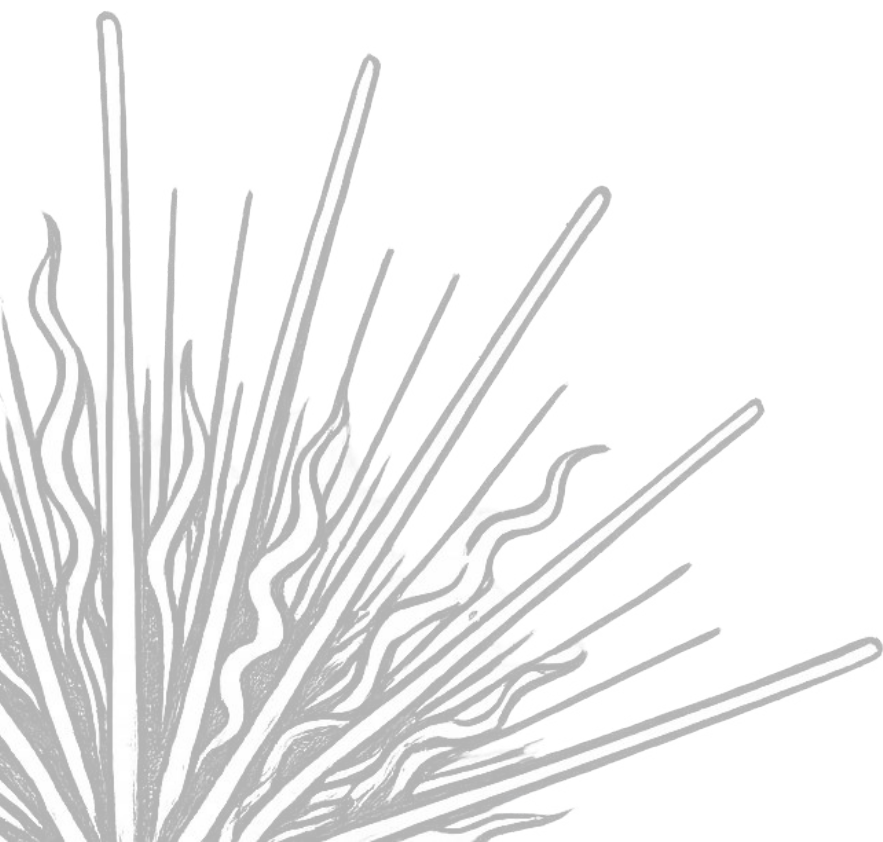
VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

"Muito desejosos andamos todos de ir pelo sertão"

VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, v. 19, p. 225–245, 2019.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002





NOS “SERTÕES” DA ÍNDIA: OS JESUÍTAS E A ADMINISTRAÇÃO DE TERRAS NO INTERIOR DA PROVÍNCIA DO NORTE (1557-1666)

Patricia Souza de Faria¹

O objetivo deste capítulo é analisar as práticas adotadas pelos jesuítas na administração de terras e de populações locais na Província do Norte do Estado da Índia.² Este estudo pretende tratar da atuação dos jesuítas além de Baçaim, “capital” da Província do Norte, pois o foco consiste em regiões mais afastadas dos espaços costeiros da presença portuguesa, como Taná e sobretudo a aldeia da Santíssima Trindade.

¹ Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutora em História (UFF). Pós-doutorado na Universidade de Évora e na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Apoio financeiro da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (APQ1 - SEI-260003/005927/2024) e do “IberLAND. Beyond Property: Law and Land in the Iberian World. 1510-1850” (European Research Council - Grant ID: 101000991), coordenado por Manuel Bastias Saavedra (Leibniz Universität Hannover).

² Estado da Índia era a expressão utilizada para denominar o conjunto de conquistas, fortalezas, feitorias, bens e pessoas administrados e tutelados pela Coroa portuguesa em esparsos territórios que se estendiam da costa oriental africana ao leste asiático. THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 2004.

Taná ficava a “quatro léguas de Baçaim”,³ descrita por vezes como terra “muito remota”.⁴ Ao passo que a aldeia da Trindade ficava a uma légua de distância de Taná.⁵

Pretende-se demonstrar como a presença dos jesuítas nos “sertões” da Índia — regiões afastadas das fortalezas costeiras — revela formas específicas de articulação entre evangelização e povoamento. Almeja-se analisar a administração de terras pelos jesuítas nos arredores de Baçaim como um campo privilegiado para compreender como as suas práticas de ocupação e cultivo da terra apoiaram o proselitismo e financiaram suas missões na Ásia. A administração das terras na Província do Norte forneceu rendimentos essenciais para as províncias e vice-províncias da Companhia de Jesus na Ásia, aspecto abordada por autores que trataram da dimensão econômica da ação da Companhia de Jesus, como Dauril Alden⁶ e Charles Borges,⁷ ou que inseriram essa dimensão em estudos mais amplos sobre as missões na Ásia como Maria Manso.⁸

O foco deste capítulo é analisar como os jesuítas utilizaram a terra no âmbito dos esforços de disciplinamento social⁹ e de for-

³ REGO, António da Silva. *Documentação para a História das missões do Padroado Português do Oriente*. Lisboa: Fundação Oriente; CNCDP, 1995, p. v. 6, 417. Dora-vante: DHMPPO.

⁴ DHMPPO, v. 6, 408. Optou-se pela modernização da escrita dos documentos.

⁵ Légua era uma medida que variava. No contexto ibérico, uma légua correspondia a 3.428 passos geométricos. BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez e' latino*: aulico, anatomico, architectonico. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, v. 5, p. 66.

⁶ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 391-392.

⁷ BORGES, Charles J. *The Economics of the Goa Jesuits, 1542-1759: An Explanation of Their Rise and Fall*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1994.

⁸ MANSO, Maria de Jesus Beites. *Facilitating an Empire: The Jesuits in Portuguese Territories and Beyond (1540-1975)*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2025, p. 237-238.

⁹ Sobre o conceito de disciplinamento social, ver: PALOMO, Federico, «Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*. Madrid, v. 18, n. 119, p. 119-136, 1997; HSIA, Ronnie Po-Chia. *Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y*

mação de comunidades cristãs nativas. Almeja-se atentar para o papel das populações nativas, inseridas nessas comunidades cristãs como atores sociais essenciais na manutenção dos povoados administrados pelos jesuítas, com ênfase especialmente nos "curumbins"¹⁰ e "bandarins"¹¹.

O capítulo divide-se em quatro partes. A primeira apresenta um panorama da presença jesuítica na Província do Norte. A segunda aborda os recursos financeiros e humanos mobilizados para apoio das ações dos jesuítas na região. A terceira trata da criação do povoado da Santíssima Trindade, iniciativa pioneira de aldeamento cristão promovida pelos inacianos a partir de 1557.¹² Na quarta parte examinam-se críticas e resistências a práticas jesuíticas ligadas à administração das terras e das populações locais, envolvendo autoridades régias, rendeiros e trabalhadores agrícolas. As principais fontes analisadas consistem em epístolas, cartas ânuas, crônicas e textos voltados para padres confessores, que foram produzidos pelos jesuítas na Índia, além de listas de propriedades e receitas da Província de Goa da Companhia de Jesus.¹³

XVII. *Manuscripts. Revista d'Historia Moderna*. Barcelona, v. 23, p. 29–43, 2007.

¹⁰ Trabalhadores agrícolas; do concani *kunbī*. DALGADO, Sebastião. *Glossário Luso-Asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1919, p. 338.

¹¹ Lavradores que extraem a sura (óleo de palma) das palmeiras e fabricam a uraca (bebida destilada). *Ibid.*, p. v. 1, 165.

¹² Francisco de Sousa afirma que o povoado foi fundado em 1558. Em dezembro de 1558, o padre mestre Gonçalo mencionou que havia pouco tempo que haviam iniciado o povoado da Trindade (DHMPPO, v. 6, p. 416). No entanto, em carta redigida em 21 de novembro de 1557, o padre Gonçalo Rodrigues relata que já havia comprado terras para fundar o povoado e que em 1557 já viviam 50 almas naquela localidade. SOUSA, Francisco de. *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1710, C. I, D. II, 32, p. 137; WICKI, Joseph. *Documenta Indica*. Roma: Monumenta Historica Societatis Jesu, 1948, v. 3, p. 692. Doravante: DI.

¹³ Inicialmente, a Província de Goa da Companhia de Jesus englobava todas as casas, residências, colégios e missões dos jesuítas na Ásia, mas posteriormente ela foi subdividida em: Províncias de Goa, do Malabar, do Japão e da China (vice-província). As instituições jesuítas situadas na Província do Norte do Estado da Índia faziam parte da Província de Goa da Companhia de Jesus.

OS JESUÍTAS NA PROVÍNCIA DO NORTE

Em linhas gerais, a Província do Norte abrangia os territórios que foram ocupados pelos portugueses na porção ocidental da Índia, como Baçaim, Damão, Diu e Chaul. Estendia-se de Bulsar (Valsad), ao norte, até Karanja, ao sul (próximo à atual Mumbai). A região havia pertencido anteriormente aos sultanatos de Guzerate e Ahmednagar.¹⁴

A incorporação dos territórios da chamada Província do Norte ao Estado da Índia ocorreu quando os portugueses buscavam se expandir no Guzerate (noroeste do subcontinente indiano), ao mesmo tempo em que o Império Mogol também tentava consolidar sua presença na região. Devido aos constantes ataques, o sultão do Guzerate, Bahadur Shah, foi forçado a negociar um tratado de paz em 1534, pelo qual cedeu as terras de Baçaim e seus territórios e águas adjacentes aos portugueses.

Baçaim tornou-se, então, a capital da Província do Norte portuguesa. Essas terras conferiram ao Estado da Índia uma dimensão territorial significativa, pois até então se limitava a fortalezas costeiras e feitorias, com exceção de Goa, que possuía uma área bem menor. Diferentemente de outros territórios portugueses na Ásia, cujas principais receitas provinham do comércio, Baçaim gerava rendimentos principalmente a partir de suas terras, segundo André Teixeira e Silvana Pires.¹⁵

A implantação de uma rede de missionários na região acompanhou o estabelecimento dos portugueses na Província do Norte, temática investigada por Maria de Lourdes Sales e André Teixei-

¹⁴ ROSSA, Walter. Província do Norte. Norte da Índia. In: MATTOSO, José (Org.). *Património de origem portuguesa no mundo: arquitetura e urbanismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, v. 3, p. 65.

¹⁵ TEIXEIRA, André Pinto de Sousa Dias; PIRES, Silvana. O Tombo de Baçaim de 1727-1730. *Anais de História de Além-Mar*. Lisboa, v. 8, p. 325-363, 2007.

ra.¹⁶ Segundo André Teixeira, em torno da década de 1550, já existia uma estrutura religiosa que se delineava em Baçaim, sendo os franciscanos os primeiros clérigos regulares a se fixar na região. Acerca dos jesuítas, o autor afirma que o ingresso deles também não tardou, com a presença local do padre Belchior Gonçalves em 1548, em busca de criar condições para a implantação dos jesuítas em Baçaim. No ano seguinte, o governador Jorge Cabral dividiu a atuação e o apoio financeiro entre jesuítas e franciscanos em Baçaim.¹⁷

Os estabelecimentos religiosos tenderam a acompanhar o litoral e áreas insulares que eram cobertos por estruturas de defesa portuguesas.¹⁸ Todavia, além da cidade de Baçaim, os jesuítas promoveram ações de evangelização na povoação de Taná (Imagem 1), na Ilha de Salsete (da Província do Norte). Conforme Teixeira, Taná era uma povoação relevante, a segunda de maior importância na geografia abordada, onde, ao contrário de Baçaim, os jesuítas não dividiam a evangelização com os franciscanos.¹⁹ O padre Manuel Teixeira descreveu, em carta aos jesuítas de Portugal, a distância e o caminho para se chegar de Baçaim a Taná:

Daqui a 3 ou 4 léguas, por um rio dentro, em uma ilha grande, temos em um lugar dela, que se chama Taná, uma igreja; é uma povoação grande de cristãos que os da Companhia fi-

¹⁶ SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. *A vida cristã em Baçaim no século XVI*. 2003. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2003; TEIXEIRA, André Pinto de Sousa Dias. *Baçaim e o seu território: política e economia: 1534-1665*. 2010. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.

¹⁷ TEIXEIRA, 2010, p. 80–84. Em Baçaim, nesse período, havia o colégio franciscano de Santo Antônio e seria edificado um colégio da Companhia de Jesus.

¹⁸ *Ibid.*, p. 183.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

zeram, ensinam. E daí uma légua, pelo sertão da ilha dentro, está outra igreja em uma povoação de cristãos, que também os nossos fizeram, a que se chama Santíssima Trindade²⁰

Imagem 1: Taná



FONTE: Pedro Barreto de Resende (Biblioteca Pública de Évora, COD CXV/2 – 1, Livro das Plantas de todas as Fortalezas, Cidades e Povoações do Estado da Índia Oriental de António Bocarro [1635]).

De Baçaim para Taná, “se vai por mar em tempo de suma maré”.²¹ De Taná, “pelo sertão da ilha adentro”, os jesuítas seguiram e iniciaram a fundação do povoado da Santíssima Trindade em 1557.

²⁰ DHMPPQ, v. 8, p. 398-399.

²¹ DHMPPQ, v. 9, p. 509.

OS RECURSOS FINANCEIROS E HUMANOS DOS JESUÍTAS NA PROVÍNCIA DO NORTE

Em 1555, o padre jesuíta Jerônimo de Cuenca afirmou que havia partido de Goa para Baçaim – enviado pelo padre Baltasar Dias – onde passou a residir:

tenemos allí una casa que tiene de renta mil y quinientos cruzados, y son para los niños de los convertidos y para los padres que se hacen cristianos enseñarlos y dallos de comer. Y en esta casa no ha de estar más que un Padre para predicar y confesar y mirar por las necesidades del pueblo, y un Hermano que tenga cargo de la casa como ministro, y otro que tenga cargo de los niños.²²

Constata-se um pequeno número de missionários da Companhia de Jesus em Baçaim nesse período inicial. De maneira geral, padres e irmãos residiam em Baçaim e Taná, mas em alguns contextos apenas irmãos se estabeleciam na Trindade. Em Baçaim, o número de jesuítas variou entre dois padres e dois irmãos (em 1557) a quatro padres e sete irmãos (em 1564). Em Taná, a quantidade foi de um padre e dois irmãos em 1557, ao passo que em 1560 foi de dois padres e três irmãos. Em 1560, no povoado da Trindade, era o irmão Manuel Gomes quem visitava os enfermos uma vez por semana, ao passo que o padre João Bravo também ia para celebrar a missa com a mesma frequência.²³ Em 1564, menciona-se um padre e um irmão atuando na Trindade.²⁴ A mesma quantidade se manteve no ano seguinte, conquanto o padre Martim Egusquiza estivesse doente, “polo sítio ser algum tanto doentio, principalmente

²² DI, v. 3, 715. Carta escrita em Baçaim, em 12 de novembro de 1555.

²³ DHMPPO, vol. 8, p. 47.

²⁴ DHMPPO, vol. 9, p. 379.

em certos meses do ano”.²⁵ Na medida em que o povoado da Trindade ficava em um local considerado insalubre, nenhum padre residiu na povoação em 1566, estando lá apenas um irmão da Companhia de Jesus.²⁶

O catálogo da Província de Goa de 1575 refere-se à presença de jesuítas no Colégio de Baçaim e residências de Taná, de Bandorá e de Damão. No catálogo do ano seguinte são citadas as mesmas instituições, além das residências de São Tomé e da Trindade, sendo que neste povoado estavam o padre Gaspar do Louro e o irmão Manuel Gomes – este último sabia a língua da terra.²⁷ Em linhas gerais, no último quartel do século XVI, os jesuítas possuíam na Província do Norte: o Colégio de Baçaim, residências em Taná, Bandorá e Damão, além de casas menores na pacaria Sandor (São Tomé) e na aldeia da Santíssima Trindade.²⁸ O catálogo de 1614 menciona a presença de jesuítas nos Colégio de Baçaim, Damão, Diu, Chaul, de Taná (e nas suas residências).²⁹

Trindade era uma das residências associadas à casa de Taná, com três padres e três irmãos em 1603.³⁰ Anos depois, em 1617, dez padres e seis irmãos residiam no Colégio de Taná, com cinco padres e três irmãos nas freguesias de Curlém, Condotim e Trindade.³¹

No âmbito do Padroado régio, os jesuítas receberam recursos financeiros para promover a conversão da população local e assistir os cristãos que viviam nas fortalezas e demais assentamen-

²⁵ DHMPPQ, vol. 9, 503

²⁶ DHMPPQ, v. 10, p. 113-115. “Estão ao presente neste colégio [de Baçaim] quatro sacerdotes e cinco irmãos, e em Taná dois sacerdotes e dois irmãos; na Trindade, está ao presente, um irmão, porque pelo sítio da terra ser doentio, não sofre estar lá padre de assento.”

²⁷ ARSI, Goa 24, fl. 99v-100, 117v.

²⁸ TEIXEIRA, 2010, p. 172. Pacarias são terras que circundam uma povoação, como um subúrbio.

²⁹ ARSI, Goa 25, fl. 05-08.

³⁰ Archivum Romanum Societatis Iesu, Goa 33, fl. 118-118v. Doravante: ARSI.

³¹ ARSI, Goa 33, fl. 557.

tos portugueses. Assim, os jesuítas receberam mercês régias, que incluíam terras e receitas fundiárias. Também obtiveram doações de benfeitores. Outras importantes fontes de recursos eram provenientes dos foros das aldeias da Província do Norte.³²

O rei de Portugal fez doação ao Colégio de Baçaim para uso na conversão dos infiéis e nas obras pias,³³ além de confirmar doações importantes ao colégio, como a da viúva dona Isabel de Aguiar.³⁴ D. Sebastião também concedeu licença para que os inicianos adquirissem aldeias em Bandorá. Em Taná, a casa local esteve sob a administração do Colégio de Baçaim³⁵ até conquistar a sua autonomia.³⁶ Em Damão, os jesuítas receberam um pomar e algumas casas do vice-rei Dom Constantino de Bragança em 1558, além de doações de benfeitores particulares.³⁷ O Colégio de Diu também recebeu mercês régias em forma de receitas anuais, que também foram utilizadas no apoio à missão na Etiópia.³⁸ Terras da Província do Norte também forneceram recursos para instituições e missões situadas fora desse território, como foi o caso do Colégio de São Paulo de Goa – com receitas provenientes da aldeias de Bandorá, Curlem, Sargu Mori – e missões no Japão (com recursos provenien-

³² ALDEN, Dauril. Some Considerations Concerning Jesuit Enterprise in Asia. In: GONÇALVES, Nuno da Silva (Org.). *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*. Lisboa: Brotéria – *Revista de Cultura e Fundação Oriente*, 2000, p. 53–62.

³³ DHMPPO, v. 7, doc. 19, p.60-63. 20/2/1551.

³⁴ BORGES, Charles J., Jesuit economic interests in the Portuguese Province of the North till the mid-18th century. *Mare Liberum, Revista de História dos Mares*. Lisboa, v. 9, p. 49–56, 1995.

³⁵ DHMPPO, v. 9, p. 132. “temos também outra casa em Taná que é um lugar sufragâneo aqui em Baçaim” (ano 1562). Sobre as receitas de Taná, ver: Notícia 6ª das Casa e Colégios que tem os Padres da Companhia de Jesus na Província de Goa (1724). In: WICKI, Joseph. Der Bericht des Jesuitenprovinzials von Goa an die Konigliche Akademie der Portugiesischen Geschichte, Januar 1724. *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Roma, v. 39, p. 162-166, 1970; MANSO, 2025, p. 238.

³⁶ BORGES, 1995.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

tes da aldeia Candoti), no Malabar (com receitas da aldeia Quirol)³⁹ e no império Mogol (oriundas das terras em Mahim e Parel).⁴⁰

Em 1621, o ouvidor Brízio Correia Botelho elaborou uma lista de terras e receitas que os jesuítas possuíam em Baçaim. Apesar de ter sido considerada insatisfatória, ela fornece um panorama, ainda que incompleto, de terras e receitas administradas pelos jesuítas na região (Quadro 1).⁴¹ Em relação a algumas dessas terras, há tanto o valor que os padres deveriam pagar de foro anual quanto as mercês recebidas. Com base nessa lista, reitera-se o papel das terras da Província do Norte no apoio financeiro à atuação da Companhia de Jesus em diferentes regiões da Ásia.

Quadro 1: “Lista das aldeias que possuem os padres que estão neles intituladas destas terras de Baçaim (1621)”⁴²

terras	foro anual	mercês
pacaria Pury do cassabé de Baçaim	78 pardaus	o valor do foro foi concedido como esmola régia
cassabé de Mahim	1505 pardaus	descontam 2.000 xerafins de sangates (presentes dos reis locais)
Aldeia Banganaser	140 pardaus	
Aldeia de Jantarem	45 pardaus	
Aldeia Quirol	145 pardaus	descontam 19 pardaus 4 tangas e 59 réis para o Colégio de Cochim
Aldeia Mulgão	150 pardaus	
Aldeia Sarnapalle e Talauly	282 pardaus	

³⁹ TEIXEIRA, 2010, p. 322–327.

⁴⁰ BORGES, 1995.

⁴¹ Arquivo Histórico Ultramarino, CU, 058, cx. 10, doc. 120 e 125. Doravante: AHU.

⁴² O pardau valia quatro leais e meio, conforme a lista. Além da menção aos foros e mercês relativos a terras, há dados sobre as ordinárias pagas aos jesuítas na administração dos convertidos (1.500 pardaus para cada padre), de duas vigarias (250 xerafins) e para os jesuítas do Japão (500 pardaus relativos a juros que tinham no cassabé de Caranjá), de Cranganor e Angamale (de um total de 5.000 xerafins usados também para pagar o arcebispo de Goa). AHU, CU, 058, cx. 10, doc. 120. Foi mantida a grafia da toponímia de acordo com o documento.

Nos "sertões" da Índia

terras	foro anual	mercês
Aldeia Anapa	30 pardaus	
Aldeia Banderá e Corlem	572 pardaus	esmola
Aldeia Condoty	80 pardaus	valor usado para pagar os 1000 pardaus do Colégio do Japão
Aldeia de Velapa	60 pardaus	valor usado como esmola para o Colégio de Taná
Aldeia Poinсар e Ancolovaly e Gandoly	400 pardaus	doação referente a 250 pardaus de ouro e 12 candis de trigo
Aldeia Poisen	60 pardaus	para o Colégio do Japão
Aldeias Dains e Talavem da pragana Solgão	15 pardaus	
Terra Baloly da pragana Solgão	15 pardaus	
Aldeia Saibana da pragana Eram	130 pardaus	
Aldeia Sarja Mory da pragana Camão	330 pardaus	

Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino, CU, 058, cx. 10, doc. 120.

Sobre o sustento material do povoado da Trindade, os jesuítas contavam com 1.500 pardaus de esmola régia em 1557, que foram acrescidos de mais 100 pardaus no ano seguinte. Em 1558, o povoado possuía, além das citadas esmolos régias, 300 pardaus da receita das terras e palmeiras de duas aldeias que haviam sido compradas, cem bois e vacas, mais de uma centena de cabras, uma horta grande, árvores frutíferas e uma fonte de água no terreno.⁴³ Em 1586, as pequenas aldeias adjacentes (Ravalem, Jantarem e Asanap) compradas para sustento do povoado rendiam 300 pardaus anuais, dos quais 180 pardaus eram usados no sustento de um padre e um irmão, enquanto o restante atendia às necessidades dos pobres que viviam na aldeia.⁴⁴

A lista de terras e receitas de 1621, já citada, menciona o foro anual pago pelas aldeias Jantarem (45 pardaus) e Anapa (30 par-

⁴³ DHMPPO, v. 6, p. 411-412.

⁴⁴ DI, v.14, p. 485.

daus).⁴⁵ Em 1635, pagavam os mesmos 45 pardaus de foro anual pela aldeia Jantarem, que valia 2.000 pardaus. Na mesma lista de terras e receitas dos jesuítas de 1635 consta que a aldeia Anapo⁴⁶ rendia 30 muras⁴⁷ de bate anuais, o que equivalia a 150 pardaus. Ao passo que aldeia Ravalem, situada na Ilha de Salcete, valia 3.500 pardaus e pagava 50 pardaus de foro anual.⁴⁸ Em uma relação de terras e receitas elaborada em 1666 não há detalhes sobre as propriedades e suas receitas, apenas que o padre que atuava na Trindade era sustentado com as receitas do Colégio de Taná, o que demonstra que esse povoado ainda era mantido pelos jesuítas em 1666.⁴⁹

No contexto da administração de terras, os jesuítas produziram e conservaram registros sobre os bens da Companhia de Jesus na Índia. Elaboraram listas de suas terras e demais bens, relatórios e pareceres sobre tributos, arrendamentos, obrigações dos trabalhadores agrícolas e costumes locais relacionados às relações fundiárias. Esses documentos foram utilizados para resolver disputas de terra entre autoridades coloniais, jesuítas, herdeiros e comunidades locais.

Com o tempo, os jesuítas passaram a ocupar diversas funções na vida econômica e militar da Província do Norte. A partir da década de 1620, passaram a administrar o imposto de 1% destinado à defesa da Província do Norte. Também geriram estaleiros, armazéns militares, artilharia e fortificações, além dos celeiros de

⁴⁵ Possivelmente se trata da aldeia Asanapa. AHU, CU, 058, cx. 10, doc. 120.

⁴⁶ Possivelmente Asanap. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), GEI, Livro das Monções, liv. 35, fl. 356-360.

⁴⁷ Mura é um fardo feito de palha usado para conservar ou transportar cereais, especialmente o arroz. Esses fardos serviam de medida. DALGADO, 1919, p. 81.

⁴⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), GEI, Livro das Monções, liv. 35, fl. 357.

⁴⁹ Por essa razão, o recorte cronológico deste capítulo finaliza em 1666. CALADO, Adelino de Almeida. A Companhia de Jesus em meados do século XVII. *Stvdia*, Lisboa, v. 40, p. 349-366, 1978. "Lista das rendas e despesas da Província de Goa da Companhia de Jesus pera o Senhor Conde Viso-Rei Joam Nunes da Cunha".

Baçaim, Chaul, Damão e Diu.⁵⁰ A participação dos jesuítas nessas empreitadas não é o foco deste capítulo, mas as suas ações na administração de terras com o propósito de evangelização e ocupação de terras mais remotas, como foi o caso da aldeia da Santíssima Trindade.

A CONSTRUÇÃO DE UM POVOADO CRISTÃO NA ALDEIA DA SANTÍSSIMA TRINDADE

Uma das iniciativas jesuíticas na Província do Norte que atraiu a atenção da historiografia foi a experiência de fundação de um povoado cristão: a aldeia da Santíssima Trindade, situada nas proximidades de Taná. Conduzida a partir da década de 1550 na Índia, essa experiência tem sido comparada a práticas posteriores dos inacianos nos aldeamentos da América.

André Teixeira, por exemplo, descreveu-a como “uma experiência de fundação de uma aldeia [...] destinada a enquadrar populações locais num modo de vida, credo e identidade cristã, um pouco à semelhança das reduções criadas na mesma época no Brasil”.⁵¹ Similarmente, Sidh Mendiratha afirmou que os jesuítas fundaram “their first communal missionary village, Trindade, known in British maps as Tirandaz, also in Salsette Island, a settlement predating the famous south-American reducciones.”⁵² Walter Rossa tam-

⁵⁰ SOUZA, Teotónio R. de. O ensino e a missionação jesuíta na Índia. In: GONÇALVES, Nuno da Silva (Org.). *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*. Lisboa: Brotéria – Revista de Cultura & Fundação Oriente, 2000, p. 129; MENDIRATTA, Sidh Daniel Losa. *Dispositivos do Sistema Defensivo da Província do Norte do Estado da Índia, 1521-1739*. 2012. Tese (Doutorado em Arquitetura) - Faculdade de Ciências e Tecnologia Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012, p. 247; BORGES, 1995.

⁵¹ TEIXEIRA, 2010, p. 93.

⁵² MENDIRATTA, Sidh Daniel Losa, *Framing Identity: Bombay's East-Indian Community and its Indo-Portuguese historical background (1737-1928)*. *Anais de História de Além-Mar*. Lisboa, v. 18, p. 207-248, 2017, p. 210.

bém observou que, na aldeia da Trindade, os jesuítas realizaram “a primeira experiência de redução, depois bem conhecida e bem mais apropriada à realidade [...] do território sul-americano”.⁵³

Estes estudos apresentaram uma comparação geral entre a experiência indiana e os aldeamentos da América. Todavia, pretendemos destacar alguns aspectos dessa experiência na Índia, por meio de uma análise verticalizada do caso, considerando a articulação entre a experiência local na aldeia da Trindade e as iniciativas desenvolvidas pelos jesuítas em Baçaim, Taná e seus arredores. Inicialmente, almejamos ressaltar que a fundação do povoado da Trindade não ocorreu no litoral, nem em uma cidade central como Baçaim, mas no “interior” da Ilha de Salsete, a partir da presença dos jesuítas em Taná (*umland*),⁵⁴ que pode ser entendida como uma área circundante e conectada a um núcleo urbano principal (Baçaim), como uma região intermediária entre esse centro urbano e uma área “rural” (Trindade). A partir de Taná, os jesuítas penetraram pelo “sertão da ilha adentro”, onde compraram terras em 1557, com o propósito de edificar um povoado cristão, segregado das populações não cristãs.

Nesse sentido, cabe destacar a semelhança com o caso brasileiro, onde o primeiro aldeamento também não foi estabelecido em Salvador, no litoral, mas no interior. Em 1556, Nóbrega e Anchieta trouxeram três grupos indígenas para habitar em um mesmo lugar, a cerca de 70 quilômetros da costa, na aldeia de Piratininga (São Vicente, São Paulo). Segundo José Eisenberg, esse povoado era formado por índios convertidos que viviam da agricultura de subsistên-

⁵³ ROSSA, 2010, p. 67.

⁵⁴ Conforme Michael Pearson, *umland* “is the immediate surrounding area, directly connected to the city [...]”, “the umland, may be best seen as transitional between the dominant town and the pure countryside”. PEARSON, Michael N.. *Port Cities and Intruders. The Swahili Coast, India, and Portugal in the Early Modern Era*. Baltimore/ London: John Hopkins University, 1998, p. 66–67.

cia, enquanto seus filhos eram educados na moral e nos costumes cristãos pelos jesuítas. Três anos depois, essa experiência inicial foi projetada como modelo para o todo o litoral brasileiro, com o respaldo das tropas coloniais contra os indígenas que se recusassem a ser levados e cristianizados nos aldeamentos – aos quais seria decretada “guerra justa”.⁵⁵

Como observa Eisenberg, não se tratava da ida dos missionários para locais distantes para evangelizar, mas da concentração de catecúmenos e convertidos em um mesmo povoado, governado por princípios ligados à disciplina cristã – das almas e dos corpos. Tal prática denotava uma adaptação ao meio físico e cultural local, em contraste com o ideal itinerante presente nas Constituições da Companhia de Jesus.⁵⁶ Em estudo sobre uma fase posterior das missões no Brasil, Charlotte Castelnau-L'Estoile também destacou essa mudança, pois, segundo a autora, os jesuítas do Brasil “inventaram o *aldeamento*, isto é, uma aldeia de evangelização onde eram reunidos índios de origens diversas com os quais residiam os missionários”, com o objetivo de transformar os seus costumes e doutriná-los. Segundo a autora, em “decorrência da especificidade da conversão dos índios no Brasil, a missão, itinerante por definição, torna-se fixa”.⁵⁷

É importante destacar, contudo, que alguns autores, como mencionamos, consideraram que a prática de evangelização em um povoado, de forma fixa, não foi exclusiva da experiência americana. Na Índia, os jesuítas tinham acumulado alguma experiência missionária em busca de concentrar populações convertidas em determinados povoados, como parte de sua estratégia de evan-

⁵⁵ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 89–90.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p. 19.

gelização. Ângela Barreto Xavier, por exemplo, analisou o caso da Ilha de Chorão, cujos projetos evangelizadores consistiam em transformá-la em algo como a primeira comunidade inteiramente cristã de Goa, e considerou que essa experiência antecedeu as realizadas no Brasil e em Baçaim.⁵⁸

Sobre a experiência missionária nos arredores de Baçaim, cabe narrá-la a partir dos relatos coetâneos dos jesuítas, como as cartas redigidas pelo padre Gonçalo Rodrigues, personagem central na construção do povoado da Santíssima Trindade.⁵⁹ Conforme Castelnau-L'Estoile, um dos princípios que forjavam o ideal missionário dos jesuítas era a relação entre a salvação e perfeição das almas dos membros da Companhia de Jesus e a salvação dos outros. Além disso, considerava-se que os lugares onde a presença jesuíta era pouca ou inexistente se tornavam espaços privilegiados para fortes experiências espirituais e exercício das virtudes.⁶⁰ As qualidades do padre Gonçalo Rodrigues foram assim descritas, com destaque tanto da “perfeição de sua pessoa” (sua salvação e perfeição como membro da Companhia) quanto da “edificação dos próximos” (a salvação dos outros):

⁵⁸ XAVIER, Ângela Barreto. *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa*. Albany: State University of New York Press, 2022, p. 219–221. Acerca de Chorão, a autora explicou que: “there were two alternative models of Christianisation. The first aimed at converting the residents and simultaneously erasing the existing devotional order. Vicar General Pero Fernandes Sardinha proposed a second model whereby non-Christians of Goa would be disallowed in the islands of Chorão and Dívar. However, the model applied was the first of the two, making Chorão, from the perspective of the Portuguese, a model of Christianisation. Chorão aimed to have the first entirely Christian neighbourhood of Goa.”

⁵⁹ Partiu de Lisboa para a Índia em março de 1551 e, em seguida, foi mandado para Ormuz. Em 1557, esteve em Baçaim e Taná, por onde há indícios de sua presença até 1560. Em 1561 foi enviado para Bijapur. Em 1562, esteve novamente em Taná e também se ocupou da Trindade (1563). Muito doente, faleceu em 1564. DHMMPO v. 5, p. 237, p.339; v. 7, p. 65, 83, 169; v. 8, p. 351, 362, 423; v. 9, p. 227, 510.

⁶⁰ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 94–97.

Taná

O padre mestre Gonçalo é sacerdote **inteiro nas virtudes** assi nas que tocam **a perfeição de sua pessoa como nas que fazem para edificação dos próximos**, como também no temor de Deus. É mui tardo na memória, tanto que sabendo medíocres letras, e sendo medíocre graça de pregar, não se atreve a meter na memória uma pregação, e já não prega, tem cuidado da cristandade de Taná, é nisso diligente, naturalmente mui Melancólico **porém com virtude encobre a torvação da natureza tímida, e escrupulosa e triste, onde quer que está faz muito fruto nas almas e dá muita edificação.**⁶¹

Gonçalo Rodrigues, em carta enviada aos padres e irmãos da Companhia de Jesus de Portugal em novembro de 1557, mencionou que ele e seu companheiro – o padre Francisco Henriques – costumavam pregar em Baçaim e Taná. Gonçalo Rodrigues descreveu Taná como uma “cidade mui grandíssima de portugueses e cristãos da terra, mouros e gentios”.⁶² No entanto, ele constatou que era muito difícil manter os nativos convertidos seguindo a fé cristã naquela região: “A maneira desta cristandade é a mais trabalhosa de conservar que quantas [h]ai no mundo”. Entre outras razões, havia a dificuldade em prover os cristãos locais com o que lhes fosse necessário do ponto de vista material para sobreviverem em Taná.

Essa teria sido uma das motivações para a criação de um povoado para acolher e dar condições de vida a essa população convertida oriunda de Taná: “Porquanto se vem fazer muitos lavradores cristãos, que na cidade de Taná não podem ter vida”, ou seja, se

⁶¹ ARSI, Goa 24, fl. 33-33v. Ano 1560. Grifo nosso.

⁶² DI, v. 3, p. 690-692. Taná, 21/11/1557. Carta do Padre Gonçalo Rodrigues aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal. Em 1560, menciona-se que Gonçalo Fernandes já não pregava mais.

manter. Esse povoado foi criado na aldeia da Santíssima Trindade, situada a “uma légua de Taná”. A povoação foi formada em “uma aldeia despovoada”, que o padre Gonçalo Rodrigues havia comprado com as esmolas que o governador havia concedido aos inacianos. A percepção do padre Gonçalo Rodrigues era de que a terra era promissora para o cultivo, “por estar em um bom sítio, uma boa légua de Taná, na mesma ilha de Salsete, e ter ao redor terras boas e três fontes e tanques de água e um poço empedrado.”⁶³

O propósito dos jesuítas era que, naquelas terras, fosse criado um povoado que fosse habitado por cristãos. O objetivo era juntar, na aldeia da Santíssima Trindade, os cristãos que estavam espalhados e vivendo entre os muçulmanos e hindus em diferentes partes da Província do Norte.⁶⁴ Com efeito, sobre a povoação da Trindade, o padre mestre Gonçalo Fernandes descreveu:

Ali temos muitas terras e palmeiras que é o vinho desta terra e muitos bois e arados e granjearia para os pobres, com seu trabalho, terem de comer. **A principal coisa porque isto se faz é tê-los todos juntos e apartados da conversação dos gentios** entre os quais vivendo se tornam alguns deles a lembrar de seus primeiros costumes se de todo nos descuidamos deles.⁶⁵

Logo, a estratégia foi tentar atrair, para o povoado, as pessoas que demonstrassem interesse em se converter ao catolicismo. Para atrai-los, aos convertidos eram concedidas condições para habitarem na localidade, ou seja, casas e terras para o cultivo. Além disso, os jesuítas previam a concessão de sementes, instrumentos

⁶³ DI, v. 3, p. 690-692, DHMPPO, v. 6, p. 410.

⁶⁴ DI, v. 3, p. 690-692. Grifo nosso.

⁶⁵ DHMPPO, v.6, p. 417. Carta do padre mestre Gonçalo aos padres e irmãos do Colégio de Goa, Taná, 1 de dezembro de 1558.

agrícolas e animais para o arado, bem como o sustento e vestuário enquanto os novos moradores ainda não tivessem lavrado o suficiente para o próprio consumo. O irmão Manuel Gomes foi um dos principais responsáveis pela gestão da terra, dos utensílios agrícolas e dos trabalhadores que residiam na Trindade. O irmão Manuel Gomes era quem arbitrava o uso das terras, do gado e demais elementos necessários ao sustento da comunidade de cristãos nativos. Nas cartas, os jesuítas elogiavam o tenaz trabalho que o irmão Gomes desempenhava:

porque a sua indústria e engenho faz a todos trabalhar em suas lavouras, dando-lhes terras e sementes de que colhem frutos como que se sustentam não somente os que trabalham, mas ainda os que não podem fazer como viúvos, velhos e doentes, os quais todos são providos em suas necessidades, por todo o ano, de uma pataia⁶⁶ grande que se enche de bate⁶⁷ para eles.⁶⁸

Essas ações sugerem a adoção de medidas para estimular a fixação de trabalhadores convertidos no povoado da Santíssima Trindade. Além de favorecer a permanência dos convertidos no seio da Igreja Católica, essas ações visavam afastá-los do convívio com não cristãos.

A expectativa era a gestão de uma comunidade cristã disciplinada, ordenada. Nesse sentido, os jesuítas também geriram a cobrança do foro a ser pago à Coroa, com base no bate recolhido pelos cristãos da terra em duas aldeias por eles cultivadas, que também haviam sido adquiridas pelos jesuítas. O padre mestre Gonçalo Fernandes justificou a aquisição dessas terras para “o

⁶⁶ Celeiro.

⁶⁷ Bate é o arroz em casca ou em erva. DALGADO, 1919, p. 102.

⁶⁸ DHMPPO, v. 9, p. 504.

bem desta povoação” da Trindade.⁶⁹ Das terras classificadas como comunais era extraído o sustento de viúvas e órfãos, além dos alimentos para enfermos e para os catecúmenos.⁷⁰

A manutenção desse povoado dependia do regular ingresso e da reprodução dos trabalhadores localmente (na Trindade) e em Taná. Evidentemente, existiam vários desafios, entre eles a fúria dos fenômenos climáticos, a disseminação de doenças, o impacto das guerras e da fome sobre as populações. A memória dos jesuítas era de que Taná havia sido “antigamente uma das mais populosas cidades destas partes”, mas as guerras e outros fatores teriam afetado a demografia local.⁷¹

As adversidades decorrentes das intensas chuvas e da disseminação de doenças impactavam a manutenção das comunidades católicas em Taná e na Trindade. Em 1558, o padre mestre Gonçalo mencionou que, antes da estação das chuvas, o Colégio de Taná abrigava 150 meninos, mas uns vinte teriam morrido de “bexigas” (varíola).⁷² Os próprios padres sucumbiam frequentemente às doenças. O padre mestre Gonçalo adoeceu algumas vezes, mas em 1564, atuando como “reitor da casa de Taná” e sem sinais de que conseguiria convalescer, foi chamado pelo provincial para Goa, falecendo em Rachol em outubro daquele ano.⁷³ Cartas redigidas pelos jesuítas relatavam constantemente os casos de padres acometidos por enfermidades. O ano de 1603 foi particularmente difícil para a comunidade de Taná, com vários moradores cristãos nativos acometidos por doenças.⁷⁴

⁶⁹ Moeda de ouro (valia seis tangas ou 360 réis) ou de prata (valia cinco tangas ou 300 réis). DALGADO, 1919, p. 175.

⁷⁰ DHMPPQ, v. 8, p. 411.

⁷¹ DHMPPQ, v. 9, p. 132.

⁷² DHMPPQ, v. 6, p. 413. Às vezes, a instituição é denominada de colégio nas fontes, ainda que não tivesse formalmente esse estatuto.

⁷³ DHMPPQ, v. 9, p. 309, 510.

⁷⁴ ARSI, Goa 33, fl. 118-118v.

A despeito dessas adversidades, os jesuítas desenvolveram estratégias em busca de manter e ampliar as comunidades cristãs nessas regiões. Uma delas foi atrair pessoas para as terras de Taná e da Trindade. Em 1560, o padre Cristóvão da Costa relatou o caso de habitantes de Baçaim que haviam aceitado se converter ao catolicismo, os quais estavam sendo enviados a Taná.⁷⁵ No ano seguinte, Taná concentrava cerca de 2.000 a 3.000 cristãos e aproximadamente 150 meninos no colégio jesuítico local.⁷⁶ Em carta ânua de 1603, o Colégio de Taná foi descrito como “cabeça da cristandade de Baçaim, nas partes do Norte”.⁷⁷

Os jesuítas identificavam entre os meninos do Colégio de Taná aqueles que os padres julgavam que estavam “destinados” a serem lavradores, de acordo com a casta e suas “propensões”. Esses meninos eram levados para a aldeia de Trindade em uma época específica da lavoura do arroz, considerando os ciclos agrícolas: no “tempo de dispor do bate, e vão os que têm corpo para isso à aldeia da Trindade a dispor o bate o qual se dispõe todo a mão como cebolinha que é imenso trabalho”. Uns e outros meninos, trazidos de Taná, ajudavam-se nesse pesado labor agrícola.⁷⁸ Segundo Dharma Kumar e Tapan Raychaudhuri, havia duas temporadas principais de cultivo do arroz: *kuddapah-kar* e *samba-peshanam*, nomeadas conforme as variedades de arroz cultivadas nos meses de verão e inverno. No norte da Índia havia as estações agrícolas *kharif* e *rabi*. Apesar da tentativa de distribuir o trabalho ao longo do ano, as épocas de plantio e colheita do arroz eram períodos de trabalho intenso, muitas vezes desempenhado por cultivadores, mas também por trabalhadores das castas baixas, essenciais nesse sistema

⁷⁵ DHMPPO, vol. 8, doc. 22, p.126, Baçaim, 01/12/1561.

⁷⁶ DHMPPO, vol. 8, p. 407.

⁷⁷ ARSI, Goa 33, fl. 118-118v.

⁷⁸ DHMPPO, vol. 6, p. 414.

produtivo.⁷⁹ Os jesuítas, portanto, estavam recorrendo a tais trabalhadores na colheita do arroz, adotando e adaptando práticas usadas pelas sociedades tradicionais locais da Índia.

O plano era que esses meninos trazidos de outras aldeias exercessem o trabalho agrícola na estação específica, mas também era esperado que eles se casassem com as filhas dos lavradores que moravam na Trindade, assim que a atingissem a idade de quatorze a quinze anos.⁸⁰ Com efeito, os “cristãos de Vear” (outra aldeia) “tem aí [na Trindade] suas mulheres e vivem todos muito contentes na Trindade”, afirmou o padre João Bravo.⁸¹

Cabe destacar que, de maneira geral, os jesuítas buscaram atrair a população dos arredores para aldeia da Trindade, graças à oferta de casas e terras para aqueles que se convertessem e passassem a viver no povoado, como mencionamos. Além disso, os jesuítas traziam os “órfãos” de Baçaim e de Taná.⁸² Mudanças na legislação relativa aos órfãos no Estado da Índia, e na sua interpretação, certamente impulsionaram os jesuítas em busca de lançar mão dessa estratégia. Em 1556, Francisco Barreto, o governador do Estado da Índia, determinou que os filhos de pais gentios (ou muçulmanos) seriam retirados de suas famílias quando o pai morresse, mesmo que tivessem mãe e outros parentes ainda vivos, caso não fossem cristãos. Esses órfãos deveriam ser entregues a um tutor cristão até atingirem a idade da razão ou os

⁷⁹ KUMAR, Dharma; RAYCHAUDHURI, Tapan. *The Cambridge Economic History of India*, 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 228–229.

⁸⁰ DHMPPO, vol. 6, p. 414.

⁸¹ DHMPPO, vol. 8, doc. 17, p. 47. Taná, setembro de 1560.

⁸² Ver a análise detalhada em: ANJOS, Camila Domingos dos. *Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (XVI-XVII)*. 2021. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021.

quatorze anos.⁸³ Essa norma foi alvo de muitas contestações, com mudanças posteriores, porém, é possível identificar a presença de tais órfãos nativos nos colégios jesuítas da Província do Norte, que foram incorporados também nas comunidades cristãs geridas pelos jesuítas.

Em Baçaim, o padre Manuel Correa atuava na Casa dos Catecúmenos local e referiu-se à instabilidade político-militar local naquela época, que tinha como consequência o crescimento do número de órfãos, que, por sua vez, eram acolhidos pelos jesuítas: “por causa das guerras houve muito maior número de órfãos, morrendo nela de pais gentios, ou aos fios da espada, e [...] de fome, para que os filhos por meio do batismo alcançassem a vida de graça.”⁸⁴ Em Taná, a Casa dos Catecúmenos, presidida por um jesuíta, estava repleta de catecúmenos, pois supostamente uma aldeia inteira⁸⁵ havia se convertido em razão das guerras locais, ou seja, a população parecia buscar algum amparo nas instituições católicas, no caso estudado, nas administradas pelos jesuítas.⁸⁶

No povoado da Trindade havia um “colégio” de meninos órfãos nativos que, depois de batizados, eram criados na “doutrina e no trabalho”.⁸⁷ Em 1577, havia 170 órfãos nesse “colégio” situado na

⁸³ FARIA, Patricia Souza de. Catholics and Non-Christians in the Archbishopric of Goa: Provincial Councils, Conversion, and Local Dynamics in the Production of Norms (16th–18th Centuries). In: SAAVEDRA, Manuel Bastias (Org.). *Norms beyond Empire: Law-Making and Local Normativities in Iberian Asia, 1500-1800*. Leiden, The Netherlands: Brill | Nijhoff, 2021, p. 102–130.

⁸⁴ Biblioteca da Ajuda, Cod. 49-V-34, fol. 267v. Jesuítas na Ásia, Breve notícia das missões que a Companhia de Jesus tem nas partes do Oriente. “[...] não só de bautizar os gentios ófãos mas também de converter os adultos. A uns e outros recolhe primeiro no dito Seminário, ou Casa dos Catecúmenos, e depois de bens instruídos nos mistérios da fé os batiza.” Doravante: BAL.

⁸⁵ A afirmação de que uma aldeia inteira havia sido convertida servia aos propósitos deste tipo de fonte, que enaltece os alegados sucessos da evangelização.

⁸⁶ BAL, Cod. 49-V-34, fol. 268v.

⁸⁷ DHMPPO, v. 9, p. 505. Carta do padre Belquior Dias, Baçaim, primeiro de dezembro de 1565.

Trindade. Esses órfãos, depois da instrução religiosa, eram enviados todos os dias para “trabalhar em certas terras”. Eram sustentados com o que se colhia dessas terras e, depois de crescidos, o irmão da Companhia de Jesus arranjava-lhes um casamento e, após casados, permaneciam no povoado da Trindade. “Assim veio a se formar uma das melhores povoações daquelas terras”, conforme as palavras elogiosas dos jesuítas, de modo que, com o fruto do trabalho dos meninos, foi possível comprar mais terras.⁸⁸

Depois de Baçaim, Taná foi a sede do mais importante colégio jesuíta da Província do Norte. O Colégio de Taná concentrou-se no encaminhamento de meninos nativos para o exercício de trabalhos agrícolas e artesanais (formando oleiros, carpinteiros, sapateiros, alfaiates). A instrução recebida pelos meninos no Colégio de Taná seguia a visão jesuíta sobre castas (*jatis*): um menino de casta alfaiate, por exemplo, não seria treinado como contador (*parbu*) e vice-versa. Comparativamente, o Colégio de Goa preparava meninos principalmente para serem catequistas ou clérigos nativos,⁸⁹ ao passo que o de Taná encaminhava os meninos para que atuassem como lavradores ou artesãos que fabricassem (ou reparassem) utensílios agrícolas ou fornecessem demais serviços demandados pelas comunidades das aldeias.

Os gentios que se estabeleciam na aldeia da Trindade e se convertiam ao catolicismo eram incitados pelos jesuítas ao trabalho e a “ganhar a vida em diversos ofícios”.⁹⁰ Na aldeia da Trindade, em 1560, padre João Bravo contou “quinze casais com seus filhos e filhas, todos curumbins” (lavradores), levados para o povoado pelo irmão Gomes, com a promessa de construírem casas para eles.⁹¹ O

⁸⁸ DI, v. 13, doc. 1, p. 29. Sumarium Indicum P. Alexandri Valignai., Visitatoris. Malaca, 22 de novembro de 1577.

⁸⁹ ANJOS, 2021.

⁹⁰ DHMPPQ, v. 9, p. 132. Baçaim, 5 de dezembro de 1562.

⁹¹ DHMPPQ, v. 8, p. 47-48.

padre Fernão da Cunha também descreveu os moradores de Trindade enfatizando que “todos são lavradores”.⁹² Assim, na aldeia da Santíssima Trindade, próximo à igreja e à residência jesuítica homônimas, havia “uma povoação de cristãos da terra” que, “por estar entre matos”, não era habitada por portugueses, de maneira que eram esses cristãos nativos os responsáveis por ocupar, lavrar a terra e desempenhar as demais funções necessárias ao sustento material da comunidade: **“todos são homens trabalhadores e se mantém por seus trabalhos; uns lavrando, outros pescando, outros sendo tecelões”**.⁹³

Em Taná, houve casos de meninos e meninas “comprados” pelos jesuítas,⁹⁴ vendidos por seus pais em situação de extrema necessidade. Para esses meninos e meninas, os jesuítas esperavam fornecer tanto a instrução religiosa quanto a educação para formar trabalhadores disciplinados. Na perspectiva dos inacianos, a compra desses meninos e meninas afastava-lhes dos perigos que ameaçavam suas almas, por retirá-los do convívio com famílias muçulmanas, além de resgatá-los da fome em contextos de calamidade, que assolavam a região por causa de guerras e fenômenos climáticos.⁹⁵

Os relatos a respeito da compra de crianças apareciam, nas cartas, como uma forma de os religiosos enalteceram as próprias ações caritativas, como se os padres estivessem garantindo a sobrevivência de pessoas submetidas a elevado grau de vulnerabili-

⁹² DHMPPO, v. 9, p. 386.

⁹³ DHMPPO, v. 9, p. 504 . Grifo nosso.

⁹⁴ DHMPPO, v. 6, doc.49, p. 409-410. SOUSA, 1710, P.I, C. I, D.II, 139.

⁹⁵ Historiadores destacaram os nexos entre fome, escassez e a escravização na Índia. ARASARATNAM, Sinnappah. Slave Trade in the Indian Ocean in the Seventeenth Century. In: MATHEW, K.S. (Org.). *Mariners, Merchants and Oceans*. New Delhi: Manohar, 1995, p. 195–208; CARREIRA, Ernestine. *Globalising Goa (1660-1820). Change and Exchange in a Former Capital of Empire*. Goa: Goa 1556, 2013.

dade e de fome. Tratava-se, portanto, de ação vista como redentora da alma e provedora das necessidades do corpo. O padre Gonçalo Rodrigues mencionou essa prática em carta escrita em Baçaim, em cinco de setembro de 1558:

Muitos meninos e meninas compramos aos seus próprios pais que os queriam vender a mouros e os liberamos do poderio do demônio [...]; entre os quais foi um de duas tangas⁹⁶, que são vinte vinténs, e outro que custou tanga e meia [...]; muitos homens e meninos nos morreram aquele ano no Colégio de Taná, depois de feitos cristãos, **porque vinham tão desbaratados das fomes**// que nesta terra houve⁹⁷.

As cartas ânuas seiscentistas também mencionam a compra de crianças pelos jesuítas.⁹⁸ Em narrativas posteriores permanece a menção a essa prática de compra de meninos e meninas pelos jesuítas. O preço dos meninos variava conforme a idade, de modo que um menino de peito valia o equivalente a um cabrito em Portugal, afirmou o padre Francisco de Sousa. Em “Oriente Conquistado”, Francisco de Sousa mencionou que o padre Gonçalo Rodrigues “andava pelo contorno de Baçaim, & Taná à caça dessa mercancia, & comprou um grande número de meninos”.⁹⁹

Esperava-se que esses meninos trazidos dos arredores de Baçaim e Taná, quando chegassem aos quatorze ou quinze anos de idade, casassem-se com as filhas dos lavradores da aldeia da Santíssima Trindade. Geralmente um irmão da Companhia de Jesus era um dos responsáveis por conseguir os enxovais e arranjar os

⁹⁶ Tanga era uma moeda de prata que valia 1/5 do pardau, 60 réis ou 48 bazarucos. GODINHO, Vitorino Margalhães. *Les Finances de l'État Portugais des Indes Orientales, 1517-1635*. Paris: FCG, 1983, p. 353.

⁹⁷ DHMPPQ, v. 6, doc. 49, p. 441. Grifo nosso.

⁹⁸ ARSI, Goa 33, I, fol. 557r.

⁹⁹ SOUSA, 1710, C. I, D. II, & 32, p. 139.

casamentos para esses jovens moradores do povoado.¹⁰⁰ Os jesuítas, portanto, promoveram diversas iniciativas na forma de uma engrenagem, sempre em movimento, que pudesse garantir a continuidade e a ampliação dessa experiência missionária.

Deste modo, essas ações, que incluíam atrair populações dos arredores (com promessas de terras, casas e subsistência) e a compra de meninos, teriam contribuído para o aumento do número de convertidos e da população residente na Trindade.¹⁰¹ No princípio, a povoação da Trindade contava com apenas 50 pessoas.¹⁰² Em dezembro de 1558, o número de sua população inicial havia triplicado, chegando a mais de 150 convertidos, de modo que os jesuítas enalteciam a população que lá residia: "todas novamente convertidas e todos trabalhadores e mercadores".¹⁰³ Em 1566, a população chegou a cerca de mil cristãos.¹⁰⁴ Vinte anos depois, a estimativa era de 2.000 cristãos. Em 1623, os 2.600 cristãos do povoado viviam repartidos em doze aldeias (gráfico 1).¹⁰⁵

¹⁰⁰ Carta do padre Sebastião Gonçalves ao irmão Francisco Coelho, Taná, 21/11/1566, DHMPPO, v. 10, p.78-79.

¹⁰¹ DHMPPO, v. 6, doc.49, p. 411.

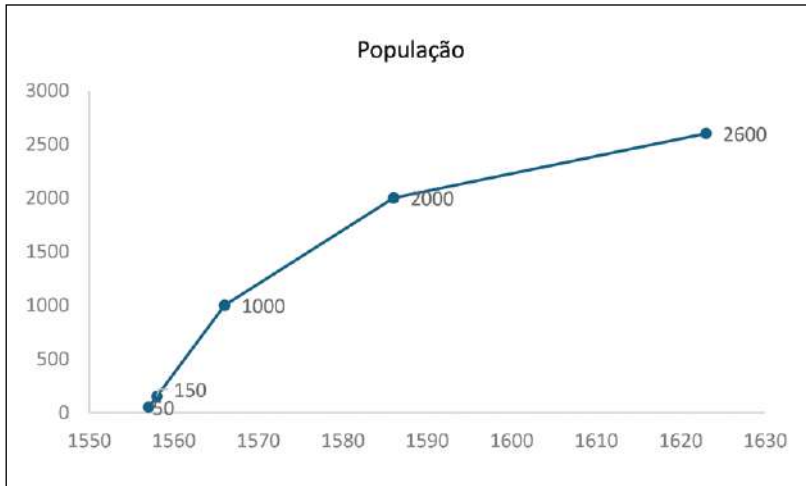
¹⁰² DI, v. 3, p. 690-692.

¹⁰³ DHMPPO, v. 6, doc.49, p.417. Taná, 01/12/1558. Em relato posterior, a cifra apresentada parece exagerada: em menos de um ano chegara a 500 pessoas. SOUSA, 1710, P. 1, C. I, DD. II, 32, 138.

¹⁰⁴ DHMPPO, v. 10, p.78-79. Taná, 21/11/1566.

¹⁰⁵ ARSI, Goa 33, fl. 724. "Há dois mil e seiscentos cristãos repartidos por doze aldeias [...]. Batizaram já 180 crianças, nenhum adulto, por não haver gentios tirando uns poucos que de ordinário não estão ali, nem aí moram de assento".

Gráfico 1: Evolução da população no povoado da Trindade (1557-1623)



Fontes: ARSI, Goa 33, fl. 724; DHMPPQ, v. 6 e 10; DI, v. 3 e 14;
Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado*, P.1, C. I, D. II, & 32.

VOZES DISSONANTES SOBRE UM POVOADO CRISTÃO HARMÔNICO

Em seus escritos, os jesuítas promoveram a imagem de um uso harmônico das terras na Trindade, destacando a suposta sinergia entre missão evangélica e o povoamento produtivo. Era dessa forma que narraram a tomada de órfãos de Baçaim, Taná e demais convertidos, levados para o povoado da Trindade. As estratégias para atrair gentios e muçulmanos para a Trindade também foram enaltecidas pelos jesuítas, como se fossem alvo de consenso. Os jesuítas imaginaram o governo das terras e da produção agrícola como se estivesse sendo conduzido no seio de uma grande “família”. Nas palavras do jesuíta Francisco de Sousa, “como se toda aquela Aldeia fosse uma só família, & um só casal”.¹⁰⁶ O padre Se-

¹⁰⁶ SOUSA, 1710, P. 1, C.I, D.II, 32, 138.

bastião Rodrigues afirmou que o irmão Manuel Gomes “os cria como filhos”, referindo-se aos cuidados com os cristãos da terra, que incluíam desde o sustento material até arranjar os casamentos e enxovais.¹⁰⁷

No entanto, apesar dessa descrição tão harmoniosa de uma comunidade ordenada e disciplinada, a análise mais detalhada desse processo sugere que as práticas adotadas pelos jesuítas na administração das terras e das populações locais geraram conflitos com vários agentes locais. Por exemplo, moradores e agentes da Coroa queixavam-se do despovoamento de Baçaim. Com efeito, um alvará de Dom Luís Ataíde revelou outras opiniões, preocupadas com o abandono das terras de Baçaim pelas populações nativas. Os moradores sentiam o impacto da partida de tantos oficiais mecânicos – tecelões, carpinteiros, serradores, ferreiros – deixando as terras da Coroa lusa “despovoadas e desertas”. Os religiosos foram responsabilizados por tal partida, por causa das pressões que exerciam para que os nativos se convertessem, de sorte que as populações não cristãs de Baçaim, Taná e arredores partiam para terras de muçulmanos.¹⁰⁸

Nesse sentido, senhores de terra em Baçaim resistiam às medidas adotadas pelos jesuítas no povoamento de regiões interiores, temendo a perda de seus lavradores. A Câmara de Baçaim queixou-se ao rei a respeito da retirada de órfãos de suas aldeias pelos jesuítas, pois isso diminuía o número de cultivadores nas aldeias de Baçaim, que eram predominantemente não cristãos.¹⁰⁹

Documentos atestam episódios de resistência local à ação dos jesuítas em Baçaim, especificamente em relação à prática de re-

¹⁰⁷ DMPPO, v. 10, p. 78. Taná, 21 de novembro de 1566.

¹⁰⁸ DHMPPO, v. 12, doc. 46, p. 416.

¹⁰⁹ HU, CU, Consultas da Índia, cód. 211, fl. 189. Embora o Conselho Ultramarino tenha considerado a queixa da Câmara de Baçaim inconsistente (Lisboa, 29 de agosto de 1648).

colher e doutrinar órfãos de famílias gentias ou muçulmanas. Essa prática encontrou resistência por parte da população nativa e também por portugueses. Em um relato, um padre residente em Baçaim foi impedido de recolher órfãos pelos *bandarins*, “que são os que arrendam as palmeiras, e as cultivam”. Outro padre tentou recolher os órfãos, sem saber o que se passava durante um *barbarem* – “quando bradam os gentios por os seus, para acudirem e se amotinarem”. Como consequência, esse padre foi agredido com pedras e instrumentos cortantes.¹¹⁰

Na percepção dos jesuítas, o que mais lhes surpreendeu nesta situação foi o apoio de portugueses aos “bandarins agressores”. Com efeito, o senhor do *Baradastal* (como “chamam a renda das palmeiras pagas”, de que se paga o foro ao rei) escreveu colérico ao vice-rei contra a Companhia de Jesus, queixando-se de que os jesuítas molestavam os rendeiros, o que suscitava o risco de eles não pagarem os foros devidos ao rei.¹¹¹ Essa caso denota que as medidas adotadas pelos jesuítas encontraram resistência entre bandarins e portugueses, de maneira que as iniciativas de missão e povoamento conduzidas pelos padres feriam os interesses de outros grupos sociais da região.

Há também outro aspecto da atuação dos jesuítas que merece ser discutido, em contraponto com a imagem que os inacianos construíram nas suas cartas sobre suas ações. Em primeiro lugar, os jesuítas narraram a criação do povoado da Trindade como se tratasse de uma experiência que inaugurasse uma nova ordem social no final dos anos 1550, trazendo convertidos de várias aldeias para terras despovoadas e fornecendo lavradores e artesãos para o povoado da Trindade. No entanto, consideramos que parte das medidas adotadas pelos jesuítas na administração das terras na

¹¹⁰ ARSI, Goa 34, fl. 223-224.

¹¹¹ ARSI, Goa 34, fl. 223-224. Ano 1652.

aldeia da Trindade funcionaram não porque eram novas, mas porque já eram medidas adotadas pelas aldeias da Índia, quando precisavam resolver a dificuldade de atrair artesãos e trabalhadores agrícolas – em caso de terras despovoadas ou distantes. Conforme Hiroshi Fukazawa, as aldeias indianas tradicionalmente atraíam artesãos e cultivadores oferecendo grãos e pequenas parcelas de terra.¹¹² Similarmente, os jesuítas também passaram a oferecer terras, arroz e utensílios agrícolas para atraí-los; em troca, os lavradores e artesãos realizavam diversos serviços para a aldeia.

Apesar de adotarem práticas semelhantes às de outras comunidades da Índia para atrair trabalhadores, os jesuítas promoveram algumas mudanças nas relações entre trabalhadores e as aldeias. Na década de 1570, jesuítas como o padre Francisco Rodrigues¹¹³ demonstravam conhecimento dos antigos costumes locais e das mudanças introduzidos por portugueses e missionários na região.¹¹⁴ Rodrigues reconheceu que, antes da chegada dos portugueses em Baçaim e Damão, os costumes permitiam que lavradores se deslocassem entre diferentes terras¹¹⁵ – prática que os próprios jesuítas estimularam ao transferir populações para Taná e Trindade.

¹¹² FUKAZAWA, Hiroshi, Rural Servants in the 18th century Maharastrian Village - demiurgic or jajmani system?. *Hitotsubashi Journal of Economics*. Kunitachi, Tokyo, v. 12, n. 2, p. 1440, 1972. Agradeço a Ângela Barreto Xavier a referência aos sistemas *jajmani* e *baluta*.

¹¹³ Sobre Francisco Rodrigues é essencial consultar: EHALT, Rômulo da Silva. Ca-suística nos Trópicos: a pragmática teológico-moral de Francisco Rodrigues na Ásia portuguesa (séculos XVI e XVII). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. Coimbra, v. 19, p. 399–418, 2019.

¹¹⁴ Francisco Rodrigues escreveu para orientar os padres confessores, em busca de um bom governo das consciências. O manuscrito encontra-se em: ANTT, Manuscritos da Livraria, 805, fl. 173-185, “Resoluções que sobre as aldeias e terras de Baçaim se tomarão pêra os confessores saberem como se hão de haver com os penitentes que as tiverem”.

¹¹⁵ WICKI, Joseph. Os percalços das aldeias e terras de Baçaim vistos e julgados pelo P. Francisco Rodrigues S.J. (por 1570). *Boletim do Instituto Vasco da Gama*. Nova Goa, v. 76, p. 37–75, 1959.

No entanto, Rodrigues criticou os senhores que obrigavam curumbins, bandarins e outros trabalhadores a permanecer em suas aldeias de origem, comparando essa retenção ao cativo (à escravidão). Considerou que essa prática, introduzida durante o governo dos portugueses, era prejudicial à evangelização, pois senhores muçulmanos e hindus impediam os seus trabalhadores de partir de suas terras, obstruindo a possibilidade de serem convertidos. Embora alguns temessem que sem essa retenção as aldeias se tornassem despovoadas, Rodrigues acreditava que a melhor maneira de atrair e manter os curumbins era lhes dar liberdade, terras e boas condições – ideal que já havia sido defendido e adotado pelo padre Gonçalo Rodrigues na década de 1550.

Apesar das críticas a essas práticas, tais inovações no regime de trabalho foram introduzidas até em terras administradas pelos jesuítas na Província do Norte. Documentos demonstram a existência de trabalhadores agrícolas classificados como “abunhados”, isto é, retidos à força nas aldeias, obrigados a trabalhar nelas e devolvidos caso fugissem. Esse termo esteve presente em outros relatos redigidos pelos jesuítas no século XVII, nos quais foi definido como lavradores ou agricultores “obrigados à cultura das terras dos senhorios, e são propriamente os que no direito comum se chamam, *servi originarii, et ascriptii*”, chamados “também vulgarmente **abunhados**” na Província do Norte.¹¹⁶ Outros manuscritos seiscentistas também destacaram a condição de preso à aldeia vivenciada pelo “abunhado”, destacando que esse vocábulo era usado para se referir aos “moradores obrigados às aldeias, em que declara a sua grande escravidão, pois não sendo escravos para poderem ser vendidos, o são para não poderem mudar de maus

¹¹⁶ ARSI, Goa 9-II, fl. 423. Grifo nosso.

amos, ou de maus climas, perpetuamente, com tal rigor, que se fugirem para outras aldeias, por justiça, os repõe logo nas suas.”¹¹⁷

Com o passar das décadas, a presença de curumbins “abunhados” em terras administradas pelos jesuítas (ou por outros agentes portugueses) tornou-se uma realidade consolidada a ponto de as contribuições – em espécie ou em dinheiro– exigidas a tais trabalhadores passarem a figurar em listas de registro de receitas fundiárias. Um exemplo disto é uma lista datada de 1635 referente a terras administradas pelos jesuítas em Baçaim, Taná e outras regiões da Província do Norte, onde se lê: “os **curumbins abunhados**, que são vinte e cinco, paga cada um deles 25 pardaus por ano. [...] Os curumbins que semeiam as cebolas pagam trinta candis delas cada ano”.¹¹⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo buscou analisar a administração de terras pelos jesuítas na Província do Norte, com especial atenção ao caso da aldeia da Santíssima Trindade. A partir da segunda metade da década de 1550, os inacianos passaram a organizar experiências pioneiras de aldeamentos, como a Trindade, por meio da aquisição de terras e da adoção de estratégias para atrair e manter populações convertidas no povoado. A análise revelou a estreita relação entre governo da terra, disciplinamento social e cristianização das populações nativas da região. Em busca de contornar o desafio liga-

¹¹⁷ Biblioteca Nacional de Portugal, Cód. 846, Viagens pela Índia. Esse manuscrito foi redigido por um franciscano, sobre o qual escreveram: XAVIER, Ângela Barreto; ZUPANOV, Inês. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge*. New Delhi: Oxford University Press, 2015, p. 190–192.

¹¹⁸ ANTT, GEI, Livro das Monções, liv. 35, fl. 359-359v. “Lista das pacarias e aldeias que possuem os Padres da Companhia de Jesus na cidade de Baçaim, e em Taná, e Bendorá e do Procurador de Japão, e na cidade e fortaleza de Damão”. Grifo nosso.

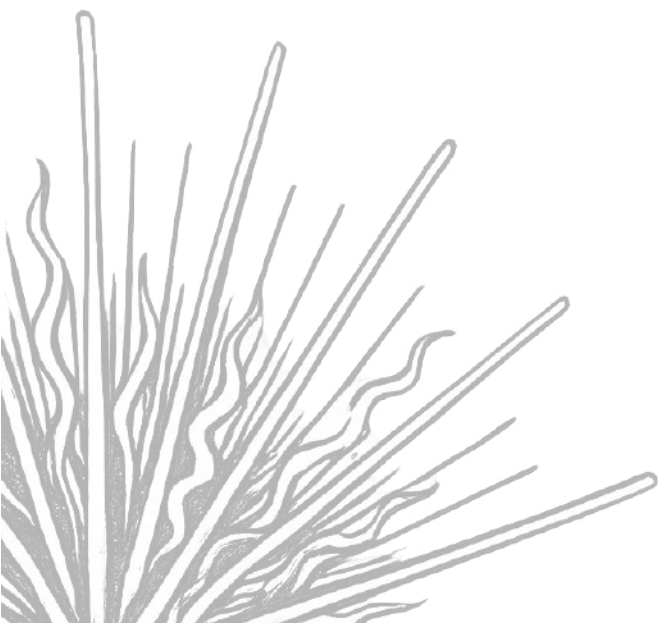
do ao despovoamento e ao impacto da mortalidade decorrentes de doenças e guerras, os jesuítas recorreram à atração de populações de Baçaim, Taná e de seus arredores para habitar e trabalhar nas terras sob a sua administração.

A análise das cartas e demais relatos edificantes produzidos pelos jesuítas nos levou a considerar que, apesar de os jesuítas terem apresentado as suas ações como fundadoras de uma nova ordem social e espiritual, algumas das práticas adotadas – como a concessão de terras, instrumentos agrícolas a lavradores e artesãos para atrai-los– guardavam paralelos com formas de organização tradicionais das aldeias indianas, tal como podemos atestar com base na historiografia apresentada. Também adotaram a prática de ampliar a presença de trabalhadores em ciclos específicos da agricultura, como as comunidades locais faziam na Índia. Assim, o que se verificou foi que os jesuítas não apenas se adaptaram a esses costumes, como também tentaram os reconfigurar em consonância com os seus propósitos missionários e com a realidade social que encontravam na região, de modo que promoveram algumas alterações nos vínculos entre trabalhadores e aldeias, com a progressiva imposição de obrigações e formas de sujeição pessoal, como o regime dos curumbins “abunhados”.

Enquanto as interpretações historiográficas haviam apontado as semelhanças entre a experiência jesuíta no povoado da Trindade e os aldeamentos na América, este capítulo buscou focar na análise do caso da aldeia da Santíssima Trindade, aproximando o olhar para as ações jesuíticas adotadas em busca da reprodução (e aumento) de sua população e da gestão dos recursos para a manutenção do povoado. Além da observação do caso com enfoque na dinâmica local do povoado da Trindade, este estudo pretendeu demonstrar que, apesar de ter sido idealizado como uma comunidade “separada” de outras populações, a construção desse povoado

cristão dependeu da constante interação com os territórios e as populações da região. Com efeito, o povoado da Trindade dependeu da atração de pessoas que habitavam outros territórios (Baçaim, Taná e aldeias adjacentes) e da movimentação – entre diferentes casas e colégios jesuíticos – dos meninos e meninas que correspondiam ao perfil esperado pelos jesuítas para trabalhar, casar e viver na aldeia da Trindade.

Este capítulo buscou ser uma contribuição à historiografia das missões jesuítas na Índia ao deslocar o foco dos grandes colégios urbanos para espaços menos explorados, como a Trindade, evidenciando as adaptações e tensões que marcaram a presença jesuítica em terras no “sertão” da Índia.





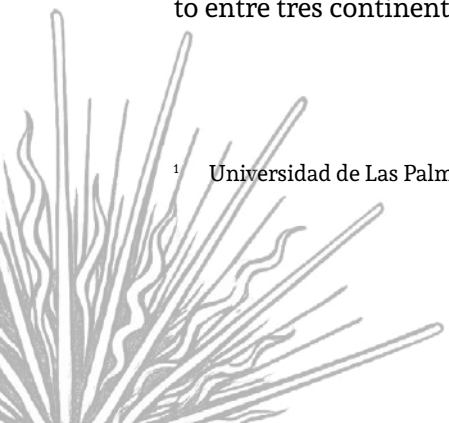
EL USO Y BÚSQUEDA DE SUCEDÁNEOS EN LA EXPLORACIÓN DE LAS INDIAS PARA LA PRÁCTICA MÉDICA EUROPEA EN EL SIGLO XVI

Manuel Méndez Alonzo¹

INTRODUCCIÓN

Las Islas Canarias durante los primeros años que preceden la exploración y conquista de América se convierten en territorio vital como un neurálgico entre las comunicaciones entre las Indias y Europa. Las islas afortunadas tienen un papel estratégico, como un punto intermedio y sitio de descanso, dentro de la carrera de las Indias. Estos territorios, como ha sido destacado por Santana y Santana (p.75), “constituyeron un campo de alteridad, zona de contacto, transformación y transferencia de experiencias entre sus pobladores y sus visitantes”, convirtiendo a este archipiélago en una zona de pivote de contacto y transferencia de conocimiento entre tres continentes.

¹ Universidad de Las Palmas de Gran Canaria



Estos territorios, a pesar de que, desde el siglo XV, se encuentran bajo la soberanía de Castilla, su geográfica cercanía con África y con América, imprimen un carácter cultural especial como pivote entre África, América y Europa.

La anterior condición, esto es la circulación de mercadería, personas y, ciertamente, de conocimiento tiene un fuerte impacto en la vida de este territorio, al darse una circulación de los saberes entre ellos el médico (Pardo-Tomás, 2013, pp.1-2). Particularmente relevantes son los viajes de Francisco Hernández para conocer las propiedades terapéuticas de las plantas americanas o libros de secretos como el publicado por el médico novohispano Juan de Cárdenas (Méndez; Villanueva, 2022). En este punto, es válido notar que en este caso en particular la exploración científica que develaría “los secretos y maravillas de las Indias” iniciaba con el reconocimiento de las Islas Canarias y su naturaleza.

Arias de Benavides se enfoca principalmente en relatar sus jornadas en distintos territorios americanos, describiendo detalladamente la botánica y técnicas terapéuticas nativos, pero con ello se pierde de vista la importante mención que el cirujano español hace sobre las Islas Canarias.

Para tener una mejor idea del aporte de Benavides dentro de la ciencia natural española, se presentará el contexto de la medicina renacentista ibérica durante el siglo XVI. Después brevemente se comentarán las presuntas virtudes de la resina del árbol de Draco y su importancia médica. Como fuente principal se usará el único texto conocido de Benavides los *Secretos de Chirugia* editado por Francisco Fernández de Córdoba en Valladolid de 1567 en su versión facsímil. Para abordar el tema, este trabajo se enfocará en las dos secciones en las cuales Benavides menciona a las Islas Canarias y su naturaleza. Metodológicamente, se comparará las ideas con las ideas prevalecientes de la cirugía académica humanista en boga a mitad del siglo XVI.

BREVE CONTEXTO GENERAL DEL SABER MÉDICO EN LA ESPAÑA RENACENTISTA Y SU EXPANSIÓN EN LAS INDIAS

En el periodo que Pedro Arias de Benavides parte a su jornada a las Indias, la medicina española estaba influida por el humanismo renacentista médico. Esto se debió por el descubrimiento de Galeno e Hipócrates, pero la medicina española seguía influida aún por la filosofía natural escolástica, a través de las traducciones de los intérpretes árabes, sigue siendo un referente teórico importante. En el siglo XVI los saberes médicos estaban en una constante revisión crítica, esto es resultado de traducciones fidedignas de autoridades clásicas como Galeno o Dioscórides, un movimiento que Pardo-Tomás (1996, p.26) llama “galenismo humanista” o “galenismo científico”. Asimismo, se da un gran valor a la experimentación, sobre todo de nuevas plantas y remedios, como los que llegaban de América.

En su imperio ultramarino, los españoles intentan implantar sus conocimientos (así como sus instituciones) en política, religión, ciencia y filosofía (Rodríguez, 1992, p.181). Sin embargo, ya sea por el déficit de medicinas y libros, así como por el hecho de haberse encontrado con civilizaciones con fuertes tradiciones terapéuticas, no se pueden calcar estas infraestructuras de modo exacto en los virreinos españoles. Esto evidencia una apertura hacia la recepción y el estudio de plantas autóctonas de las Indias (en donde parece incluir Benavides a las Canarias), así como una buena recepción de los saberes médicos locales (Pardo-Tomás, 2020, pp.131-32).

En Canarias, las necesidades médicas son similares a las que los españoles enfrentarán en América. Con la conquista castellana, durante el siglo XVI, enfermedades como la lepra, la sífilis e incluso la elefantosis, poco vistas por los antiguos nativos guanches, se convierten en problemas de salud pública (Castro,

2019, p.35). Por ello, desde el siglo XV, los cabildos canarios se preocupan por la construcción de infraestructura hospitalaria para el aislamiento de leprosos, como el Hospital de San Lázaro (1556), y la mitigación de las pestes (Castro, 2019, p.35). Otro caso es el Hospital de San Pedro Mártir de Telde, fundado en 1490 en Gran Canaria (Santana Pérez, p.2441). Para la atenuación de enfermedades como la sífilis, los hospitales canarios importaban materias primas medicinales, como plantas o mercurio, de América y de España (Fundación, p.48). Gran parte de la medicina ejercían de manera libre (entre los cuales se incluían a varias mujeres parteras, a barberos y a yerberos), aunque a mediados de siglo se conoce la existencia de los doctores Francisco Ximénez y Álvaro de la Matas en Las Palmas de Gran Canaria (Lobo; Rivero, p.66). Hay que agregar que, debido a su situación de insularidad y de ser un importante puerto de tránsito, las islas Canarias estaban muy expuestas a las epidemias, por lo que a menudo se veían obligados a implementar cuarentenas y prohibir la entrada de extranjeros.

LA IMPORTANCIA DEL ÁRBOL DE DRAGO EN EL IMAGINARIO Y SUS RECURSOS TERAPÉUTICOS

En el contexto de la búsqueda de plantas medicinales en la jornada de Benavides, una de las plantas que más llama la atención al cirujano es el árbol de Drago. La *Dracaena draco* es una planta perenne de porte arbóreo de la familia *Asparagaceae*. Estas reciben su nombre por su tronco grueso y sus brazos que resemblar al animal legendario (Llaveró, p.185). En particular, esta especie es originaria de la Macaronesia, pero también existen variaciones en el golfo de Adén, en Arabia, en África de Este, en el continente americano y hasta en Sumatra. Esta una planta de gran tamaño, que puede alcanzar los 20 metros de altura. Su tronco es grueso y robusto,

de color grisáceo o marrón. Las hojas son gruesas y coriáceas, de color verde grisáceo o glauco. Las flores son de color blanco y se producen en racimos terminales. Esta es una planta muy resistente a las condiciones climáticas extremas de las Canarias, como la sequía y las altas temperaturas. Sus frutos son bayas esféricas de color pardo que pueden alcanzar los 15 centímetros de diámetro, su madera es liviana, pudiendo ser usada en la fabricación de escudos y de sogas (Llaveró, p.186).

La savia de este árbol se ha conocido como *sangre de drago*. Ella tiene un color rojo oscuro y se solidifica rápidamente en contacto con el aire, en su textura gomosa-resinosa surge de la corteza y es de color rojo (Llaveró, p. 186). Esta resina, según la descripción de Vieira y Clavijo (pp.263-264) no tiene sabor, ni olor, exceptuando cuando se quema. Entre sus propiedades medicinales a este producto era utilizado y reconocido para tratar heridas, al tener propiedades antisépticas y cicatrizantes, como el secar úlceras (Vieira y Clavijo, p.264). También se le ha utilizado para tratar heridas abiertas, cortes, quemaduras y el tratamiento de la gastritis (Peres *et al.*, p131-132). Esta resina resulta muy apreciada para tratar infecciones de la piel, como el acné y psoriasis. También se le reconocen otros usos como antiinflamatorio, usado para tratar infecciones de garganta y la tos (Peres *et al.*, p.134). Entre sus otros usos se destaca como tinte, barniz e incienso, pero también se le reconocía por sus propiedades mágicas (Milburn, p.489).

Históricamente, existen referencias de la planta de Drago en Plinio, la cual considera que surge de la mezcla de sangre entre un basilisco y un elefante. Basado en las descripciones de Dioscórides, estas propiedades son de nuevo resaltadas por Andrés Laguna quien describe la resina del Drago como una intensa tinta muy apreciada por los pintores que parece la sangre de las criaturas míticas (Pérez Marín, p.21). Pero también es mencionada por los médicos árabes, quienes apreciaban la savia del Drago por sus pro-

piedades contra los tumores inflamatorios y gangrenosos (Llaveró, p.187-188). Los pintores, por su parte, apreciaban la “sangre de drago” por su resistente tinta color rojo. Este árbol, como hace notar, Mateo (p.1972), tuvo varias representaciones iconográficas durante el Medioevo, designado como un árbol de la vida o del paraíso.

En el caso de España, como afirman Molinos y García (p.364), los viajes de exploración intercontinental renovaron el interés sobre las propiedades curativas y alquímicas del Drago y su “sangre”. Por ejemplo, deseñando las leyendas al respecto origen mitológico de la savia del Drago, Monardes considera que surge de “su fructo da el nombre al árbol y a la goma y lágrima que de él sale” (Cfr. Monardes en Molinos; García, p.366), aunque es seguro que Monardes se refiera a una especie de *Dracaena* propia de la Indias. Juan Fragoso, médico de Felipe II, hace una descripción bastante fiel de las características del árbol y de la extracción de su savia por las raíces, propia de la especie canaria:

...a mí parecer algo semejantes a palmas, que llamaban dragionales...Truxeron juntamente el fruto, que es a manera de una silicua o hollejo, a do está encerrada la semilla. El cual abierto, aparece luego un dragón con cuello largo, la boca abierta, el cerro erizado y la cola larga...después acá está sabido criarse estos árboles en tierra firme, de donde sale por incisión aquella goma llamada vulgarmente sangre de drago en lágrima, que algunos tienen por cierto ser el verdadero cinabrio de la Antigüedad (Cfr. Fragoso en Molinos, García, p.370).

La extracción de la sangre de drago adquiere gran importancia como una importante tinta. Este producto, durante el siglo XVI, también era encontrado en otras islas atlánticas fuera de las Canarias como Porto Santo en Madeira que por un tiempo de convirtió

en su soporte económico (Vieira, 1992, p.174) Por último, debido a la sobre explotación de los árboles de Drago en el siglo XVI, fueron desapareciendo de los paisajes de Gran Canaria, La Gomera, La Palma y Tenerife. Por ello, en 1572, el Cabildo de Tenerife prohíbe su explotación bajo pena de 100 azotes (Sánchez-Pinto; Zárata, <https://www.rinconesdelatlantico.es/num6/lector.php?id=152>).

Por último, para Benavides, resultaba muy importante conocer de primera mano una planta tan reputada, pero muy poco conocida. Por eso, a pesar de no referir a sus propiedades terapéuticas, se interesa en describirla físicamente, pues considera que el conocimiento de los dragos en los círculos académicos de la medicina sólo es a través de los escritos de los clásicos.

DESCRIPCIÓN DE LOS PRODIGIOS DE LA BOTÁNICA, CLIMA Y PROPIEDADES MÉDICAS DEL HIERRO

Poco se conoce de la vida de Pedro Arias de Benavides fuera de los pormenores de su viaje a América y la publicación de sus *Secretos de Chirurgía* en 1567. Se suele aceptar que nace en la ciudad del Toro en Zamora en fechas posteriores a 1521, aunque no se tiene claro la fecha exacta de su nacimiento. Algunos estudiosos incluso consideran que Benavides se había formado en Salamanca antes de llegar a la Nueva España con el sequito del oidor Alonso de Zúrrita (Michelli Sierra, p.261). Por sus frecuentes citas, se puede intuir que tenía un buen conocimiento de las traducciones de Galeno, Dioscórides e Hipócrates (Fresquet, 1993, p.24). Sin embargo, en su obra hay frecuentes referencias a destacados cirujanos como Guy de Chauliac, Rogerio de Salerno, Ruy Díaz de la Isla, Guglielmo de Saliceto y Andrea Vesalio (Fresquet, p.28-29). Si bien su texto no cita a Nicolás de Monardes, se puede aventurar que tuvo conocimiento de la obra del médico sevillano, debido a su fama entre los medios académicos. Por otra parte, resulta muy seguro que en

su formación como cirujano haya conocido y usado la “sangre de drago” para cauterizar heridas o como desinfectante en sus intervenciones.

La descripción de Benavides de la geografía física y el uso terapéutico de los recursos de las Canarias forma parte de su descripción de las Indias. Su objetivo es hacer críticas al dogmatismo y falta de *praxis* de los médicos universitarios. Otro elemento que llama la atención, siguiendo las bien conocidas tesis de Pardo-Tomás (2014, p.752), es el reconocimiento de diversas prácticas médicas que existían en las Canarias, en cuanto receptoras de flora e insumos médicos de América, África y Europa, pero también como poseedora de una tradición medicinal nativa aún no descubierta por la medicina académica europea. La coexistencia de diversos recursos y tradiciones médicas en sitios que fungen como pivotes, como las Canarias, indica, como es notado por Pardo-Tomás (2014, p.752), que la medicina europea distaba de “constituir un modelo estable de sistema médico asentado y hegemónico”. Esto se explica por la distancia con la metrópolis, junto con la escasez de personal médico acreditado, los habitantes de territorios periféricos dependían la mayor parte del tiempo de sucedáneos, personal de la salud locales (como parteras y curanderos) y sus recursos terapéuticos. Por otra parte, las Canarias, como ha sido expresado por Torres Jiménez (p.177), debido a su reducido espacio y características climáticas, facilitaba la introducción de conocimientos médicos y productos de América. Esto significaba que estos territorios irían a constituir un “laboratorio de aclimatación” entre Europa y el Nuevo Mundo (Torres Jiménez, p.177). A su vez, existía la necesidad de conocer y aprovechar los recursos terapéuticos de las Canarias que, dentro de la narrativa de Benavides, parecen ser considerados “indianos”.

Este proceder es visto Benavides, pues al tiempo de hacer una crítica a las limitantes de la medicina europea, supone que su experiencia personal es la primera fiable sobre la herbolaria nativa

canaria. Por ello, Benavides dice que hasta el momento los clásicos sólo habían hecho representaciones erróneas de los árboles de Drago². Esta planta posee un tronco grueso, áspero y de color pardo. Sus cortezas suelen ser gordas y robustas, siendo de ahí de donde se extrae la “sangre de drago” mediante una rajadura y el producto es puesto a derretir³. A continuación, Benavides hace una descripción fiel del Drago, pues comenta que sus hojas miden aproximadamente 0,83 centímetros, siendo anchas y semejantes al lirio cárdeno. El agua se condensa en las hojas y es llamada “bruna”⁴. Curiosamente, Benavides se niega por principio a repetir los usos terapéuticos de la “sangre de drago”, pues los considera bien conocidos, en cambio, describe el uso profiláctico que le dan los nativos canarios, a los cuales curiosamente se refiere como *indios*, usándolo para limpiar sus dientes. Este punto, me parece importante destacarlo, pues Benavides define la otredad de los canarios respecto a los visitantes españoles, al considerarlos como parte de la población de las Indias. Otro de los pocos usos que destaca es su madera esencial para hacer toneles y rodela. Por último, estas características son también destacadas dos siglos después por Vieira y Clavijo (p.363).

Desta sangre no hay necesidad de decir sus propiedades, que acá se saben, los indios se sirven de ella de muchas maneras y, entre ellos, la traen en la boca, y hace buena dentadura, y hueles bien la boca. De la madera deste drago hacen las mejores rodela del mundo (Benavides fol.54).

² “Este es un árbol que todos los autores y los más escriben de él, y no de la forma y de la manera que yo he visto, y diré la verdad” (Benavides, fol.54).

³ “...danle unas rajaduras algo largas en el tronco, por aquellas rajaduras brota la buena sangre, creo esta la guardan...la demás que acá viene es derretida” (Benavides, fol.54).

⁴ “Las hojas de este árbol son tan largas como una vara de medir, y algo anchas de nacimiento, semejantes a las hojas del lirio cárdeno, en estas hojas se recoge aquella niebla, llamanla los naturales bruna” (Benavides, fol. 56).

Volviendo a la descripción de Drago, hay que coincidir en parte con la afirmación de Pérez Marín (p.23), para quien Benavides intenta eliminar el carácter místico que existe sobre esta planta, apegándose a las explicaciones que surgen de la experiencia.

Benavides también hace un interesante relato vivencial del árbol de *Garoe*, el cual llamará *árbol santo* debido al agua que proporciona a la población de estas regiones⁵. Para Benavides, este árbol es principalmente visto en las Islas Canarias, principalmente en el Hierro⁶. Es durante esta parte que Benavides aprovecha para hacer una diatriba a aquellos que han descrito las propiedades de Drago y del *Garoe*, sin haberlos vistos, basados sólo en las descripciones. En cambio, el cirujano afirma que, ningún médico, ha ido al Hierro antes que él⁷, debido a que no quieren dejar la buena vida que tienen, afirmando ser el único testigo con conocimiento médico de las propiedades de este afamado árbol⁸. La anterior afirmación podría parecer exagerada, pero hay que tomar en cuenta que el

⁵ “...el árbol,santo que dicen cada vez que les da agua, y si hiciera a propósito como testigo como testigo de vista dijera de é, porque cada vez se escribe de él, es por relación y no por testigo de vista (Benavides, fol.55)

⁶ “De este árbol hay mucho en las islas de Canaria, principalmente en la isla del Hierro, que allí lo vi yo” (Benavides, fol.54).

⁷ De acuerdo con García Nieto (p.93), los primeros médicos llegan poco después de la Conquista para encargarse de las necesidades de la salud de adultos y niños. Entre ellos, el estudioso cuenta al maestre Francisco en Tenerife, al bachiller Diego de Funes, Francisco Ximénez, Diego de Trigueros. Existiendo también datos del doctor Lisardo, de Diego Hernández y doctor Pedro López de Verga. En Las Palmas de Gran Canaria, García Nieto (p. 93) recuenta los nombramientos a principios de siglo de Fernando de Espino, Álvaro de Mata y Francisco Jiménez. En 1538, menciona los nombramientos del doctor Ruquesoledo, el cirujano Álvaro Méndez y Reinaldo Nijarde, al Licenciado Gutiérrez y doctor Méndez. En 1560, se menciona al licenciado Carrillo, así como al cirujano y sangrador Luis de Moya. En 1566, se comenta a los médicos de Cádiz Alonso Fiesco Rodríguez y Alonso Pinto.

⁸ “...yo sé de algunos médicos de Sevilla por relaciones y cartas han escrito que aquí no procuraré aquí si no decir que si no he visto, y las cosas que yo experimentado...otro médico no ha venido antes que yo porque es gente que no quiere dejar la buena vida y riquezas que allá tienen” (Benavides, fol.55).

primer médico del que se tiene registro fue Leandro Pérez que se establece en el Hierro en 1823. Por lo cual, prefiere hacer una crónica, siguiendo sus vivencias, cómo se extrae la “sangre de drago” y se curan los locales⁹. Con todo, estas aseveraciones contrastan con los retratos de cronistas como Torriani y Abreu Galindo quienes aseguran haber sido testigos de las propiedades del agua de *Garoe*. Ahora bien, Benavides y Torriani evitan cualquier aseveración mítica, intentando establecer explicaciones racionales sobre la cantidad de agua que se extraía de este árbol (Trapero, 1995, 90).

Benavides describe la isla de Hierro como un territorio montañoso, poseyendo los picos más altos, exceptuando al Teide en Tenerife, siendo la más accidentada de todas las Canarias¹⁰. Considera que, en la navegación, los barcos en su carrera a las Indias evitan esta isla, pues las montañas les quitan los vientos¹¹. El viento se da a través de las rocas que la atraviesan. Por eso, afirma que allí no existió algún puerto de importancia que aportará algo grande, habiendo sólo barcos que hacen comercio local con otras islas¹². Después esto, relata de manera breve lo húmedo y

⁹ “...porque dije que manera tenía el árbol, de donde sale la sangre de drago, diré lo que vi en la isla de Hierro de este árbol y de otros, y cómo se curan en ella” (Benavides, fol. 55).

¹⁰ De acuerdo a Díaz Padilla y Rodríguez Yanes (pp.110-111), el territorio combina terrenos elevados muy cercanos de la costa, esto explica la carencia de costas adecuadas para la actividad portuaria. Debido a la porosidad del suelo, así como su joven historia geológica, carece El Hierro de recursos hidrológicos significativos. En cambio, suele estar afectado por el mar de nubes, similar al que hay en La Gomera. Debido a su escasa población nativa, tanto El Hierro como La Gomera, sufrieron particularmente de las *razzias* esclavistas que suceden a La Conquista. Es a principios del siglo XVI que El Hierro empieza a recibir a inmigrantes europeos, llegados principalmente de otras islas (Díaz Padilla; Díaz Yanes, p.121).

¹¹ “Esta isla es tan alta, que todas las siete islas no la hay tanto (salvo el pico de Teide) y a esta causa las naos que van a las Indias huyen mucho de ella con su grande altura huyen mucho de ella” (Benavides, fol.55).

¹² “Si algún viento hay es de hacia el mar, y da con ellos a través de las rocas y en toda la Isla no hay más que un puerto pequeño, creo que nunca jamás aportó nada grande, porque los que allí van son barcos que atraviesan de una isla a

escarpados de los caminos del Hierro, siendo una vista sugerida y extraordinaria para los pasajeros en carabela que pasaban por este territorio.

Benavides describe al Hierro como un territorio periférico con pocos contactos con los circuitos de comercio en su carrera en las Indias, debido a lo cual no poseía infraestructura portuaria de relevancia. Debido al corto pasaje de Benavides en las Canarias, no podía saber la complejidad del comercio interinsular, en el cual islas periféricas hacían intercambios de materias primas de primera necesidad, pero también para exportación dentro de los circuitos de comercio¹³. Estas relaciones, al menos en el caso de La Gomera, incluso se extendían a islas atlánticas que no estaban bajo la férula castellana, como las Cabo Verde, las Azores y Madeira (Díaz Padilla; Rodríguez Yanes, p. 380). El intercambio de las islas occidentales se podía reducir a una mera compra, pero también podía darse a través de intercambios de bienes deficitarios¹⁴.

otra" (Benavides, fol.56).

¹³ Los archipiélagos atlánticos, como bien ha relatado Alberto Vieira (2008, p.13), mantuvieron entre ellos una estrecha relación, complementándose unas con otras. El desarrollo social obedece en gran medida a la inmigración y a su pertenencia a un señorío o las coronas imperiales, de esa forma se regulan formas de explotación agrícola, pero también en la normalización de principios comerciales. Los archipiélagos atlánticos, como relata Álvarez (17), no sólo sirven de mero enlace en las relaciones entre centros y periferias, sino definen relaciones e interacciones coyunturales entre naciones y continentes, muchas veces definidas por sujetos intervinientes que participan de manera activa en las rutas interoceánicas.

¹⁴ La cercanía con las corrientes marinas atlánticas hace a las islas macaronésicas en un importante centro pesquero, destacando sus salineras, la carpintería marina y la venta de pescado (Santana; Santana, cap.8). A pesar de su lejanía con los centros políticos y económicos europeos, las Canarias resultaban particularmente afectadas de las alteraciones de los mercados internacionales debido a la falta de diversidad económica. Si bien hubo un esfuerzo por parte de las autoridades españolas por regular el comercio intercontinental, el comercio insular se daba en con las metrópolis españoles, pero también con Flandes, el norte de Italia, Inglaterra, Irlanda, Holanda, Francia, Hamburgo, Francia, Suecia y los países Bálticos (Santana; Santana, cap.9).

Por ejemplo, el cereal era exportado del Hierro y la Gomera hacia Santa Cruz o Gran Canaria, pero también de vino hacia las islas occidentales (Díaz Padilla; Rodríguez Yanes, p.372).

A medida que Benavides se interna en el Hierro, describe las neblinas que suelen caracterizar a esta isla, en su parecer la humedad usada en el uso común es recogida por los Dragos y el *Garóé*.¹⁵ Los “naturales” suelen beber de esta agua, viviendo cerca de ellos, en cuevas, aunque también reconoce a otras fuentes de agua, sobre todo para abreviar a los ganados¹⁶.

Debido a la escasez de fuentes naturales de agua, la población debió habilitar pozos, cisternas y charcos que servían para la provisión humana y para la ganadería (Díaz Padilla, Rodríguez Yanes, p. 206). Para suplir el déficit de agua dulce, Benavides comenta que los conejos escarban la tierra para que, de esa manera, se vaya acumulando el rocío, pero también comenta que, en momentos en que el mar está embravecido, el agua atraviesa las peñas y llena estos agujeros, en donde el agua se hace dulce, siendo de ahí en donde bebe el ganado¹⁷. Torriani también coincide con Benavides, pues considera que no existen tal cantidad de árboles que produzcan

¹⁵ Para Vieira y Clavijo (p.68), hace descripciones similares del *Garóé*, pero lo llama árbol del Hierro. De éste se destacaba su capacidad de destilación del agua y su capacidad de acumular agua en sus copas, usada después por diversos usos los nativos del Hierro. Su fruto es descrito por el canario “como bellota con capillo, donde se encerraba un piñón aromático, blando y gustoso de comer; que jamás perdía la hoja, la cual era parecida a la hoja del laurel, aunque mayor, más ancha y encorvada, con verdor perpetuo” (p.68)

¹⁶ “El árbol es muy cercano al pueblo, que son cuevas debajo tierra, y como siempre han bebido de aquel árbol...que el árbol hay harto, y no procuran otra, pero los que andan con los ganados que hay copia de ellos, pregunto yo a ellos y sus ganados qué agua beben...pues el agua no puede dar tanta agua como es menester para todos, y así entenderá que no solamente hay agua del árbol” (Benavides, fol. 57).

¹⁷ “Una cosa que yo que los conejos hacen escarbaduras en la tierra en la tierra...y en aquellos hoyos se recoge agua que beben, y también cuando la mar anda brava da golpe en las peñas y salta el agua e hincha aquellos hoyos, y allí se hace dulce y de beber, los ganados tienen harta agua donde beben” (Benavides, fol.57).

agua suficiente para satisfacer las necesidades de los habitantes del Hierro¹⁸.

Por otra parte, Benavides describe cómo es recogida el agua del *árbol santo* cuando no hay sol que derrite el agua, ni aire que la haga bajar. Para ello, juntan en la tierra unas lianas a manera de esclavinas de cuero, las cuales son puestas alrededor del árbol, produciendo con el movimiento calor y aire que va a destilar el agua¹⁹. En una posterior descripción, Torriani (p.9) considera que el “árbol” que produce el agua en el Hierro es llamado *til*²⁰ y es una rama la cual gotea su agua cuando hay viento²¹.

A continuación, Benavides hace una descripción del régimen alimentario de los canarios. El primer punto que llama la atención del cirujano es descubrir cómo todo alimento es acompañado con gofio, a quien llama el pan de los canarios. Según la descripción del cirujano, este alimento es amasado con leche y está hecho con cebada tostada²². Lo segundo que llama la atención es su elogio del

¹⁸ “Todos los otros árboles de esta clase producen el mismo efecto cuando pasa la niebla encima de ellos, e igual lo hace la carrasca en todas estas islas donde haya niebla; pero ni los unos: ni los otros producen tanta cantidad, por ser pequeños. En esta isla, el agua que así se produce se reparte con buena cuenta entre los isleños, porque en toda la tierra, aunque haya las tres fuentes mencionadas, no hay agua bastante para sustento de la gente” (Torriani, p.216).

¹⁹ “Cuando no hay sol ni aire y esta niebla no se derrite, juntanse los de la tierra y quitanse unos tamaycos con que se cubren que son a manera de esclavinas de cuero algo grandes (y hacenlas con unas correas) y ponense alrededor del árbol...haciendo aire, y con aquel calor del viento, el árbol empieza a destilar el agua y así cogen el agua para beber” (Benavides, fol.57).

²⁰ “La verdad es que este árbol no es otra cosa que el incorruptible til, con que se adorna el agradable Partenio del divino Sannazaro. Este árbol busca los montes y es duro, nudoso y odorífero” (Torriani, p.216).

²¹ “La maravilla del gotear agua no es otra cosa, sino que; cuando reina el viento levante, allí en este valle se^recogen muchas nieblas que después, con la fuerza del calor solar y del viento, suben poco a poco, hasta que llegan al árbol; y éste detiene la niebla con sus numerosas ramas y hojas, que se empapan como si fuese guata y, no pudiéndola conservar en forma de vapores, la convierte en gotas que recaen espesísimas en el foso” (Torriani, p.216).

²² “El gofio es harina de cebada tostada (Benavides, fol. 58).

régimen alimenticio de los herreros, a quienes considera con muy buena salud e, incluso, de una belleza inusual.

Por último, para Benavides, al ser El Hierro una isla poco lluviosa, pero muy escapada, no tiene condiciones para tener muchas frutas nativas, exceptuando la *Visnea mocanera*, conocida también como *mocanes*. Esta planta fue de gran importancia para los nativos guanches, siendo ingerida tanto cruda o cocida, pero fue fermentada como licor, llamado *chacerquem* siendo muy reputado por sus propiedades medicinales (Morales; Gil, p.225). Las semillas de esta planta han sido encontradas en diversos sitios, lo que indica un consumo frecuente por los nativos en diferentes momentos, incluso en el siglo XVI (Morales; Gil, p.221, 225). Durante su corta visita al El Hierro, Benavides describe la forma circular de esta fruta, además menciona que los *mocanes* tienen un áspero y poco dulce²³. En una posterior descripción, Abreu Galindo (p.50) describe a la *Visnea mocanera* como una fruta prieta usada sólo para fermentar vino, pero sin otro uso conocido. Por lo demás, es posible que Benavides haya escuchado de los usos medicinales de la nevadilla (*succebrum canariense*) y de la leche de cabra (Borsch Millares, 1962), comunes entre los guanches del Hierro, pero no hace ninguna mención de ello.

ELOGIO AL CLIMA, RÉGIMEN ALIMENTICIO Y VIRTUD MORAL DE LOS HABITANTES DEL HIERRO

En opinión de Benavides, la isla del Hierro no es lugar apropiado para que se asienten médicos o cirujanos, al ser un sitio con gran salud. Esto se debe principalmente a la dieta de sus habitantes. Ellos son grandes comedores de carne, relatando casos de indi-

²³ “Los mocanes son una fruta...como guidas pasadas aperas, más que azufaifas” (Benavides, fol. 58).

viduos que comen una cabra al día²⁴. Esto confirma la dependencia de la ganadería, especialmente de ovejas y cabras, como sustento principal de los primeros colonizadores de Canarias (Morales; Gil, p.218). Abreu Galindo, en 1670 (p.51), corrobora esta afirmación al detallar los múltiples usos de la piel de cabra entre la población herreña. Destaca el empleo de la grasa animal para tratar dolencias no especificadas y cauterizar heridas, procedimiento que consistía en „ponerle fuego en la herida y untada con manteca“ (Abreu Galindo, p.52). Igualmente, Torriani, en 1590 (p.212), respalda la abundancia de ganado y el aprovechamiento de su mantequilla y carne.

En opinión de Benavides, la falta de humedad del Hierro hace que la población viva bastante sana, un clima ideal que no favorece la formación de humores y la acumulación de flema según la teoría humoral. A ello se agrega el hecho que los nativos sean gente de mucho trabajo²⁵. Esta característica resulta, en opinión de Benavides y otros médicos renacentistas españoles, muy favorable para desfogar la humedad del cuerpo y evitar la formación de flemas, así como la pérdida de cabellos en los hombres o el encañecimiento temprano²⁶. Para tratar sus humores, los herreños los

²⁴ “Los de esta Isla son grandes comedores de carne que hay hombre de ellos que se come una cabra en un día y con poco pan que ellos llaman *gofio*” (Benavides, fol. 57).

²⁵ “Y con los pocos manjares que comen y la tierra no ser muy lluviosa sino muy alta y enjuta no cría mucha superfluidad de humores, asimismo, es gente de trabajo” (Benavides, fol.58).

²⁶ Esta relación entre humedad y pérdida de la salud es descrita con mayor detalle por el médico Juan de Cárdenas en su obra *Problemas y Secretos Maravillosos de las Indias* de 1591, quien considera que el exceso de humedad, como es visto en las Indias, produce alimentos de poca “virtud y substancia” que terminan produciendo humores fríos que terminan extinguiendo el fuego interno que produce la vida (Cárdenas, fol. 175). El exceso de humedad, como sucede en el nuevo mundo, es responsable de “la falta de calor natural, y es esta la razón: cuando el calor natural falta en el hombre, en lugar de engendrarse sangre, o cólera, u otro humor cálido, se engendra flema, pues como este humor fleumático, de su propio y natural color sea blanco, es fuerza que los excrementos que de este tal humor resultan sean blancos, y por consiguiente sea blanco el cabello” (Cárdenas, fol. 183).

desangran con piedras o navajas, y los cicatrizan usando el zumo de los mocanes, el cual untan en las heridas como un antiséptico. Estos procedimientos tan simples y arcaicos parecen suficientes para lograr la recuperación de la salud de la población.

...de que les viene una enfermedad toman unas piedras que tienen como navajas y fajanse brazos y piernas y sacan cantidad de sangre que les parece que puede bastar, y luego majan muchos de aquellos mocanes, que comen y con el zumo de ellos lavan las sajaduras, y si algún humor hay por allí lo evacuan y con aquella agreza de aquellos mocanes, reprime como oxizacro, y siempre les van poniendo, hasta que sanan bien (Benavides, fol. 59).

En la descripción moral de los herreños, los describe como persona con poco dinero, así como poco codiciosos, los cuales no presumen lo que no tienen, pero las mujeres suelen vestir bien y tener “buenos rostros”²⁷. Las anteriores afirmaciones de Benavides no buscaban develar los secretos de la naturaleza de las Indias, sino también hacer juicios de carácter moral sobre el comportamiento de la población herreña comparados habitantes en las colonias españolas. Basados en un determinismo climatológico, los habitantes de las colonias españolas en América son descritos como indolentes y con poco esfuerzo para el trabajo, lo cual se explica por el exceso de humedad (Méndez; Villanueva, 2022, p.498). Para cronistas como el inglés Samuel Purchas y Juan de la Puente, esta condición en el aire explica la degeneración, lujuria y la falta de constancia de los americanos (Cañizares-Esguerra, 1999, pp. 38-39). De esta manera, la

²⁷ “...nadie tiene dineros, ni le falta lo que menester, que cada uno da al otro lo que tiene sin haber ninguna negativa, y así dándose los unos a los otros tiene cada uno lo que tienen todos, no es gente codiciosa, y anda vestida con los tamarcos que dije, las mujeres se visten y bien, y son de buenos rostros” (Benavides, fol.59).

enfermedad y la duración de la vida de las personas se correlacionan con los vicios personales (Guiance, 1995, p. 26).

Benavides por lo general muestra poca simpatía por los habitantes de los virreinos españoles. Un ejemplo es la descripción poco halagüeña de la población mulata de Santo Domingo quienes transmiten, a través de la crianza y la comida, su propensión a la formación de bulas, por eso “todos los que nacen en aquella tierra no tienen su perfecto color si no amulados” (Benavides, fol.10). Si bien Benavides reconoce la efectividad del conocimiento médico de los nativos de la Indias, define el carácter de los indios americanos como abyecto y débil, lo cual explica su gran mortandad por enfermedades que no parecen afectar a los españoles²⁸. Lejos de dar una explicación natural, Benavides la explica con un determinismo moral climático, debido a que la comida de expulsa aquellos humores que producen la colera, convirtiendo a los nativos de las Indias en “muy humildes a los españoles, en tanta manera, que a una voz de un español huyen como si los quisieren matar” (Benavides, fol. 27).

Finalmente, para Benavides, la humedad del ambiente no sólo determina la propensión al envejecimiento y diversas enfermedades (problemas estomacales, propensión a la sífilis, melancolía), pero también la virtud moral de la población. En claro contraste, Santo Domingo es descrita como una tierra muy afectada por las bubas, al que redunda el carácter indolente de la población. Asimismo, los indios son descritos, tal como sucede en otras crónicas,

²⁸ En un fragmento de los *Secretos*, Benavides describe la supuesta cobardía de los indios americanos, los cuales, cuando se enfrentaban a predadores como los jaguares, morían sin ni siquiera enfrentarlo: “si uno va solo y sale algún animal destos (jaguas, pumas, lobos), hincanse de rodillas, y tapa los ojos, y dejale que le mate sin defenderse (Benavides, fol. 28). Para comprobar estos prejuicios, Benavides compara lo que le parece la poca resistencia que pusieron los nativos americanos a la compañía de Hernán Cortés en su conquista de Tenochtitlán: “esta la gente más pusilánime que he visto en mi vida, pues tantos como eran les ganó el Márquez del Valle su imperio” (Benavides, fol. 28).

como individuos cobardes debido al predominio de estas flemas húmedas. En contraste, el clima seco contribuye al desfogue de la humedad del cuerpo, como sucede en tierras agrestes como parece ser El Hierro, esto convierte a los habitantes en industriosos, habituados a vivir con poco, logrando mayor salud e, incluso, mayor belleza física.

CONCLUSIÓN

La crónica de Benavides posee la virtud de explicar de manera simple y agradable la botánica, *materia medica* y técnicas terapéuticas en las Indias. El texto usa bastante la ironía para hacer la crítica de la ciencia médica académica, comparando sus limitados resultados con la efectividad de la medicina tradicional indígena. Esto se explica en el poco valor que dan a la experiencia como método pedagógico. Benavides, a diferencia de sus colegas europeos, pide a sus colegas que no tengan miedo a probar las técnicas de los nativos, así como intentar nuevas trepidaciones, a pesar de las recomendaciones de los clásicos.

En el caso de las Canarias, a pesar de su brevedad, Benavides intenta una descripción bastante concienzuda de la naturaleza y su botánica. Existen por lo demás elementos que permiten afirmar que, para Benavides, el viaje a las Indias comenzaba en las Canarias, pues la crónica que realiza es de descubrimiento. Teniendo en cuenta lo anterior, no debe sorprender que defina como “indios” a los habitantes nativos del Hierro. Por lo demás, a pesar de la brevedad, su evaluación moral parece bastante positiva al presentarlos como diligentes y frugales.

Benavides no hace ninguna mención a la administración y burocracia de un territorio periférico dentro de la periferia, tal como es descrito el Hierro. Con todo, parece existir una conciencia de la particularidad de la sociedad y población canaria. Esto se explica,

como han notado Santana y Santana (p.218), a la existencia de estructuras sociales propias, debido a la incapacidad a un control laxo de ellas por causa de su lejanía.

Otro rasgo que nota Benavides en la población insular es su diversidad, aunque sin explicar las causas. Describe su color más oscuro y pelo ensortijado respecto a la población peninsular, al tiempo que describe a la población herreña como físicamente atractiva, pero no hace mención del mestizaje entre europeos, africanos, bereberes e indígenas. Como comentan Santana y Santana (p.218), las diferencias entre clases social entrañaban una distinción racial-étnica, ya que a blancos se les identificaba con profesiones liberales, mientras que a las personas mestizas o de color se les vinculaba con el trabajo físico.

En conclusión, teniendo la experiencia como su principal argumento, intenta hacer una descripción fidedigna de algunas plantas nativas emblemáticas de las Canarias, así como mencionar su uso terapéutico. Desde esta perspectiva puede hacer críticas a los estamentos del saber médico académico.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

ARIAS DE BENAVIDES, Pedro. *Secretos de Cirugia, especial de las enfermedades de Morbo gálico y Lamparones y Mirrachia, y así mismo como se curan los indios las llagas y heridas y otras pasiones en Las Indias, muy útil y provechoso para España y otros muchos secretos de Cirugía hasta ahora no escritos*. Valladolid: Francisco Hernández de Córdoba, 1567.

CÁRDENAS, Juan de. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Valladolid: Maxtor, 2003. (Versión facsimilar).

Fuentes secundarias:

ABREU GALINDO, Juan de. *Historia de la conquista de las Siete Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones, 1977.

BOSCH MILLARES, Juan. *La medicina canaria en la época prehispánica*. [Las Palmas]: Patronato de la Casa de Colón, 1962. 1 v. (páginas variadas). (Anuario de estudios atlánticos; 8).

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. New world, new stars: patriotic astrology and the invention of Indian and Creole bodies in colonial Spanish America, 1600-1650. *The American Historical Review*, Oxford, v. 104, n. 1, p. 33-68, 1999.

DÍAZ PADILLA, Gloria; RODRÍGUEZ YANES, José Miguel. *El señorío en las Canarias occidentales: La Gomera y El Hierro hasta 1700*. El Hierro: Cabildo Insular de El Hierro; La Gomera: Cabildo Insular de La Gomera, 1990.

GARCÍA NIETO, Víctor Manuel. Apuntes sobre la historia de la pediatría en Canarias: en el cincuentenario de la fundación de la Sociedad Canaria de Pediatría. *Canarias Pediátrica*, v. 35, n. 2, p. 93-100, 2011.

GUIANCE, Ariel. Cuando América era el paraíso: medicina, utopía y ciencia en la obra de Juan de Cárdenas. *Revista de Historia de América*, n. 120, p. 7-34, jul./dez. 1995.

LLAVERO RUIZ, Eloísa. Plantas medicinales legendarias: la sangre de drago. *Boletín Millares Carlo*, n. 11, p. 185-192, 1990.

LOBO CABRERA, Manuel; RIVERO SUÁREZ, B. Los primeros pobladores de Las Palmas de Gran Canaria. *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 37, p. 17-132, 1991.

MÉNDEZ ALONZO, Manuel; VILLANUEVA HERNÁNDEZ, Luis Alejandro. Enfermedades en Las Indias y legitimación de la aspiración social criolla en la obra médica de Juan de Cárdenas. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 26, n. 3, p. 490-502, 2022. DOI: <https://doi.org/10.4013/hist.2022.263.08>.

MOLINOS TEJADA, M. T.; GARCÍA TEIJEIRO, M. La sangre de dragón y el drago. *Fortunatae*, n. 25, p. 363-372, 2014.

MORALES, Jacobo; GIL, Jaime. Gathering in a new environment: the use of wild food plants during the first colonisation of the Canary Islands, Spain (2nd–3rd century BCE to 15th century CE). In: HEISS, Andrea (ed.). *Early Agricultural Remnants and Technical Heritage (EARTH): 8,000 years of resilience and innovation*. Oxford: Oxbow Books, 2014.

PARDO-TOMÁS, José. El marco histórico de Francisco Hernández: la constitución de la botánica y de la materia médica moderna. In: VAREY, Simon; CHABRÁN, Rafael; WEINER, Dora B. (eds.). *La influencia de Francisco Hernández, 1515–1587, en la constitución de la botánica y la materia médica modernas*. Valencia: Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia / Universitat de València, 1996.

PARDO-TOMÁS, José. Conversion medicine. Communication and circulation of knowledge in the Franciscan convent and college of Tlatelolco, 1527-1577. *Quaderni Storici*, v. 48, n. 1, p. 21-42, 2013.

PÉREZ MARÍN, Yari. *Marvels of medicine: literature and scientific enquiry in early colonial Spanish America*. Liverpool: Liverpool University Press, 2020.

PERES, I. S. et al. Dragon's blood: antioxidant properties for nutraceuticals and pharmaceuticals. *Rendiconti Lincei. Scienze Fisiche e Naturali*, v. 34, n. 1, p. 131-142, 2023.

SÁNCHEZ-PINTO, Lázaro; ZÁRATE, Rafael. Sangre de Drago. *Rincones del Atlántico*, n. 11. Disponible e: <https://www.rinconesdelatlantico.es/num6/lector.php?id=152>. Acceso 09/06/2025

SANTANA PÉREZ, Juan Manuel; SANTANA PÉREZ, Germán. *Puertas en el mar: islas africanas en el Antiguo Régimen*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2022.

SANTANA PÉREZ, Juan Manuel. Hospital de San Pedro Mártir de Telde. In: XIII COLOQUIO DE HISTORIA CANARIO-AMERICANA; VIII CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIA DE AMÉRICA: AEA, 1998, Las Palmas. *Actas...* Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 2000. p. 2441-2451.

TORRÉS JIMÉNEZ, Israel Bernardo. *A propósito de un folclor médico trasatlántico: ejemplo Cuba-Islas Canarias. Consideraciones epistemológicas y modelo de análisis teórico*. 2016. Tesis (Doctorado) – Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas, 2016.

TRAPERO, Maximiano. La isla mítica del mítico Garoé. *Espejo de Paciencia: Revista de Literatura y Arte*, n. 0, p. 88-94, 1995.

TORRIANI, Leonardo. *Descripción e historia del reino de las Islas Canarias antes Afortunadas: con el parecer de sus fortificaciones*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones, 1959.

VIEIRA, Alberto. As Ilhas e o sistema atlântico. *Anuario de Estudos Atlânticos*, v. 1, n. 54, p. 207-222, 2008.

¶ **S**écretos de Chirurgia, especial de
las enfermedades de Morbogalico y Láparones
y Mirrarchia, y assi mismo la manera como se cu
ran los Indios de llagas y heridas y otras passio
nes en las Indias, muy vtil y prouechofo para en
España y otros muchos secretos de chirur
gia hasta agora no escriptos.

*Dirigido al serenissimo y Esclarecido y muy
alto y poderoso Señor don Carlos principe de las
Españas, &c. Señor nuestro.*

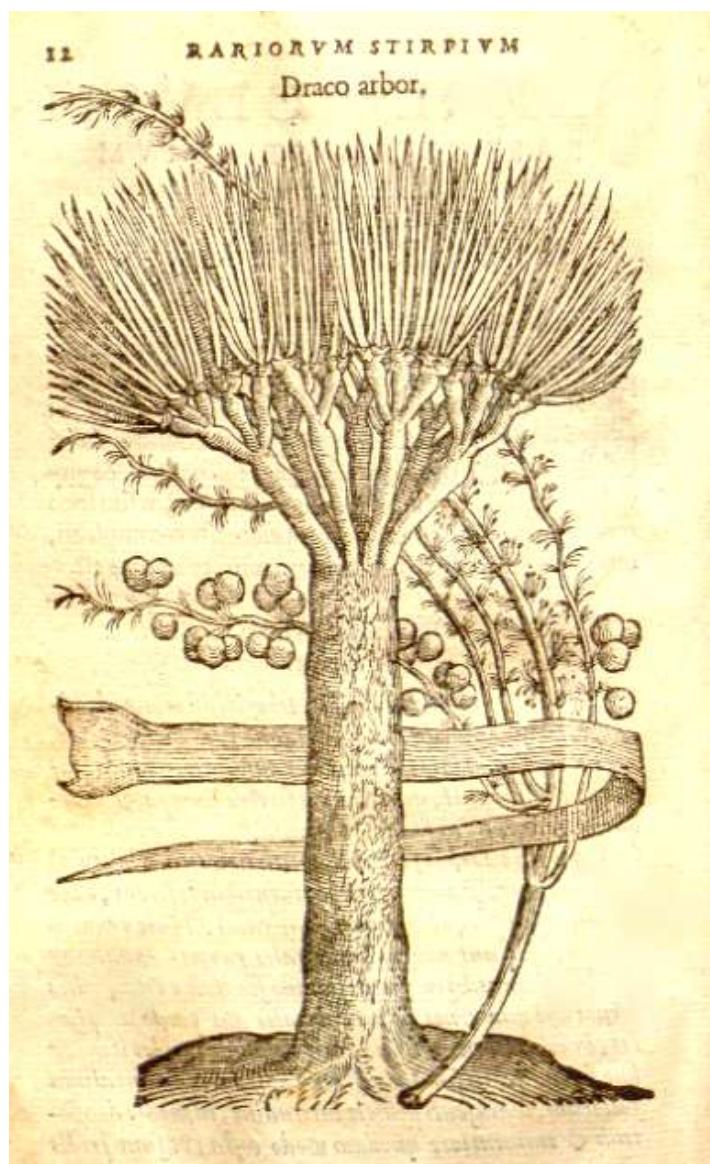


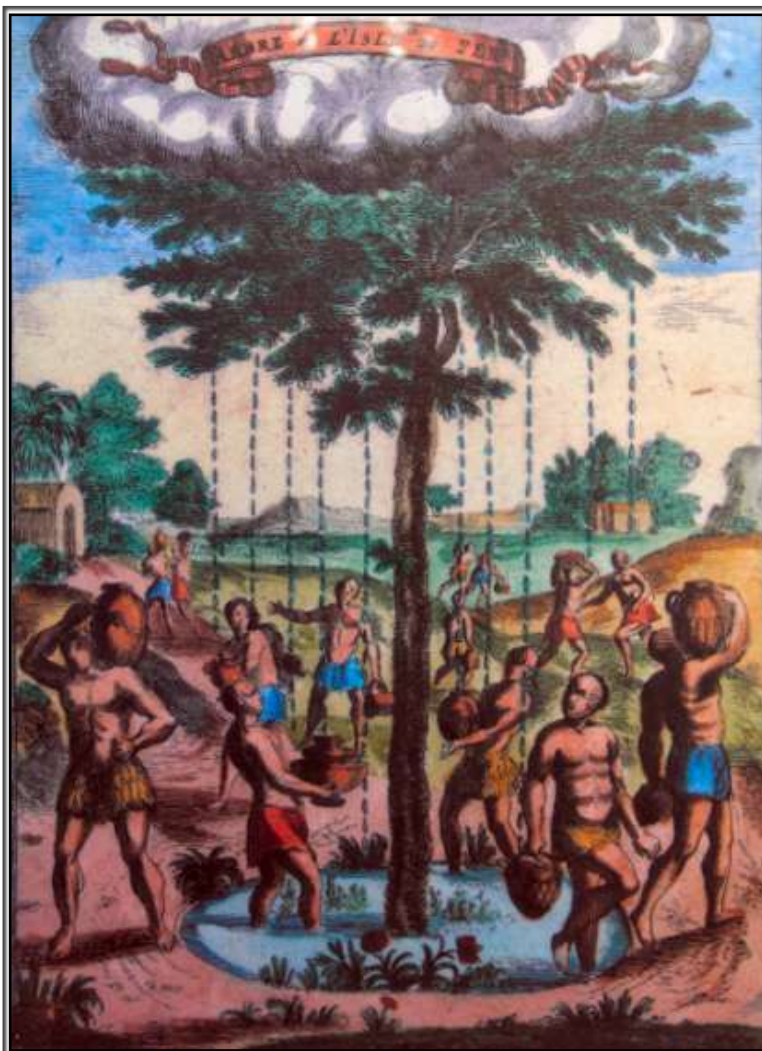
*Compuesto por el Doctor Pedrarias de Benauí
des Vezino y natural dela Ciudad de Toro.*

Impresso en Valladolid por Francisco Fernandez de
Cordova Impressor de la Magestad Real
Cõpreuilegio, Tassado a real y medio en papel
Año. 1567.

D. Juan de Magaña
Doctor por

El uso y búsqueda de sucedáneos en la exploración de las Indias para la práctica médica europea en el siglo XVI





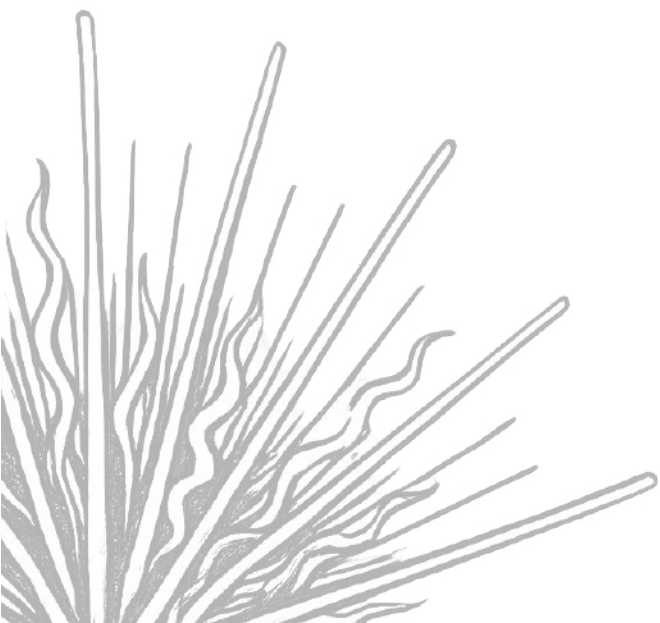
El uso y búsqueda de sucedáneos en la exploración de las Indias para la práctica médica europea en el siglo XVI



Visnea mocanera, El Hierro (cortesía del profesor Jacob Morales de la ULPGC)



Draco en Gran Canaria (cortesía del profesor Jacob Morales de la ULPGC)





JESUÍTAS NO ESPAÇO: UMA ANÁLISE INICIAL DA ESTRUTURAÇÃO ESPACIAL DA PROVÍNCIA JESUÍTICA DO BRASIL A PARTIR DE SEUS CATÁLOGOS (DÉCADAS DE 1580 A 1620)¹

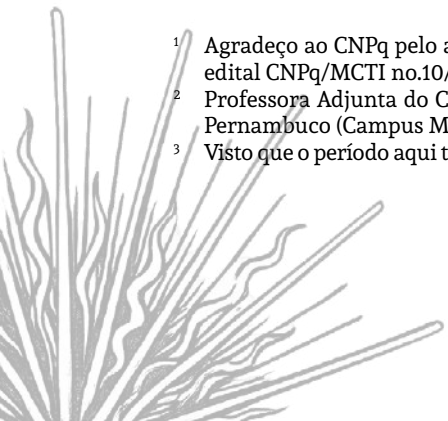
Camila Corrêa e Silva de Freitas²

A estruturação espacial da missão através de seus estabelecimentos no período inicial de institucionalização da ação da Companhia de Jesus no Brasil é um objeto de investigação a ser melhor explorado. As informações esparsas e imprecisas talvez venham dificultando a empreitada e poucas foram as análises já feitas que buscaram sistematizá-las para a segunda metade do século XVI e princípios do seguinte. Assim, me proponho a perseguir neste texto três objetivos. Primeiro, apresentar uma síntese histórica panorâmica do processo de estabelecimento espacial da Companhia na América portuguesa³ entre as décadas de 1550 e 1570. Segundo, tabelar

¹ Agradeço ao CNPq pelo apoio ao desenvolvimento desta pesquisa por meio do edital CNPq/MCTI no.10/2023.

² Professora Adjunta do Curso de Licenciatura em História da Universidade de Pernambuco (Campus Mata Norte).

³ Visto que o período aqui tratado se encerra na década de 1620 e o Estado do Grão-



os dados que informam o processo de ocupação e estruturação espacial da missão jesuíta no Estado do Brasil entre as décadas de 1580 e 1620, colhidos dos catálogos provinciais, detalhando os tipos de estabelecimento, sua localização regional e transcrevendo os nomes dos mesmos, a fim de subsidiar futuras pesquisas. E terceiro, analisar, em perspectiva comparada e seriada temporalmente, o desenvolvimento da instalação da missão em três diferentes áreas da América lusa a partir de dados quantitativos e qualitativos presentes nos catálogos.

INTRODUÇÃO

A pesquisa que venho desenvolvendo, cujos primeiros resultados são aqui apresentados, joga luz sobre um tipo de documento produzido pela Companhia de Jesus bastante útil, os catálogos provinciais. O catálogo é um tipo de documentação administrativa que era produzida pelas províncias jesuíticas e direcionada à Cúria Geral da Ordem, em Roma, com informações sobre os estabelecimentos em funcionamento nas diferentes províncias e os sujeitos nelas atuantes. De modo geral, registram suas origens, formação escolar, características, talentos, sua alocação e função em algum dos espaços administrados pela Ordem no ano de produção do catálogo.

O envio desse tipo de informação era importante para que os superiores que estavam em Roma tomassem ciência da evolução e da qualidade do contingente missionário presente nas diferentes províncias e, caso necessário, interviessem. Além disso, precisavam ter alguma ideia do perfil pessoal e institucional dos membros das províncias, visto que a nomeação para cargos importan-

-Pará e Maranhão foi criado como unidade administrativa apenas em 1621, utilizaremos o termo “América portuguesa” como sinônimo de Estado do Brasil.

tes, como os de reitor de colégio e padre provincial, só era feita após consulta ao padre geral da Companhia⁴.

Se inicialmente eram enviadas apenas listas nominais dos sujeitos das províncias, na medida em que a Ordem jesuíta foi crescendo exponencialmente, a produção de catálogos foi normatizada a partir da década de 1570⁵. Nos anos 1580 foram estabelecidos dois tipos de catálogos a serem produzidos e enviados pelas províncias: o Catálogo anual, ou “Catálogo breve”, e o Catálogo trienal. O primeiro, que deveria ser elaborado e remetido anualmente pelo provincial, consiste em uma lista nominal dos jesuítas da província distribuídos nos diferentes estabelecimentos ou missões espalhados pelo território, e as principais funções desempenhadas por cada um. Já o Catálogo trienal deveria ser preparado a cada três anos com informações mais detalhadas e precisas. Dividido em três seções, traz, no “*catalogus primus*”, dados biográficos dos membros da província; o “*catalogus secundus*” fornece informações sobre dados “psicológicos” e qualidades dos sujeitos como caráter, capacidades intelectuais, saúde e talentos; e o “*catalogus tertius*” se ocupa do estado econômico da província⁶.

A documentação que irei apresentar e analisar nesse texto expressa essa mudança institucional. A coletânea documental investigada, intitulada “Bras.5, I, Catalogi 1556 - 1660”, parte do fundo documental “Brasília”, localizado no Arquivo Romano da Compa-

⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Tradução: Ilka Stern Cohen. 1ª.edição. Bauru: Edusc, 2006, p.188.

⁵ Em 1580, havia 5.165 membros; em 1608, 10.641; em 1616, 13.112; em 1626 foram contabilizados 15.544 membros em províncias espalhadas pelos continentes americano, africano, europeu e territórios asiáticos. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, op.cit., p. 188-189.

⁶ DANIELUK, Robert. Documenti dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù sulla presenza e attività dei gesuiti nelle Marche tra XVI e XVIII secolo: possibilità di ricerca. In: *Atti del XLIV Convegno di Studi Maceratesi*. Macerata: Centro di Studi Storici Maceratesi, 2010, p.169.

nhia de Jesus, contém as listas nominais e os catálogos breves e trienais da província jesuítica do Brasil produzidos aproximadamente entre 1556 e 1660⁷. Os primeiros documentos, datados de 1556⁸, 1562, 1565 e 1567 são as primeiras listas dos padres e irmãos que integravam a província. E eram assim nomeadas, isto é, como “Lista dos padres e irmãos” ou “Rol dos padres e irmãos”. Apenas em 1574 é que tem-se o registro do primeiro “Catalogo dos Padres e irmãos da província do Brasil”⁹, o que parece responder ao movimento de normatização do registro desse tipo de informação promovido pela Cúria Romana da Ordem.

Enquanto fontes documentais para a investigação do estabelecimento e desenvolvimento da ocupação espacial da missão jesuítica no Brasil, os catálogos têm fragilidades. Fosse por dificuldades na coleta e/ou no envio de informações sobre os diferentes estabelecimentos da província para o Colégio da Bahia, onde os catálogos eram preparados, fosse por outros motivos, lacunas de informações e aparentes contradições entre os catálogos são flagrantes. Por isso, parece de maior proveito que seus dados sejam sempre cotejados com outras fontes documentais coevas.

No entanto, não restam dúvidas que a análise dos catálogos contribui para a compreensão do desenvolvimento da estrutura institucional da Ordem, das suas atividades, da circulação territorial de seus membros e do alcance e limitações da presença jesuítica em diferentes espaços do vasto território americano em processo de colonização.

⁷ Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Bras. 5, I.

⁸ Esta primeira lista aparece sem data. Há uma anotação posterior a lápis na parte inferior do fólio que diz “1556-59”. ARSI, Bras. 5, I., f.001.

⁹ Ibid., f.010.

PANORAMA HISTÓRICO ESPACIAL

A vinda da primeira missão jesuítica para o Brasil, em 1549, esteve ligada ao projeto da Coroa lusa de tornar sua ocupação do território mais efetiva e rentável face aos problemas que vinha enfrentando. Entre eles se destacavam a violenta resistência dos nativos à usurpação de suas terras e à escravização generalizada dos ameríndios promovida por colonos e autoridades locais, e os consequentes ataques dos mesmos aos núcleos de povoamento portugueses, além da concorrência estrangeira na ocupação e exploração do litoral brasileiro. O propósito primeiro dos jesuítas, liderados pelo padre Manuel da Nóbrega, era o de colaborar com a ocupação e o domínio português do território americano através da catequese da população nativa.

De fato, em termos teológicos, jurídicos e morais, segundo a doutrina adotada então pelos ibéricos, era a promoção da catequese que justificava e legitimava juridicamente a conquista do território e o domínio dos povos¹⁰. Se os príncipes ibéricos não promovessem a salvação espiritual dos indígenas, qualquer outro reino católico poderia fazê-lo. Ou seja, a missão catequética justificava jurídica e moralmente o domínio do território.

Escrevendo desde o Estado do Brasil ao rei D. João III, Nóbrega, confiante no preparo religioso e na capacidade de persuasão de seus companheiros, defendia a proposta de viabilizar o domínio português do território a partir das missões catequéticas, que promoveriam não apenas a conversão religiosa, mas a sujeição dos indígenas às leis de Deus e à autoridade do monarca. Preferencialmente através de alianças e acordos. Pela via da violência, se necessário fosse. Com o apoio do governador Tomé de Sousa, Manuel da Nóbrega e seus com-

¹⁰ ZERON, Carlos Alberto. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller; CAROLINO, Luis Miguel (orgs.). *Jesuítas, Ensino e Ciência*. Séculos XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005, p. 214-215.

panheiros logo deram início à tarefa missionária, desafiadora em um território tão vasto e ainda pouco ocupado pelos portugueses¹¹.

Após os primeiros anos, Nóbrega constatou a ineficiência das missões volantes em consolidar a aprendizagem e a obediência à doutrina católica nas aldeias indígenas, estratégia catequética que se baseava essencialmente na persuasão e na permanência temporária dos religiosos entre os nativos. Passou então a defender uma alternativa que julgava mais eficiente: a fixação dos catecúmenos em aldeamentos. Estes eram aldeias compostas por membros de várias nações trazidos, ou “descidos”, do interior, cuja administração material, a educação civil e o doutrinamento espiritual ficavam a cargo dos religiosos da Companhia de Jesus. A administração do gentio consistia na sua dupla sujeição: à doutrina e às normas morais cristãs, bem como às leis civis¹².

De maneira muito sintética, e tomando como referência as informações encontradas na obra de Serafim Leite e no detalhado estudo de Luís Kist sobre os sujeitos e estabelecimentos da Ordem no Brasil em suas primeiras décadas¹³, podemos apresentar um pa-

¹¹ FREITAS, Camila Corrêa e Silva de. A missão jesuítica como ação política: aldeamentos, legislação e conflitos na América portuguesa. *Revista História e Cultura*, Franca-SP, v.3, n.2, p.28-42, 2014.

¹² Cf. COUTO, Jorge. Estratégias e métodos de missionação dos jesuítas no Brasil. In: GONÇALVES, Nuno da Silva (org.). *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*. Actas do colóquio internacional promovido pela Fundação Oriente e pela revista Brotéria. Lisboa: Brotéria, 2000, p.65-83; ZERON, Carlos Alberto. *Linha de Fé*. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.75; p.83; p.149-150.

¹³ LEITE, Serafim, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro/Lisboa: Civilização Brasileira/Portugália, 1938, tomo 1; KIST, Luís. *Os jesuítas no começo do Brasil*, guiados pela fé, regidos pela colônia. São Leopoldo, Unisinos, 2008, Dissertação de mestrado, 252p. Nesta dissertação, o autor reúne informações coletadas da coleção de cartas “Monumenta Brasiliae”, cujos quatro volumes contemplam as correspondências produzidas na província brasílica entre os anos de 1549 a 1568, e numerosas cartas relativas à mesma que se encontram em diferentes volumes do fundo documental “Brasília”, do Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI).

norama do estabelecimento espacial inicial da missão jesuítica no Brasil entre os anos de 1550 e 1570 da seguinte maneira.

Nos primeiros anos da década de 1550, Nóbrega liderou uma missão pastoral à capitania de Pernambuco e

Aproveitando a circunstância de Tomé de Sousa partir em inspeção às capitanias situadas a sul da Bahia, Nóbrega embarcou na armada do governador-geral e visitou Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, baía de Guanabara e São Vicente, pregando e aprovando a fundação de casas da Companhia de Jesus em algumas dessas regiões¹⁴.

Assim, entre as décadas de 1550 e 1560, os jesuítas criaram residências fixas em Salvador da Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, na vila de Vitória, no Espírito Santo, e nas vilas de São Vicente e São Paulo de Piratininga, na capitania de São Vicente. No caso de Pernambuco, uma modesta residência foi criada ainda em 1550, tendo sido fechada e reaberta algumas vezes até seu estabelecimento definitivo a partir de 1568.

Na virada das décadas de 1550 para 1560, surgiram os primeiros aldeamentos na capitania da Bahia com o apoio do governador Mem de Sá (1558-1572). Alguns sobreviveram à epidemia de varíola, a assaltos de moradores, fugas dos aldeados e à fome, e se mantiveram nas décadas seguintes. No mesmo período também foram criados alguns aldeamentos nas capitanias do Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente.

Apesar das atividades de catequese e ensino das primeiras letras já estarem em desenvolvimento nas casas fundadas em Salvador e São Paulo de Piratininga, foi apenas na década de 1560 que os jesuítas receberam da Coroa portuguesa dotação financeira para a

¹⁴ COUTO, Jorge, op.cit., p.68.

criação de dois colégios. Um, fundado na cidade de São Salvador da Bahia, em 1564, e outro, na recém criada cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1568. Na década seguinte, a Companhia fundou seu terceiro colégio, em Pernambuco, na vila de Olinda, dotado pelo rei em 1576¹⁵.

Ou seja, como bem aponta Luís Kist¹⁶, já na década de 1560 o trabalho da Companhia de Jesus no Brasil ocorria em ou a partir de três tipos de espaços institucionais: colégios, residências e aldeamentos. Como se pode imaginar, estes tipos de estabelecimento missionário cumpriam funções diferentes.

ESTRUTURA EM REDE

Desde os primeiros anos de existência da Companhia de Jesus, os colégios, ao lado das residências, ou casas professoras, se configuraram como um tipo de estabelecimento central para o apostolado da Ordem. Entre suas funções prioritárias estava a preparação religiosa, acadêmica e intelectual dos jesuítas, fosse para serem missionários, ou padres com funções pastorais e pedagógicas, ou ainda doutores em Teologia e Filosofia, por exemplo. Os colégios da Companhia, tanto os da Europa como os das Américas, também recebiam alunos externos, afinal a educação escolar era entendida como via para a formação cristã, religiosa e moral, prioridade da Ordem. Neles se ofereciam cursos de instrução elementar (ler e escrever), cursos secundários e superiores. Além disso, sendo locais de preparação de missionários, os colégios jesuíticos logo assumiram o papel tanto de centros propagadores da doutrina e da cultura católica quanto de centros difusores locais ou regionais de

¹⁵ Baseio-me nas datas dos documentos de dotação régia para referenciar a fundação dos colégios. LEITE, op.cit., p.74 (colégio da Bahia); p.410 (colégio do Rio de Janeiro); p.451 (colégio de Pernambuco).

¹⁶ KIST, op.cit., p.32

missionários¹⁷. Assim, em muitos colégios da Companhia, inclusive os da província brasílica, os missionários eram ali preparados e dali saíam para atuar em missões volantes, residências e, no caso do Brasil, em aldeamentos. De fato, na América lusa, as casas e os aldeamentos eram sustentados, ao menos parcialmente, pelos colégios, e submetidos administrativa e hierarquicamente aos superiores dos mesmos¹⁸. Ou seja, por princípio organizativo da própria Companhia, sua estruturação espacial se constituía em rede. E os colégios ocupavam o lugar de núcleos organizadores e gestores dessa rede.

Para o caso da província jesuíta do Brasil, as casas ou residências eram os primeiros postos avançados da missão, em áreas já ocupadas pelos portugueses, ainda que de maneira modesta e com grau de urbanização inicial. É claro que, com o passar do tempo, algumas das áreas onde as casas da Companhia se localizavam foram se desenvolvendo em termos de urbanização e concentração demográfica, como nas capitanias de São Vicente e do Espírito Santo.

As residências foram fundadas para aproximar os missionários dos sujeitos que pretendiam converter ou dar assistência religiosa e moral. Entre as principais ocupações dos membros de uma casa jesuítica, além de manter escola de ler e escrever, estavam atividades pastorais voltadas para os habitantes das vilas onde se localizavam as casas. A pregação, a confissão, a administração de sacramentos e o amparo a doentes eram oferecidos a colonos e escravizados, africanos e indígenas, já catequizados. Essas funções também eram exercitadas em missões volantes a fazendas e engenhos próximos.

¹⁷ PAVONE, Sabina. *I gesuiti*. Dalle origini alla soppressione. Roma-Bari: Editora Laterza, 2004, p.53-56; KIST, op.cit., p.34.

¹⁸ NOWICKI, Beatriz. *Das portas adentro às portas afora*: a administração jesuítica na América portuguesa (Bahia e Rio de Janeiro – século XVII), Dissertação de mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2023, 216p., p.16.

Além disso, as casas serviam como ponto de partida para missões de catequese em aldeias indígenas da região¹⁹. As casas funcionavam ainda como centros de gestão e apoio para aldeamentos criados e administrados pelos jesuítas em áreas próximas, residissem eles ou não nos aldeamentos.

Ou seja, a estruturação espacial da missão na América lusa se desdobrava administrativamente, em alguns casos, em dois níveis. Um primeiro, no qual um colégio centraliza a gestão missionária de uma região e a ele respondem diretamente os religiosos que estão em missões volantes, casas e aldeamentos. É o caso do colégio de Pernambuco, seus aldeamentos anexos e missões. E um segundo nível, no qual os jesuítas dos aldeamentos respondiam aos superiores de uma casa que, por sua vez, estava sujeita à ingerência de um colégio. É o caso dos aldeamentos da capitania do Espírito Santo, que estavam sob ingerência da Casa do Espírito Santo, subordinada ao Colégio do Rio de Janeiro.

Nos aldeamentos também haviam escolas de ler e escrever, mas direcionadas para os indígenas catecúmenos. Eram espaços voltados para promover a inserção subjugada dos ameríndios na ocupação colonial lusa, processo que, do ponto de vista dos jesuítas, deveria ser mediado por eles mesmos²⁰.

Entre as décadas de 1550 e 1570, o estabelecimento institucional da Ordem no Brasil e a organização e gerenciamento das suas atividades ainda eram bastante iniciais. As primeiras listas nominais da província apresentam um indicativo disso. Datadas de 1556, 1562 e 1565, apenas a primeira informa a presença dos jesuítas em diferentes pontos da América lusa. Nela são elencados padres e irmãos que então se encontravam na “Bahia do Salvador” e nas capitanias do Espírito Santo e de São Vicente, num total de

¹⁹ KIST, *op.cit.*, p.38-39.

²⁰ FREITAS, *op.cit.*

25 membros. A lista de 1562 se refere apenas à capitania de São Vicente, onde estariam treze membros da Ordem naquele momento, inclusive Manoel da Nóbrega e José de Anchieta²¹. E o documento de 1565 traz o “Rol dos Padres e Irmãos da Baya”, informando ali um total de 33²².

É apenas a partir da lista de 1567 que os jesuítas aparecem ao norte da Bahia, mais especificamente em Pernambuco, o que parece indicar a presença intermitente da missão naquela região até aquele momento. A “Lista dos padres e irmãos que há no presente na província do Brasil”²³, datada de 1567, finalmente nos apresenta um retrato ampliado da missão jesuítica, confirmando o espraio territorial que as cartas enviadas para a Europa sugeriam. A Ordem já se fazia presente nas capitanias de Pernambuco (5 membros), Bahia (36), Ilhéus (2), Porto Seguro (2), Espírito Santo (4), Rio de Janeiro (3), São Vicente (5) e na vila de São Paulo de Piratininga (4)²⁴. Mas a lista também sugere o caráter muito inicial da administração institucional das atividades e da estruturação física da Ordem no território em estabelecimentos. Com exceção do colégio da Bahia, sobre o qual a lista informa os que estavam no colégio (11 sacerdotes, 9 leigos escolares, 5 noviços e 1 coadjutor temporal) e os que estão em missão nas “povoações dos índios da Bahia”²⁵(10), sobre os outros espaços quase não há informações. Nem sobre as atividades dos religiosos nem onde atuavam especificamente nas capitanias citadas. Os colégios do Rio de Janeiro e de Pernambuco ainda não haviam sido criados.

O documento seguinte se apresenta, por fim, como “Catalogo dos Padres e irmãos da província do Brasil no ano de 1574 no mês de

²¹ ARSI, Bras.5, I, f. 002.

²² Ibid. f.004.

²³ Ibid., f.006.

²⁴ Ibid., f.006 – f.008.

²⁵ Ibid., f.007.

Junho”²⁶. Nele, a estruturação da missão em torno dos colégios começa a aparecer. A presença no norte, contudo, ainda está limitada a Pernambuco, cujo colégio ainda não fora fundado e cuja missão aparece ligada ao colégio da Bahia. É apenas no catálogo seguinte, o de 1584, que o colégio de Pernambuco aparece pela primeira vez como núcleo autônomo. No entanto, o documento não registra os diferentes tipos de estabelecimento, apenas os nomes dos sujeitos e suas localizações, ou nos colégios ou em alguma capitania. A partir do catálogo de 1586, provavelmente por exigência da Cúria Romana da Ordem, vemos pela primeira vez um registro detalhado da malha missionária que se estruturara até então na América portuguesa, constituída por colégios, casas ou residências e aldeamentos.

ANÁLISE DOS CATÁLOGOS

Neste texto analisaremos os catálogos produzidos entre 1586 e 1621²⁷. A grande maioria deles consiste em catálogos “breves”, que apresentam informações suficientes para os propósitos desta investigação. Isto é, os nomes dos jesuítas e dos estabelecimentos, a alocação espacial dos sujeitos e suas funções. O recorte temporal inicial se justifica porque é o catálogo de 1586 o primeiro a apresentar a estrutura funcional e espacial da província de maneira detalhada. O catálogo de 1621 traça o marco final, pois este foi o último produzido antes da invasão e ocupação holandesa a Pernambuco, em 1630, evento que interferiu diretamente nas dinâmicas missionárias das capitanias do norte.

²⁶ Ibid., f.010.

²⁷ Foram produzidos catálogos breves (B) e trienais (T) nos seguintes anos: 1586 (B), 1589 (B), 1598 (T), 1600 (B), 1601 (B), 1606 (B), 1607 (T), 1610 (T), 1613 (T), 1614 (B), 1616 (B), 1617 (B), 1619 (B) e 1621 (B). Apresentaremos a seguir dados coletados de todos esses catálogos, com exceção do de 1617, que traz diferenças ínfimas em relação ao de 1616.

Os catálogos “breves” e os catálogos “primus” produzidos na província brasílica entre 1586 e 1621 se apresentam como longas listagens dos sujeitos integrantes da Ordem no Brasil nos respectivos anos de produção desses registros. Neles há três elementos básicos associados: o nome do sujeito, sua função permanente (confessor, pregador ou carpinteiro, por exemplo) e/ou atividades específicas (como mestre escola ou prefeito de estudos), e sua localização geográfica e institucional, isto é, em que capitania e/ou vila se encontrava e se em colégio, casa ou aldeamento.

Após nomear no topo da página o padre provincial, seu companheiro, o irmão que cuidava do navio da Companhia no Brasil²⁸ e eventuais padres visitantes e seus acompanhantes, a maioria dos catálogos iniciam tendo como referência os três colégios jesuíticos então existentes, elencados na ordem em que foram fundados. Assim, apresentam-se o Colégio da Bahia e as “residências anexas ao Colégio”, seguido pelo do Rio de Janeiro e o de Pernambuco, também complementados por estabelecimentos anexos. Percebe-se, portanto, que, pelo menos desde fins da década de 1580, os próprios jesuítas do Brasil, em particular os que estavam no Colégio da Bahia, onde se concentrava o governo da província jesuítica, já haviam estabelecido uma organização administrativa do espaço da missão brasileira assentada em três núcleos, constituídos em torno dos três colégios.

As “residências anexas ao Colégio”, termo que se segue às listas dos residentes de cada colégio, se referem tanto aos aldeamentos criados e administrados pela Companhia de Jesus quanto às casas estabelecidas em vilas de portugueses do Brasil. Os aldeamentos aparecem majoritariamente como “aldeias” e, por vezes, como “residências”. Já as casas costumam ser registradas como “casas” ou

²⁸ Em todos os catálogos, quando indicado alguém nessa função, aparece o nome do Irmão Francisco Diaz.

“residências”. Assim, visando guardar o máximo de semelhança com a documentação original, mas evitar confusões, nomearemos os aldeamentos e casas no tabelamento de dados a seguir como “aldeias” e “casas”, respectivamente. Como veremos, estas, mesmo ligadas a um colégio, não necessariamente se localizavam na mesma capitania onde este estava.

Além disso, as listas dos sujeitos alocados em aldeamentos e casas contêm apenas sequências de nomes ladeados pelas funções de cada sujeito no estabelecimento. As listas dos residentes nos colégios, porém, tem subdivisões, que apontam para as diferentes atividades desenvolvidas ali e para a hierarquização interna da Ordem. Nelas aparecem os sujeitos que ministravam e os que atendiam às diferentes classes oferecidas: escola de ler e escrever, classe de latim, 1ª e 2ª classe, classes de Teologia, de Casos de Consciência e de Artes, em geral assim nomeadas. Eram os padres professores e os irmãos coadjutores espirituais os responsáveis. Há ainda os “Oficiais” ou “Coadjutores”, referente aos irmãos coadjutores temporais, e os noviços²⁹.

Os catálogos trazem muitos elementos e informações que podem ser analisados em diferentes enquadramentos. No entanto, para a presente reflexão, elenquei alguns tipos de informação contidos nos mesmos visando realizar uma análise seriada temporalmente e comparativa entre os núcleos missionários. Os tipos

²⁹ As 1ª e 2ª classes eram referentes aos cursos inferiores de Retórica, Humanidades e Gramática. As classes de casos de consciência consistiam no debate dos fundamentos da teologia moral. Estas junto com o aprendizado do latim, formavam os saberes básicos dos coadjutores espirituais, irmãos que não haviam professado publicamente os três votos (castidade, pobreza e obediência) e recebido as ordens sacras, que lhes autorizavam a administrar sacramentos, por exemplo, mas podiam ouvir confissão, atuar na catequese e ensinar nos cursos inferiores, entre outras funções. Cf. LEITE, Bruno Martins Boto. *Fábrica de intelectuais. O ensino de Artes nos Colégios jesuíticos do Brasil, 1572-1759. História Unisinos*, São Leopoldo, 24(1), p.21-33, Janeiro/Abril, 2020; PAVONE, op.cit., p.10. Os irmãos coadjutores temporais eram responsáveis por tarefas domésticas e técnicas, como cozinheiro e enfermeiro.

de informação elencados são: o quantitativo total de membros da província, o quantitativo total de membros em cada núcleo missionário, a tipologia e a nomenclatura, tal como constam nos catálogos³⁰, dos diferentes estabelecimentos ligados a cada núcleo, as áreas geográficas onde se situavam esses estabelecimentos, e os quantitativos de membros que habitavam cada um desses estabelecimentos quando da elaboração dos catálogos.

Tais dados foram sistematizados em quatro tabelas. A primeira delas visa apresentar a evolução temporal do quantitativo total de jesuítas no Brasil e por núcleo. As três outras apresentam os dados por núcleo missionário. Todas se referem ao período entre 1586 e 1621.

TABELA 1³¹

ANO	TOTAL DE MEMBROS DA PROVÍNCIA JESUÍTICA DO BRASIL	COLÉGIO DA BAHIA [inclui capitanias de Ilhéus e Porto Seguro]	COLÉGIO DO RIO DE JANEIRO [inclui capitanias do Espírito Santo e São Vicente]	COLÉGIO DE PERNAMBUCO [inclui capitanias da Paraíba e Rio Grande]
1586	145	79	48	18
1589	152	77	53	22
1598	165	85	54	26
1600	172	88	56	28
1601	163	82	55	26
1606	171	88	56	27
1607	172	80	57	35
1610	166	79	54	33
1613	173	85	55	33
1614	171	81	57	33
1616	174	90	50	34
1619	169	78	51	40
1621	191	89	66	36

³⁰ Visando facilitar a compreensão de alguns termos, atualizamos as nomenclaturas para o português contemporâneo.

³¹ Elaborada, assim como as tabelas 2, 3 e 4, a partir de ARSI, Bras.5, I, f.28r - f.126v.

De maneira geral, o que se observa é um crescimento contínuo do contingente missionário da província entre as décadas de 1550 e 1590, inicialmente de maneira mais expressiva e, a partir de meados dos anos 1580, de forma mais moderada³². Alcançado o quantitativo de aproximadamente 170 sujeitos em 1600, este se manteve sem variações expressivas por vinte anos. A discrepância aparece no catálogo de 1621, quando o quantitativo de jesuítas do Brasil subiu para inéditos 191 sujeitos, acréscimo sustentado se considerarmos o catálogo seguinte, de 1631, que contabiliza 187 sujeitos³³.

Como se pode verificar na tabela 1, a despeito do crescimento do quantitativo total, a distribuição dos sujeitos pelos três núcleos missionários evidencia uma tendência clara e contínua à desigualdade. Independente da maior ou menor variância no contingente total de sujeitos, o que se observa é a concentração, aproximadamente, de 50% dos jesuítas no núcleo do Colégio da Bahia, um terço, ou 33% na área administrada pelo Colégio do Rio de Janeiro, e 17% ligados ao Colégio de Pernambuco. As tabelas seguintes, específicas de cada núcleo, podem ajudar a compreender essa diferença.

Os dados apresentados serão analisados de dois pontos de vista. Primeiro, o alcance espacial da missão jesuítica, tanto na América lusa como um todo ao longo do período considerado, quanto comparativamente entre os núcleos missionários. Depois, considerando as diferenças no desenvolvimento dos núcleos missionários, à luz do quantitativo de sujeitos, dos tipos de estabelecimentos consolidados e atividades relacionadas.

³² De acordo com os registros nos catálogos anteriores, temos a seguinte curva ascendente: 1556-1559 – 25 sujeitos; 1567 – 61 sujeitos ; 1574 – 110 sujeitos ; 1584 – 140 sujeitos.

³³ ARSI, Bras.5, I, f.127-137v.

TABELA 2 - COLÉGIO DA BAHIA

ANO	1586	1589	1598	1600	1601	1606	1607	1610	1613	1614	1616	1619	1621
TOTAL DE MEMBROS DO NÚCLEO*	79	77	85	88	82	88	80	79	85	81	90	78	89
COLÉGIO													
No. de sujeitos	63	57	62	54	57	68	56	53	65	59	66	66	71
CASAS ANEXAS AO COLÉGIO													
Casa dos Ilhéus	05	06	04	04	04	04	04	04	04	04	04	---	04
Casa de Porto Seguro	04	05	04	04	04	---	---	---	---	---	---	---	---
ALDEIAS (na capitania da Bahia)													
Espírito Santo	02	02	02	04	02	02	04	04	04	04	04	04	04
São João	03	02	02	04	04	03	04	04	03	05	04	---	---
Santo Antônio	02	02	02	04	02	02	03	04	02	---	---	---	---
Boipeba		03	03	04	05	---	---	---	---	---	---	---	---
São Sebastião	---	---	---	04	02	02	05	04	03	05	04	04	04
Camamu	---	---	---	---	---	07	04	04	04	04	04	04	04
MISSÕES													
Roma	---	---	---	02	02	---	---	---	---	---	---	---	---
Amoypiras	---	---	04	04	---	---	---	---	---	---	---	---	---
Arari	---	---	02	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---
Porto Seguro	---	---	---	---	---	---	---	02	---	---	02	---	---
Procuradores da Prov. em Lisboa	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	02	---	---
Local não indicado	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	02

*Inclui o padre provincial, mesmo quando não indicado no catálogo, e seu companheiro, quando indicado, além de visitantes, acompanhantes e outros que estivessem de passagem pela província e aparecem no registro, mas não como residentes do colégio.

TABELA 3 - COLÉGIO DO RIO DE JANEIRO

ANO	1586	1589	1598	1600	1601	1606	1607	1610	1613	1614	1616	1619	1621
TOTAL DE MEMBROS DO NÚCLEO	48	53	54	56	55	56	57	54	55	57	50	51	66
COLÉGIO													
No. de sujeitos	22	26	23	25	25	27	28	25	27	30	23	26	34
CASAS ANEXAS AO COLÉGIO													
Espírito Santo ³⁴	04	04	08	05	05	06	05	04	04	04	05	04	06
Santos (capitania de São Vicente)	06	06	06	06	06	05	05	04	04	04	04	04	04
São Paulo em Piratininga ³⁵ (capitania de São Vicente)	05	06	06	08	08	06	06	05	07	06	06	04	06
ALDEIAS (na capitania do Rio de Janeiro)													
São Lourenço	05	04	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---
São Barnabé	---	02	02	04	02	05	04	04	04	04	04	02	04
Cabo Frio	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	02	---
São Pedro	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	02
ALDEIAS (na capitania do Espírito Santo)													
Nossa Senhora da Conceição	04*	03*	03	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---
São João	04*	03*	02	---	02	---	---	03	---	---	---	---	---
São Cristóvão	---	02	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---
Nossa Senhora Assunção	---	---	02	---	---	---	---	---	05	03	05	---	---
Santo Inácio (dos Reis Magos)	---	---	02	04	02	02	02	02	04	04	03	04	05
Reritiba	---	---	---	04	03	03	03	03	---	---	---	05	05
Nossa Senhora de Guarapari	---	---	---	---	02	02	02	02	---	02	---	---	---

³⁴ Geralmente chamada de Casa do Espírito Santo, localizada na Vila de Vitória, na capitania do Espírito Santo, esta residência passou a ser nomeada “Casa de Santiago na Villa” ou “Casa de Santiago” a partir do catálogo de 1616.

³⁵ A partir do catálogo de 1613, esta residência passa a ser nomeada como “Casa de Santo Inácio em Piratininga”.

Jesuítas no espaço

ALDEIAS (anexas à Casa de Piratininga – São Vicente)													
São Miguel	02	**	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---
Junto aos Maromomis	---	---	---	---	---	---	---	02	---	---	---	---	---
MISSÕES													
Aos carijós	---	---	---	---	---	---	02	---	---	---	---	---	---

*Os mesmos missionários para as 2 residências

** Continua sem missionários residentes

TABELA 4 - COLÉGIO DE PERNAMBUCO

ANO	1586	1589	1598	1600	1601	1606	1607	1610	1613	1614	1616	1619	1621
TOTAL DE MEMBROS DO NÚCLEO	18	22	26	28	26	27	35	33	33	33	34	40	36
COLÉGIO													
No. de sujeitos	15	16	22	20	20	23	25	21	21	21	20	26	24
ALDEIAS (na capitania de PE)													
São Miguel ³⁶	---	02	02	03	02	---	---	---	04	04	04	04	04
N.S. Escada ³⁷	---	---	02	03	02	02	02	04	04	04	04	04	
Santo André de Gayana ³⁸	---	---	---	---	---	02	04	04	---	---	---	---	---
N.S. Assunção	---	---	---	---	---	---	---	04	---	---	---	---	---
São João Baptista (de Itambé) ³⁹	---	---	---	---	---	---	---	---	04	04	04	04	04*
Caetés	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	04
Itapicirica	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	04*
MISSÕES													
Volantes (não especificadas)	03	02	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

³⁶ No catálogo de 1621, é registrada como “Aldeia de São Miguel e Tabuçurama”. ARSI, Bras. 5, I, f.126r.

³⁷ No catálogo de 1598, a Aldeia de Nossa Senhora da Escada é registrada como Nossa Senhora da Apresentação. Segundo a carta ânua da província de 1592, tratava-se da mesma aldeia. Cf. LEITE, Serafim. op.cit., p.496.

³⁸ Aparece nos catálogos também como “Goayana” ou apenas “Santo André”.

³⁹ Os catálogos a nomeiam ora como Itambé ou Itaimbé ora como São João Baptista. Foi uma carta do Padre Pero de Castilho, de 1614, que esclareceu tratar-se do mesmo lugar ao mencionar que partiu “[...] da residência de São João baptista de Itiaibé aos 3 de setembro [...]” a caminho do Rio Grande. ARSI, Bras.8, I, f.181r. Serafim Leite confirma a partir de outras fontes. LEITE, op.cit., t. 5, p.343.

Paraíba	---	02	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---
Rio Grande	---	---	---	02	02	---	02	---	---	---	---	---	---
Maranhão	---	---	---	---	---	---	02	---	---	---	02	02	---

*em 1621 – Aldeias de Itapicirica e Itaembés – os 4 missionários para as duas

No que diz respeito ao alcance espacial da missão jesuítica na América lusa entre as décadas de 1580 e 1620, a leitura das tabelas em conjunto aponta para a ampliação progressiva do número dos estabelecimentos da Ordem, sobretudo de aldeamentos a partir de fins do século XVI, com destaque para as capitanias da Bahia, Espírito Santo e Pernambuco.

Nesse ponto, é fundamental esclarecer que a intermitência do registro da presença de missionários em algumas aldeias, como as de Reritiba e Guarapari, no Espírito Santo, ou São Miguel, em Pernambuco, e mesmo a ausência contínua dos mesmos a partir de determinado momento em outras aldeias, como as de São João e Goyana, localizadas respectivamente nas capitanias mencionadas, não significa que houve necessariamente abandono provisório ou permanente da missão naquelas aldeias. O que ocorria, e os próprios catálogos registram a situação, era a mudança de condição de uma aldeia administrada pelos jesuítas, de residência fixa, quando havia missionários morando ali e esta era registrada, portanto, no catálogo, para aldeia de visita, quando não havia mais missionários habitando o local. Logo, a aldeia deixa de constar no catálogo, mas continuava sob ingerência dos jesuítas.

Para fundamentar minha interpretação cito dois exemplos. Primeiro, o catálogo de 1616 lista apenas as Aldeias de Nossa Senhora da Assunção e de Santo Inácio (dos Reis Magos) como ligadas à “Casa de Santiago na Villa”, na capitania do Espírito Santo. No entanto, ao lado do nome do Padre Francisco Alvarez, pregador e morador desta casa, aparece que ele era também “língua e visita

a Aldeia de São João”⁴⁰. Logo abaixo, registra-se o nome do Padre Pero Roiz, “pregador e visitador das Aldeias”. Pouco depois, aparece o Padre Manoel Fagundes, confessor e língua na Aldeia de Nossa Senhora da Assunção, de onde também “visita outra aldeia que se chama Guarapari”⁴¹. O exemplo permite inferir que ao menos parte das aldeias que são registradas com residentes fixos pelo menos uma vez nos catálogos e depois desaparecem de vez, ou reaparecem adiante, estiveram continuamente sob influência e mesmo sob a administração dos padres da Companhia através de um sistema de visitas periódicas. Não se tratavam das missões volantes a aldeias de indígenas não catequizados, mas da manutenção de aldeamentos organizados conforme a política missionária de dupla tutela, religiosa e civil, implementada pela Ordem. Ou seja, como parte da rede missionária estabelecida no território.

Um segundo exemplo, também extraído dos catálogos, ajuda a sustentar essa interpretação. Nos catálogos de 1586 e 1589, na parte referente à capitania do Espírito Santo, encontramos o registro das “Residências de N.Sra. e São João anexas à casa” seguido da lista dos missionários que se ocupavam daquelas duas aldeias⁴². O mesmo ocorre no “Rol dos Padres e Irmãos do Colégio de Pernambuco”, de 1621, no qual aparecem quatro missionários que se ocupam das “Aldeias de Itapicirica e Itaembés”⁴³. O atendimento a diferentes aldeias pelos mesmos missionários é mais um indício de que o sistema de aldeamentos jesuíticos deve ter sido mais flexível e amplo do que se costuma pensar, isto é, incluía aldeias que não tinham sempre residentes fixos, mas recebiam visitas frequentes de religiosos que circulavam por uma determinada área cuja missão era gerenciada por uma casa ou colégio. Assim, a princípio, entendo que todas as

⁴⁰ ARSI, Bras.5, I, f.115v.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., f.28v.

⁴³ ARSI, Bras.5, I, f.126v.

aldeias que constam nos catálogos no período em análise devem ser consideradas ao pensarmos no alcance espacial da ação da Companhia, e não apenas aquelas com residentes⁴⁴.

A análise comparativa evidencia que o alcance espacial da missão variava entre os núcleos. Os da Bahia e do Rio de Janeiro foram se constituindo por estabelecimentos que fixaram espacialmente a missão em três capitanias cada. O primeiro, centrado no Colégio da Bahia, incluía as capitanias da Bahia, Ilhéus e Porto Seguro, e o segundo, centrado no Colégio do Rio, abarcava as capitanias do Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente. No caso do núcleo de Pernambuco, apesar de o colégio ter enviado missões para a Paraíba e, com frequência, para o Rio Grande e Maranhão, a fixação de estabelecimentos ficou restrita à capitania de Pernambuco, como vemos na tabela 4. Sem dúvida, a limitação da abrangência espacial dos estabelecimentos desse núcleo pode ser considerado um fator explicativo para a concentração de um quantitativo menor de sujeitos ali, quando comparado aos outros núcleos.

A diversidade de estabelecimentos da Ordem em cada núcleo também podem explicar as diferenças na quantidade de sujeitos alocados nas três áreas missionárias. Bem como sugerem desenvolvimentos históricos diferentes da atuação jesuítica em cada uma delas.

O núcleo de Pernambuco se constituiu, entre as décadas de 1580 e 1620, como um centro missionário menos expressivo numericamente, se comparado aos outros dois, e de alcance espacial limitado. Com o estabelecimento do colégio, na vila de Olinda, e a fixação de cerca de oito aldeamentos até os anos 1620, alguns com residência permanente de religiosos, segundo os catálogos, os jesuítas se dividiam, a partir do colégio, entre a assistência religio-

⁴⁴ É claro que o confronto com outras fontes e bibliografia pode confirmar o efetivo abandono ou o desaparecimento de aldeamentos em alguns casos, mas isto deve ser feito caso a caso.

sa à população colonial, sobretudo em Olinda, a formação de missionários e estudantes externos, missões volantes ao interior de Pernambuco e nas capitanias vizinhas, e a catequese indígena nos aldeamentos. Apesar do Colégio de Pernambuco ter servido nesse período como ponta de lança para a expansão missionária para o norte, sobretudo Rio Grande e Maranhão, esta iniciativa não floresceu até 1621. Não se fixou nem casa nem aldeia sob administração jesuíta para além de Pernambuco nesse momento.

O núcleo da Bahia se constituiu, desde as primeiras décadas da presença da Companhia no Brasil, como o de maior concentração de religiosos da Ordem, boa parte deles, cerca de dois terços, residindo no Colégio da Bahia. Uma tendência que permaneceu mesmo no avançar do século XVII. A obrigatoriedade de que os primeiros anos de formação dos membros da Ordem, o noviciado, tivessem de ser cumpridos naquele colégio certamente ajuda a explicar esse número elevado⁴⁵. Além disso, apenas ali eram ofertados os cursos superiores de Teologia e Filosofia (ou “Artes”, como mais frequentemente aparece nos catálogos), etapas fundamentais para se avançar não só na formação intelectual, mas na hierarquia da Ordem. De acordo com as Constituições jesuíticas, um membro só poderia assumir cargos administrativos mais elevados, como os de provincial ou reitor, se se tornasse professo de quatro votos. E uma das condições para tal era cursar integralmente o curso superior de Teologia⁴⁶. Assim, concentrando boa parte dos sujeitos do núcleo no colégio, pode-se inferir que este se constituiu como o grande centro de formação intelectual e religiosa dos jesuítas do Brasil e os muitos religiosos ali residentes tinham grande inserção

⁴⁵ Em 1596, o Padre Geral Aquaviva determinou que o noviciado de toda a província se concentrasse no Colégio da Bahia, medida entendida como necessária para garantir maior solidez de virtude e espírito. A dispersão seria prejudicial nesse sentido. ARSI, Bras.2, f.91.

⁴⁶ PAVONE, Sabina, op.cit., p.10-11.

na vida social, religiosa, educacional e intelectual da cidade de Salvador⁴⁷.

Não obstante a concentração de sujeitos no colégio, o alcance espacial dos estabelecimentos desse núcleo é bastante considerável. A tabela 2 mostra a consolidação de cinco aldeamentos na capitania da Bahia em 1600. Ainda que o de Boipeba pareça ter se extinguido, o de Camamu foi criado e se consolidou desde 1606. Em quase todos eles os jesuítas mantiveram residência fixa no período. Além disso, foram estabelecidas e mantidas duas casas nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, esta até 1601. Além da assistência religiosa e escola para os colonos, das casas saíam missões volantes para diversas aldeias indígenas da região. Mesmo com o abandono da casa de Porto Seguro, os jesuítas do Colégio da Bahia continuaram a realizar missões volantes na capitania, como as registradas em 1610 e 1616 nos catálogos⁴⁸.

A área missionária administrada pelo Colégio do Rio de Janeiro certamente é onde se verifica o alcance espacial mais ampliado da Ordem no Brasil no período considerado. Concentrando apenas metade, aproximadamente, de seu contingente total no Colégio do Rio, pelo menos duas dezenas de religiosos se espalhavam por três casas nas capitanias vizinhas (duas em São Vicente e uma no Espírito Santo) e aproximadamente uma dezena de aldeias jesuíticas se espalhavam pelas capitanias de São Vicente, Rio de Janeiro e, sobretudo, Espírito Santo, boa parte delas com residência fixa de religiosos. A continuidade de uma média de 25 religiosos no Colégio do Rio sugere uma inserção considerável dos jesuítas na vida em sociedade da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, fundada quase no mesmo ano do colégio. Contudo, diferente dos outros núcleos, a permanência constante de

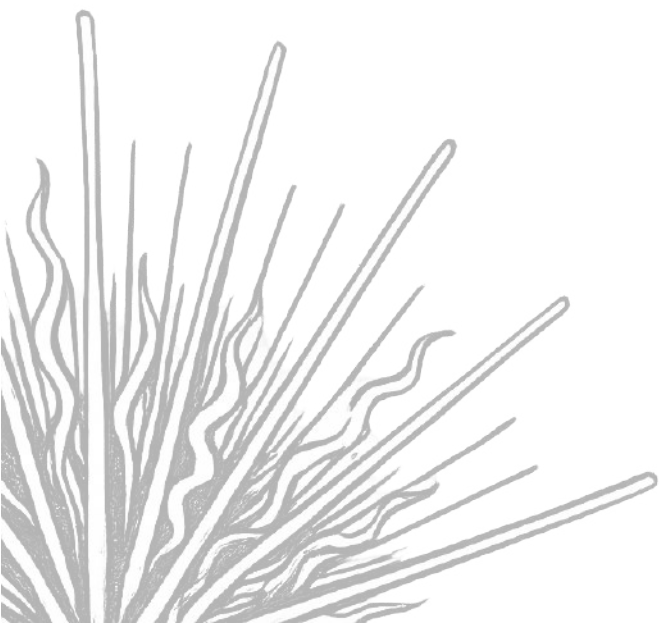
⁴⁷ LEITE, Bruno, *op.cit.*

⁴⁸ LEITE, Serafim, *op.cit.*, p.190-210. Segundo Luís Kist, as missões e a manutenção das casas de Ilhéus e Porto Seguro eram bastante dificultadas pelos constantes ataques dos Aimoré. KIST, *op.cit.*, p.51-52.

não menos de quatro residentes em cada uma das três casas citadas ao longo das quatro décadas aponta para a consolidação da missão religiosa e da inserção social dos jesuítas também nos povoamentos de portugueses no Espírito Santo e em São Vicente.

Assim, sintetizando uma análise comparativa e inicial dos dados fornecidos pelos catálogos, podemos apontar para desenvolvimentos históricos diferentes das três áreas missionárias nas quais os jesuítas do Brasil se estabeleceram e atuaram entre os anos de 1580 e 1620. Se o núcleo da Bahia parece se destacar como o principal centro de formação intelectual e religiosa dos jesuítas do Brasil, materializado no Colégio da Bahia, é igualmente verídico que nessa área concretizou-se com sucesso a política missionária baseada nos aldeamentos administrados pela Ordem, ainda que restritos à capitania da Bahia. Por outro lado, o núcleo do Rio de Janeiro parece se caracterizar pelo largo alcance espacial da atuação jesuítica, vistos os diferentes estabelecimentos fixados pelos missionários nas capitanias de São Vicente, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Consequentemente, é nesse núcleo que se verifica uma maior complexidade na gestão missionária, visto que, apesar de submetidas ao Colégio do Rio de Janeiro, as casas administravam aldeamentos e missões volantes. Por fim, o núcleo de Pernambuco, apesar da implementação e fixação bem sucedida de aldeias jesuíticas e de demonstrar um crescimento constante, ainda que modesto, do número de membros, não conseguiu ampliar o estabelecimento da missão para além da capitania de Pernambuco nesse período.

Sem dúvida, as dinâmicas históricas que podem ajudar a elucidar as particularidades e diferenças entre as áreas de missionação constituídas no correr do processo de estruturação da Companhia de Jesus no território da América lusa entre os séculos XVI e XVII devem ser melhor investigadas. Espero que esse estudo inicial colabore nesse sentido.





INTERCAMBIO Y CONSUMO DE UN PRODUCTO GLOBAL EN EL “INTERIOR” DEL NORDESTE RIOPLATENSE. EL VINO EUROPEO A TRAVÉS DE LOS AGENTES RELIGIOSOS EN PARAGUAY DURANTE LOS SIGLOS XVII Y XVIII¹

Pedro Omar Svriz Wucherer²

LA ECONOMÍA DEL PARAGUAY Y EL ROL DEL VINO DURANTE LOS SIGLOS XVII Y XVIII: POSIBILIDADES DE ESTUDIO

La plantación de viñas en Paraguay fue una actividad impulsada por la propia corona desde los inicios de la conquista y alcanzó un rol significativo en la economía de aquellas tierras durante el siglo XVII. Así, lo afirmaba un jesuita anónimo hacia el

¹ Este trabajo se realiza en el marco del proyecto PID2024-155402NA-I00. SACROS Productos Sacros. Globalización, consumo y aculturación a través de agentes religiosos en los Imperios Ibéricos desde 1580 hasta 1824. Financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España de Generación del Conocimiento, España. Asimismo, nos gustaría agradecer a la Dra. Susana Frías (Academia Nacional de la Historia, Argentina) y el Dr. Bartolomé Yun Casalilla (Universidad Pablo de Olavide, España) por la ayuda bibliográfica y comentarios que permitieron la mejora del presente texto. No obstante, el contenido y expresiones del mismo se realizan bajo mi única responsabilidad.

² Universidad de Málaga, España. Doctor en Historia y Estudios Humanísticos (Universidad Pablo de Olavide, España)

año 1620 al referirse a aquellas regiones, donde “dase muy bien y hacerse mucho y buen vino, pero es menester cocerlo por lo menos el tercio: no aprueba aquí sino una uva blanquilla”.³

Tiempo más tarde otros sacerdotes perfeccionarían las técnicas y el desarrollo de la viticultura en esas regiones, destacándose por caso el padre jesuita Anton Sepp a quien referiremos en este estudio.

Ahora bien, en términos generales, debe decirse que la economía del Paraguay durante la época moderna ha sido analizada por diversos especialistas que nos preceden. De todos ellos destacamos obras que podemos denominar como “clásicas” para los estudios económicos de esta región. En primera instancia debemos señalar que estos territorios que denominamos Paraguay (cuya extensión sobrepasaba los actuales límites de la república homónima) formaba parte de un complejo “espacio peruano” planteado por Carlos Sempat Assadourian (1982), quien demostró cómo la producción argentífera de Potosí y su demanda de diversos productos obligaron a las economías cercanas a estructurarse en función de ella.⁴

En este sentido, la región paraguaya colaboró con un bien clave como fue la yerba mate, la cual recorrió aquellas tierras y alcanzó diversos mercados americanos. En esta línea, Juan Carlos Garavaglia (1983) nos presentó un estudio pormenorizado de la producción, circulación y consumo de yerba mate en Paraguay, observando la influencia que tuvo en la conformación de las sociedades de esas regiones.⁵ Además, dicho producto será una moneda de cambio fundamental a la hora de obtener productos de otras regiones

³ MCDA. *Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p.164.

⁴ ASSADOURIAN, Carlos S. *El Sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

⁵ Nos referimos a GARAVAGLIA, Juan C. *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1987. Recientemente muchos de los resultados de esta obra fueron ampliados en análisis a un periodo más contemporáneo en SARREAL, Julia. *Yerba Mate: The Drink That Shaped a Nation*. California: California University Press, 2023.

o incluso procedentes de Europa, tal es el caso de los vinos que nos interesan.

A su vez, estas miradas de la economía de la región se complementaron con la obra de Zacarías Moutoukias (1988) cuyo análisis se focalizó en el tráfico ilegal de plata potosina que se llevó a cabo a través del puerto de Buenos Aires hacia otras regiones, principalmente la costa del Brasil y Colonia del Sacramento, pero también con agentes holandeses, suecos, franceses e ingleses que llegaban a esa ciudad.⁶ Este tráfico posibilitó el ingreso en aquel puerto de diversos productos importados, entre los cuales encontramos precisamente los vinos de origen europeo.

Por otra parte, un punto significativo en este tráfico comercial es la inclusión de otras ciudades de la cuenca rioplatense, como Corrientes y Santa Fe, destacando para el primer caso las vinculaciones que tuvieron Asunción y la ciudad correntina durante el periodo colonial y buena parte del siglo XIX.⁷ En el caso del puerto santafesino, el estudio de Margarita Gascón (2017) expuso como fue un nexo fundamental entre el comercio desde Paraguay hacia la región de Cuyo y Chile, actividad en la cual la yerba mate era intercambiada precisamente por vino cuyano.⁸ Esta relación comercial se consolidó aún más durante la segunda mitad del siglo XVII hasta 1779, periodo en el cual Santa Fe actuó como "puer-

⁶ MOUTOUKIAS, Zacarías. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII. Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano*. Tucumán: Centro Editor de América Latina, 1988.

⁷ Cfr. MAEDER, Ernesto J. A. *Historia económica de Corrientes en el periodo virreinal, 1776-1810*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1981; y WHIGHAM, Thomas. *Lo que el río se llevó. estado y comercio en Paraguay y Corrientes, 1776-1870*. Asunción: CEAUC, 2009.

⁸ Cabe señalar que los "vinos de la tierra" de Cuyo, Paraguay y Santa Fe durante algunas décadas del siglo XVII compitieron en el puerto de Santa Fe. GASCÓN, Margarita. Rutas y flujo de recursos económicos entre Paraguay y Cuyo del reino de Chile (1580-1700) *Anuario de Estudios Americanos*, 74, 2. Sevilla. p. 450. 2017.

to preciso” de la región. De igual forma, el caso de la producción de vino en la región de Cuyo y sus conexiones con otros espacios fueron analizadas con mayor detenimiento por diversos autores demostrando como este “vino de la tierra” fue incrementando su producción y adquiriendo cada vez mayor importancia en los mercados regionales.⁹

Todos los circuitos comerciales referidos confluirán con el paso del tiempo en el puerto de Buenos Aires, el cual irá constituyéndose en un punto fundamental para la economía de la región. Por ello, tenemos referencias específicas sobre la introducción del vino “de la tierra” y europeo a dicho puerto. Una primera aproximación sobre esta temática se presenta en los estudios de Molina (1972), Silva (1982) y más recientemente el de González Lebrero (2002),¹⁰ este último sucintamente refiere a las dificultades del cultivo de la vid en esas tierras durante la primera mitad del siglo XVII,

aunque hay viñas en ella ha muchos años que no se coge vino sino en muy poca cantidad cuando los hielos dejan algun esquilmo porque de ordinario antes de madurar lo abraza y si no fuere por el vino que entra de fuera como es de Mendoza, Rioja y otras partes padecería esta ciudad mucho por ser mantenimiento forzoso respecto de sustentarse mucho con él y dar fuerzas a las personas para el trabajo”.¹¹

⁹ Cfr. ACEVEDO, Edberto O. Los impuestos al comercio cuyano en el siglo XVIII. 1700-1750, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, n° 126. Santiago de Chile, 1958; GASCÓN, Margarita. Rutas y flujo de recursos económicos entre Paraguay y Cuyo del reino de Chile (1580-1700) *Anuario de Estudios Americanos*, 74, 2. Sevilla. p. 450. 2017; entre otros

¹⁰ Cfr. MOLINA, Raúl A. El consumo del vino en el primitivo Buenos Aires: el vino de Castilla y de la tierra, *Revista de la Junta de estudios históricos de Mendoza*, Mendoza, Vol. N° 7, tomo 1, pp. 365-373. 1972; SILVA, Hernán A. *El vino y el aguardiente en la Buenos Aires de la primera mitad del siglo XVIII*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1982; y GONZÁLEZ LEBRERO, Rodolfo E. *La pequeña aldea. Sociedad y economía en Buenos Aires (1580-1640)*. Buenos Aires: Biblos, 2002.

¹¹ GONZÁLEZ LEBRERO, Rodolfo E. *La pequeña aldea. Sociedad y economía en Buenos Aires (1580-1640)*. Buenos Aires: Biblos, 2002.

El referido historiador Raúl A. Molina citaba que el 24 de febrero de 1620 se tiene noticia en el cabildo de Buenos Aires que los precios del vino de Castilla se establecieron en 14 pesos la arroba, 12 el del Paraguay y 10 el de Chile y Córdoba, pero dado que estos últimos "son precios excesivos y conviene se reforme y modere", se rebajó el precio del procedente de Chile (en el cual se incluye el elaborado en Cuyo) y de Tucumán a 6 pesos.¹² Esto permite saber brevemente cuáles eran los principales vinos que lograban reunirse en Buenos Aires, sus precios y sus respectivos (y diversos) orígenes.

A este complejo panorama económico de la región sucintamente señalado se debe agregar que Paraguay sufrió una serie de transformaciones políticas y económicas durante el siglo XVIII que sin duda afectaron a los canales de intercambio de productos que llegaban a esas tierras.¹³ La "Revolución de los Comuneros" (1721-1735), la expulsión de los jesuitas (1767-1768), la implementación de medidas económicas del Tratado de Libre Comercio de 1778 o la erección de un Gobernador-Intendente (1782) fueron algunos de los acontecimientos más importantes en esos territorios que modificaron el comercio y la circulación de diversos productos durante esa centuria y buena parte de la siguiente.¹⁴

Por otra parte debe mencionarse que, en estos circuitos comerciales, las diversas órdenes religiosas fueron adquiriendo una ma-

¹² MOLINA, Raúl A. El consumo del vino en el primitivo Buenos Aires: el vino de Castilla y de la tierra, *Revista de la Junta de estudios históricos de Mendoza*, Mendoza, Vol. N° 7, tomo 1, p. 371. 1972

¹³ Una buena síntesis de estos canales de intercambio en el siglo XVIII en PAREDES, Isabel. La carrera del Paraguay a fines del siglo XVIII, *América Latina en la Historia Económica*, 21 (1), pp.66-91. 2014

¹⁴ Cfr. WHIGHAM, Thomas. *Lo que el río se llevó. estado y comercio en Paraguay y Corrientes, 1776-1870*. Asunción: CEAUC, 2009; TELESCA, Ignacio. *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*. Asunción: CEAUC, 2009; y AVELLANEDA, Mercedes. *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las Revoluciones Comuneras del Paraguay*. Asunción: Editorial Tiempo de Historia, 2014; entre otros.

yor importancia. Buena parte de los análisis precedentes se focalizaron en los jesuitas, en gran medida explicado por la cantidad, calidad y diversidad de fuentes que pueden consultarse sobre su accionar en archivos locales, regionales o internacionales. Así, las misiones jesuíticas del Paraguay han sido objeto de estudio constante, a fines de entender su complejo modelo económico. En este punto son clave los aportes de obras como las de Popescu (1952), Furlong (1962), Mörner (1968) y Maeder (1992), esta última referida especialmente a la reestructuración y redistribución de los territorios y bienes que pertenecían a los jesuitas tras su expulsión de tierras americanas (1767-1768).¹⁵ Todos ellos constituyen buenos ejemplos de los detallados análisis sobre el accionar jesuítico en esas regiones. A estos deben sumarse estudios más recientes como Svriz Wucherer (2023), y algunos de los capítulos reunidos en las obras Vu Thant y Zupanov (2020) y Svriz Wucherer (2024), que en conjunto permiten establecer significativas comparaciones en cuanto el accionar jesuítico desde el punto de vista económico en diversas partes del globo.¹⁶

¹⁵ Cfr. POPESCU, Oreste. *El sistema económico en las misiones jesuíticas*. Bahía Blanca: Pampa Mar, 1952:

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires, 1962; MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura, 2008 (primera edición 1968) y MAEDER, Ernesto J.A. *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. Madrid: Mapfre, 1992. Cfr. los datos de la expulsión en estos territorios en BRABO, Francisco Javier. *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus Temporalidades por decreto de Carlos III, en los pueblos de misiones fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el Gran Chaco, en el país de Chiquitos y en el de Mojos, cuyos territorios pertenecieron luego al Virreinato de Buenos Aires*. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1872.

¹⁶ Cfr. VU THANTH, Hélène y ZUPANOV, Inés G., eds. *Trade and Finance in Global Missions 16th-18th Centuries*. Leiden: Brill, 2020; SVRIZ WUCHERER, Pedro Omar. *Jesuit and Asian Goods in the Iberian Empires, 1580-1700*. Londres: Palgrave MacMillan, 2023; y SVRIZ WUCHERER, Pedro Omar. *Crucifijos y mercaderías. Jesuitas y economía en los Imperios Ibéricos, ss. XVI-XVIII*. Madrid: Colección Biblioteca de Historia-CSIC, 2024.

Ahora bien, las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios) tuvieron una significación dispar en los intercambios comerciales en Paraguay. En esta línea se reconocen ciertos estudios "clásicos". Sobre el caso franciscano se localizan obras como las de Durán Estragó (1987) y Necker (1990). Trabajos a los cuales debemos incorporar aquellos que se focalizaron en el análisis de Corrientes y/o sus pueblos de indios cercanos, los cuales como ya señalamos eran territorios íntimamente ligados con la ciudad de Asunción, y en las cuales las diversas órdenes religiosas ocupan un lugar significativo.¹⁷ Sin embargo, consideramos que aún no se ha realizado satisfactoriamente un estudio integrador (desde la perspectiva económica) del accionar de todas estas órdenes religiosas. En este sentido, consideramos que tomando un producto clave del accionar evangelizador como fue el vino, podemos integrar las actividades del clero regular y secular para obtener dicho producto y tener un panorama más completo de la economía rioplatense durante aquellos años.

EL VINO EN TIERRAS PARAGUAYAS: DE LA PRODUCCIÓN LOCAL A LA IMPORTACIÓN

El historiador Zacarías Moutoukias señalaba la importancia del tráfico del puerto Buenos Aires hacia (y desde) Paraguay, destacando precisamente que la producción de vino paraguayo ocu-

¹⁷ Cfr. GÓMEZ, Hernán. *Historia de la Provincia de Corrientes. Desde la fundación de la ciudad a la Revolución de Mayo*. Corrientes: Imprenta del Estado, 1929; MAEDER, Ernesto J. A. y GALDEANO Ernesto. *Origen histórico y descripción de la Capilla del pueblo de Santa Ana de los Guácaras en la provincia de Corrientes*. Corrientes: Revista de la Junta de historia de Corrientes, 1968; SALINAS, María Laura. *Dominación colonial y trabajo indígena. Un estudio de la encomienda en Corrientes colonial*. Asunción: CEAUC, 2010; POZZAGLIO, Fernando Ariel. *Las celebraciones religiosas en Corrientes durante los últimos años de la época colonial*. Berlín, Editorial Académica Española, 2011; entre otras.

pó un lugar importante y que luego declinó hasta desaparecer en la segunda mitad del siglo XVII (1988:55), al mismo tiempo que el comercio yerbatero aumentaba de forma significativa (cfr. Garavaglia, 1988). Este proceso sin duda facilitó la introducción de vino foráneo en tierras paraguayas, ya fueran procedentes de otros puntos del espacio rioplatense (Santa Fe y Cuyo principalmente) y/o de tierras europeas, a través de su ingreso por el puerto de Buenos Aires. Ya lo señalaba Diego de Alvear en su citado escrito, “si la política persuade, no extender el plantío de las viñas a América, a lo menos no privemos del vino y demás licores a sus naturales, franqueándoselos por medio de un generoso y libro comercio” (Alvear, 2000: 155). Sin embargo, no siempre se realizó de esta forma.

En ocasiones, se persiguió controlar el tráfico de vino foráneo hacia Paraguay e incluso se buscó limitarlo y/o prohibirlo en determinadas situaciones con diversos justificativos. Por ejemplo, en el año 1625 el maestro de campo Juan Davalos de los Ríos ordenaba “...que las personas que [h]an traído vino a esta ciudad de fuera no lo vendiesen por las muchas quejas que [h]a [h]avido de enfermedades que ha causado...”.¹⁸ De forma un poco paradójica, ya se señalaba en esos años la necesidad que tenían los religiosos de este producto en particular. El propio Dávalos de los Ríos en ese mismo año de 1625 consideraba que “...las yglesias y monesterios de esta d[ic]ha ciudad es notorio tienen necesidad para poder celebrar de alguno del d[ic]ho vino...” y por ello estableció que manifestaran su necesidad para poder “...mandar se les de el [vino] que fuere necesario a precio conveniente...”.¹⁹

¹⁸ “El maestre de campo don Juan Davalos de los Ríos, prohíbe la venta de vinos en esta ciudad”. 1625. Archivo Nacional de Asunción. Sección Civil y Judicial. Vol. 1678. N° 6. f.1.

¹⁹ “El maestre de campo don Juan Davalos de los Ríos, prohíbe la venta de vinos en esta ciudad”. 1625. Archivo Nacional de Asunción. Sección Civil y Judicial. Vol. 1678. N° 6. f.1.

Así, el maestro de campo Dávalos de los Ríos justificaba por un lado la delimitación del comercio del vino foráneo, pero, por otro lado, muy probablemente buscó proteger la producción vitivinícola de la región que por entonces era significativa, e incluso fomentarla, al destacar la escasez y necesidad que sufrían las instituciones religiosas paraguayas de ese producto.

Si bien se desarrollaron este tipo de medidas, la circulación del vino foráneo no pudo ser limitado ni mucho menos prohibido. Unas fuentes valiosas en este sentido son los registros de las barcas que navegaban por el eje comercial de los ríos Paraguay-Paraná, y que conectaban las ciudades de Asunción, Corrientes, Santa Fe y Buenos Aires a lo largo de los siglos XVII y siglo XVIII (Paredes 2014). Observamos que en las cargas de esas barcas preponderaban generalmente las arrobas de yerba mate, y en un segundo plano aparecen otros productos como el tabaco o el azúcar. No obstante, nos encontramos con algunas referencias al transporte de vino, especialmente vinculado al accionar de algunas órdenes religiosas en la región. Así, en abril de 1701, en el puerto de la ciudad Santa Fe, la barca nombrada "San Lorenzo, San Agustín y San Francisco Javier" en su carga registró 3 botijas de vino que se dirigían para la ciudad de Corrientes y Santa Lucía, siendo importante destacar que este último era un pueblo de indios bajo la administración franciscana y muy próximo a esa ciudad.²⁰ Intuimos que tal vez una parte de ese vino pudiera tener como destino dicho pueblo algo que veremos repetirse en los años sucesivos, marcando la participación de los religiosos en este tipo de comercio.

La decadencia de la producción de vino paraguayo a lo largo del siglo XVIII generó un claro paso hacia la importación de este producto procedente de otras regiones, tanto aquellos de la cuenca rioplatense y de la región cuyana, como también del vino procedente del viejo continente.

²⁰ Archivo Nacional de Asunción. Nueva Encuadernación. Vol. 24. N° 68-79. p.2.

VINOS SACROS... Y NO TANTO: PRODUCCIÓN, COMERCIO Y ADAPTACIÓN EN MANOS DE AGENTES RELIGIOSOS EN PARAGUAY

Al igual que sucedió en otras regiones del globo, las actividades evangelizadoras impulsaron la circulación, producción y consumo de vino en Paraguay, particularmente en las reducciones y pueblos de indios a cargo de sacerdotes regulares y seculares, sitios en los cuales este producto tuvo un fin evangelizador clave.

Por tanto, desde comienzos del siglo XVII la necesidad del consumo de vino para oficiar las misas provocó la plantación de vides en los pueblos de nativos guaraníes. En este sentido, el padre provincial jesuita Nicolás Durán ordenaba en el año 1623 que “... los padres cuiden de su comida, teniendo sus huertas y cimente-rillas con sus cañas y aun sus viñuelas para el vino de las misas ...”.²¹ Sabemos por caso, que el colegio de Asunción contaba hacia mediados del siglo XVII con una “viña donada por Rodrigo Ortiz Melgarejo en la Frontera, a pocas leguas de Asunción”.²²

A pesar de esta clara referencia, este cultivo no logró prosperar lo suficiente (o lo necesario) y se optó por traer este producto desde las ciudades cercanas con las cuales tenían vínculos comerciales las reducciones, junto a los demás géneros que no lograban producirse en esos establecimientos misionales. En este sentido el reglamento de doctrinas de 1637, realizado por la 6ª Congregación provincial del Paraguay, mencionaba que el padre Superior debía

²¹ Art. 25 Art. 25. Ordenaciones de la Provincia del Paraguay del P. Provincial Nicolás Durán [1623]”, en PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil, según los documentos originales del Archivo General de Indias)*. Tomo I (1568-1637). Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912: 393.

²² *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1645-1646 y 1647-1649*. Documentos de Geohistoria Regional N° 14. Introd. Ernesto J. A. Maeder; Colab. María Laura Salinas. Resistencia: IIGHI-CONICET, 2007, p. 135, nota n° 96.

encargarse de comprar "...vino, sal, miel, azúcar y algunos dulces para las Reducciones..."²³ En la práctica, este proceso lo realizaba el hermano coadjutor que habitaba en los colegios con los cuales comerciaban las misiones (Asunción, Buenos Aires, Santa Fe, y en menor medida el de Corrientes desde finales del siglo XVII) y obtenía a cambio productos como vino, vinagre, aceite y otros comestibles que pudiera transportar fácilmente hacia las reducciones, como también otros como plumas, papel y utensilios de uso personal, todos ellos necesarios para la continuidad de la misión evangelizadora.²⁴

Por ello, el padre Superior de reducciones localizado en el pueblo de Candelaria mensualmente se encargaba de solicitar lo necesario para esas misiones. En el caso del vino de misa, el padre Superior, "...recibía un frasco cada mes, así como se enviaban a cada pueblo mensualmente cuatro frascos, destinados a la enfermería como medicina para los enfermos del pueblo; pues los padres no lo bebían, a no ser alguno que tenía necesidad y licencia".²⁵

Sin duda, debe destacarse la labor del padre jesuita Anton Sepp en la introducción y cultivo de la vid, alcanzando en la reducción de San Juan Bautista, una "viña tan grande, que bien podría dar sus cincuenta cántaros..." dice dicho sacerdote.²⁶ Está claro en las fuentes que no fue el primero en introducir la vitivinicultura en esas tierras, pero sí nos dejó probablemente uno de los primeros testimonios detallados del proceso para el área de Paraguay, escribiendo en 1732 un documento titulado "Algunas advertencias

²³ HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. Vol. 1, p. 592.

²⁴ HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. Vol. 1, p. 362.

²⁵ HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. Vol. 1, p. 362.

²⁶ Citado en BORZI, Agustín. *Antonio Sepp y Francisco Oreglia. Dos curas elaboradores de Vino*. Mendoza: Junta de Estudios Históricos de Mendoza. 2019. p.15.

temporales tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fábricas, sementeras y otras faenas”²⁷ (Cfr. Furlong, 1962; Borzi, 2019: 16-20). Sin embargo, no en todas las reducciones se llegaron a tener viñas productivas y de calidad, y en gran medida no todas las misiones contaban con un misionero con los conocimientos del padre Sepp, por tanto buena parte de este producto debió ser importado a esos pueblos.

De manera, que con el paso de los años las botijas de vino llegaron a ser uno de los objetos más importantes tanto del comercio entre las reducciones como del regional con otras ciudades y pueblos de indios. En este sentido los registros de algunas barcas que proceden desde Buenos Aires, más precisamente del puerto de las Conchas, permiten identificar el peso de este producto y el rol específico de los jesuitas en su tráfico. Así, el 22 de junio de 1724 en la barca “Nuestra Señora del Carmen”, cuyo dueño era el capitán Lázaro Caniza, se registra entre su carga “5 botijas de vino” que pertenecían al Padre Procurador General de Misiones del colegio de los jesuitas en Buenos Aires que las enviaba hacia la ciudad de Asunción.²⁸ Además, las fuentes permiten saber que esa barca realizó una parada en el puerto de Santa Fe, donde precisamente se embarcaron el 26 de enero de 1725 otras 2 botijas de vino, pero esta vez para el convento de Santo Domingo en Asunción.²⁹

Recordemos que fue en Santa Fe donde la corona reestableció a través de una Real Cédula del 18 de agosto de 1726 el puerto pre-

²⁷ Cfr. FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires, 1962; y BORZI, Agustín. *Antonio Sepp y Francisco Oreglia. Dos curas elaboradores de Vino*. Mendoza: Junta de Estudios Históricos de Mendoza. 2019. p.15.

²⁸ Archivo Nacional de Asunción. Nueva Encuadernación. Vol. 61. N° 2. p.1-p.2.

²⁹ Archivo Nacional de Asunción. Nueva Encuadernación. Vol. 61. N° 2. f.3-p.4. Es cuanto menos llamativo que la carga dirigida para el colegio de los jesuitas, fuero dispuestas por dichos padres en Santa Fe, y al parecer se remitieron por tierra. Tal vez las coyunturas de la Revolución de los comuneros hicieran que los jesuitas no tuvieran “confianza” en remitir sus envíos por vía fluvial.

ciso y gravámenes sobre la yerba, el tabaco, el azúcar y algodón, y añadió otros a productos como el vino y el aguardiente. Medida que confirmada por las Audiencia de Charcas (19 de junio de 1739) y por Reales Cédulas del 1 de abril de 1743 y del 28 de febrero de 1754.³⁰ Medidas que en conjunto intentaron limitar el tráfico comercial de aquel producto foráneo y aumentar sus propios ingresos e incrementando su precio.

Precisamente, el precio al cual se adquiere el vino era de gran preocupación para los sacerdotes. Las fuentes nos permiten demostrar que los padres provinciales jesuitas llegaron a dictar órdenes internas que buscaron regular ese precio, especialmente el mismo debía respetarse en los intercambios interreduccionales y frente a uno de los productos fundamentales para la labor evangelizadora, buscando evitar cierta usura y competencia entre los pueblos.

En este sentido, el padre provincial Gerónimo Herrán determinó en 1730 "...para que en adelante no [h]aya diferencia en las conducciones, y precios de los géneros y cosas, que se compran y se venden se observará lo siguiente". Y comenzaba así a enumerar los precios que debían respetarse en ese intercambio entre los diversos pueblos, determinando en su primer punto que "...por el flete de los géneros, que se traen del Paraguay para los pueblos de abajo, dos r[eale]s por cada arroba, y lo mismo por conducirlos desde d[ic]hos pueblos a la Candel[aria] o Ytapuá". Específicamente para el caso del vino, dicho padre realizaba una detallada instrucción que nos da diversos datos sobre su tráfico en la época:

"El P[adr]e Sup[erio]r pagará 8 r[eale]s por la conduc[c]ion de cada votija [sic] de vino desde B[ueno]s Ay[re]s o S[an]ta

³⁰ MAEDER, Ernesto J. A. *Historia económica de Corrientes en el período virreinal, 1776-1810*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1981. p.294.

Fee a estas Doctrinas (...) y por la conducción de cada votija [sic] de vino desde S[an]to Th[om]e a la Candel[ari]a pagara un peso”.³¹

Tiempo más tarde, en unas consultas realizadas con el padre provincial residente en Córdoba se determinó que el colegio de aquella ciudad “...le ponga en Santa Fe (...) 50 botijas de vino bueno a 18 pesos la botija (...) y 2 botijas de aguardiente a 26 pesos cada una”.³²

Si se respetaban o no estos precios no podemos saberlo con precisión, lo cierto es que las misiones, colegios y estancias que administraban el clero regular o el clero secular necesitaban del vino en ciertas cantidades para cubrir la labor eucarística.

Un buen ejemplo de la importancia de este producto lo señalan las actas del cabildo indígena del pueblo de Itatí. En las mismas nos van otorgando referencias a las equivalencias que va teniendo ese producto en relación a otros. Recordemos en este punto la importancia de la vigencia de la moneda de la tierra en esa región, lo cual ocasionaba la ausencia de un circulante metálico, un trueque constante de productos y que los parámetros del valor lo determinaban el precio de piezas de cuero, de las arrobas de yerba o de los paños de lienzo.

Así, por un acuerdo del citado cabildo indígena de Itatí del 7 de mayo de 1795 “vender en efecto se vendieron a Don Eugenio Balbastro sesenta cueros de vaca a dos reales con cuyo importe se compró un barril de vino a Don Julian Nuñez...”.³³

³¹ *Cartas de los PP. Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús a los misioneros jesuitas de Paraguay, Uruguay y Paraná*. Biblioteca Nacional de España. Manuscritos, n° 6976. p.255.

³² Archivo General de la Nación. Fondo Biblioteca Nacional, Manuscrito, n° 62, f.64- f.64vta.

³³ *Actas del Cabildo de Itatí. Desde el 7 de febrero de 1793 hasta el 24 de diciembre de 1798*. Documentos de Geohistoria Regional N°1. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1980. Pág.42.

En igual sentido se expresaba el acta capitular del 1 de octubre de 1796, en la cual en la relación de la compra de mercaderías se dice,

...se compró a D.n [D]omingo Lopez un barril de vino para gasto en diez y ocho pesos, y todos estos pagos se hicieron con el producto de los cueros que llebo el alferes real Don Vizente Aripa, los que se vendieron a peso de plata cada uno....³⁴.

De igual forma, al año siguiente (13 de mayo de 1797), el cabildo de Itatí, establecía que la venta de naranjas a Don Jose Maria del Valle de la estancia de San Antonio, y se le vendió 13.000 al precio de dos pesos dos reales el millar, y a su compañero el Portugues, se le vendieron 21.500 a razón de 2 pesos 4 reales "...asi mismo se tomó razón de lo comprado en Corrientes con este dinero, y se hallo haberse comprado por el administrador... dos barriles de vino en treinta y cinco pesos (...) quatro frascos de aguardiente a 12 reales cada uno..."³⁵

Por tanto, el consumo del vino queda reflejado en mayor o menor medida en este tipo de fuentes, incluso en dichas actas podemos tener una cantidad aproximada de su consumo anual en Itatí. Así, según el acuerdo de su cabildo del 15 de octubre de 1796 del gasto anual del vino refiere "...hallo haberse gastado anualmente y en las funciones del pueblo, quatro barriles, uno de aguardiente, y quatro botijuelas de aceite; esto es cada año..."³⁶ Por supuesto debemos seguir cruzando esta información con los datos demográfi-

³⁴ *Actas del Cabildo de Itatí. Desde el 7 de febrero de 1793 hasta el 24 de diciembre de 1798.* Documentos de Geohistoria Regional N°1. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1980. Pág.64.

³⁵ *Actas del Cabildo de Itatí. Desde el 7 de febrero de 1793 hasta el 24 de diciembre de 1798.* Documentos de Geohistoria Regional N°1. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1980. Pág.75.

³⁶ *Actas del Cabildo de Itatí. Desde el 7 de febrero de 1793 hasta el 24 de diciembre de 1798.* Documentos de Geohistoria Regional N°1. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1980. Págs.65-66.

cos del propio pueblo como también con identificar las crisis que pudiera atravesar esa población en dicho periodo.³⁷

Aquí cabe aclarar, que no todo el vino destinado (o producido) en una misión se utilizaba en labores religiosas, aunque en principio debiera ser su principal objetivo, esta bebida también era usada durante las fiestas y su consumo fue incrementándose entre los sacerdotes durante su vida cotidiana en cada misión.

De manera que en Itatí, sabemos por un acuerdo de su cabildo del 20 de diciembre de 1796 del gasto para las fiestas y sus productos, entre los cuales aparece el vino:

“...en Corrientes por el administrador interino en lo preciso para las funciones, y se halla haverse empleado en [h]arina, vino, aguardiente, espeseria, azúcar, tabaco, miel buena, arros, incienso, pólvora, y otras menudencias quarenta y quatro pesos...”³⁸

Por otra parte, los sacerdotes incrementan su consumo. De hecho, el propio padre provincial jesuita debió tratar con sus consultores este asunto el 26 de diciembre de 1731, en una consulta se estableció que en el colegio Máximo de Córdoba: primero “...se añadiese algo mas a la medida de vino que se daba en la mesa, por haberse quejado varios sujetos, pareciéndoles poco”, y en segundo lugar, “que se diese vino en la mesa a los Ejercitantes Españoles para evitar los inconvenientes que se experimentaron este último

³⁷ Manejamos la hipótesis que periodos de crisis como sequías, pestes o epidemias incrementarían las celebraciones de misas en una misión, y por ende aumentarían el consumo de vino en la eucaristía. Siendo uno de los puntos que desarrollaremos a lo largo de esta investigación.

³⁸ *Actas del Cabildo de Itatí. Desde el 7 de febrero de 1793 hasta el 24 de diciembre de 1798.* Documentos de Geohistoria Regional N°1. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1980. Pág.70.

año, en que no se dio..."³⁹. Sin duda, este tipo de consumo cotidiano abre una serie de preguntas y abanico metodológico que debemos profundizar, pero es un aspecto clave para entender la dimensión del valor que adquiere esta bebida.

Por último, me gustaría señalar que, ante esta necesidad y aumento del consumo, los religiosos comenzaron a estrechar sus lazos y contactos con regiones vitivinícolas que comenzaban a incrementar su producción durante el siglo XVIII. De caída la producción del vino paraguayo hacia esa época se procedió a una participación directa elaborando "vino de la tierra" de calidad que incrementaría su circulación y consumo hacia otras regiones, aunque ello planteaba una nueva dificultad. La merma del producto durante aquellas travesías.

En una carta del padre jesuita Juan Nicolás Araoz al padre Joseph Rodríguez sobre el despacho de Vino y Aguardiente, del 26 de septiembre de 1763, menciona las variables en las fórmulas que adoptaban los sacerdotes para combatir dicha pérdida del producto:

...le he pedido le lleve a V.R.a la carga de un odre de vino, y otro de aguardiente que V.R.a pidió, van en odres de nueva receta, me avisara V.R.a como llegan dichos caldos en merma y gusto, para proseguir, o dexar dicha receta; de Tucumán me dan buena noticia de la receta, embié una carga de Aguardiente un odre de la nueva fabrica, y otro de la antigua, este tuvo de merma 6 frascos y medio; el nuevo solo tuvo de merma 3 frascos, veamos si se confirma; va en mula aparejada del colegio, el vino para gasto de la serrezuela, o lo q V.R.a quisiere, vuelvan los odres....⁴⁰

³⁹ Archivo General de la Nación. Fondo Biblioteca Nacional, Manuscrito, n° 62, f.17.

⁴⁰ Archivo General de la Nación, Argentina. Sala IX, vol. 418, doc. 249. f.1.

En este sentido, nos son muy útiles las palabras del sacerdote del pueblo de Santa Ana en una carta del 27 de octubre de 1790 dirigida a don Gregorio Larrea, en la cual expresaba: “...se servirá VM. mandarme serrar bien las bocas de las limetas con sera [sic] y ensima [sic] de la sera mandar p[o]ner un retacillo de cuero y este bien amarrado con hilo juerte [sic], y acomodar dichas limetas en los posuelos assi como van de aquí...”.⁴¹

Existía una preocupación por el contenedor del producto, que en ocasiones podía generar grandes pérdidas en una economía misional de por sí frágil. Así lo señalan las actas del cabildo del pueblo de indios de Itatí hacia el 8 de julio de 1795, en la cual se expresaba que “...se tomó razon de lo que se le compró al Señor Jose Xara (alias Ladron) y se hallo haversele comprado dos barriles de vino de la tierra a trece pesos cada uno, de los quales uno se derramo en el almasen por estar mal acondicionado sin que se reparase...”.⁴² Un fallo que significaba una gran pérdida material y económica para este tipo de misiones.

Cabe aclarar que aun aplicando la gran meticulosidad que manifestaban esos sacerdotes en los citados cierres de frascos y barriles, en ocasiones ello no lograba garantizar que no faltara producto en su interior. Ya no por fallos en el contenedor o deficiencias en el propio transporte sino por los robos intencionales de un producto de gran valor.

Así, por citar un caso en Asunción, Tomás de Oreña demandaba a Juan Francisco Bolaños en el año 1738 porque recibió dos barriles de vino “blanco de buena calidad” con “bitoques”. Estos barriles “que se hallaron a la vista sanos y bien acondicionados, y [h]abien-

⁴¹ “Correspondencias del Pueblo de Santa Ana”. Archivo Nacional de Asunción. Sección Historia. Vol. 359. N° 7. f.1vta-f.2.

⁴² *Actas del Cabildo de Itatí. Desde el 7 de febrero de 1793 hasta el 24 de diciembre de 1798.* Documentos de Geohistoria Regional N°1. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1980. Pág.44.

dose reconocido se hallaron los dos tener bitoques q[ue] pasan a lo interior de dhos Barriles en parte oculta, y q[ue] solo se hallo tener de bino [sic] el uno nueve, y el otro ocho dedos de vino sinq[ue] ubiesen padecido sumergim[ien]to, desfondo ni otro caso alguno q[ue] se le pudiera llamar fortuyto [sic]...".⁴³

Curiosamente, en esa misma carga, se remitieron también "dos botijas de vino" que "...haviendos e havierto las bocas que estaban serradas con pedaso de cuero cada una; la una con yesso y la otra con sera, las dos de buen vino q[ue] según se reconoce falla de cada uno dos frascos mas o menos...".⁴⁴ Está claro que el posible robo de vino era una práctica habitual y las estratagemas desarrolladas podían ser realmente muy ingeniosas.

Para los sacerdotes, además de cuidar su carga y evitar aquellos robos, otra opción para limitar la merma del producto fue directamente modificar el tipo de vino y que fuera de composición muy diferente, más cercano a un licor, como la mistela que incrementa su presencia en los cargamentos hacia América en el siglo XVIII.⁴⁵

...sirva hacerme el favor de mandarme unos frascos de Bino bueno añejo de cuerpo cosa que me dure p[ar]la missar, cuyo Bino bendra acomodado en esos limetones que despacho entren los frascos que entrasen....⁴⁶

⁴³ Archivo Nacional de Asunción. Sección Civil y Judicial. Vol. 2074. N° 8. f.3.

⁴⁴ Archivo Nacional de Asunción. Sección Civil y Judicial. Vol. 2074. N° 8. f.2.

⁴⁵ Un primer análisis en el Archivo General de Indias, más precisamente del fondo Contratación referido a los embarques de navíos de registro y sueltos de mediados del siglo XVIII nos ha expuesto dicho incremento, el cual debemos aún cuantificar con precisión, especialmente observando los frascos y frasqueiras que acompañaban a sacerdotes y religiosos entre sus cargas individuales, no obstante dicha tendencia es clara en las catas documentales que realizamos hasta el momento.

⁴⁶ "Correspondencias del Pueblo de Santa Ana". Archivo Nacional de Asunción. Sección Historia. Vol. 359. N° 7. f.1.

Nótese como se señalaba especialmente que el uso de este tipo de vino sería para la misa, identificando así su principal fin, los vinos añejos, prácticamente licores acompañaban a muchos de los religiosos que cruzaban el Atlántico hacia sus labores evangelizadoras.

CONCLUSIONES

Por todo lo expuesto, debemos señalar que los diversos agentes religiosos que arribaron al espacio rioplatense desarrollaron diferentes estrategias para la provisión, adaptación y consumo del vino en sus misiones con el objetivo de suplir las necesidades propias del oficio eucarístico. No obstante, el paso de los años y algunos de los casos brevemente analizados nos muestran que su consumo se fue incrementando, incluso en la propia vida cotidiana de los sacerdotes.

Así se desarrollaron diversas técnicas y métodos de transporte del vino, sufriendo mermas y al mismo tiempo generando nuevas técnicas de producción de este. No obstante, surgieron los robos en el propio transporte de aquel valioso producto, demostrando un gran ingenio y estrategias diversas para hacerse con un producto con cada vez mayor valor en el mercado (determinado según la calidad del mismo). Por supuesto, que el presente estudio lo consideramos sólo un primer paso, dado que se deben continuar con los análisis cuantitativos de la evolución del consumo del vino, diferenciando sus orígenes y el volumen que fue circulando hacia aquel espacio rioplatense. Al mismo tiempo, nos quedará avanzar en los rechazos y adaptaciones que se produce en las poblaciones locales, especialmente a través del desarrollo de tipos de vino que terminan compitiendo con el que arribaba desde Europa.

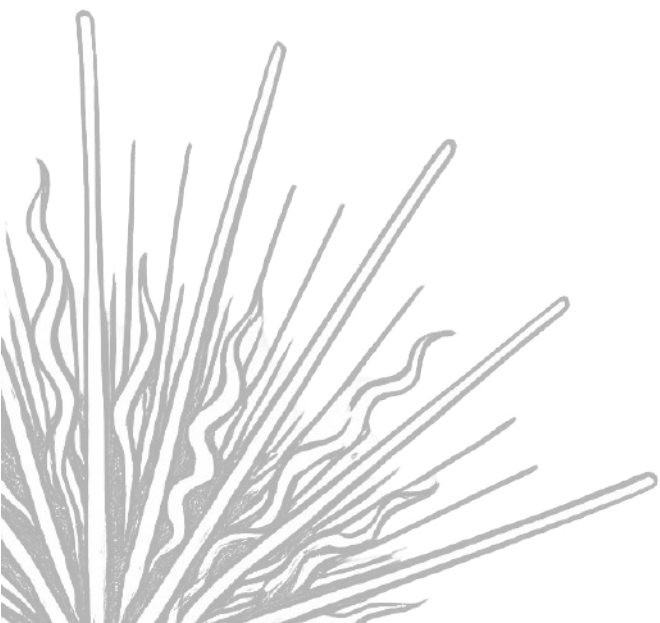
Para finalizar, nos gustaría cerrar este capítulo con el testimonio del capitán de fragata Diego de Alvear, quien redactó la obra “Relación Histórica y Geográfica de la Provincia de Misiones”, uno de los más interesantes y completos informes sobre el virreinato

rioplatense, como parte de sus trabajos al frente de una de las partidas demarcadoras de límites entre los dominios españoles y portugueses, luego del tratado de San Ildefonso (1777). En dicha obra, Alvear nos deja un fragmento que bien sintetiza la importancia y valor que tuvo un producto como el vino en términos generales, al cual califica como,

... el más delicioso de todos los frutos de la tierra; ninguno de los otros puede suplir su falta: es el poderoso aliciente del espíritu y del vigor, la alegría del corazón humano, el alma de la sociedad, la sazón de los convites, la esencia de los sacrificios y el lazo más íntimo de la amistad. Es el restaurador del hombre en su trabajo, el consuelo de sus tristezas, el mayor aliento en sus fatigas y la única refocilación en sus miserias y calamidades. El pan da fuerzas para obrar y el vino hace obrar con gusto, amando el ejercicio, la labor y detestando la ociosidad. Sin él no hay agricultura, no hay artes, comercio, industria ni invención. Las gentes no subsisten en el país donde escasean, hasta que se plantaron las viñas en las regiones septentrionales, ni dejó la Europa de ser inundada de los bárbaros, etc.⁴⁷

Por todo ello, esta bebida alcanzó en el espacio rioplatense, al igual que en otras muchas partes del globo, un rol clave para la evangelización. El vino ya sea "de la tierra" o de Europa fue utilizado en los diversos colegios, capillas, misiones y estancias, sólo una continuidad en el análisis exhaustivo de las fuentes nos posibilitará ampliar los conocimientos sobre este campo de estudio, el cual consideramos clave para comprender el desarrollo del consumo durante la época moderna.

⁴⁷ ALVEAR, Diego de. *Relación Histórica y geográfica de la provincia de Misiones*. Resistencia: IIGHI-CONICET/UNNE, 2000. p.154.





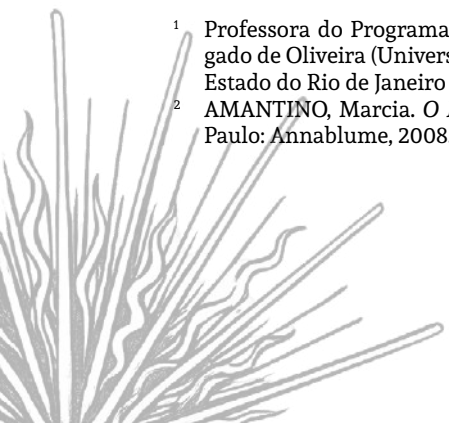
A COMPANHIA DE JESUS E OS SERTÕES NO RIO DE JANEIRO, SÉCULO XVIII

Marcia Amantino¹

Em 2001, defendi uma tese em que tratava sobre o sertão Oeste de Minas Gerais no século XVIII e as expedições lideradas por autoridades e colonos para sua conquista e ocupação e para tornar a região produtiva a partir do controle sobre a população que ali vivia, ou seja, indígenas e escravos fugitivos.² Entretanto, as escolhas profissionais feitas após esse período direcionaram minhas pesquisas para uma temática, à época, completamente nova para mim: a presença da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro no período colonial, mais precisamente, suas fazendas, produções e mão de obra escravizada, bem como, suas relações sociais com colonos e autoridades.

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (Universo) e do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

² AMANTINO, Marcia. *O Mundo das feras: o sertão oeste de Minas Gerais*. São Paulo: Annablume, 2008.



Na oportunidade de escrever este texto, coloco-me na interseção entre essas duas pesquisas, pois a proposta deste capítulo é analisar a importância dos sertões para a Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro no contexto do século XVIII. Para isso, o texto está dividido em três partes. O conceito de sertão, tal como entendiam as populações coloniais e como compreende a historiografia brasileira, é o tema da primeira parte do capítulo. No segundo momento, retomo o conceito de sertão para demonstrar que, para a Companhia de Jesus, “sertão” era um *locus* onde os religiosos poderiam entrar em contato com os indígenas, tanto os considerados bravios como os mansos, que deveriam ser catequizados por meio dos aldeamentos.

A partir da criação desses aldeamentos ou, às vezes, um pouco antes deles, os padres ergueram suas fazendas em terras recebidas por doações ou mediante solicitações de sesmarias com a justificativa de que pediam as terras para os indígenas que seriam aldeados por eles. Os sertões, tornavam-se, assim, espaços para erguerem suas propriedades e gerarem autonomia e riquezas para a ordem.

Entretanto, os sertões também poderiam se configurar como espaços dominados pelos indígenas completamente arredios à conversão e ao contato e, para esse grupo, a Companhia de Jesus não apenas aceitava, como preconizava a guerra justa, como forma de punição, para obter o apaziguamento da região, o extermínio dos guerreiros, o controle sobre a terra e sobre os sobreviventes e a sua transformação em mão de obra cativa, facilitando a entrada de colonos na região e evitando ataques de outros nativos. Na última parte do capítulo, discuto a especificidade do século XVIII no tocante à relação da Companhia de Jesus com os sertões no Rio de Janeiro e como esses religiosos pararam de investir tempo, pessoas e dinheiro na conquista dessas regiões na capitania, deixando, portanto, de procurar e encontrar os nativos a serem catequizados.

O IMAGINÁRIO COLONIAL SOBRE OS SERTÕES E A HISTORIOGRAFIA

Russel-Wood, em livro publicado em 2014, dedicou um capítulo ao estudo das fronteiras no Brasil e separou algumas páginas para explicar o conceito de sertão na América portuguesa. Para esse autor, a ideia de sertão não era neutra e se caracterizava por ser um espaço com ausência de limites e “um local de refúgio para aqueles que rejeitavam ou que eram rejeitados pela sociedade, ou que fugiam da Igreja, da justiça ou da opressão”. Destacou, ainda, que esse conceito “era essencialmente etnocêntrico, concebido pelos administradores coloniais, missionários católicos, e colonos que se orgulhavam de ser os representantes da civilização assim entendida pelos portugueses”.³

Há alguns anos e a partir de variados tipos de fontes, a historiografia brasileira tem contribuído significativamente para aprofundar essa temática, demonstrando a recorrência dos sertões em várias partes da América portuguesa.⁴ Na maioria das vezes, na

³ RUSSEL-WOOD, Anthony John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 279–280.

⁴ CAMBRAIA, Ricardo de B.; MENDES, Fabio Faria. A colonização dos Sertões do Leste Mineiro: política de ocupação territorial num regime escravista. *Revista do departamento de História*, Belo Horizonte, n. 6, p. 137–150, jul. 1988; FARAGE, Nádia. *As muralhas dos Sertões*: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991; GUIMARÃES, Eduardo Nunes. A transformação econômica do Sertão da Farinha Podre: o Triângulo Mineiro na divisão inter-regional do trabalho. *Revista de História e perspectivas*, Uberlândia, n. 4, p. 7–35, jan./jun. 1991; AMADO, Janaína. Região, sertão e nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145–151, 1995; CARRARA, Angelo Alves. O sertão no espaço econômico da mineração. *Revista LPH*, Mariana, n. 6, 1996; LEONARDI, Vitor P. *Entre árvores e esquecimentos*: História social nos sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15 Ed., 1996; OLIVEIRA, Lucia Lippi. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. *História, Ciência e Saúde*, Manguinhos, v. 5, jul. 1998; OLIVEIRA, Ricardo de. *Sertão e Nação*: Euclides da Cunha e a construção da Brasilidade Sertaneja. 1998. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998; LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil*: intelectuais e representação geográfica da identidade

ampla documentação, essa região foi definida por cronistas, viajantes, colonos e autoridades coloniais como um espaço localizado no interior de uma região, afastado do mar, pouco conhecido, cheio de perigos, habitado por indígenas (considerados indomáveis e bárbaros), por bandidos, vadios e quilombolas. Em suma, uma área aberta para a ocupação de colonos, apesar da existência de indígenas ferozes, identificados genericamente, como tapuias. Dessa forma, no mundo colonial, os sertões foram apresentados como espaços de conflitos, fora das “regiões coloniais”,⁵ que eram consideradas áreas controladas e, acima de tudo, civilizadas e cristãs.

Ainda que os sertões fossem considerados perigosos, cada vez que a colonização precisava avançar, era necessária a incorporação dessas regiões e, portanto, os contatos entre indígenas, colonos, religiosos e autoridades se faziam presentes, normalmente, de forma violenta. Para as autoridades, essas áreas incorporadas e retiradas das populações indígenas que ali viviam, por meio de guerras, precisavam de um controle efetivo. Seria esse controle que permitiria a viabilização econômica dos entrantes, mas também impediriam novos ataques de nativos ainda arredios. Variadas foram as formas que as autoridades encontraram para exercer o controle sobre essas áreas e seus principais habitantes: a guerra justa, os descimentos e os aldeamentos.

de nacional. Rio de Janeiro: Revan; IUPERJ; UCAM, 1999; AMANTINO, Marcia. *O Mundo das Feras*, op. cit.; VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira. *Revista de História da sociedade e da cultura*, Coimbra, v. 19, 2019; CARDOSO, Vinicius Maia. *Pouco conhecido, montuoso e emboscado: poder e economia no Sertão do Macacu, 1786 a 1790*. Jundiá: Paco, 2024; ALENCAR, Gustavo Magno Barbosa. Os sertões como zona de refúgio: a apropriação do espaço sertanejo por sujeitos subalternos (Ceará, século XVIII). In: MINEIRO, Maria Cristina Scatamacchia; RODRIGUES, André Figueiredo; DIAS, Renato da Silva. *Agentes, poder e territórios nos mundos coloniais (séculos XVI ao XIX)*. São Paulo: FFLCH, 2025.

⁵ MATOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema: a formação do estado imperial*. São Paulo: Hucitec, 2017.

Em inúmeras ocasiões, grupos indígenas foram utilizados como aliados, participando das guerras justas e atacando outros nativos, considerados inimigos tanto dos portugueses quanto de outros nativos, como forma de utilizar um conceito de época: “desinfestar” as regiões. As justificativas para as expedições punitivas contra os índios considerados inimigos, ferozes e bárbaros pautavam-se na importância de “pacificá-los” para favorecer a colonização e o povoamento dos sertões.

João Pacheco chama a atenção para o fato de que, quando os documentos ou mesmo os contemporâneos faziam referências à pacificação, eles estavam, na realidade, tratando de etnocídio.⁶ Assim, os índios não pacíficos poderiam, segundo uma legislação que mudava constantemente, ser escravizados, desde que fossem respeitadas algumas condições. As principais eram provar que os índios em questão eram bravios, não aceitavam a catequização, atacavam os colonos e eram antropófagos. A estes deveria ser decretada a guerra justa. Segundo Nádia Farage, as principais justificativas para essa guerra seriam propagar a fé cristã aos povos bárbaros, acabar com a sua falta de moralidade e as suas práticas canibais e impedir novos casos de ataques que faziam à sociedade estabelecida. Os que sobrevivessem poderiam ser transformados em cativos e entregues aos que lutaram contra a “violência” do grupo.⁷

A questão dos habitantes dos sertões é crucial para se entender a construção histórica que foi feita sobre esse território. Conforme já visto, o sertão era, ao mesmo tempo, um espaço que abrigava indígenas aptos ao trabalho, desde que convertidos ou escraviza-

⁶ PACHECO, João. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil Colonial: 1443–1580*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014, p. 167–228.

⁷ FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas em Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

dos, mas também um esconderijo para aqueles que não aceitavam o controle, os “perigosos” para a sociedade. Por outro lado, apesar dos perigos, era também um possível espaço aberto destinado à agricultura, à pecuária ou à mineração.⁸ Dessa forma, o medo e as dificuldades para ocupar essa área tornavam-se de menor importância para a Coroa e para muitos colonos, que viam ali a chance de se tonarem homens poderosos, descobridores de metais preciosos, possuidores de terras e de outros homens e mulheres. Todos esses motivos fizeram com que as autoridades coloniais tentassem, de diversos modos, controlar essa região, transformando algumas em região colonial e outras em áreas proibidas.

O processo de incorporação dos sertões ao mundo colonial começou por meio das guerras ou do apaziguamento dos grupos nativos, ou seja, dos descimentos e dos aldeamentos. É importante salientar, como fez Eunícia Barros Barcelos Fernandes, que “os aldeamentos não respondem exclusivamente às pretensões da Companhia de Jesus ou mesmo da Igreja Católica como um todo, exibindo vínculos entre ação religiosa e ação colonizadora”.⁹ Esses lugares se transformavam em um núcleo populacional e eram capazes de atrair novos moradores para as áreas ao seu redor.

Ao longo dos séculos XVI e XVIII, essas estruturas eram, preferencialmente, estabelecidas em áreas afastadas dos núcleos populacionais, mas próximas o bastante em caso de necessidade de socorrer a população e a economia das áreas coloniais. Nesse caso, percebe-se que as principais razões para a sua criação era o controle e a conversão dos nativos, bem como a limitação de um

⁸ MADER, Maria E. N. S. *O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII*. 1995. Dissertação (Mestrado em História) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

⁹ FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros: homens e espaços: Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2015, p. 22.

espaço demarcado, viabilizando a ocupação e a colonização da região. O aldeamento servia, assim, para junto levar e fixar uma população capaz de produzir e desenvolver áreas que até então estavam isoladas. Os índios aldeados serviriam, ainda, para proteger a população de ataques de outros grupos sociais.¹⁰ Dessa forma, o aldeamento,

era o grande projeto pedagógico-institucional de educação completa, verdadeiro centro de ressocialização e núcleo de defesa dos povoados coloniais dos ataques de outros índios e até de outros europeus, além de garantirem o fácil acesso aos trabalhadores indígenas pelo Estado, por missionários e por particulares.¹¹

Os sertões os quais as autoridades não tinham pretensão de que fossem ocupados eram classificadas como “áreas proibidas”. Isso, nos limites entre a capitania de Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, tem íntima relação com a mineração, que foi descoberta no final do século XVII e consolidada principalmente na primeira metade do século seguinte. Transformar essas regiões em áreas proibidas significava o impedimento de que colonos ali se estabelecessem, a fim de evitar possíveis contrabandos ou minerações clandestinas. Os indígenas dessa região foram, de certa forma, deixados em paz, desde que não atacassem os núcleos coloniais próximos. E sua suposta ferocidade foi utilizada como barreira para os possíveis interessados em entrar nessas regiões.

¹⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

¹¹ PARAISO, Maria Hilda Baqueiro; MAGALHÃES, Pablo Antônio Iglesias. Muros do recôncavo: a capital da América portuguesa transferida para aldeamentos jesuítas (1624–1625). *Clio*, n. 25, 2007, p. 12.

Entretanto, a partir do momento em que a extração aurífera deu seus primeiros sinais de diminuição, houve uma escalada na procura por novas terras para a agricultura e também para a busca por novas áreas mineradoras. Vinícius Maia Cardoso analisou o sertão de Macacu a partir da documentação resultante de uma ordem real para ocupar e explorar o potencial mineratório da região, datada de 1786. Cardoso enumerou dois momentos de ocupação para esse território. O primeiro teria ocorrido entre os anos de 1763 e 1778, quando começaram as notícias sobre a existência de ouro na região, a ocupação por colonos e por mineradores e a ordem do vice-rei Conde da Cunha para se destruir todas as habitações e expulsar os ocupantes, pois a região estava “proibida”, a fim de se evitar os descaminhos do ouro de Minas Gerais. Essas determinações não foram, contudo, suficientes para evitar as posteriores ocupações ilegais e, no ano de 1786, já sendo vice-rei Luis de Vasconcelos, deu-se início a uma política sistemática, por parte da coroa, para ocupar e controlar a região, tanto com unidades agrárias quanto com minerais.¹²

Hal Langfur analisou a região do sertão Leste de Minas Gerais, ocupado principalmente pelos Botocudos, e mostrou como aquela área também foi considerada proibida pelas autoridades.¹³ Haruf Salmen Espíndola, pesquisando sobre o sertão do Rio Doce, na passagem do século XVIII para o XIX, situado nos limites indefinidos entre a capitania de Minas Gerais e a do Espírito Santo, demonstrou os variados momentos em que se tentou sua ocupação e como os Botocudos foram vistos como empecílio a esse projeto. Para Espíndola,

¹² CARDOSO, Vinícius Maia. *Pouco conhecido, montuoso e emboscado...*, p. 94–98.

¹³ LANGFUR, Hal. Mapeando a fronteira. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 1, n. 1, p. 33–48, 2014.

O sertão expressou um espaço inconsistente, um templo fluido, um jogo de imagens, um local que possibilitava passar do legal ao ilegal, do possível ao sonho, do real ao delírio, da fartura a fome, da ordem à violência, da cooperação ao ódio, do público à usurpação, da vida à morte.¹⁴

As fronteiras que separavam o mundo colonial (controlado e inserido nas normas do Antigo Regime) e os espaços de sertões (vivenciados como sendo ocupados pelos bárbaros, sem controle e fora da estrutura governativa) possuíam um caráter oscilatório: regiões eram conquistadas dos nativos e entregues ao povoamento; pouco tempo depois, os povoadores recuavam em virtude de ataques desses mesmos grupos, fazendo com que os limites que separavam o que se acreditava ser a civilização e a barbárie estivessem sempre em movimento.

Ao analisar a ocupação das terras do interior do Rio de Janeiro, cortadas pelo Rio Paraíba do Sul, no final do século XVIII e início do seguinte, Marina Monteiro Machado identificou tal movimento como “dinâmicas de fronteiras” e demonstrou que as relações sociais ali estabelecidas foram fundamentais para as respostas encontradas por autoridades e colonos. Para a autora, os estudos sobre fronteiras devem refletir os “diversos movimentos de ocupação de terras, antes não exploradas pelos colonizadores”.¹⁵ Além disso, relembra que a fronteira não estava aberta, apesar de os colonizadores pensarem dessa maneira. Pelo contrário, ela foi aberta a partir de conflitos e negociações, nos quais os indígenas, ocupantes desses espaços, não tiveram seus direitos assegurados.¹⁶ Na mesma linha de pensamento, Hal Langfur percebeu que o processo ocor-

¹⁴ ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. *Sertão do Rio Doce*. Baurú: Edusc, 2005, p. 78.

¹⁵ MACHADO, Marina Monteiro. *Entre fronteiras: posses e terras indígenas nos sertões, Rio de Janeiro, 1790–1824*. Niterói: Proprietas, 2021, p. 25.

¹⁶ MACHADO, Marina Monteiro. *Entre fronteiras...*, p. 29.

rido não era apenas de conquista. Junto a ele, desenvolveram-se resistências, adaptações, cooperações e negociações, propiciando encontros multiculturais, ainda que conflituosos.¹⁷

Praticamente todas as capitanias tiveram suas áreas de sertões oficializadas pelas autoridades, e os projetos de ocupação dessas regiões estiveram em consonância com as diretrizes portuguesas para a América lusa em termos estratégicos, econômicos, religiosos e sociais. Os sertões tornavam-se, de tempos em tempos, regiões essenciais ao projeto de civilização pensado para a América portuguesa. E os religiosos da Companhia de Jesus tiveram um papel essencial no processo de incorporação dos sertões ao mundo colonial.

A COMPANHIA DE JESUS E OS SERTÕES

A expansão das missões jesuíticas pela América portuguesa tem relação direta com os sertões. Desde o século XVI, realizavam-se missões nessas áreas com o objetivo de encontrar almas para serem convertidas. À medida em que as percorriam, muitas vezes, levavam consigo leigos que acabavam se estabelecendo no local. Por outro lado, ao pacificarem grupos nativos e os colocarem em espaços cristãos controlados (os aldeamentos), liberavam as terras antes ocupadas, fazendo com que novos entrantes, bem como eles mesmos, assumissem a colonização nesses territórios. Por isso, Leandro Catão os identifica como “agentes da interiorização da América portuguesa”.¹⁸

¹⁷ LANGFUR, H. *The Forbidden lands: colonial Identity, Frontier Violence and the persistence of Brazil Eastern Indians, 1750–1830*. California: Stanford University Press, 2006.

¹⁸ CATÃO, Leandro. *Sacrílegas palavras: Inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. 2005. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2005, p. 59.

A dualidade entre a área povoada, civilizada e controlada, normalmente no litoral, contrária a outra, selvagem, bárbara e despovoada de cristãos, era uma preocupação para os religiosos da Companhia de Jesus. Seus colégios foram posicionados nas maiores vilas ou cidades e, com exceção de São Paulo, todos os demais se localizavam no litoral. Entretanto, suas missões, em busca de nativos a serem convertidos, aconteciam nos sertões. É possível perceber, pelas cartas que enviavam aos seus superiores, que acreditavam poder salvar as almas dos nativos que viviam errantes pelos sertões, bastando para isso muita fé, esforço e resiliência. O padre Nóbrega, ainda otimista, em carta para o provincial Simão Rodrigues, informou em 1552 que “muito desejosos estamos já todos de ir descobrir o sertão, porque nos diz o espírito que está lá grande tesouro de almas, e a nenhuma parte poderemos ir que não haja melhor disposição para fazer cristãos”.¹⁹ Por meio dessas missivas é possível identificar também as concepções que esses religiosos tinham sobre os sertões e sobre seus moradores, alguns identificados como “feras” e outros passíveis de serem aldeados.

O padre João Azpicuelta Navarro escreveu uma carta, datada de 24 de junho de 1555, em Porto Seguro, narrando uma viagem ao sertão da região, feita por ele e por um grupo de indígenas convertidos e de confiança. Eles saíram do litoral e entraram “pela terra dentro 350 léguas, sempre por caminhos pouco descobertos”. Caminharam mais de três meses “por terras mui humidas e frias por causa dos muitos arvoredos e das árvores, mui grossas e altas, de folha que sempre está verde”. Em toda a narrativa, o sertão foi apresentado como *lócus* de natureza exuberante e de grandes riquezas vegetais e animais, “parece-me que nascerá nelas bem tudo quanto lhes plantarem ou semearem, porque do mantimento que usam os índios e de diversas frutas há grandíssima cópia”. Entre-

¹⁹ LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Editora Nacional, 1940, p. 26.

tanto, a região foi descrita como perigosa, principalmente por causa dos indígenas, que “determinavam matar-nos”. Sua narrativa apresenta o indígena do sertão da forma como a sociedade já havia se apropriado: eram bárbaros e selvagens, sua língua era incompreensível, não aceitavam a conversão, atacavam os moradores e os outros nativos e, o pior de tudo, comiam gente. Para o padre Navarro, os tapuia eram

uma geração de índios bestial e feroz; porque andam pelos bosques como manadas de veados, nós, com os cabelos compridos como mulheres: a sua fala é mui bárbara e eles mui carniceiros e trazem flechas ervadas e dão cabo de um homem num momento.²⁰

O religioso relatou que, ao passar por aldeias desses nativos, presenciou as festividades em homenagem “aos seus santos e deuses”, e em todas elas demonstravam sua barbárie, com o uso de muita bebida, dança, matança e ingestão de seus inimigos.

O tapuia também foi uma preocupação do padre José de Anchieta, que estava escrevendo uma história sobre a Companhia de Jesus na América portuguesa. Seu texto traz informações sobre a vida e as obras de vários religiosos. Ao se referir aos indígenas maromomi, o padre afirmou que:

Além dos índios que moram pela costa do Brasil, há pelo sertão adentro muitas outras nações de diferentes línguas, com as quais os que tem comércio com os portugueses trazem contínua guerra, e lhes chamam tapuias, como quem diz selvagens.²¹

²⁰ NAVARRO, Azpilcueta. *Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 172–177.

²¹ ANCHIETA, J. *Textos históricos*. 9. vol. São Paulo: Loyola, 1989, p. 142.

Em seu texto, o religioso fazia a distinção entre o grupo que comercializava com os portugueses e vivia no litoral e os “outros”, habitantes dos sertões. Depois de ter deixado claro que os maromomi faziam parte do que se conhecia por tapuia, passou a descrever as aproximações entre parte desse grupo e os religiosos que estavam em São Vicente. Inicialmente, ele mesmo tentou a conversão deles, mas foi o padre Manoel Viegas quem conseguiu, depois de muito trabalho e convencimento, fazer com que o grupo aceitasse se aldear.

Anos depois, outra parte foi aldeada em São Barnabé, na capitania do Rio de Janeiro, pelo irmão Pero de Gouveia. Nesse local, eles estavam “quietos, fazendo suas roças ou lavouras de legumes e mantimentos da terra, a seu modo”.²² No seu relato, o padre José de Anchieta mostrava que, apesar das “muitas dificuldades, [do sofrimento de] muitas contradições e incomodidades nesta santa obra”, foi possível converter esse grupo de indígenas, demonstrando que, mesmo entre os considerados “índios bárbaros”, havia diferenças de comportamento. Anchieta relata que eles não comiam carne humana, uma das grandes e marcantes características dos índios chamados de tapuias. Pelo contrário, eles “se honram e prezam de serem nisso particulares”.

O padre Fernão Cardim também deu notícias sobre os tapuia, os habitantes dos sertões. Para eles, esse grupo era “como bichos do mato, porque entram pelo sertão a caçar despidos e descalços sem medo nem temor algum”. Seu relato recupera e sintetiza todas as supostas características desse grupo que tanto amedrontava colonos, religiosos e autoridades.

Há outras nações contrárias e inimigas destas de diferentes línguas, que em nome geral se chama *Tapuia*, e também

²² ANCHIETA, J. *Textos históricos...*, p. 143.

entre si são contrárias [...] são senhores dos matos selvagens, muito encorpados, e pela continuação e costume de andarem pelos matos bravos tem os couros muito rijos, e para este efeito açoitam os meninos em pequenos com uns cardos para se acostumarem a andar pelos matos bravos; não têm roças, vivem de rapina e pela ponta da flecha, comem a mandioca crua sem lhes fazer mal, e correm muito e aos brancos não dão senão de salto, usam de uns arcos muito grandes, trazem uns paus feitos muito grossos, para que em chegando logo quebrem as cabeças. Quando vem à peleja estão escondidos debaixo de folhas, e dali fazem a sua e são muito temidos, e não há poder no mundo que os possa vencer; são muito covardes em campo. Não ousam sair, nem passam água, nem usam de embarcações, nem são dados a pescar; toda a sua vivenda é do mato; são cruéis como leões; quando tomam alguns contrários cortam-lhe a carne com uma cana de que fazem as flechas. e os esfolam que lhes não deixam mais que os ossos e tripas: se tomam alguma criança as perseguem, para que lhe não tomem viva lhe dão com a cabeça em um pau, desentranham as mulheres prenhes para lhes comerem os filhos assados. Estes dão muito trabalho em Porto Seguro, Ilhéus e Camamu, e estas terras se vão despovoando por sua causa; não se lhes pode entender a língua.²³

A ideia de que nos sertões viviam grupos nativos perigosos e capazes de realizar grandes ataques à população colonial manteve-se durante todo o período colonial. O jesuíta João Daniel, ao se referir aos indígenas mura, do Rio Amazonas, na segunda metade do século XVIII, utilizou o que já estava consolidado sobre eles no conhecimento geral. Segundo a história relatada, um padre inacia-

²³ CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e das gentes do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1939, p. 198–199.

no havia conseguido convencê-los a descerem e se aldearem. Para isso, combinou que iria organizar a produção de alimentos, roupas e tudo o que necessitariam e voltaria tempos depois para buscar os que quisessem ir com ele. Contudo, um homem branco, sabendo do combinado, apareceu antes do padre dizendo aos indígenas que era um enviado deste e que iria levá-los ao encontro do religioso. Os nativos acreditaram na história e acabaram sendo vendidos como escravos para os colonos, que também não se importaram em saber a proveniência dos indígenas. Como resultado, os mura que restaram nos sertões se tornaram completamente arredios ao contato, acreditando que tudo não havia passado de um plano para escravizá-los.

Depois de descrever como eram os ataques dos mura aos povoados e aldeamentos, o jesuíta fez questão de mostrar que eles não eram tão “bárbaros como as demais nações, que comem carne humana: porque não consta que eles a comam”.²⁴ Para o padre João Daniel, a ferocidade dos mura foi, na realidade, provocada pelos colonos, que se portavam muito mal com os nativos. A consequência desses atos foi que

E na verdade tem bem vingada a referida tramóia, e desafo-
gada a sua cólera, em tantas mortes, que não há ano, em que
não matem muitos, já nas missões assaltadas de repente, e
já nas canoas que vão ao sertão, ou sejam nas suas feito-
rias em terra, ou quando navegam: porque eles no seguro
da terra, no escuro das sombras, e no amparo das árvores
muito a seu salvo, vão disparando a mosquetaria das suas
frechas nos pobres remeiros, e algumas vezes também nos ca-
bos brancos.²⁵

²⁴ DANIEL, João. Tesouro descoberto no Rio Amazonas. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 95, tomo 1, 1975, p. 264–265.

²⁵ DANIEL, João. Tesouro descoberto no Rio Amazonas..., p. 264–265.

Apesar do medo que os tapuia causavam, inclusive nos padres de Santo Inácio, algumas vezes os religiosos tiveram sucesso em convertê-los e aldeá-los. O padre Cardim informou sobre um grupo que habitava a região do Rio São Francisco, afirmando que eles eram “amigos dos portugueses” e que ajudavam muito os padres quando estes passavam por suas terras. Afirma ainda, que

D'estes há muitos cristãos que foram trazidos pelos Padres do sertão, e aprendendo a língua dos do mar que os Padres sabem, os batizaram e vivem muitos deles casados nas aldeias dos Padres, e lhes servem de intérpretes para remédio de tanto número de gente que se perde, e somente com estes Tapuias se pode fazer algum fruto com os mais Tapuias, não se pode fazer conversão por serem muito andejes e terem muitas e diferentes línguas dificultosas.

As terras dos sertões, embora perigosas e cheias de grupos nativos quase nunca dispostos à conversão, eram também espaços que, se devidamente ocupados, poderiam proporcionar condições financeiras para a própria Companhia de Jesus. Ao se referir às terras do Camamu, na Bahia, o padre Fernão Cardim relatou que elas possuíam “doze léguas de terra, por costa, e seis em quadra, para o sertão”. Eram, segundo o jesuíta, “terras muito boas” e estavam ainda para serem cultivadas. O problema é que elas estavam “infestadas... [de] gentio silvestre, tão bárbaro que vivem como brutos animais nos matos, sem povoação, nem casas”. O religioso continuou seu raciocínio demonstrando que “se estas terras foram povoadas bem puderam sustentar todos os colégios desta província e ainda fazer algumas caridades, máxime de açúcar a esta província; mas como agora está, rende pouco ou nada”.²⁶

²⁶ CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil...*, p. 295.

Além da riqueza em almas que poderiam ser convertidas e das terras férteis que se tornariam espaços de produção para a Companhia de Jesus, os relatos inacianos também permitem compreender os sertões como *locus* de outras riquezas: os minérios. Referindo-se à capitania do Espírito Santo, o inaciano Luiz de Grã, em 24 de abril de 1555, informou em sua carta que se tratava de uma “terra muito fértil dos mantimentos da terra, onde melhor se poderiam manter os meninos dos gentios que em nenhuma outra capitania”. Além disso, estavam “os moradores muito contentes, porque além do metal, que se na mesma vila achou, que se cá tem por prata, e muito ferro”. O Capitão Vasco Fernandes Coutinho, donatário da capitania, havia mandado um grupo ao sertão, e eles “acharam ouro e certas pedras, que dizem que serão de preço, e que de um e de outro há muita cópia”.²⁷ A conclusão do religioso foi a de que eles deveriam “dar muitas graças a Deus, porque, além de ser bem comum, temos cá todos por mui averiguado que o fruto neste gentio há de ser o vir tanta gente a estas terras que os possam sossegar”.²⁸

Em outros relatos e crônicas dos religiosos de Santo Inácio, algumas vezes os nativos fugiam do litoral, das áreas ocupadas e controladas pelos colonos e se internavam pelos sertões para fugir de conflitos e escravização. O padre Fernão Cardim, narrando sobre a grande diversidade de “nações e línguas” dos indígenas no espaço da América portuguesa, afirmou que, como portugueses e colonos constantemente atacavam tais grupos para escravizá-los, a consequência era que “quase todos são mortos e lhes têm tal medo, que despovoam a costa e fogem pelo sertão adentro até trezentas a quatrocentas léguas.”²⁹

²⁷ LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Editora Nacional, 1940, p. 178.

²⁸ LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas...*, p. 178.

²⁹ CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p. 121.

Os sertões também aparecem nos relatos jesuíticos como espaços a que os colonos se dirigiam para capturar os nativos e vendê-los como escravos em variadas regiões da América portuguesa. O padre Manuel da Nóbrega, em carta de 1549 e em outras, registrou os constantes ataques que os supostos cristãos faziam aos nativos.³⁰ O tema também apareceu nas cartas de outros inacianos, demonstrando não apenas esses ataques, mas também a relação entre eles e as dificuldades encontradas pelos padres para fazer com que os indígenas dos sertões acreditassem em sua vontade de catequizá-los e que não tinham interesse algum em escravizá-los. O texto do padre João Daniel retrata essa questão de forma clara. Segundo ele, os moradores, alegando que entrariam nos sertões para coletarem cacau, na realidade, estavam interessados em buscar escravos para vendê-los.³¹

Outra forma pela qual os padres inacianos entendiam os sertões foi demonstrada pelo padre José de Anchieta. Segundo ele, para os colonos e as autoridades, o sertão também podia ser referência geográfica importante para as cartas de sesmarias, denotando a distância que a terra doada tinha entre sua largura e seu comprimento. O sertão, nesse caso, era um referencial que indicava o tamanho da sesmaria em direção ao interior. Referindo-se, provavelmente, ao início da fazenda de Santa Cruz, na capitania do Rio de Janeiro, em 1585, ele afirmou que o colégio possuía uma segunda terra (a primeira era a de Iguaçu, onde os padres erigiram-se colégio e, posteriormente, as fazendas de Engenho Velho, Engenho Novo e de São Cristóvão). Essa outra sesmaria estava a uma distância de sete léguas da cidade, era muito maior do que a primeira, mais fértil e possuía “três léguas em largo e quatro para o sertão”.

³⁰ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 81–82.

³¹ DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas...*, p. 233.

O padre Fernão Cardim também usou o termo “sertão” como referencial geográfico, oposto ao litoral. Ao tratar sobre Piratinin-ga, informou que ela estava “do mar pelo sertão doze léguas”.³² O jesuíta João Daniel fez o mesmo raciocínio ao fazer referência ao “Rio Amazonas e seu grande sertão”. Para o padre, “sertão” era toda a região que, partindo das margens do rio, fosse em direção ao interior.³³

Percebe-se, por esse rápido apanhado acerca das concepções que os religiosos de Santo Inácio possuíam a respeito dos sertões, que se tratava de uma região essencial aos projetos inacianos, à medida em que os alvos principais de sua missão eram os nativos, os quais estavam, quase sempre, internados em territórios afastados dos núcleos populacionais. Para as autoridades, interessadas em ocupar essas regiões, controlar os sertões significava controlar os indígenas que ali habitavam e, para isso, a Companhia de Jesus foi peça crucial para as políticas de conversão, limitação dos indígenas em um espaço reduzido e liberação das terras para a colonização.

Por outro lado, os sertões também eram problemáticos para a ordem, porque à medida em que os grupos indígenas não convertidos atacavam a população, e mesmo alguns aldeamentos, e voltavam para seu refúgio no sertão, este se tornava um espaço privilegiado para a guerra justa e a escravização. Quando tal movimento era feito pelas autoridades (e eram, portanto, legais), havia a participação dos inacianos, recebendo, inclusive, grupos de nativos escravizados legalmente pela guerra justa. O problema era quando moradores faziam o mesmo processo sem respaldo legal e vendiam os nativos como escravizados, tornando o trabalho de convencimento dos inacianos mais difícil junto aos que eles queriam converter.

³² CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil...*, p. 355.

³³ DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*, p. 237.

Além disso, evidentemente, havia o medo. Por mais que os inácianos, tentando converter os indígenas, acreditassem que a morte seria uma forma “segura” para se chegar ao paraíso, havia o medo do desconhecido, da violência e do inesperado. O relato de Luiz de Grã mostra a dimensão e a ambiguidade desse sentimento. Em sua carta aos irmãos de Coimbra, ele afirmava que estava em Porto Seguro e que havia chegado cartas da Companhia e outra do governador, informando que ele deveria seguir com uns homens, em nome do rei, para “descobrir terra pelo sertão”. Em sua missiva, dizia que escreveria nova carta no ano seguinte dando conta de tudo, “se não nos comerem os negros”.³⁴ O religioso pedia também aos irmãos que encomendassem a alma dele ao Senhor, porque “nunca me achei em tanta necessidade como agora, por ir só entre leigos de diversas [...] por terras cobertas e gentes bárbaras que se comem”.³⁵

Com o objetivo de entender a importância dos sertões para os religiosos da Companhia de Jesus ao longo do tempo, a partir de agora, será analisado o seu comportamento na capitania do Rio de Janeiro durante o século XVIII.

A COMPANHIA DE JESUS E OS SERTÕES NA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO NO SÉCULO XVIII

No ano de 1767, Manuel Vieira Leão deve ter ficado orgulhoso com a entrega dos 15 mapas da capitania do Rio de Janeiro desenhados por ordem do vice-rei Conde da Cunha. Eram desenhos feitos a nanquim, medindo 56x36 centímetros. Em dois deles, o cartógrafo demarcava claramente uma área como “sertão ocupa-

³⁴ “Negros”, nesse casos, eram os nativos. Era comum que os padres assim se referissem a eles em suas cartas.

³⁵ LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas...*, p. 158.

do por índios bravos”.³⁶ Exatamente trinta anos depois, em 1797, Vieira Leão voltava a apresentar um novo mapa da capitania e, novamente, indicava o espaço, dessa vez um pouco menor, como sendo “sertão ocupado por várias nações de índios bravos”. Além dessa região, indicou ainda, no lado oeste da capitania, outra como sendo “Certão montuozo”.³⁷

Paulo Teodoro de Matos, analisando as populações e as cidades da América portuguesa em finais do século XVIII e início do seguinte, chamou a atenção para o fato de que o Rio de Janeiro era “o território de maior peso demográfico do império e onde se concentrava a maioria das cidades portuguesas do Atlântico, concretamente, 12 das 20, se consideradas as oficiais”. As três cidades com maiores concentrações demográficas eram Rio de Janeiro, Salvador e São Luís, cada qual com mais de 20 mil habitantes. Na realidade, na cidade do Rio de Janeiro, em 1779, viviam cerca de 42.221 habitantes e, na capitania, no ano de 1796, 182.757.³⁸

Foi essa capitania, com mais de cento e oitenta mil moradores, que o cartógrafo Vieira Leão representou em seu trabalho. Ao se analisar o mapa e os dados demográficos e econômicos da capitania e da cidade do Rio de Janeiro, surgem alguns questionamentos: como a principal região do império português ainda possuía territórios considerados como “sertão” no final do século XVIII? Por que a principal capitania do império português, mesmo tendo

³⁶ LEÃO, Manuel Vieira. Cartas topographicas da capitania do Rio de Janeiro: mandadas tirar pelo Illmo. e Exmo. Sr. Conde da Cunha Capitam general e Vice-Rey do Estado do Brazil. 1767. 15 cartas ms, desenho a tinta nanquim, 56x36. + + 1 f. de rosto; 40x28. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acer-vo_digital/div_cartografia/cart512339/cart512339.pdf.

³⁷ Leão, Manuel Vieira. Cartas topographicas da capitania do Rio de Janeiro: redesenhadas em 1801.

³⁸ MATOS, Paulo Teodoro de. As cidades da América portuguesa em finais do Antigo Regime: uma leitura sociodemográfica. In: SCOTT, Ana S. V.; NADALIN, Sérgio O. *História social das populações no Brasil escravista*. São Leopoldo: Oikós, 2023, p. 57–79.

sido beneficiária do apogeu da mineração e de todas as suas consequências (“boom” demográfico, crescimento das cidades, aumento do tráfico negreiro, aumento das alforrias e das mestiçagens, incremento das distribuições de sesmarias e das ocupações das terras)³⁹, ainda não tinha conseguido ocupar toda sua extensão territorial com grupos sociais coloniais na segunda metade do século XVIII? Como essa capitania ainda possuía territórios identificados como “sertões” ocupados por indígenas e sem nenhum aparato da administração monárquica?

Em outros tipos de documentação, também é possível perceber a permanência da ideia de sertão como um espaço sem lei e ocupado por nativos arredios, por fugitivos e por todo o tipo de pessoas que, por motivos variados, precisavam se esconder. O bispo do Rio de Janeiro, D. Antonio do Desterro, informava, em 1757, que era muito difícil prender alguns religiosos que estavam sendo procurados, porque eles se refugiaram nos sertões da capitania.⁴⁰

É ainda o bispo que permite identificar as permanências nas concepções sobre o sertão e a associação, que ainda se fazia, de que era um espaço ocupado por grupos nativos não convertidos. Em 27 de novembro de 1750, o conselho ultramarino informou que o bispo havia comunicado que, “em todos aqueles sertões que correm para a parte norte” da capitania, havia “muitas aldeias de gentio bravo”. De acordo com o religioso, caso fossem feitas tentativas para a conversão, facilmente seriam domesticados, e isso seria muito proveitoso para o serviço real. Ele já estava tentando colocar em prática algumas estratégias para converter esses grupos, mas solicitava ajuda

³⁹ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, vol. 3, p. 307–338.

⁴⁰ AHU, Eduardo Castro e Almeida. Ofício do bispo D. Antonio do Desterro a Thomé Corte Real, em 16 de julho de 1757. Cx. 87, doc. 20184.

financeira dos cofres reais.⁴¹ Sete anos depois, ao tratar sobre a possível fundação de uma nova freguesia no Caminho Novo das Minas Gerais, esse religioso voltava a tratar sobre a questão dos nativos nos sertões do Rio de Janeiro. Afirmava que tais indígenas estavam “entranhados pelos matos” e eram “bárbaros”. Assim resumia o estado da capitania:

É certíssimo que todo o continente deste bispado está cheio de bárbaros e me atrevo a segurar que passarão de mais de 100.000 almas, que se conservão na infidellidade por falta de operários, porque com facilidade haviam de abraçar todos a fé católica e certamente me transpassa o coração ver condenados ao Inferno tanta multidão de almas, por não se applicarem os meios necessários: não falo sem experiência bem fundamentada.⁴²

O mais curioso nos dois últimos documentos do bispo é que ele ignorou a existência da Companhia de Jesus e de seus quatro aldeamentos na capitania. É evidente que a política antijesuítica já havia começado, e isso explicaria a postura do clérigo.⁴³ Entretanto, a relação dos jesuítas com os aldeamentos no Rio de Janeiro e com os sertões, no século XVIII, passava por outra lógica, anterior aos conflitos envolvendo a ordem e a Coroa.

A Companhia de Jesus chegou ao século XVIII possuindo quatro aldeamentos na capitania do Rio de Janeiro: São Lourenço, São Barnabé, São Pedro do Cabo Frio e São Francisco Xavier de Itinga. Os dois primeiros foram estabelecidos no final do século XVI, mais

⁴¹ IHGB. AHU, Conselho Ultramarino. Códice. N. 234, fol. 243, 27 de novembro de 1750.

⁴² AHU, Eduardo de Castro e Almeida. Carta do Bispo Dom Antonio do Desterro para Thomé da Costa Corte Real, 10 e 12 de julho de 1757. Doc. 20169-20170.

⁴³ Sobre a política antijesuítica, ver: FRANCO, J. E. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente* (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006.

precisamente nos anos 1573 e 1584, respectivamente. O aldeamento de São Francisco Xavier de Itinga foi criado em 1615, e o de São Pedro do Cabo Frio em 1617. Depois, os religiosos da Companhia de Jesus não estabeleceram mais nenhuma estrutura para receber e converter indígenas. Ao longo do tempo, os padres mantiveram os quatro aldeamentos, vivenciando todos os tipos de problemas, como o abandono dos nativos, as invasões de colonos, os conflitos internos e externos, o declínio demográfico, a mudança de localização dos aldeamentos e outros.

Além desses quatro aldeamentos jesuíticos, havia, ainda na capitania do Rio de Janeiro, o de Mangaratiba, fundado no início do século XVI por Martin de Sá e o aldeamento de Santo Antonio dos Guarulhos, criado por capuchinhos franceses em 1659 e depois novamente estabelecido em 1672 pelos capuchinhos italianos. Esses mesmos religiosos aldearam também indígenas guarulhos no Rio São João, e o aldeamento ficou intitulado como Ipuca. Em 1779, portanto, depois da expulsão da Companhia de Jesus, terras próximas de onde antes existia o aldeamento de Santo Antonio dos Guarulhos foram usadas para formar o aldeamento de São Fidelis. São José de Leonissa da Aldeia da Pedra, também foi fundado nessa época para receber os puri. Por fim, no final do século XVIII e início do seguinte, próximos ao Rio Paraíba do Sul, foram estabelecidos os aldeamentos de São Luis Beltrão, Valença e Santo Antonio do Rio Bonito.⁴⁴

Por esse grande movimento para o estabelecimento de aldeamentos por diferentes regiões da capitania, percebe-se que até o início do século XIX havia inúmeros grupos de indígenas que poderiam ser aldeados. Aliás, conforme indica Maria Regina Celestino de Almeida, “No final do século XVIII e início do XIX, os índios Coroados, Guarulhos e Puris constituíam ameaça à ocupa-

⁴⁴ ALMEIDA, Maria Regina celestino de. *Metamorfoses indígenas...*, p. 89.

ção portuguesa nos sertões norte e sul do Rio de Janeiro, próximos às atuais fronteiras do estado de Minas Gerais e São Paulo, respectivamente”.⁴⁵ Todavia, esses indígenas já estavam nessas duas regiões muito tempo antes do final do século XVIII. A ocupação dessas regiões é que ainda não havia sido intensificada pelas autoridades e por colonos nem havia despertado interesse por parte dos jesuítas para a conversão de seus habitantes.

Ao se analisar a documentação produzida pelos inacianos e pelas autoridades que trataram sobre aldeamentos na capitania do Rio de Janeiro, identifica-se que a Companhia de Jesus manteve as suas quatro estruturas, mas não estabeleceu mais nenhuma na região. Os padres mantinham esses aldeamentos, e alguns viviam neles, com exceção de São Lourenço. Em todos eles, realizavam os sacramentos de suas populações, defendiam os nativos, bem como negociavam seus interesses com os colonos, enfim, nativos e religiosos estavam interligados com o cotidiano das sociedades do entorno dos aldeamentos.

A documentação indica que a única tentativa feita pelos jesuítas para aldear um novo grupo nativo foi feita em 1757, quando dois deles se posicionaram na região de Inhomirim, mas foram denunciados pelos moradores locais acusados de estarem, na realidade, tentando tomar posse de terras na região que ligava a cidade do Rio de Janeiro ao território de Minas Gerais, no Caminho Novo. As autoridades da capitania e do reino fizeram com que eles saíssem de lá usando como justificativa, além dos relatos dos moradores, o fato de que os nativos não viviam na região e que estariam mais para o lado do Rio Paraíba do Sul, Macaé e de Campos dos Goitacazes. O governador José Antonio Freire de Andrade explicitou para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diego de Mendonça Furtado, que ele estava “persuadido que a tenção

⁴⁵ ALMEIDA, Maria Regina celestino de. *Metamorfoses indígenas...*, p. 89.

dos ditos padres é alargarem mais o seu terreno, para unirem as terras que forem descobrindo a outras que contiguas tem junto às Serras de Macacú”. Além disso, a partir dos relatos dos moradores, informou que os poucos indígenas que estavam juntos ao padre tinham voltado para suas regiões.⁴⁶ O governador estava se referindo à fazenda jesuítica da Papucaia, grande produtora de farinha de mandioca. Em 31 de janeiro de 1758, o rei voltou a tratar sobre esse assunto e, em sua carta ao conde de Bobadela, ordenou que fosse verificado

Se os tais Padres, ou outros da sua profissão se foram estabelecer em outra parte daquele sertão, para onde passaram aqueles, ou outros índios que em todo o caso faça desalojar os tais padres de quaisquer aldeias, que administrem nos sertões daquela capitania na conformidade das leis.⁴⁷

Essa tentativa de formar um aldeamento naquela região esbarrou na recusa dos moradores em admitir a presença dos padres e dos indígenas tão perto de suas fazendas. Todavia, tratava-se de um momento no qual a Companhia de Jesus já era identificada pela Coroa como inimiga de seus interesses, e a propaganda negativa contra eles já estava em curso. Daí, a reclamação dos moradores de Inhomirim ter sido ouvida e acatada pelas autoridades.⁴⁸ Por outro lado, causa estranheza o fato de que os padres tenham decidido fundar um aldeamento justamente no momento em que

⁴⁶ AHU, Rio de Janeiro, avulsos. Ofício do governador José Antonio Freire de Andrade para o secretario de estado da Marinha e Ultramar, Diego de Mendonça Furtado, em 3 de agosto de 1756. Cx. 60, doc. 41-A; cx. 63; doc. 17.

⁴⁷ AHU, Rio de Janeiro, avulsos. Ofício do governador José Antonio Freire de Andrade para o secretario de estado da Marinha e Ultramar, Diego de Mendonça Furtado, em 3 de agosto de 1756. Cx. 60, doc. 41-A; cx. 63; doc. 17.

⁴⁸ AMANTINO, Marcia. No Caminho das Minas, os jesuítas não eram bem-vindos: conflitos e disputas de poder na capitania do Rio de Janeiro, 1756–1759. *Locus*, v. 26, n. 2, p. 342–358, 2020.

recebiam todos os tipos de críticas e de desgaste profundo da ordem junto à Coroa e aos seus representantes. 140 anos depois da criação do último aldeamento, os padres inacianos “lembraram” dos indígenas que andavam errantes pelo sertão da capitania.

Se a ampliação dos aldeamentos deixou de ser o foco da Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro desde a segunda década do século XVII, qual teria sido o projeto inaciano na região, uma vez que eles não estavam investindo na conversão indígena? Conforme já visto, alguns grupos indígenas circulavam e viviam nos sertões desse território. Logo, a não ampliação dos aldeamentos foi uma opção desses religiosos. Talvez, tenham imaginado que os quatro que já tinham representavam bem a principal função da Companhia de Jesus, que era a conversão dos nativos, e, com isso, poderiam se dedicar a outros assuntos, principalmente, ao controle sobre terras e escravizados. Pode ser também que a escolha por parte desses religiosos em não mais estabelecer aldeamentos na capitania tenha se dado porque as populações dos que já existiam estavam em declínio.⁴⁹

A partir da segunda metade do século XVI, a Companhia de Jesus solicitou e recebeu sesmarias das autoridades, além disso fiéis doaram terras no Rio de Janeiro, com o intuito de salvarem suas almas. Foram nessas localidades que os religiosos estabeleceram os aldeamentos e as fazendas. Os aldeamentos, conforme já visto, deixaram de ser erigidos em 1617, mas as fazendas e os engenhos inacianos continuaram a ser criados e administrados, visando o aumento e as melhorias da produção muito tempo depois disso.

Todos os quatro aldeamentos jesuíticos na capitania foram erigidos ao lado, dentro ou muito próximos das fazendas da ordem. Esses foram os casos das fazendas de Papucaia, ao lado do aldeamento de São Barnabé; do aldeamento de São Pedro do

⁴⁹ ALMEIDA, Maria Regina celestino de. *Metamorfoses indígenas...*, p. 94.

As fazendas de Campos Novos, de Sant'Anna de Macaé e de Campos dos Goytacazes foram erigidas em 1630, quando os padres solicitaram uma sesmaria para aldear indígenas e pacificar a região, impedindo, ainda, que embarcações estrangeiras parassem naquele litoral e contrabandeassem pau-brasil com o apoio

dos nativos.⁵⁰ Apesar de terem recebido as terras solicitadas, o aldeamento nunca foi feito. Ao invés disso, os padres estabeleceram seus currais de gado e, depois, seus engenhos de cana-de-açúcar.

A região continuou sendo palco para inúmeros ataques dos guarulho contra os colonos, apesar das guerras justas movidas contra eles. A situação para os moradores só melhorou quando, em 1747, o padre presbítero Antonio Vaz Pereira conseguiu colocar parte deles em um aldeamento criado com o nome de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé. Numa carta enviada ao rei, o religioso explicava sobre o aldeamento e, mais ainda, sobre seus conflitos com os padres da Companhia de Jesus, que, segundo ele, “com o mau tratamento dos índios domésticos, castigando-os rigorosamente, servindo-se deles sem lhes pagarem... assombram os dos Sertões para não quererem todos vir viver entre os brancos”.⁵¹

Analizando a documentação da própria Companhia de Jesus e a produzida pelas autoridades a partir da ordem de expulsão, percebe-se que, no Rio de Janeiro, os padres se dedicaram, a partir de meados do século XVII, ao ensino praticado no colégio e às suas fazendas, geradoras de variados produtos que eram trocados e vendidos, angariando valores monetários para a ordem. À esses valores, pode-se acrescentar os recebimentos de pagamentos de aluguéis de suas casas, as taxas de aforamentos dos colonos que cultivavam em terras inacianas e os serviços prestados por seus escravizados em troca do pagamento de jornais. Como os livros de contas da Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro

⁵⁰ LAMEGO, Alberto. Macaé a luz de documentos inéditos. In: IBGE — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Anuário Geográfico do Estado do Rio de Janeiro*. Brasília: IBGE, 1958, p. 56.

⁵¹ AMANTINO, Marcia. Exposição do Pde. Antonio Vaz Pereira acerca da degradação dos Índios do aldeamento de S. Lourenço e de S. Pedro. *R. IHGB*, v. 437, p. 321–332, 2007.

não foram localizados, é muito difícil afirmar que as rendas obtidas com a venda das mercadorias produzidas em suas fazendas, engenhos e currais, bem como os pagamentos que recebiam como aluguéis e taxas variadas, fossem revertidos para o projeto missionário, ou seja, para os aldeamentos. Por outro lado, também não há como afirmar que não eram. Para uma resposta ou outra, são necessárias mais pesquisas.

CONCLUSÃO

Pode-se afirmar que, no âmbito da historiografia colonial brasileira, os sertões têm sido descritos como regiões que ainda não haviam passado por processos civilizatórios, ou seja, ainda eram habitados e controlados por grupos que não estavam subjugados pelo poder oficial. No decorrer de todo o período colonial, essas imagens praticamente não sofreram mudanças. O sertão continuou sendo o espaço habitado por índios ferozes, nada dispostos a aceitar o contato com o europeu. Assim, tornou-se também um espaço de guerras contra os indígenas. Manteve-se como uma região perigosa, mas cada vez que a colonização precisava avançar rumo ao interior, novas áreas eram requisitadas e novas necessidades se impunham aos colonos. Controlá-la passou a ser condição importante para a viabilização econômica da colônia.

Dessa maneira, os sertões tornavam-se regiões essenciais ao projeto de civilização pensado para a América portuguesa. O sertão era, ao mesmo tempo, um estoque de índios aptos ao trabalho, desde que escravizados ou aldeados, e um esconderijo perfeito para quilombolas ou nativos considerados inimigos, provável fonte de riqueza e espaço destinado à agricultura ou à pecuária. Todos esses motivos fizeram com que as autoridades coloniais tentassem de diversos modos tê-lo sob controle. Assim, transformar essa região em área colonial era um dos maiores anseios das autoridades

portuguesas e coloniais. Mas, para isso, era preciso conhecê-la e controlá-la. Seja como for, o fato é que as políticas oficiais de estabelecimento para os índios levavam necessariamente ao mesmo ponto: a exploração da mão de obra indígena e a ocupação e a colonização de determinadas áreas.

Mas, para que todo o planejamento de ocupação dessas regiões fosse efetivado, era essencial a atuação dos religiosos da Companhia de Jesus. Eles estiveram, pelo menos na capitania do Rio de Janeiro, inseridos em praticamente todos os projetos de avanço e conquista de novos territórios até meados do século XVII, quando parece que seus interesses mudaram de foco, e a conversão ou a montagem de novos aldeamentos deixaram de ser a principal preocupação desses religiosos. No século XVIII, existiam na capitania os mesmos quatro aldeamentos criados no final do século XVI e início do seguinte. Os interesses dos religiosos da Companhia de Jesus deixaram de ser a conversão e o aldeamento, e tudo indica que passaram a ser o ensino e as diversas propriedades possuídas pela ordem.

FONTES

AHU, Eduardo Castro e Almeida. Ofício do bispo D. Antonio do Desterro a Thomé Corte Real, em 16 de julho de 1757. Cx. 87, doc. 20184.

AHU, Eduardo de Castro e Almeida. Carta do Bispo Dom Antonio do Desterro para Thomé da Costa Corte Real, 10 e 12 de julho de 1757. Doc. 20169–20170.

AHU, Rio de Janeiro, avulsos. Ofício do governador José Antonio Freire de Andrade para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diego de Mendonça Furtado, em 3 de agosto de 1756, cx. 60, doc. 41-A; cx. 63; doc. 17.

ANCHIETA, José de. *Textos históricos*. 9. vol. São Paulo: Loyola, 1989.

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1939.

DANIEL, João. Tesouro descoberto no Rio Amazonas. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 95, tomo 1, 1975.

IHGB. AHU, Conselho Ultramarino. Códice. N. 234, fol. 243, 27 de novembro de 1750.

LEÃO, Manuel Vieira. Cartas topographicas da capitania do Rio de Janeiro: mandadas tirar pelo Illmo. e Exmo. Sr. Conde da Cunha Capitam general e Vice-Rey do Estado do Brazil. 1767. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart512339/cart512339.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.

LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Editora Nacional, 1940.

NAVARRO, Azpilcueta. *Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Gustavo Magno Barbosa. Os sertões como zona de refúgio: a apropriação do espaço sertanejo por sujeitos subalternos (Ceará, século XVIII). In: MINEIRO, Maria Cristina Scatamacchia; RODRIGUES, André Figueiredo; DIAS, Renato da Silva. *Agentes, poder e territórios nos mundos coloniais* (séculos XVI ao XIX). São Paulo: FFLCH, 2025.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMADO, Janaína. Região, sertão e nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.

AMANTINO, Marcia. Exposição do Pde. Antonio Vaz Pereira acerca da degradação dos Índios do aldeamento de S. Lourenço e de S. Pedro. R. *IHGB*, v. 437, p. 321-332, 2007.

AMANTINO, Marcia. No Caminho das Minas, os jesuítas não eram bem-vindos: conflitos e disputas de poder na capitania do Rio de Janeiro, 1756–1759. *Lócus*, v. 26, n. 2, p. 342–358, 2020.

AMANTINO, Marcia. *O Mundo das feras: o sertão oeste de Minas Gerais*. São Paulo: Annablume, 2008.

CAMBRAIA, Ricardo de B.; MENDES, Fabio Faria. A colonização dos Sertões do Leste Mineiro: política de ocupação territorial num regime escravista. *Revista do departamento de História*, Belo Horizonte, n. 6, p. 137–150, jul. 1988.

CARDOSO, Vinícius Maia. *Pouco conhecido, montuoso e emboscado: poder e economia no Sertão do Macacu, 1786 a 1790*. Jundiá: Paco, 2024.

CARRARA, Ângelo Alves. O sertão no espaço econômico da mineração. *Revista LPH*, Mariana, n. 6, p. 40–48, 1996.

CATÃO, Leandro. *Sacrílegas palavras: inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. 2005. Tese (Doutorado de História) — Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2005.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. *Sertão do Rio Doce*. Bauru: Edusc, 2005.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas em Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros: homens e espaços: Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2015.

FRANCO, J. E. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente* (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006.

GUIMARÃES, Eduardo Nunes. A transformação econômica do Sertão da Farinha Podre: o Triângulo Mineiro na divisão inter-regional do trabalho. *Revista de História e perspectivas*, Uberlândia, n. 4, p. 7–35, jan./jun. 1991.

LAMEGO, Alberto. Macaé a luz de documentos inéditos. In: IBGE — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Anuário Geográfico do Estado do Rio de Janeiro*. Brasília: IBGE, 1958.

LANGFUR, H. *The Forbidden lands: colonial Identity. Frontier Violence and the persistence of Brazil Eastern Indians, 1750–1830*. Califórnia: Stanford University Press, 2006.

LANGFUR, Hal. Mapeando a fronteira. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 1, n. 1, p. 33–48, 2014.

LEONARDI, Vitor P. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Ed., 1996.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan; IUPERJ; UCAM, 1999.

MACHADO, Marina Monteiro. *Entre fronteiras: posses e terras indígenas nos sertões, Rio de Janeiro, 1790–1824*. Niterói: Proprietas, 2021.

MADER, Maria E. N. S. *O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII*. 1995. Dissertação (Mestrado em História) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

MATOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema: a formação do estado imperial*. São Paulo: Hucitec, 2017.

MATOS, Paulo Teodoro de. As cidades da América portuguesa em finais do Antigo Regime: uma leitura sociodemográfica. In: SCOTT, Ana S. V.; NADALIN, Sergio O. *História social das populações no Brasil escravista*. São Leopoldo: Oikos, 2023, p. 57–79.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. *História, Ciência e Saúde*, Manguinhos, v. 5, jul. 1998.

OLIVEIRA, Ricardo de. *Sertão e Nação: Euclides da Cunha e a construção da Brasilidade Sertaneja*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

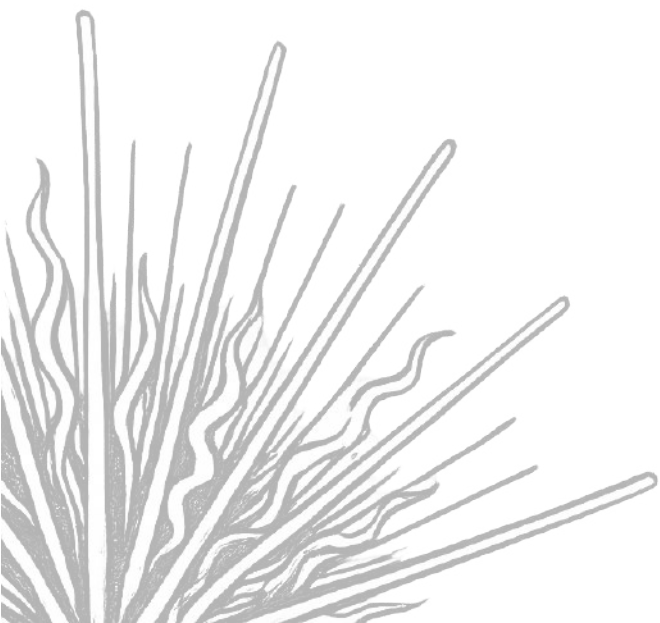
PACHECO, João. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil Colonial: 1443–1580*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014, p. 167–228.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro; MAGALHÃES, Pablo Antônio Iglesias. Muros do recôncavo: a capital da América portuguesa transferida para aldeamentos jesuíticos (1624–1625). *Clio*, n. 25, 2007.

RUSSEL-WOOD, Anthony John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, v. 3, p. 307–338.

VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira. *Revista de História da sociedade e da cultura*, v. 19, Coimbra, 2019.





SECULARIZAÇÃO NOS SERTÕES DA AMAZÔNIA: A MISSÃO DE TROCANO TORNANDO-SE A VILA DE BORBA, A NOVA (1756)

Karl Heinz Arenz¹

Marcela Gomes Fonseca²

No final do século XVII e no início do século XVIII, houve um processo de crescente expansão da fronteira oeste da bacia amazônica, inclusive por meio da exploração do vale do rio Madeira. Esta rota fluvial estava estrategicamente localizada na faixa fronteira entre os domínios espanhol e lusitano. Para proteger e defender esta zona sensível nos sertões ocidentais da vasta planície amazônica, a coroa portuguesa incentivou, ao longo da primeira metade do Setecentos, (1) a implementação de alguns aldeamentos sob gerência de missionários – fazendo, assim, expandir a ampla rede de missões já existente –, (2) a fundação de alguns arraiais e lugares de pouso, enquanto pontos de referência para

¹ Professor de História na Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém. Doutorado em História Moderna e Contemporânea pela Université Paris 4-Sorbonne (França).

² Doutoranda em História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Mestre em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA)

as diversas expedições, tanto oficiais quanto particulares, e (3) a efetivação de uma política sistemática de deslocamento e reassentamento de certos grupos indígenas, a fim de mantê-los afastados da influência dos concorrentes castelhanos.

A partir de 1750, com a ascensão de D. José I ao trono e a nomeação Sebastião José de Carvalho e Melo ao cargo de secretário régio dos Negócios Estrangeiros e da Guerra – a partir de 1755, secretário dos Negócios Interiores do Reino –, um amplo plano de reforma de cunho social, político e econômico começou a ser concebido. Uma das prioridades desse plano era garantir o domínio e a posse da coroa portuguesa sobre grande parte do vasto vale amazônico, com especial atenção a seus confins ocidentais³. Como critério básico para esta reivindicação serviu o princípio do *uti possidetis* e como motivo central a racionalização da exploração econômica da região fronteiriça, rica em cacau e outras drogas do sertão rentáveis, como o cravo, a salsaparrilha e o óleo de copaíba⁴. A realização deste “novo” modelo de colonização assentava-se (1) na demarcação das fronteiras com os espanhóis do Vice-reinado do Peru, (2) na resolução de conflitos com os religiosos, notadamente os jesuítas, instalados em áreas estratégicas dos sertões amazônicos, e (3) na secularização das aldeias missionárias administradas por estes religiosos, isto é, a sua transformação em vilas civis.

³ É importante distinguir “domínio” e “posse” na época colonial. Se “domínio” requeria o reconhecimento de um título legal, a “posse” implicava a implementação efetiva do projeto colonial, com seus diversos empreendimentos. Ver ROCHA, Rafael Ale. “Domínio” e “posse”: as fronteiras coloniais de Portugal e da França no Cabo Norte (primeira metade do século XVIII). *Revista Tempo* [UFF], Niterói, v. 23, n. 3, p. 528-545, set./dez. 2017.

⁴ O princípio do *Uti possidetis* se aplicava em disputas internacionais acerca da soberania de um determinado território, reconhecendo-se a legitimidade daquela potência que estava de fato exercendo o controle político e/ou militar sobre a região em litígio. Referente ao princípio do *Uti Possidetis* na resolução de conflitos territoriais na época colonial, ver LIMA, Lucas Carlos. *Uti Possidetis e o papel do direito colonial na solução de controvérsias territoriais internacionais*. *Revista Sequência*, Florianópolis, v. 77, p. 121-148, nov. 2017.

O presente texto objetiva analisar o processo de elevação da missão de Trocano, localizada no baixo rio Madeira, à categoria de vila sob o nome de Borba, a nova, em 1º de janeiro de 1756⁵. O referido estabelecimento missionário era um dos primeiros a tornar-se vila nos sertões da recém-instalada capitania de São José do Rio Negro⁶. Para isso, analisaremos, em um primeiro momento, os embates entre o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do futuro Marquês de Pombal e executor das reformas na colônia amazônica, e o último jesuíta a administrar a aldeia de Trocano, Anselmo Eckart, um padre de origem germânica⁷. Por si-

⁵ A fundação da missão de Trocano constitui um processo muito complexo. Após várias incursões, por parte dos jesuítas em fins do século XVII e início do século XVIII, o padre João Sampaio, estabeleceu, em 1722 uma primeira missão, no contexto da expedição do capitão Francisco de Melo Palheta. A primeira aldeia, nomeada Santo Antônio das Cachoeiras, foi transferida para o lugar chamado Trocano em 1728. Ver FONSECA, José Gonçalves da. Navegação feita da cidade do Gram Pará até à bocca do Rio da Madeira pela escolta que por este rio subio às Minas do Mato Grosso por ordem mui recommendada de Sua Magestade Fidelissima no anno de 1749. In: Academia Real das Ciências. *Collecção de Noticias para a Historia e Geografia das Nações Ultramarinas, que vivem nos dominios portugueses, ou lhes são visinhas*. Tom. IV, n. 1. Lisboa: Nova Typographia da Academia Real das Ciências, 1826, p. 39; LEITE, Serafim. *História da Companhia no Brasil*. Tom. 3. Lisboa: Livraria Portuguesa / Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 441.

⁶ A Capitania do Rio Negro foi criada por carta régia em 3 de março de 1755. Ver SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, o ano de virada na Amazônia portuguesa. *Somanlu*, Manaus, ano 8, n. 2, p. 79-98, jul./dez. 2008, p. 80-83.

⁷ Anselmo Eckart nasceu em 4 de agosto de 1721 no Eleitorado de Mogúncia, às margens do rio Reno, em uma família abastada próxima do arcebispo-eleitor. Em 1740, entrou na Companhia de Jesus, seguindo a formação usual da ordem. Em 1752, ele se embarcou para Lisboa, de onde seguiu viagem até o Maranhão em 1753. Após uma imersão linguística e um estágio missionário na missão de Piraguiri, no vale do Xingu, Eckart foi destinado à missão de Trocano, no rio Madeira. Expulso depois da secularização desta aldeia, em 1756, ele foi enviado à missão de Caeté. Um ano depois, foi deportado, com outros confrades, para o reino, onde ficou encarcerado até 1777. De volta à sua terra natal, ele redigiu vários textos sobre suas experiências na missão e na prisão. Em razão da supressão geral a Companhia de Jesus, desde 1773, mudou-se para o Império Russo, uma potência ortodoxa, onde os jesuítas conseguiram reorganizar-se. Lá, Eckart exerceu os cargos de mestre de noviços e superior local. Morreu em 29

nal, ambos os personagens tiveram relativamente pouco tempo na colônia, mas, em compensação, tinham recebido claras instruções no que concerne à sua respectiva atuação. No caso do governador tratava-se das chamadas *Instruções Régias, públicas e secretas* que lhe foram repassadas quando assumiu o cargo à frente do Estado do Grão-Pará e Maranhão⁸. Já o padre alemão estava imbuído dos princípios de ação da Companhia de Jesus, que lhe têm sido inculcados durante sua formação intelectual-espiritual. O pomo da discórdia entre os dois agentes era o poder temporal dos missionários sobre os indígenas, que representavam o maior contingente de mão de obra na região amazônica e, como tal, eram indispensáveis para a implementação dos empreendimentos coloniais em geral e dos planos de reforma em particular. Pela correspondência do governador Mendonça Furtado, de um lado, e os diversos escritos do padre Anselmo Eckart, do outro, é possível compreender o conflito em torno do caso concreto da secularização de Trocano, até a expulsão do missionário alemão da nova vila em junho de 1756.

É importante apontar que os embates entre o governador e o missionário se situam em um quadro mais amplo: o da divergência de interesses entre as novas autoridades coloniais e os jesuítas *tapuitinga*⁹, como eram chamados os oito padres de origem centro-

de junho de 1809, em Polotsk, na Rússia Branca. Ver LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tom. 8. Lisboa: Livraria Portuguesa / Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, p. 278.

⁸ “Instruções Régias, públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão”, Lisboa 31 de maio de 1751. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de (ed.). *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. Tom. 2. Brasília: Editora do Senado Federal, 2005, p. 67-80. O documento consiste em 38 parágrafos.

⁹ O padre David Fáy explicou, em uma carta a seu irmão, o termo *tapuitinga*: “*Tapui* significa bárbaro: por isso se alguém dá o nome ao povo daqui, não gostam, embora eles nos dêem o mesmo nome a nós outros que somos brancos, mas não lusitanos: mas acrescentam ao nome a palavra *tinga*, que significa branco, don-

européia que chegaram à região, em 1750 e 1753, por iniciativa da rainha-mãe, D. Maria Ana de Áustria, e do procurador da Vice-Província do Maranhão na Corte, o padre Roque Hundertpfundt¹⁰. Os religiosos que vieram em 1750, são os padres Lourenço Kaulen e Antônio Meisterburg. Três anos depois, aportou um grupo de seis, composto pelos padres Martinho Schwarz, David Fáy, Henrique Hoffmayer, João Nepomuceno Szluha, José Kayling e Anselmo Eckart¹¹.

Em seguida, em um segundo momento, nos propomos de refletir, em um horizonte mais amplo, acerca da importância do processo da secularização de Trocano enquanto norteador para o ajuste da política pombalina às realidades da região amazônica, sobretudo em vista da formulação e aplicação do chamado Diretório dos Índios, a partir de 1758. Ao que tudo indica, a instauração da vila de Borba, a nova, foi interpretada pelo governador como “sucesso”, o que o levou a sugerir que as *Instruções Régias*, recebidas de seu irmão para dar forma à transformação das aldeias em vilas e à liberdade dos indígenas decretada em junho de 1755, se

de *Tapuiringa* [sic], isto é, bárbaro branco. Aos lusitanos chamam, mais honestamente, de *caraíbas*, o que também significa branco, mas a palavra tem origem mais elevada, pois vem de *caraibebé*, que significa anjo. No entanto gostam mais de nós e sabem distinguir entre nós e os lusitanos. Um índio veio ao Maranhão, da aldeia de *Pindaré*; estando todos nós no quarto do P. João Szluha, veio ter conosco, abraçou-nos disse a cada um de nós: *Taputinga katu*, *Taputinga katu*, isto é: o bárbaro branco é bom, o bárbaro branco é bom, rindo e pulando de alegria”. “Carta do P. David Aluísio Fay a seu irmão”, Tapuitapera, 16 set. 1753. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. LXIV, p. 266-273, 1942, p. 268-269.

¹⁰ A rainha, de postura pró-jesuítica e originária da Áustria, como o procurador da Vice-Província do Maranhão em Lisboa, Roque Hundertpfundt, e o então superior geral da Companhia de Jesus, Franz Retz, favoreceu a ida de padres centro-europeus (“alemães”) para a Amazônia portuguesa. Ver MIRANDA, Susana Münch; MIRANDA, Tiago dos Reis. *A rainha arquiduquesa*: Maria Ana de Áustria. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014, p. 225-226.

¹¹ Ver ARENZ, Karl Heinz; PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. A expulsão de um missionário “tapuitinga” da Amazônia pombalina: a carta-ânua do padre Lourenço Kaulen (1755-1756). *Revista História* [USP], São Paulo, n. 178, a09618, 2019, p. 3-4.

aplicassem em todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Desta feita, partimos da hipótese de que a vila de Borba, a nova, tornou-se uma espécie de “laboratório” para a implementação das reformas pombalinas nos sertões amazônicos, contribuindo, de forma direta, para o amadurecimento da reflexão e da redação da lei do Diretório dos Índios.

O PADRE ANSELMO ECKART E A POLÍTICA POMBALINA

O governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, poucas semanas antes da projetada fundação de Borba, a nova, escreveu a seu irmão Sebastião José de Carvalho e Melo acerca de conflitos ocorridos com os padres da missão de Abacaxis que, situada perto a desembocadura do rio Madeira, era a mais próxima de Trocano. Na carta se lê que,

[...] sendo o único fim de toda esta bulha o querer fazer um rigoroso monopólio das farinhas para vender aos homens que vão para o Mato Grosso, pelo limitado preço de dez tostões cada alqueire, como me dizem que sucedeu este ano; e não há instante em que se não vejam destas violências e absolutas, as quais naquela aldeia cessarão com a fundação da Vila de Borba, mas sempre os padres dos Abacaxis nos hão de fazer a guerra que puderem para destruírem aquele estabelecimento¹².

¹² “136ª Carta a Sebastião José, sobre a dispensa dos jesuítas da função de administradores da alfândega do Javari; [...]. Tratava também da resolvida fundação da Vila de Borba, a nova, sendo que ali o Tenente Diogo Antônio vinha tendo dificuldades com o padre missionário da aldeia do Trocano, que ia passar a vila”, Mariuá, 15 nov. 1755. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. Tom. 2. Brasília: Editora do Senado Federal, 2005, p. 527.

De fato, a produção e o fornecimento de farinha de mandioca, principal alimento na região amazônica, constituiu um assunto vital para a realização das diversas atividades, como a demarcação dos limites, a extração de drogas do sertão, a instalação de novas povoações ou a exploração das múltiplas rotas fluviais. No entanto, as tensões foram além da questão do fornecimento. No momento em que escrevia a missiva, em meados de novembro de 1755, o governador estava enfraquecido devido às doenças que o haviam acometido durante sua estada no acampamento de Mariuá, no baixo Rio Negro, e ao cansaço causado pela longa espera pelos comissários espanhóis, que ainda não haviam chegado para cumprir o trabalho acordado de demarcar a fronteira. De forma ampla, a maior preocupação de Francisco Xavier de Mendonça Furtado naquele momento, que transparece na carta acima mencionada, eram as “desordens” criadas pelos padres jesuítas e alguns principais indígenas no estratégico rio Madeira¹³.

De fato, a acusação de desobediência dos jesuítas não se referia somente à retenção de gêneros¹⁴, mas sobretudo à resistência à lei das “liberdades dos índios”, promulgada em junho de 1755, e a da abolição do poder temporal dos missionários sobre as aldeias até

¹³ Uma das soluções encontradas pelas autoridades coloniais para as “desordens” causadas por alguns principais indígenas, por lhes custar acostumar-se às novas leis, foi o projeto de empregá-los em cargos públicos. A este respeito, ver § 9 do *DIRECTÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão*. Lisboa: Oficina de Miguel de Rodrigues, 1758, p. 4-5.

¹⁴ Sobre a acusação de os padres “alemães” fazerem um comércio lucrativo no rio Madeira ao invés de se dedicarem somente à pastoral, Francisco Xavier de Mendonça Furtado conta, em carta a seu irmão sobre o dia de fundação da Vila de Borba, a nova, que “a primeira coisa que vi junto ao altar ao lado da epístola, a menos de uma vara de distância, foram as grandes balanças de pesarem os gêneros que extraía o padre do sertão, lembrando-me logo a repreensão que Cristo Senhor Nosso deu aos comerciantes do Templo, por haverem feito da sua santíssima casa cova de ladrões”. Ver “156ª Carta a Sebastião José, na qual prossegue nas acusações à conduta dos padres jesuítas [...]”, Mariuá, 13 out. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 171.

então sob gerência dos padres jesuítas (Figura 1)¹⁵. Na correspondência trocada entre Mendonça Furtado e Carvalho e Melo, seis semanas antes da secularização da aldeia de Trocano, o discurso era de que os padres estariam instigando os indígenas contra as novas medidas metropolitanas para poderem “conservar os índios como escravos em boa consciência, como estão fazendo continuamente”. Para isto, usariam seu poder de comunicação, tanto no púlpito quanto no confessionário, ou seja, nos ambientes privilegiados para influenciar e manipular os indígenas¹⁶.

Figura 1: Aldeamentos jesuítas na Amazônia portuguesa, em meados do século XVIII.



Fonte: Detalhe do “Mapa das Missões da Vice-Província do Maranhão da Companhia de Jesus” (1753). *Biblioteca Pública de Évora*, Gaveta 4, n° 25.

Além disso, ainda ecoavam naquele momento as notícias sobre uma suposta conjuração que teria sido instigada pelo padre Roque Hundertpfundt, quando atuava no rio Madeira nos primeiros anos da década de 1750. Esse jesuíta austríaco foi acusado de ser

¹⁵ Quanto às referidas leis, ver SILVA, Antonio Delgado da (compil.). *Collecção da Legislação Portugueza desde a última compilação das ordenações*. Tom. 1 (1750-1762). Lisboa: Typografia Maigrense, 1830, p. 369-376 e 392-394. Ver, também, SANTOS; SAMPAIO, 1755, o ano de virada na Amazônia portuguesa, 2008, p. 88-91.

¹⁶ “132ª Carta a Sebastião José, na qual acusa o recebimento das leis das liberdades dos índios [...]”, Mariuá, 12 nov. 1755. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pom-balina*, 2005, t. 2, p. 506-509.

um dos primeiros a divulgar ideias “anti-pombalinas” nas aldeias da região, juntamente com seu confrade português Antônio José¹⁷. Em meados daquele decênio, entretanto, a preocupação concentrava-se nos padres alemães que haviam substituído seus dois confrades, isto é, Anselmo Eckart na aldeia de Trocano e Antônio Meisterburg na aldeia vizinha de Abacaxis. O fato de o governador ter ido pessoalmente, mesmo com a saúde debilitada, ao rio Madeira para resolver o problema da reticência dos jesuítas à nova legislação indica a importância que ele atribuiu a esta questão. Antes de sua partida, ele escreveu a seu irmão:

Quanto à fundação da nova Vila de Borba, sem embargo de que ainda não estou com saúde para muitas viagens, faço tenção em, expedindo a canoa que deve levar as vias ao Pará, ir eu fazê-la, e logo ali deixarei alguns moradores brancos e a Câmara estabelecida, e creio que me não faltará com que execute a virtude da paciência, porque naquelas missões estão uns alemães, e um deles sumamente precipitado e absoluto [Meisterburg]; porém, apesar dos seus requerimentos e protestos, ficará executada a ordem de S. Maj. e estabelecida a vila¹⁸.

Um dos principais motivos que levou Francisco Xavier de Mendonça Furtado a deslocar-se pessoalmente à aldeia de Trocano para a resolução de desordens articuladas pelos jesuítas alemães que refutariam a execução das ordens régias, além de defender o monopólio econômico em prol da Companhia de Jesus, foi certamente também a proximidade desta missão aos domínios espa-

¹⁷ “132ª Carta a Sebastião José, na qual acusa o recebimento das leis das liberdades dos índios [...]”, Mariuá, 12 nov. 1755. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 2, p. 506-509.

¹⁸ “136ª Carta a Sebastião José, [...]”, Mariuá, 15 nov. 1755. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 2, p. 526.

nhóis. Com efeito, a preocupação com esta vizinhança altamente complexa é recorrente na correspondência do governador com seu irmão Sebastião José de Carvalho e Melo nos meses anteriores à secularização da missão. Assim, já em março de 1755, Mendonça Furtado havia levantado a hipótese de que a não chegada dos comissários castelhanos ao arraial de Mariuá para as negociações sobre os modos de execução do Tratado de Madri era decorrente do fato de esses funcionários estarem acumpliciados aos jesuítas espanhóis e portugueses, instalados dos dois lados da divisa natural formada pelo rio Madeira e seus afluentes meridionais, Mamoré e Guaporé¹⁹, a fim de que o tratado não se cumprisse como previsto²⁰.

Em vista disso, a ereção da nova capitania de São José do Rio Negro, em 3 de março de 1755, foi uma medida indispensável para afirmar o domínio lusitano no oeste do vale amazônico. A nova circunscrição administrativa deveria facilitar o povoamento da fronteira ocidental e assegurar a navegação para as minas do Mato Grosso pelo vale do rio Madeira. Nesse contexto, uma grande preocupação das autoridades portuguesas foi introduzir vilas e vassalos-povoadores ao longo da rota fluvial Madeira-Mamoré-Guaporé²¹. Para isso, o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo insistiu com seu irmão sobre a necessidade de “separar os padres

¹⁹ Referente à importância histórica desta rota fluvial na zona fronteira entre os domínios castelhano e português, ver MELO, Vanice Siqueira de. *Caminhos fluviais e mobilidade: os rios Guaporé, Mamoré e Madeira e a rota entre o Mato Grosso e o Grão-Pará (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado em História Social da Amazônia) – Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

²⁰ “113ª Carta a Sebastião José, na qual revela o programa que delineara para o cumprimento do Tratado de 1750 [...]”, Mariuá, 12 jul. 1755. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 2, p. 418.

²¹ “Carta muito importante de Sebastião José para irmão, [...] inclusive lembrando a necessidade dos jesuítas serem afastados da fronteira dos domínios da Espanha, e de impedir que se correspondessem com seus colegas de lá”, Lisboa, 17 de março de 1755. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 2, p. 334.

jesuítas (que já claramente estão fazendo guerra) da fronteira de Espanha, valendo-vos para isso de todos os possíveis pretextos”²². Foi diante deste cenário de desconfianças e supostas desordens naquela sensível zona fronteira que o jesuíta alemão Anselmo Eckart, em razão de sua origem estrangeira, se tornou um dos alvos potenciais do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

No dia 6 de dezembro de 1755, Francisco Xavier de Mendonça Furtado dá início à sua viagem ao rio Madeira para ali fundar a Vila de Borba, a nova. Saindo do arraial de Mariuá, no baixo rio Negro, ele chega à aldeia de Trocano em 20 de dezembro do mesmo ano. Em 31 de dezembro de 1755, o governador despachou uma carta oficial ao padre Anselmo Eckart informando-o oficialmente de que o rei resolvera erigir em Vila a missão de Trocano. Na dita missiva, também se comunica ao jesuíta que, por ordem do rei, deveriam ser eleitos logo “Justiças e Oficiais da Câmara” para governarem o “Político e Civil” da nova vila²³. A carta justifica a medida alegando que, não tendo o soberano D. José concedido “nova graça” ao padre para exercer “a jurisdição temporal da dita Vila”, esta haveria de ser inteiramente executada pelas “Justiças que se achem eleitas”²⁴. Para reforçar a passagem da competência administrativa para o âmbito civil, o pelourinho foi erigido logo no dia da instituição da vila, conforme uma informação que Francisco Xavier

²² “Carta muito importante de Sebastião José para o irmão, [...] inclusive lembrando a necessidade dos jesuítas serem afastados da fronteira dos domínios da Espanha, e de impedir que se correspondessem com seus colegas de lá”, Lisboa, 17 de março de 1755. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 2, p. 334-335.

²³ “151ª Carta a Sebastião José, na qual informa ter chegado à aldeia do Trocano, no dia 20 de dezembro, com o fim de fundar a Vila de Borba, a nova, [...]”, Mariuá, 12 out. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 119.

²⁴ “Carta ao Padre Anselmo Eckart, comunicando-lhe ter o Rei resolvido erigir em Vila a aldeia do Trocano, até então a cargo dos jesuítas”, Borba, a nova, 31 dez. 1755. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 64-65.

de Mendonça Furtado dá ao visitador jesuíta, o padre Francisco de Toledo, então o superior imediato de Eckart²⁵.

Em suas “Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal”, redigidas no início da década de 1780, Anselmo Eckart dá retrospectivamente sua versão acerca do processo de secularização da missão de Trocano²⁶. Na obra, o padre alemão comenta que, em carta enviada ao padre Gabriel Malagrida, o qual conhecera no navio que o transportava de São Luís a Belém na ocasião de sua chegada à Amazônia, em 1753, já teria “profetizado” que a grande ruína da aldeia de Trocano começaria com a expulsão do padre Antonio José, que ocorreu em 1755²⁷. Para Eckart, quando se ergueu o pelourinho, símbolo da justiça que doravante deveria ser exercida por funcionários régios, em um só dia se teria destruído o trabalho apostólico realizado durante anos. Para ele, este tem sido o sinal do abandono das “pobres ovelhas aos dentes dos lobos”²⁸.

²⁵ “Carta ao Revm.º Padre Francisco de Toledo, com a qual têm início na Amazônia, em grau superior, as escaramuças antecipadoras dos choques maiores e definitivos, travados entre os jesuítas, o Gabinete Pombal e os seus representantes no Estado [...]”, Borba, a nova, 2 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 66.

O padre Francisco de Toledo era então, em sua função de visitador, o superior máximo dos jesuítas na Vice-Província do Maranhão da Companhia de Jesus, mesmo sendo sua estada temporária. Referente ao regulamento interno de o visitador ter prioridade sobre o superior local, ver ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 247.

²⁶ Estas memórias foram escritas por Anselmo Eckart após sair da prisão de São Julião da Barra, perto de Lisboa, em 1777, onde ficou preso por dezoito anos depois de sua expulsão da Amazônia por ordem de Pombal.

²⁷ O padre Antonio José era suspeito de estar de conluio com o cabo de uma expedição para o Mato Grosso que contrabandeava indígenas e ouro. Ver “89ª Carta a Sebastião José sobre a guarda militar do Trocano, destinada a impedir os contrabandos do ouro do Cuiabá”, Pará, 16 set. 1754. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 2, p. 223-224. O padre foi exilado para o reino em 1755. Ver LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 8, 1949, p. 320.

²⁸ ECKART, Anselmo. *Memória de um jesuíta prisioneiro de Pombal*. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração / São Paulo: Loyola, 1987, p. 22.

Ao cessar o poder temporal dos jesuítas sobre a aldeia de Troceno, a antiga missão tornou-se eclesiasticamente Paróquia²⁹. Também por isso, em 31 de dezembro de 1755, à véspera da instalação da Vila, foi solicitado que o padre remetesse ao governador uma relação exata dos habitantes, inclusive dos que estavam então ausentes da povoação ou tinham fugido. Além disso, ele deveria preparar, para as novas autoridades, um inventário dos bens da missão, tanto móveis quanto os de “raiz”, isto é, imóveis. O padre não respondeu à carta que lhe solicitava a discriminação dos bens da missão e a quem pertenciam, manifestando assim seu descontentamento e sua desconfiança quanto ao procedimento do governador. Francisco Xavier de Mendonça Furtado lhe remeteu, no dia seguinte, outra carta com as mesmas exigências. Em resposta, Eckart declarava laconicamente que não existiam muitos bens pertencentes à missão, esclarecendo ainda que competia somente ao “Padre Visitador” dispor deles. Mas, na ausência deste superior, seria ele o responsável pela administração e preservação do conjunto dos bens. O governador evitou contestar de imediato esta declaração de teor insolente, avançando dois motivos. Primeiro, ele diz reconhecer a situação precária da aldeia, pois a teria encontrado “tão pobre que ainda os paramentos com que se dizia a missa eram, não só pela matéria, mas pelo estado, indigníssimos de se celebrar com eles aquele santo sacrifício”. Neste contexto, ele aponta para o aparente desespero do padre que teria ainda tentado vender “alguns gêneros que [...] tinha nos seus baús para fazer a negociação com os índios, [...] aos oficiais que me acompanhavam e reduziu tudo a dinheiro”. Em segundo lugar, o governador afirma que, diante da atitude não cooperativa do missionário, ele teria buscado, de modo insinuante, “tirar aos padres toda a presunção de que, se houvesse novidade maior, lhes pudesse deixar

²⁹ Ver “Livro de Tombo”, tom. 1, Arquivo da Paróquia de Borba, Estado do Amazonas.

nas aldeias os outros bens mais importantes”³⁰. Seja como for, ao instaurar a vila, Mendonça Furtado esforçou-se para que os padres não tivessem a impressão de uma mudança abrupta, mas antes de certa continuidade, também no que concerne à posse dos bens materiais. Por conseguinte, ainda que o espólio fosse, naquelas circunstâncias, considerado um ato legítimo, Francisco Xavier de Mendonça Furtado preferiu tratar a tomada dos bens da aldeia em nome da Coroa com certa discrição.

Apesar de o governador pretender realizar a fundação da Vila de Borba, a nova, e o confisco da propriedade da missão com certa cautela e circunspeção, as novas autoridades temiam, mesmo assim, que Eckart reagisse fugindo com os bens, deixando a futura paróquia desamparada. Na versão do jesuíta, ao contrário, as relações e os ânimos teriam sido inflamados pelo próprio governador e sua comitiva desde o momento de sua chegada à aldeia:

Na manhã de 20 de setembro [dezembro] de 1755, estando eu a celebrar missa com os meninos e meninas da catequese, chegou de súbito Mendonça Furtado, irmão de Carvalho e Melo, e uma centena de soldados, com a intenção de proclamar que a aldeia de Trocano ia ser condecorada com o título de vila. Mandou então ao oficial conhecedor da língua brasileira, que fizesse esta promulgação: *Coyr amó recó rupí*, isto é, de hoje em diante tudo vai mudar: novos costumes, nova disciplina, novo modo de viver. De seguida, Mendonça Furtado virou pra mim e disse-me: *Vamos hoje declarar guerra a este mato*³¹.

³⁰ “151ª Carta a Sebastião José, na qual informa ter chegado à aldeia do Trocano, no dia 20 de dezembro, com o fim de fundar a Vila de Borba, a nova, [...]”, Mariuá, 12 out. 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 119.

O emprego do plural “os padres” indica que o governador associava o padre Meisterburg da missão vizinha de Abacaxis a Eckart.

³¹ ECKART, *Memórias*, 1987, p. 36.

Um mês após a secularização da aldeia de Trocano, em fevereiro de 1756, os embates entre os padres jesuítas e as autoridades régias voltaram a reaparecer na correspondência de Mendonça Furtado, pois os padres jesuítas solicitaram ao governador que os bens tomados pelo Estado na antiga missão, como as drogas do sertão e as próprias casas onde os padres viviam, fossem pagos em dinheiro aos religiosos. Segundo o novo administrador da vila, o argumento dos padres era de que os bens sempre tiveram finalidades religiosas e não pessoais, o que foi questionado pelas autoridades que acusavam os religiosos de serem “cegos de ambição” enquanto a missão mesmo teria padecido extrema pobreza, alegando que

[...] a do Trocano, que sempre fez um grossíssimo comércio de cacau, salsa, cravo, copaíba, manteigas e salgas de peixe, não há nela igreja, porque uma palhoça que servia deste ministério se queimou há muitos anos, e nunca mais se cuidou em fazer outra; não há paramentos decentes para dizer missa; porque os que se acharam são indignos de se celebrar com eles; não há coisa naquela povoação que boa seja, e sem gasto algum que se possa ver³².

Entre os bens encontrados na missão de Trocano, dois chamaram a atenção de Francisco de Mendonça Furtado por seu aparente caráter bélico. Em carta a Sebastião José de Carvalho e Melo, o governador pontua que na aldeia restavam “duas outras canoas velhas, uma forja de ferreiro e uma balança de pesar o seu negócio; o sino, e duas peças de artilharia que me disse [o padre Eckart] que

³² “Papel no qual Francisco Xavier de Mendonça Furtado mostra em 100 itens que o negócio que os padres fazem não é lícito nem necessário”, 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 160.

lhe serviam para se defender dos Muras”³³. Na missiva, o governador opinou que estas armas “não costumavam ter senão Príncipes Soberanos” e que, por isso, não podia consentir que o padre ficasse em posse das duas peças. Portanto, decidiu que todos os bens teriam que permanecer em um depósito até que o rei determinasse a quem eles pertenciam por direito³⁴.

João Lúcio de Azevedo comenta que a aldeia de Trocano e, por conseguinte, a vila de Borba, a nova, teriam ficado “obscuras” na História se não fosse o incidente com os canhões, tamanha teria sido a repercussão em todo o Estado³⁵. Segundo Eckart, as duas peças de artilharia de pequeno alcance tinham sido levadas para Trocano décadas antes por iniciativa do governador João da Maia da Gama (1722-1728) – por sinal, um administrador próximo da Companhia de Jesus – para a defesa da ainda jovem missão contra o ataque dos temidos indígenas Mura que circulavam então pelo vale do rio Madeira³⁶. Mas, por ocasião da estada de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, no lugar, a presença dos canhões foi encarada como uma ameaça e contribuiu para inflamar ainda mais as relações entre as novas autoridades e os padres jesuítas. As duas peças de artilharia acabaram por legar ao padre Eckart, como também a seu confrade e conterrâneo Antônio Meisterburg da aldeia vizinha de Abacaxis, a fama de engenheiro militar e potencial insuflador de sublevações próximo à fronteira entre os domínios castelhano e lusitano. Por sinal, a situação estava ficando

³³ “151ª Carta a Sebastião José, na qual informa ter chegado à aldeia do Trocano, no dia 20 de dezembro, com o fim de fundar a Vila de Borba, a nova, [...]”, Mariuá, 12 out. 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 120.

³⁴ “151ª Carta a Sebastião José, na qual informa ter chegado à aldeia do Trocano, no dia 20 de dezembro, com o fim de fundar a Vila de Borba, a nova, [...]”, Mariuá, 12 out. 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 121.

³⁵ AZEVEDO, João Lúcio. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999, p. 269.

³⁶ ECKART, *Memórias*, 1987, p. 62-65.

tensa não apenas em nível local, no vale do Madeira, mas também em outras áreas ao longo da extensa faixa fronteira, inclusive na parte espanhola, como no Paraguai, onde os jesuítas eram): acostumados de defender, com determinação, sua expressiva autonomia. Assim, segundo João Lúcio de Azevedo, Francisco Xavier de Mendonça Furtado não teria ficado atento, ao menos inicialmente, à eventual envergadura do caso dos canhões, diferente de

[...] seu irmão, porém mas ardiloso, não hesitou em divulgar que se achavam os jesuitas, a exemplo do Paraguay, fortificados em Trocano, sendo talvez os padres allemães, desta aldeia e dos Abacaxis, disfarçados guerreiros. E assim o descarado engano correu mundo³⁷.

Quanto aos eventos seguintes, Marcos Carneiro de Mendonça pontua, no resumo da carta do governador de 12 de outubro de 1756, que foi a partir da instalação da Vila de Borba, a nova, que “os choques jesuítico-pombalinos passaram do campo das questiúnculas para o das lutas sem trégua, até o ano de 1759”³⁸. De fato, as relações de conflito entre Anselmo Eckart e as autoridades portuguesas intensificaram-se ainda mais e, em 1757, Mendonça Furtado destaca, em uma carta a seu irmão, o quanto considerava prejudicial para o sólido estabelecimento das novas vilas no Estado do Grão-Pará e Maranhão a permanência dos religiosos, principalmente dos jesuítas, que antes tinham sido missionários nas aldeias. Ele insinua que “o princípio [dos padres] será a total destruição deste estado” e a conservação das povoações em seu poder³⁹.

³⁷ ECKART, *Memórias*, 1987, p. 260.

³⁸ Resumo da “151ª Carta a Sebastião José, na qual informa ter chegado à aldeia do Trocano, no dia 20 de dezembro, com o fim de fundar a Vila de Borba, a nova, [...]”, Mariuá, 12 out. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 11.

³⁹ “167ª Carta a Sebastião José, na qual trata de assuntos particulares, [...]”, Mariuá, 16 dez. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 220.

Na mesma carta, o governador alega que o padre Anselmo Eckart havia “se interessado em histórias nada úteis ao estabelecimento da Vila de Borba, a nova”, pois, assim continua o relato, após seu retorno ao arraial de Mariuá soube de que o clérigo da tropa que tinha deixado na nova Vila para rezar missa e ministrar os sacramentos, teria se unido ao padre Eckart e, juntos, os dois teriam feito uma “causa comuta” contra o tenente Diogo Antônio de Castro, o recém-instalado administrador de Borba, a nova. O objetivo dos padres, segundo Francisco Xavier de Mendonça Furtado, era incitar “uns poucos de seculares” contra o novo oficial da vila. Em resposta, o governador mandou logo prender os principais seculares revoltosos e recolher o clérigo para Mariuá, substituindo-o por um frade da ordem do Carmo. Tudo indica que também Anselmo Eckart foi forçado a deixar a vila, o que ocorreu de fato em junho de 1756⁴⁰.

O religioso do Carmo, porém, frustrando as expectativas de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que o havia certamente escolhido pela fama de os carmelitas serem concorrentes da Companhia de Jesus, acabou por juntar-se ao jesuíta alemão Antônio Meisterburg, missionário da aldeia vizinha de Abacaxis, contra o comandante da vila de Borba, a nova. Os dois sacerdotes redigiram cartas ao governador, consideradas “destemperadas”, com queixas contra o tenente Diogo Antônio de Castro, o que fez Francisco Xavier de Mendonça concluir que “no sistema presente, de sorte nenhuma convém Regulares nas novas vilas e lugares”⁴¹.

O padre Antônio Meisterburg, importante destacar, foi acusado, em várias ocasiões, de ter influenciado Anselmo Eckart e ou-

⁴⁰ “167ª Carta a Sebastião José, na qual trata de assuntos particulares, [...]”, Mariuá, 16 dez. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 220-221.

⁴¹ “167ª Carta a Sebastião José, na qual trata de assuntos particulares, [...]”, Mariuá, 16 dez. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 223.

tros padres contra a fundação da Vila de Borba, a nova. Deveras, os dois alemães seriam declaradamente contra a obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa aos indígenas em escolas a modo português, em detrimento da Língua Geral, que era promovida e estudada pelos padres⁴². Por sinal, à época, Anselmo Eckart foi um dos missionários que mais demonstrou interesse neste idioma de matriz tupi. É grande a probabilidade de ele ser o autor ou coautor de vários dicionários em Língua Geral⁴³.

Em decorrência destas animosidades, Francisco Xavier de Mendonça Furtado ordenou, cinco meses após a ereção da vila de Borba, a nova, que Anselmo Eckart fosse transferido provisoriamente para Mariuá, onde o governador e sua comitiva haviam se estabelecido. No entanto, ao deixar a antiga missão de Trocano, o padre viajou primeiramente para a aldeia vizinha de Abacaxis, onde atuava seu irmão de batina e contrerrâneo mais experiente, Antônio Meisterburg, que estava a par da contenda ocorrida em Borba, a nova. Eckart se recusou a apresentar-se ao acampamento do governador no rio Negro e seguiu viagem, em direção oposta, descendo o rio até a cidade de Belém. Depois de uma breve estadia no colégio, ele foi destinado, na segunda metade de 1756, para

⁴² “153ª Carta a Sebastião José, na qual trata amplamente dos distúrbios havido com os jesuítas, por causa das transformações das aldeias do Trocano e do Javari em vilas; [...]”, Mariuá, 13 out. 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 134-135.

⁴³ As principais obras de teor linguístico às quais o nome de Anselmo Eckart pode ser associado são: “Vocabulario da lingua Brazil” [séc. XVIII]. *Biblioteca Nacional de Portugal*, Lisboa, cód. 3143; “Specimen Linguae Brasilicae vulgaris”. *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur*, 1778, p. 195-213. Disponível em: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/journkunst/>. Acesso em: 15 abr. 2025; MULLER, Jean-Claude Muller; DIETRICH, Wolf; MONSERRAT, Ruth Maria Fonini; BARROS, Maria Candida Drumond Mendes; PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro; ARENZ, Karl Heinz (Eds.). *Dicionário de Língua Geral Amazônica* [1756]. Potsdam: Universität Potsdam / Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.25932/publishup-41639>. Acesso em: 17 abr. 2025.

Caeté, uma missão situada no caminho entre Belém e São Luís⁴⁴. Nem sequer um ano depois destas ocorrências nos sertões amazônicos, para completar o cerco que se fechava em torno dos jesuítas na colônia, o rei promulgou, em maio de 1757, a lei denominada *Directorio que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão*, mais conhecido como Diretório dos Índios, suprimindo definitivamente qualquer controle dos missionários sobre os indígenas aldeados, sendo seu lugar de tutores dos nativos preenchido pela figura do Diretor, um funcionário régio nomeado pelo governador.

A solução geral do imbróglio viria somente em 1759, quando Sebastião José de Carvalho e Melo, então Secretário dos Negócios Interiores do Reino, ordenou oficialmente, por meio de um alvará régio, a prisão e o afastamento dos jesuítas de todos os domínios portugueses na América⁴⁵. Antes disso, ainda em novembro de 1757, dez jesuítas já tinham sido expulsos do Pará, entre os quais três alemães: Lourenço Kaulen e Antônio Meisterburg, que tinham chegado à região em 1750, além de Anselmo Eckart⁴⁶. Deportado para o reino, o padre Eckart ficou confinado primeiramente em uma residência jesuítica no Alto Minho. Em 1759, foi levado para a prisão no Forte de Almeida, perto da fronteira espanhola, antes de ser transferido, em 1762, para o cárcere do Forte de São Julião da Barra, nos arredores de Lisboa, de onde saiu somente em março de 1777, após a morte de D. José I e da queda do Marquês de Pombal⁴⁷.

⁴⁴ Ver ECKART, *Memórias*, 1987.

⁴⁵ MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

⁴⁶ ECKART, *Memórias*, 1987, p. 29.

⁴⁷ ECKART, *Memórias*, 1987, p. 253.

A SECULARIZAÇÃO DE TROCANO E O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS

Entre 1754 e 1756, uma das principais preocupações do bispo do Pará, o frade dominicano D. Miguel de Bulhões, que, residindo em Belém, ocupava então o cargo de governador interino, era o medo de sublevações maiores que poderiam ser instigadas por moradores e missionários – dentre eles, sobretudo, pelo padre Roque Hundertpfundt em Belém e os padres Anselmo Eckart e Antônio Meisterburg no rio Madeira. Na correspondência entre o prelado e o secretário régio Sebastião José de Carvalho e Melo há referências a tensões provocadas por colonos e religiosos que, insatisfeitos com a promulgação da Lei da Liberdade dos Índios, de 6 de junho de 1755, visariam regular o acesso à mão de obra indígena à sua própria maneira⁴⁸.

Mauro Cezar Coelho aponta que as preocupações do bispo D. Miguel Bulhões foram compartilhadas por Francisco Xavier de Mendonça Furtado⁴⁹. Como proposta para a resolução dos embates em torno da mão de obra nativa, o governador apresentou, no início de 1757, um instrumento que serviria para dar forma à liberdade dos indígenas de acordo com os interesses do Estado, definindo com mais clareza o acesso de colonos e autoridades coloniais aos trabalhadores “da terra”. O referido instrumento, promulgado em 3 de maio daquele ano, é o acima evocado Diretório dos Índios⁵⁰.

⁴⁸ OFÍCIO do bispo D. Miguel de Bulhões e Sousa para o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a aplicação da Lei da Liberdade dos Índios e da lei da administração temporal da Aldeias. Pará, 16 dez. 1755. *Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)*, Avulsos Pará, cx. 39, doc. 3693.

⁴⁹ COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. 2005. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 151.

⁵⁰ SOUZA JUNIOR, José Alves de. As reformas pombalinas e a lei da Liberdade dos índios de 1755. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (Séculos XVII-XIX)*. Ananindeua: Editora Cabana, 2021, p. 127.

O documento significou uma inflexão na política indigenista que decorreu do receio destes dois administradores – governador e vice-governador – quanto ao perigo de enfraquecimento da já precária economia colonial e da crescente inquietação dos colonos⁵¹. Afinal, emancipar os indígenas sem qualquer instrumento jurídico que regulasse sua “liberdade”, isto é, sem uma lei que os obrigasse a uma rotina de trabalho conforme a concepção civilizatória então em voga, para evitar o “vício da ociosidade” e as fugas de volta ao mato, poderia levar ao abandono das lavouras pela tão necessária mão de obra, provocando uma reação negativa por parte dos moradores, principalmente daqueles que eram proprietários de fazendas⁵².

Ângela Domingues e Rita Heloísa de Almeida apontam que o Diretório dos Índios se teria constituído sobretudo a partir da incorporação de proposições presentes no diálogo construído entre Francisco Xavier de Mendonça Furtado e as autoridades metropolitanas, principalmente com seu irmão⁵³. Mauro Cezar Coelho é mais acurado quando pontua que essa lei teria sido construída, primordialmente, a partir das experiências coloniais adquiridas no contexto dos conflitos e disputas acerca da mão de obra indígena. Deste modo, o autor defende que o Diretório dos Índios não teria sido previsto pela política pombalina antes da sugestão de

⁵¹ A situação econômica e demográfica estava crítica, sobretudo, em razão das sequelas deixadas pela epidemia de sarampo que afetou toda a bacia amazônica entre 1748 e 1750. Ver VIEIRA JUNIO, Antonio Otaviano; MARTINS, Roberta Sauaia. Epidemia de sarampo e trabalho escravo no Grão-Pará (1748-1778). *Revista Brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 293-311, mai./ago. 2015, p. 299-303.

⁵² COELHO, *Do sertão para o mar*, 2005, p. 150.

⁵³ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 67; ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 160.

D. Miguel de Bulhões e do registro de suas preocupações a respeito das contendas ocorridas na colônia, ainda que não atribua a este bispo um papel decisivo para a sua elaboração⁵⁴.

Várias experiências coloniais relatadas, sobretudo, na correspondência trocada entre D. Miguel de Bulhões e o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, contribuíram para a formulação do Diretório dos Índios. O que nos interessa, nesse tópico, é compreender a importância da experiência específica, obtida por ocasião da secularização da aldeia de Trocano, para a gestação da referida lei. De acordo com Mauro Cezar Coelho, foi na aldeia de Trocano que Mendonça Furtado teve a oportunidade de introduzir, de forma efetiva e pioneira, algumas medidas anteriores ao Diretório, “ensaiando”, assim, a regulação da liberdade concedida aos indígenas e, por conseguinte, “amortecendo” a resistência dos moradores⁵⁵.

Conforme reforça Rafael Ale Rocha, as medidas destinadas à vila de Borba, a nova, refletem as concepções do governador antes da elaboração do Diretório dos Índios⁵⁶. Aliás, a maioria das instruções passadas para o governo desta nova vila no rio Madeira, em 1756, foram reproduzidas posteriormente ao longo dos 95 parágrafos da lei, oficializada em maio de 1757 e aplicada na região a partir de agosto de 1758. As referidas medidas foram formuladas na *Instrução passada ao Tenente Diogo Antonio de Castro para estabelecer a vila de Borba, a nova, antiga aldeia de Trocano*, um documento assinado poucos dias após a instauração da vila, em 6 de janeiro de 1756⁵⁷.

⁵⁴ COELHO, *Do sertão para o mar*, 2005, p. 152.

⁵⁵ COELHO, *Do sertão para o mar*, 2005, p. 166.

⁵⁶ ROCHA, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Curitiba: Editora CRV, 2022, p. 54.

⁵⁷ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 70-75.

A primeira instrução que consta no referido texto, elaborado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, foi a secularização da administração da aldeia de Trocano, isto é, a eleição de um oficial civil para o cargo de administrador da nova vila, antes ocupado por um missionário jesuíta, conforme as disposições do Regimento das Missões, de 1686⁵⁸. Deste modo, o tenente Diogo Antônio de Castro, responsável pelo posto de fiscalização que funcionava até então próximo a Trocano, foi escolhido para administrar doravante a Vila de Borba, a nova, por ser “pessoa honrada, reta, de cristandade completa”⁵⁹.

A insistência na “cristandade completa”, que aparece no documento, indica que o processo de secularização de uma aldeia missionária, no quadro da implementação das reformas pombalinas, não foi entendido como um ato antirreligioso ou anticlerical. Ao contrário, a mudança na maneira de gerenciar as antigas missões foi concebida como sendo conforme à mentalidade cristã da época, que estava então sob influência de uma corrente do pensamento moderno conhecido como iluminismo português⁶⁰. A secularização de Trocano e, em seguida, das demais missões foi,

⁵⁸ A referida lei previu a chamada “dupla administração” dos religiosos jesuítas e franciscanos de Santo Antônio, habilitando-os a exercer o poder temporal (civil) e espiritual (pastoral) nos aldeamentos. Ver *REGIMENTO e Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão, e Parà, e sobre a liberdade dos Indios*. Lisboa Occidental: Officina de Antonio Manescal, 1724, p. 1-15.

O Regimento das Missões, uma lei específica para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, atribuiu às missões uma ampla autonomia sob a gerência dos religiosos. Ver ARENZ, Karl Heinz. *Valente para servir: o padre João Felipe Betten-dorff e a Amazônia portuguesa no século XVII*. Belo Horizonte: Caravana, 2022, p. 250-251.

⁵⁹ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 70

⁶⁰ SANTOS, Cândido dos. *Matrizes do Iluminismo Católico da Época Pombalina*. In: SILVA, Francisco Ribeiro da; CRUZ, Maria Antonieta; RIBEIRO, Jorge Martins; OSSWALD, Helena (orgs.). *Estudos em Homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos*. Vol. 3. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 952.

antes, movida por um expressivo sentimento antijesuítico. Este foi alimentado pela argumentação que Paulo da Silva Nunes, procurador autoproclamado dos moradores de São Luís do Maranhão, tinha proferido na sua longa e virulenta campanha contra os jesuítas entre 1724 e 1742, acusando-os de fomentar a “ruína do Maranhão”⁶¹.

Logo nas primeiras linhas da *Instrução passada ao Tenente Diogo Antonio de Castro*, evidencia-se outra pretensão de Francisco de Mendonça Furtado quanto ao estabelecimento da vila de Borba, a nova. De fato, desde a fundação da aldeia na década de 1720 – primeiro com a designação de Santo Antônio das Cachoeiras e depois com a de Trocano –, o lugar da agora Vila de Borba, a nova, servira de ponto de apoio para a navegação no rio Madeira. A *Instrução* visava manter esta função de sítio estratégico de repouso e abastecimento. Em vista disso, deveria ser garantido o cultivo, pelos habitantes indígenas e por povoadores brancos, de “todo o gênero de mantimento para acudir em às necessidades que se experimentavam na dita navegação”⁶². No entanto, intrinsecamente ligada à questão da produção de alimentos para a subsistência da vila e o aprovisionamento das expedições na rota fluvial, estava também aquela do regulamento do trabalho dos indígenas e do status dos mesmos após a transformação da aldeia em vila. Por isso, não é surpreendente que ambos os tópicos tenham sido tratados com mais detalhes no documento.

De fato, a *Instrução* significou uma inflexão na legislação indigenista e, mais concretamente na concepção de trabalho – um

⁶¹ Quanto ao uso de argumentos de Paulo da Silva Nunes por Sebastião José de Carvalho e Melo, ver CARVALHO, Roberta Lobão. *A construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa*. São Paulo: Livraria da Física, 2021.

⁶² “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 70.

item que, na época das missões, era conjugado com a catequese dos indígenas⁶³. Já com a fundação da vila de Borba, a nova, o trabalho compulsório passou a ser considerado um meio para trocar “a rusticidade da povoação antiga, dos miseráveis índios, que nela viviam, em civilidade ou polícia”⁶⁴. Civilidade e barbárie foram conceitos que, desde o início da colonização, estiveram presentes nos discursos dos administradores coloniais, inclusive daqueles que, em meados do Setecentos, ajudaram a gestar o Diretório dos Índios. No caso de Borba, a nova, o discurso sobre a suposta barbárie dos indígenas e, ao mesmo tempo, o otimismo quanto à “civilidade” a ser alcançada pelos nativos confinados neste estabelecimento colonial, estava, desde o momento da fundação da nova vila, ou seja, antes da formulação do Diretório, vinculado à ideia de que seria possível formar uma sociedade civil composta majoritariamente por indígenas.⁶⁵

Passados os prolegômenos da *Instrução passada ao Tenente Diogo Antonio de Castro para estabelecer a vila de Borba, a nova, antiga aldeia de Trocano*, nos quais as duas questões basilares, isto é, a do status social dos indígenas enquanto vassalos livres do rei e a da função disciplinadora do trabalho são estabelecidas, seguem cinco pontos específicos que requerem abordagens mais amplas. São estes: (1) a “paz e união” entre indígenas e brancos a fim de construir uma sociedade genuinamente civil; (2) a organização do trabalho; (3) o funcionamento do comércio; (4) a cobrança de dízimos e taxas e, enfim, (5) as medidas para uma urbanização incipiente.

⁶³ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 70.

⁶⁴ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 70.

⁶⁵ ROCHA, *Os oficiais índios na Amazônia pombalina*, 2022, p. 52.

Referente ao primeiro desses pontos, a promoção da paz e união entre “Índios” e “Branços” é apresentada não meramente como meio para a conservação da vila, mas também para o seu crescimento. Para isso, o tenente Diogo Antônio é encarregado de se engajar arduamente para combater, por um lado, o desprezo dos homens brancos pelo trabalho manual e, por outro, erradicar a ideia abusiva de que só os indígenas deveriam trabalhar, divulgando, para este fim, a promessa de que todos aqueles que cultivassem a terra teriam preferência na atribuição de honrarias, conforme a lógica da “economia da mercê”⁶⁶. O documento faz explicitamente apelo que “assim Índios como Brancos vivam em uma recíproca amizade”⁶⁷.

Para fazer avançar a construção de uma sociedade civil, formada por indígenas e brancos, o governador promete enviar alguns casais de homens brancos casados com mulheres indígenas. Nesse contexto, Mendonça Furtado alerta que o tenente Diogo Antônio deveria tomar cuidado para evitar possíveis transtornos causados pela chegada desses casais, como desprezo e maus-tratos por parte dos habitantes brancos para com as mulheres indígenas e seus filhos mestiços. Conforme consta na *Instrução*, se esse “experimento” não for realizado de forma eficaz, ou seja, se os casais mistos forem hostilizados, se perderia “certamente um dos mais principais estabelecimentos do Estado”. Tal advertência evidencia, primeiramente, a importância desta medida integradora, que mais tarde tornou-se quesito oficial do Diretório dos Índios e, em segundo lugar, a expectativa da relevância lucrativa da Vila de Borba, a

⁶⁶ Referente à “economia das mercês”, comum no chamado Antigo Regime, ver ROCHA, Pedro Botelho. Economia das mercês, carreiras e estratégias nas serventias de ofícios. *Revista Eletrônica de História, Memória e Cultura*, São Cristóvão, v. 16, n. 31, p. 133-153, jul./dez. 2022;

⁶⁷ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 71.

nova, para o desenvolvimento econômico do Estado do Grão-Pará e Maranhão⁶⁸.

Outro ponto que deveria ser trabalhado na Vila de Borba, a nova, para promover a convivência entre nativos e europeus, era a busca por meios para tornar os indígenas “ricos e opulentos”, a fim de poderem concorrer, de modo “igual” com os brancos, a cargos de liderança e funções públicas. Buscou-se, portanto, instigar o alinhamento de aspirações e interesses entre os diferentes componentes da sociedade⁶⁹. Admitir os indígenas ao oficialato, assim a argumentação, seria uma estratégia para estimular na vila o interesse dos nativos pelo novo governo e pelas honrarias prometidas, facilitando, desta forma, sua adaptação às normas e prescrições do governo civil⁷⁰.

A segunda medida que consta na *Instrução* de Mendonça Furtado diz respeito à organização do trabalho, tanto nas lavouras quanto nas florestas em torno de Borba, a nova. O documento é incisivo, sendo que, nas roças, os indígenas “deverão obrar em plena liberdade”. Quanto à coleta de especiarias nos matos circunvizinhos, “os Principais e mais pessoas que queiram ir extrair as drogas do sertão” deveriam ser informados pelo tenente Diogo Antônio de Castro de “que há ordem minha para o poderem fazer”. No entanto, eles teriam que trazer as drogas para a vila, “fazendo um monte, e [o tenente] dará a cada parte aquela porção que lhe couber, conforme os índios com que entrarem para o mato”. Com a exposição e divisão pública da safra, Mendonça Furtado visou ao pagamento transparente do dízimo, assunto que será tratado

⁶⁸ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 72.

⁶⁹ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 72.

⁷⁰ ROCHA, *Os oficiais índios na Amazônia pombalina*, 2022, p. 52.

mais adiante. A organização e supervisão do trabalho pelo tenente Diogo Antônio de Castro serviria “para evitar assim a desordem que certamente há de haver, suposta a crassa ignorância que se estes miseráveis se acham”, pois, segundo o governador, bastava um pouco de aguardente para que os indígenas largassem “as drogas que com muito trabalho tiraram do sertão”⁷¹.

O terceiro item trata do funcionamento e regulamento do comércio na nova vila. Após juntarem as drogas do sertão num monte, deveriam ser reunidos os oficiais da Câmara para se fazer, na câmara, “um Manifesto autêntico do que trouxeram” os indígenas dos matos. Depois deste registro público para fins de verificação da “arrecadação” fiscal, os gêneros teriam que ser carregados em “uma das canoas que de Mariuá estão indo continuamente para o Pará”. O transporte teria que ser acompanhado do referido manifesto que deveria ser entregue ao bispo D. Miguel de Bulhões para que ele mandasse dar procedimento à comercialização – isto é, exportação para o reino – das drogas do sertão coletadas pelos indígenas⁷².

Em quarto lugar, a *Instrução* aborda a questão da arrecadação dos dízimos. Para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, uma das principais causas que estavam arruinando o progresso do Estado, era o não pagamento dos dízimos nas aldeias. Ele atribuía essa dificuldade, sobretudo, ao fato de que a colônia vivia até en-

⁷¹ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, A *Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 73.

⁷² ROCHA, *Os oficiais índios na Amazônia pombalina*, 2022, p. 73. O Diretório dos Índios que começou a ser aplicado somente a partir de 1758 prevê o registro das safras colhidas pelos indígenas na Tesouraria Geral do Comércio dos Índios”. Ver §§ 55-58 do *DIRECTÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão*, 1758, p. 24-26. De fato, a implicação do bispo no registro e na arrecadação das safras em Belém era, em 1756, provisória, pois o governador encontrava-se ainda no rio Negro.

tão sem “conta, peso ou medida”⁷³. Em outra carta endereçada a seu irmão também menciona que considerava um absurdo uma povoação que fazia tão grande comércio, mas “nunca lembrasse a ninguém o pagar dízimo”⁷⁴. A arrecadação dos dízimos, portanto, deveria ser feita da seguinte forma: o tenente Diogo Antônio de Castro teria que visitar ou mandar uma pessoa de sua confiança inspecionar todas as roças para, junto “com um louvado [isto é, árbitro] por parte da Fazenda Real, e com o dono da roça ou com outra pessoa que ele também nomear”, fazer a avaliação do que cada proprietário seria capaz de dar como dízimo. Deveria também ser nomeado um escrivão da Câmara ou um Escrivão Público para anotar num livro as parcelas a serem consideradas tributáveis. Na falta da moeda de metal, os dízimos deveriam ser pagos, ainda na vila, com os gêneros produzidos nas roças ou provindas das floresta, várzeas e/ou rios, como “os azeites de todas as castas, copaíba, manteigas, tartarugas e peixes e tudo mais que clara e expressamente estão declarados na constituição deste Bispado”. Somente o cacau, o cravo, a salsaparilha e o café seriam pagos “no Pará, ao embarque [para o reino] que se faz destes gêneros”. A justificativa para este regulamento era, de acordo com o pensamento então corrente, de cunho religioso, pois Francisco Xavier de Mendonça Furtado alega “que de tudo o que Deus dá, ou seja, aquilo que fosse cultivado e colhido, ou inculto, se deve pagar o dízimo a Nosso Senhor”⁷⁵. Além disso, ele lembra que,

⁷³ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 74. O documento não alude à isenção dos jesuítas nas trocas comerciais, um assunto há décadas tratado com muita controvérsia.

⁷⁴ “152ª Carta a Sebastião José, na qual dá notícias dos primeiros resultados alcançado com a transformação da aldeia jesuítica do Trocano em vila de Borba, a nova”, Mariuá, 12 out. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 125.

⁷⁵ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 75.

Para abolir esta extração tão perniciosa nesta Vila [o não pagamento de dízimos], é necessário grande modo e suavidade, para o que V. M[er]cê. chamará os principais e aos índios que forem mais capazes de conhecer a razão; lhes explicará a obrigação em termos de reconhecer os benefícios que devemos à Onipotência Divina, dando-nos tantos e tão diversos frutos para nos sustentar; e que em demonstração do quanto reconhecemos um tal benefício devemos separar aquela porção com que todos os cristãos fazem semelhante reconhecimento, isto é, com a décima parte dos mesmos frutos, que se aplica aos Ministros da Santa Igreja, para nos administrarem nelas os Sacramentos⁷⁶.

Também se recorre a uma justificativa de teor religioso no que concerne à última medida, a da urbanização, pois ela foca na construção de uma nova igreja em Borba, a nova. Não se trata meramente de uma estratégia das autoridades coloniais para suavizar o processo de mudança de status do lugar, mas, antes, para reforçar o sentimento de pertença mediante o (re)acionamento de símbolos e discursos inculcados durante a vigência do regime missionário. A capela, enquanto lugar agregador onde se celebram os sacramentos, ouvem-se as pregações, cantam-se as ladainhas e aprende-se o catecismo, foi uma referência sociossimbólica fundamental nesse contexto. As novas autoridades estavam cientes disso, o que revela implicitamente a observação do governador acerca da suposta “indecência com que nesta Vila se está celebrando o Sagrado sacrifício da Missa e mais Ofícios Divinos”. Por isso, o novo administrador de Borba, a nova, foi orientado que se cortassem madeiras para que, com “perfeição e asseio” de

⁷⁶ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 74.

profissionais que seriam enviados à vila, fosse construída primeiro a igreja, e somente depois a casa da Câmara e a cadeia⁷⁷.

Esse conjunto de medidas destinadas a regular a liberdade concedida aos indígenas, uma vez a aldeia de Trocano secularizada, foi considerado um modo de proceder viável por Francisco Xavier de Mendonça Furtado⁷⁸. A expectativa do governador era de lançar as bases para a formação de uma sociedade civil com uma maioria indígena, que passaria a conviver igualitariamente com moradores brancos e mestiços⁷⁹. A indicação de ao menos um indígena para integrar a nova Câmara, em 3 de março de 1756, era um claro sinal desta pretensão de fomentar uma convivência de aparência igualitária. Francisco Xavier de Mendonça Furtado o constata quando se refere “Ao Índio Pr^{al} [Principal] Caitano Ant^o de Castro se passou Prov^{am} [Provisão] de Vereador da Camara da V^a de Borba a nova”⁸⁰. Acerca desse indígena, o governador informou seu irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, que

O dito [tenente] Diogo Antônio me dá conta que aquele Principal que eu fiz vereador se houve com uma ânsia e zelo nas avaliações a favor da Fazenda Real qual ele não imaginava, e que tinha servido a S. Maj. como qualquer branco honrado, do que se vê que não há homem inútil, e que a estes os têm feito a ignorância e a rusticidade em que os criam; quando, se fizessem o contrário, poderíamos de entre eles tirar alguns que fossem de grande pro-

⁷⁷ “Instrução passada pelo Governador Mendonça Furtado, ao Tenente Diogo Antônio, para estabelecer a vila de Borba, a nova; [...]”, Borba, a nova, 6 jan. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 74.

⁷⁸ COELHO, *Do sertão para o mar*, 2005, p. 267.

⁷⁹ ROCHA, *Os oficiais índios na Amazônia pombalina*, 2022, p. 54.

⁸⁰ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado referente à Real Resolução de 3 de Março de 1755 que manda erigir em Vila a Aldeia que antigamente se chamava de Trocano”, 1756. *Arquivo Público do Estado do Pará (APEP)*, Belém, cód. 79, fl. 40.

veito, assim ao serviço de S. Maj. como ao comum deste Estado⁸¹.

De fato, esta experiência considerada satisfatória, além de outras, no processo de instauração da Vila de Borba, a nova, motivou Francisco Xavier de Mendonça Furtado para sugerir, implicitamente, a seu irmão que a *Instrução* passada ao tenente Diogo Antônio de Castro fosse transformada em regra geral a ser seguida nos demais estabelecimentos missionários do Estado do Grão-Pará e Maranhão após sua transformação em vilas civis⁸². Desta feita, a experiência colonial de secularização da missão de Trocano acabou por contribuir não exatamente para a gênese do Diretório dos Índios, mas para a consolidação da reflexão acerca desta lei que, aliás, já estava sendo gestada desde o início do governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado em 1751. Assim, o processo da fundação da Vila de Borba, a nova, demonstra o caráter eminentemente colonial da lei do Diretório dos Índios⁸³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O padre Anselmo Eckart foi um dos poucos jesuítas que viveu um conflito frontal com o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado nos sertões amazônicos. Quando eles se enfrentaram face a face em Trocano ou Borba, a nova, perto da confluência dos rios Amazonas e Madeira, ambos tiveram relativamente pouca

⁸¹ “152ª Carta a Sebastião José, na qual dá notícias dos primeiros resultados alcançado com a transformação da aldeia jesuítica do Trocano em vila de Borba, a nova”, Mariuá, 12 out. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 127.

⁸² “152ª Carta a Sebastião José, na qual dá notícias dos primeiros resultados alcançado com a transformação da aldeia jesuítica do Trocano em vila de Borba, a nova”, Mariuá, 12 out. 1756. In: MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, 2005, t. 3, p. 124-125.

⁸³ COELHO, *Do sertão para o mar*, 2005, p. 168.

experiência na região – o padre somente dois anos e poucos meses, o governador quatro anos e poucos meses. O que os opôs não foram aversões pessoais, mas a incompatibilidade dos sistemas que eles representavam.

Anselmo Eckart era membro da ordem jesuítica, uma organização com visão e atuação universais que, motivada pela premissa da incondicionalidade da graça divina ensinada pela teologia neotomista, buscou integrar na Cristandade católica os numerosos povos extra-europeus, contactados e dominados no contexto da expansão ibérica. Francisco Xavier de Mendonça de Furtado era, por sua vez, funcionário da Coroa lusitana que, sob a influência do chamado iluminismo português, ativamente promovido por seu irmão, o ministro plenipotenciário do rei, procurou modelar o reino e o império conforme os preceitos (proto)nacionais que priorizaram a ação do Estado sobre aquela dos demais agentes e instituições sociais, inclusive a Igreja.

De fato, o antagonismo entre estas duas visões da sociedade – e do mundo – veio abertamente à tona em um longínquo sertão da bacia amazônica, onde, sim, o lugar chamado Trocano, e depois Borba, a nova, pode ser considerado um “laboratório” relevante para a redação do chamado Diretório dos Índios. Mas o que ocorreu no baixo rio Madeira teve, a médio prazo, também repercussões em nível global, haja vista que, após Portugal, outras monarquias católicas, como a França e a Espanha, com suas respectivas possessões ultramarinas, mas também a Áustria e diversos principados dos espaços itálico e germânico, decidiram, em nome da crescente centralização e racionalização administrativa, expulsar os jesuítas, favorecendo assim a formação do Estado moderno⁸⁴.

⁸⁴ Ver WHITEHEAD, Maurice. From Expulsion to Restoration: The Jesuits in Crisis, 1759-1814. *Studies*, Dublin, v. 103, n. 412, p. 447-461, 2014/2015.



“DE SEMEJANTES PLANTAS, Y YERBAS UTILÍSIMAS LLENÓ EL CRIADOR, TODO EL PAÍS”: PERCEPÇÕES, VIRTUDES E USOS DA NATUREZA AMERICANA EM *EL PARAGUAY CATHÓLICO*, DE JOSÉ SÁNCHEZ LABRADOR SJ. (1770)¹

Eliane Cristina Deckmann Fleck²

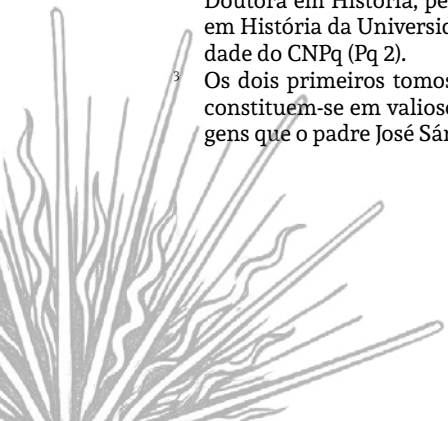
INTRODUÇÃO

A obra *El Paraguay Cathólico*³, cuja *Parte Tercera* apresentamos e analisamos neste capítulo, permite, não apenas a reconstituição das estratégias de missionação adotadas pelos missionários jesuítas e de seus êxitos ou insucessos, mas, também, a

¹ Este capítulo é resultado das investigações realizadas no âmbito do projeto “A natureza americana, por seus usos e percepções: Ciência e História em obras manuscritas e impressas de Botânica Médica e História Natural (América meridional, século XVIII)”, que conta com o apoio do CNPq, através do Edital nº 09/2022.

² Doutora em História, pela PUCRS, Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e Bolsista de Produtividade do CNPq (Pq 2).

³ Os dois primeiros tomos do *Paraguay Cathólico* foram publicados em 1910, e constituem-se em valioso estudo etnográfico, que privilegia os relatos das viagens que o padre José Sánchez Labrador empreendeu e sua relação com os gru-



discussão das percepções que estes religiosos tiveram da natureza americana, em especial, de suas virtudes medicinais e usos para outras finalidades, e, ainda, dos saberes e práticas das populações nativas junto as quais atuaram na América platina.

O autor desta obra – José Sánchez Labrador – nasceu em La Guardia, cidade de La Mancha, no dia 19 de setembro de 1714 ou 1717. Ingressou na Companhia de Jesus em 5 de outubro de 1731, de acordo com Ruiz Moreno (1948),⁴ ou em 19 de setembro de 1732, segundo Sainz Ollero et al., (1989).⁵ Iniciou seus estudos de Filosofia no Colégio de Sevilha, interrompendo-os para viajar ao Rio da Prata em 1734, acompanhando o Padre Antonio Machoni. De 1734 a 1739, estudou Filosofia e Teologia na Universidade de Córdoba, concluindo sua formação no verão de 1739. Entre os anos de 1741 e 1744, atuou como professor na mesma cidade, dedicando-se, concomitantemente, aos estudos de História Natural.⁶

Assim, como muitos outros padres e irmãos jesuítas que o precederam nas terras de missão americanas, Sánchez Labrador não

pos indígenas e com os demais habitantes do Paraguai. Os manuscritos destes dois primeiros tomos podem ser acessados na Lilly Library. Disponível em: http://webapp1.dlib.indiana.edu/findingaids/view?doc.view=entire_text&docId=InU-Li-VAD4779 Acredita-se que Guillermo Furlong tenha utilizado apenas os dois primeiros tomos para escrever *Paraguay Catholico. Los Indios Pampas - Puelches – Patagones* (1936), que pode ser consultada em: <https://archive.org/details/losindiospampasp0000sanc> A *Tercera Parte del Paraguay Católico*, datada de 1770, cujos originais manuscritos se encontram no Archivo Histórico de La Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares, Espanha, não foi ainda totalmente transcrita e publicada.

⁴ MORENO, Aníbal Ruiz. *La Medicina en “el Paraguay Natural” (1776-1776) del P. Jose Sánchez Labrador S. J.: Exposición comentada del texto original*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1948.

⁵ SAINZ OLLERO, Héctor; SAINZ OLLERO, Helios; CARDONA, Francisco Suárez; ONTANÓN, Miguel Vázquez de Castro. *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata*. Madrid: Mopu, 1989.

⁶ Sobre a biografia de Sánchez Labrador, recomenda-se ver mais em: BAPTISTA, Javier. José Sánchez Labrador. In: O'NEILL, Charles; DOMINGUEZ, Joaquín-María. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Roma: Institutum Historicum SI; Madrid: Universidad de Comillas, 2001, v. 4, p. 3492-3.

dedicou-se, exclusivamente, à conversão dos indígenas, mas, também, ao estudo da fauna e da flora americana que observou nas diversas regiões da Província Jesuítica do Paraguai em que atuou como missionário. De acordo com seus biógrafos, entre 1747 e 1757, o padre jesuíta atuou junto às reduções de *Yapeyu*, *Trinidad*, *Jesús*, *Loreto*, *San Ignacio Mini*, *San Ignacio Guazu*, *San Cosme y San Damián* e *San Lorenzo*, convivendo, assim, com indígenas Guaranis, Zamucos, Chiquitos, Mbayás e Guaicurús. A partir de 1757, passou a atuar em *Apóstoles* (Santos Apóstolos ou Apóstolos São Pedro e São Pablo), tendo como companheiros os padres Lorenzo Ovando e Segismund Asperger, este último, reconhecido por sua atuação como médico e boticário.

Em 14 de agosto de 1767, quando regressava de uma viagem à região de Chiquitos, foi informado do decreto da expulsão dos jesuítas da Espanha e dos territórios ultramarinos.⁷ Em 1768, chegou à Itália, se estabelecendo na cidade de Ravena, onde faleceu em 10 de outubro de 1798. Durante o exílio, o jesuíta espanhol dedicou-se à escrita, deslocou-se para cidades próximas e manteve correspondência com outros religiosos exilados, o que possibilitou dirimir dúvidas, retificar ou confirmar suas observações ou memórias das experiências vividas na América.⁸

⁷ Na Terceira Parte d'*El Paraguay Cathólico*, se lê: "705: El viaje, que últimamente hice a las Misiones de los indios Chiquitos, puede verse en la segunda parte del *Paraguay Católico*. SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay Cathólico. Parte Tercera*. Alcalá de Henares: Archivo Historico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús. AHPTSJ (Manuscrito), 1770.

⁸ É consenso entre os historiadores que o jesuíta "realizou um dos mais amplos trabalhos sobre a natureza, a geografia e as sociedades da região platina colonial", do que decorrem dúvidas e hipóteses sobre como redigiu tão vasta e detalhada obra, aventando-se que, mesmo que tenha podido levar consigo algumas das anotações feitas na América, a maior parte dos tomos da obra deve ter sido escrita a partir das memórias de suas experiências como missionário e como naturalista em terras americanas. SAINZ OLLERO *et. al*, *op. cit.*, 1989, p. 108. Sabemos que "parte de los documentos de Sánchez Labrador quedaron en América (...). Quizá no conoceremos nunca cuántos escritos pudo llevar consi-

Para Sánchez Labrador, assim como para outros jesuítas, a expulsão teve, paradoxalmente, uma repercussão positiva sobre sua formação científica, uma vez que, “obligados a abandonar su labor misionera, se dedicaron a ordenar sus datos y a comunicar sus hallazgos y conocimientos a la luz de los avances científicos de la época [y de] la bibliografía que tuvo ocasión de consultar en esta ciudad italiana”, durante seu exílio em Ravena.⁹ Este contato com a ciência europeia “del momento y los autores clásicos, constituye un aspecto fundamental de su obra, que se destaca por su erudición y enciclopedismo”, pois o jesuíta conhecia “la obra química de Robert Boyle, había leído a autores clásicos como Hipócrates, Aristóteles, Plínio, Galeno y Dioscórides, alguns árabes como Avicena y contaba con las principales obras médicas de los siglos XVI y XVII, como las de Aldrovandi, Mattioli, Vesalio, Ramazzini, Pisón”.¹⁰

Para os estudiosos de sua vasta produção, Sánchez Labrador pode ser considerado “un paradigma de toda aquella generación” de missionários jesuítas que atuaram na América platina no século XVIII, não apenas por seu extenso conhecimento da área mis-

go Sánchez Labrador al exilio (...).” Os autores, contudo, sustentam que “es la práctica certeza de que (...) pudo, a pesar de las órdenes de Bucareli, trasladar con él parte de sus escritos hasta su destierro italiano. No podemos dar una explicación cierta de las circunstancias que pudieron provocar esta permisividad extraña. Por lo que sabemos las condiciones de arresto en Asunción fueron mucho más benignas que en el resto de las ciudades del Río de la Plata” (*Ibid.* p. 106). Para sustentar esta possibilidade, os autores recorrem a um trecho da Relação escrita pelo próprio Sánchez Labrador ao chegar ao Porto de Santa Maria, na qual o missionário jesuíta informa que havia feito “um viaje em descubrimiento de las Misiones de los Chiquitos (...) en nombre del Rey nuestro Señor y el excelentísimo señor Don Francisco Bucareli y Ursúa Theniente general y Gobernador de Buenos Ayres le pidió diario exacto y mapa lo qual todo trabajó y entrego a sua Ex^a. Quien ofreció remitirlo a su Magd. (...)”, apontando para “una relación algo especial entre nuestro autor [Sánchez Labrador] y Bucareli, que pudo significar una cierta permisividad a la hora de sacar algunos papeles no especialmente conflictivos” (*Ibid.* p. 107).

⁹ SAINZ OLLERO *et. al.*, *op. cit.*; 1989, p. 194.

¹⁰ *Ibid.* p. 204.

sioneira, mas porque "nada escapó a su curiosidad, desde el clima, la geología, la botánica o la zoología".¹¹ Durante o exílio, além de ter adotado uma visão científica "en el sentido moderno de la palabra (...) una noción dinámica de las ciencias", e, com um vigor ilustrado, descreveu "la naturaleza como objeto útil y detalladamente clasificable por la investigación", a partir de "una idea clara del progreso en las ciencias".¹²

Eles ressaltam, ainda, que suas obras se inserem, inequivocamente, na categoria de escrita de exílio, pois mais do que "relatar al mundo los éxitos y los sacrificios de los jesuitas como misioneros", se propuseram a "ofrecer nuevos conocimientos relacionados con el saber natural".¹³ Caracterizam-se, portanto, por integrar "un género particular", por meio do qual os jesuítas exilados se opuseram a um conhecimento produzido sobre o Novo Mundo na Europa da Ilustração, que "carecía del fundamento de la observación y de la experiencia",¹⁴ e, especialmente, à "la tesis de la inferioridad de la naturaleza del Nuevo Mundo, avanzada por Buffon y expandida por Cornelius de Pauw en sus *Recherches philosophiques sur les Américains*, publicado en Berlín entre 1768 y 1769".¹⁵

¹¹ SAINZ OLLERO *et. al*, *op. cit.*, 1989, p. 101-102.

¹² HUFFINE, Kristin. Raising Paraguay from Decline: Memory, Ethnography, and Natural History in the Eighteenth-Century Accounts of the Jesuit Fathers. In: MILLONES FIGUEROA, Luiz; LEDEZMA, Domingo. (eds.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana, 2005, p. 295-297.

¹³ JUSTO, María Soledad. Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana. In: WILDE, Guillermo. (ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la Cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Sb, 2011, p. 163.

¹⁴ HUFFINE, *op. cit.*, 2005, p. 279-302.

¹⁵ Ver mais em: VIALE, A. Comentário Bibliográfico. Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay na Río de la Plata. *Rey Desnudo. Revista de Libros*. Ano IV, N. 7, 2015.

Entre suas principais obras estão *El Paraguay Cathólico* (1770),¹⁶ publicada, pela primeira vez, em 1910, *Paraguay Natural Ilustrado* (1771-1776),¹⁷ que tem alguns de seus tomos já publicados e comentados por estudiosos de sua produção, e *Paraguay Cultivado* (1771-1798?).¹⁸ Se-

¹⁶ SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay cathólico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910. 2 volumes.

¹⁷ Trata-se de: SÁNCHEZ LABRADOR, José. *Paraguay Natural Ilustrado. Noticias del pais, con la explicación de phenomenos phisicos generales y particulares: usos útiles, que de sus producciones pueden hacer varias artes*. Ravenna: ARSI (Manuscrito inédito), 1771-1776. Sobre o *Paraguay Natural Ilustrado*, recomenda-se ver mais em: MOLINARI, José Luis. Sánchez Labrador y su contribución a la materia medica rioplatense. *Rev. Méd. Latinoamericana*, ano XXIV, n. 277, p. 49-57, out. 1938.; MORENO, *op. cit.*; 1948; SAINZ OLLERO *et. al, op. cit.*; 1989; MARTÍN MARTÍN, Carmen; VALVERDE, José Luis. VALVERDE. *La farmácia en la América colonial: El arte de preparar medicamentos*. Universidad de Granada, Granada, 1985; ASÚA, Miguel de. *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*. Leiden; Boston: Brill, 2014. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos: um estudo do Paraguay Natural Ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos e Oikos Editora, 2015. E, ainda, LAVILLA, Esteban O.; WILDE, Guillermo (eds.). *Los anfibios y reptiles de “El Paraguay natural ilustrado” de Joseph Sánchez Labrador (Rávena, 1776)*. Tucumán: Fundación Miguel Lillo, 2020.

¹⁸ Até recentemente, acreditava-se que o paradeiro da obra *Paraguay Cultivado* era desconhecido, uma vez que em 1878, o manuscrito havia sido leilado pela Casa Maisonneuve (ver Sainz Ollero *et al.*, 1989). Em 2021, Franz Obermeier, contudo, localizou partes deste manuscrito na Hispanic Society, de Nova Iorque (EUA), e vem trabalhando em sua transcrição para publicá-lo e, assim, disponibilizá-las aos demais pesquisadores. Em relação ao *Paraguay Cultivado*, sabe-se que seus quatro tomos tratam de aspectos relativos às atividades da agricultura e da pecuária praticadas na Província Jesuítica do Paraguai, o que pode ser confirmado na Introdução do Segundo Tomo da obra *Paraguay Natural Ilustrado*, na qual Sánchez Labrador, ao tratar da divisão proposta por alguns estudiosos entre uma botânica prática e outra especulativa, menciona que: “algunos principios concernientes al cultivo, y labor de las Plantas, mas esto se hace como de pajo, reservando para otra obra, cuyo Primer Tomo, tengo ya escrito, el tratar de propósito de una materia tan importante, la cual se intitula Paraguay Cultivado (Sánchez Labrador, 1772 (II), Livro I, Introdução: f. I). De acordo com Obermeier, não se pode afirmar categoricamente a data em *Paraguay Cultivado* foi redigido, embora se saiba que concebeu escrever as três obras interligadas, em um esforço enciclopédico. Ver mais em; OBERMEIER, Franz. Eine jesuitische Enzyklopädie des 18. Jahrhundert zum La Plata-Raum. *Rekonstruktion des Werks von José Sánchez Labrador über die Jesuitenreduktionen. Auskunft*, v. 37, n. 2, p. 307-325, 2017; OBERMEIER, F. La enciclopedia rioplatense del jesuita José

gundo Rubén Capdevila,¹⁹ "Hasta 1910 las únicas referencias a la obra de Sánchez Labrador eran, efectivamente, citas y comentarios realizados por otros jesuitas, exploradores y naturalistas", o que pode ser observado neste depoimento "de Lorenzo Hervás y Panduro, jesuita también expulso, quien confiesa su deuda con Sánchez Labrador" e com "la Historia Natural del Paraguay, llena de noticias y observaciones curiosas, se han aprovechado algunos exjesuitas, que han escrito sobre América Meridional. Y yo también me he aprovechado de ella".²⁰

Capdevilla resalta que alguns autores "han mencionado o anotado sus escritos antes de su primera edición impresa en el año 1910",²¹ dentre os quais estariam "Agustin de Backe, 1855; Raimundo Diosdado Caballero, 1816; Charles Leclerc, 1878; Charles Sommervogel, 1896; y Robert Streit, 1927." Contudo, "la ordenación más sistemática de la producción éditada e inédita se la debemos principalmente al padre Guillermo Furlong en *La Enciclopedia Rioplatense de Jose Sánchez Labrador* del año 1931,²² actualizada posteriormente en el año 36." Já o historiador paraguaio Efraím Cardozo

Sánchez Labrador del siglo XVIII. El Paraguay natural, el Paraguay católico y el Paraguay cultivado. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, v. 12, p. 1-47, 2025; GRAMATKE, Corinna. "Huerto y Parayso son voces, que significan "vna misma cosa" La creación de saberes híbridos en el manuscrito inédito Paraguay Cultivado de José Sánchez Labrador (1717-1798) In: THUN, Harald Thun; OBERMEIER, Franz (eds.). *Fontes Americanae*, Kiel: Westensee-Verlag, 2024, p. 291-318.

¹⁹ CAPDEVILA YAMPEY, Rubén Darío. Estudio preliminar do livro Paraguay catholico: harmonioso entable de las misiones delos indios guaranis Gobierno civil, polytico, militar y christiano de sus poblaciones, cuya relación sincera disipa las enormes calumnias divulgadas contra tales misiones. 2022. Disponível em: [https://www.academia.edu/121481390/Estudio_preliminar_a_la_edici%C3%B3n_de_El_Paraguay_Cat%C3%B3lico_de_Jos%C3%A9_S%C3%A1nchez_Labrador]. Acesso em: 4 jan. 2022.

²⁰ ASTORGANO, A. La Biblioteca jesuítica-española de Hervás y su liderazgo sobre el resto de los jesuitas. *Hispania Sacra*, v. 56, n. 113, 2004, p. 2.

²¹ CAPDEVILA YAMPEY, *op. cit.*, 2022.

²² FURLONG, Guillermo. La enciclopedia rioplatense de J. Sánchez Labrador. *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología*, Montevideo, v. 5, p. 236-307, 1931.

teria atualizado e ampliado algumas das informações fornecidas por Furlong em sua obra *Historiografía Paraguaya* (1979),²³ assim como o fazem Héctor Sainz Ollero, Helios Sainz Ollero, Francisco Suárez Cardona e Miguel Vázquez de Castro em obra de 1989.²⁴

El Paraguay Cathólico, de acordo com Franz Obermeier,²⁵ “es un documento de mayor envergadura sobre la historia de las doctrinas con fuentes históricas a modo de Diarios, imitando así modelos europeos como vemos por ejemplo en la obra de Pierre François Charlevoix sobre el Paraguay (1756).” Já para Lopes de Carvalho,²⁶ a obra pode ser enquadrada no gênero crônica – a exemplo de outras escritas por padres da Companhia de Jesus antes e durante o exílio –, sendo que José Sánchez Labrador teria terminado de escrevê-la em 1770. Nela, o jesuíta se dedicou a relatar “sua experiência de mais de sete anos como missionário entre os indígenas Eyiguayegui (também conhecidos como Guaicuru ou Mbayâ) no *pueblo de Belén*, província do Paraguai.”²⁷ O historiador

²³ CARDOZO, Efraim. *Historiografía Paraguaya. I Paraguay Indígena, español y jesuíta*. 2. ed. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1979, p. 357-364.

²⁴ CAPDEVILA YAMPEY, *op. cit.*; 2022.

²⁵ OBERMEIER, *op. cit.*; 2025, p. 3.

²⁶ LOPES DE CARVALHO, Francismar Alex. José Sánchez Labrador e a experiência missionária jesuíta entre os indígenas Eyiguayegui: uma leitura de *El Paraguay Católico* (1770). *Intellèctus*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2025, p. 138.

²⁷ Para Lopes de Carvalho, *op. cit.*; p. 144, “(...) o primeiro dos dois volumes impressos por Lafone, em 1910, começa com uma ‘Parte Segunda’, que contém um diário da viagem do padre Sánchez de Belén às missões de Chiquitos, escrito entre 1766 e 1767 (v. 1: 13-74). Segue-se uma ‘Parte Terceira’ com algumas discussões sobre os índios em geral (sua origem, cor da pele etc.) (p. 91-129). No restante do vol. 1, há 18 capítulos que tratam de diversos temas referentes aos indígenas Eyiguayegui (p. 130-317). O vol. 2 prossegue com o restante dos capítulos sobre os Eyiguayegui (capítulos 19 a 40), encerrando-se com um apêndice preparado pelo editor com excertos de obras de outros autores referentes aos povos indígenas tratados no livro (v. 2, p. 310-325). Em 1917, Lafone publicou parte dos materiais linguísticos de Sánchez Labrador sobre os grupos de fala Guaicuru como vol. 3, incluindo uma gramática, um catecismo e uma extensa lista de frases úteis na língua Guaicuru.”

jesuíta Furlong (1931)²⁸ e, mais recentemente, Franz Obermeier (2021;²⁹ 2025³⁰), procuraram reconstituir o sumário d'*El Paraguay Católico* e o itinerário que as partes manuscritas que o compõem percorreram desde o falecimento de José Sánchez Labrador SJ. até a edição – por Samuel Lafone Quevedo – de parte da obra – em

²⁸ Para FURLONG, *op. cit.*; 1931, p. 287, a obra contaria com uma Parte primera; uma Parte segunda (Indios Mbayás); uma Parte tercera (Indios Mbayás); uma Parte cuarta (Indios Serranos); uma Parte quinta (Indios Chiquitos); uma Parte sexta (Indios Guaraníes) e uma Parte séptima (Indios Lules, etc.). Em estudo preliminar da publicação da parte intitulada *Paraguay católico: armonioso entable delas misiones delos indios guaranis* Gobierno civil, polytico, militar y christiano de sus poblaciones, cuya relación sincera disipa las enormes calumnias divulgadas contra tales misiones, CAPDEVILA, *op. cit.*; 2022, p. 14-16 detalha o conteúdo de cada uma das partes, ressaltando, assim como já havia feito FURLONG, *op. cit.*; 1936, p. 7, onde informa que "No se conoce esta parte de la obra, pero es mencionada por Sánchez Labrador en la Introducción de la parte IV" e que La segunda parte y la tercera parte fueron publicadas en 1910 por la Universidad de La Plata, em dos volúmenes, bajo la portada: *P. José Sánchez Labrador. El Paraguay Católico*. Homenaje de la Universidad Nacional de la Plata al XVII Congreso Internacional de los Americanistas en su reunión de Buenos Aires, em Mayo 16 de 1910. Tomo I, Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1910. En 1917, fue publicado el tomo III, siempre bajo la dirección de Lafone Quevedo, incluyendo la parte lingüística referente a los mbayás, conforme a un manuscrito de la Biblioteca de Módena, copiado por Hernández, lo mismo que los anteriores, y que, según comprobó FURLONG, *op. cit.*; 1936, p. XLII, era autógrafo de Sánchez Labrador. La portada: *El Paraguay Católico* (...), Tomo 3, 1917, Buenos Aires, Comp. Sud-Americana de Billetes de Banco, 1917. La parte del *Paraguay Católico* destinada a los Indios Serranos, fue publicada en 1936, bajo la siguiente portada: *Los Indios Pampas, Puelches, Patagones según Joseph Sánchez Labrador S.J.* Monografía Prologada y anotada por Guillermo Furlong Cardiff, S.J., 1936, Viau y Zona Editores/ Buenos Aires. La parte sobre los Indios Chiquitos del *Paraguay Católico*, que era la quinta, según FURLONG, *op. cit.*; 1936, p. XXXII, no es conocida. (...) La parte destinada a los *indios Lules* es de paradero desconocido."

²⁹ OBERMEIER, Franz. La estructura del Paraguay cultivado de José Sánchez Labrador, manuscrito recién descubierto en la Hispanic Society, New York. Con los Indices del Paraguay cultivado in facsimile. 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/49096813/Franz_Obermeier_La_estructura_del_Paraguay_cultivado_de_Jos%C3%A9_S%C3%A1nchez_Labrador_con_los_Indices_del_Paraguay_cultivado_in_facsimile. Acesso em: [inserir data de acesso, se aplicável].

³⁰ OBERMEIER, *op. cit.*; 2025.

dois volumes –, no ano de 1910.³¹ Em relação à estrutura observada por Sánchez Labrador na elaboração dos tomos d'*El Paraguay Cathólico*, “Lo que se reconoce (...) es una estructura conforme a las grandes regiones que refleja, también las estructuras administrativas de las misiones en la antigua Provincia jesuítica del Paraguay y regiones adyacentes”.³²

Neste capítulo, nos debruçamos sobre a versão manuscrita da *Parte Tercera*, “que contiene las Naciones siguientes: I La de los Eyi-guayeguis; II La de los Chanas; Varios viajes, y Diarios, y uma breve notícia de Cuiabá. Escrito por el Padre Joseph Sánchez Labrador. Misionero em la misma Provincia del Paraguay. Año de 1770”, disponível para consulta no Archivo Historico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús (AHPTSJ), localizado em Alcalá de Henares, na Espanha, com o objetivo de apresentar e discutir as percepções de seu autor sobre a flora dos territórios que percorreu ou nos quais missionou na Província Jesuítica do Paraguai.

³¹ Segundo OBERMEIER, *op. cit.*; 2025 p. 24-25, “Lo que está seguro es que el Paraguay Cathólico ya se encontraba en la biblioteca de San Isidro en Madrid y pasó después de allí a la Real Academia de Historia de Madrid. Vamos presentar las evidencias para eso. (...) En la biblioteca de las Cortes había tres volúmenes del Paraguay Cathólico de Sánchez Labrador, provenientes de la biblioteca de San Isidro, según la descripción inserta en un catálogo anónimo de 1876 que lista el material de aquella biblioteca que más tarde pasará a la RAH, encontrándose: “cartonados y uno sin forro. Incompleto” (N.N., 1876, 71). Evidencia que por lo menos la mayoría de esos tomos del PCatólico se encontraban en esa biblioteca y puede ser deducido indirectamente también de las viejas firmas de los manuscritos, cuando los mismos antes eran parte de la biblioteca de las Cortes y entraron en la RAH. Pero esas firmas se encuentran en cuatro tomos. En el año 1850 ese fondo pasó a la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y del SL por lo menos llegaron los dos tomos que todavía se encuentran en esa colección.”

³² *Ibid.*, p. 19.

"De semejantes plantas, y Yerbas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

“ESTO ES ESCRIBIR LO QUE SE ENCUENTRA”

Na Introdução d' *El Paraguay Cathólico*, Sánchez Labrador se pergunta:

*¿que se ha de decir de la América? En esta parte del mundo se hallan Animales, cuya especie no se ha visto en otra parte del mundo. ¿Quién los condujo, y por qué caminos o de tierra, o de agua? Mejor fuera confesar, que lo ignoramos, tanto más cuanto apenas alcanzamos lo que tenemos patente a los ojos.*³³

Em resposta ao questionamento, ele afirma: “Por esto, puede decirse lo primero, que la América se pobló de animales después del Diluvio, por alguno de los modos, con que dice San Agustín, que pasaron a las islas, de los cuales unos son naturales, y otros milagrosos.” E complementa:

*Es cosa probable, que la creación, y producción de los Animales, y Aves, no menos, que las de las Plantas, y árboles, se extendió en aquel principio, a todas las partes de la tierra. De este modo la Asia, la Europa, la África, y la América hubieron entonces, y hasta el tiempo del Diluvio producciones propias, según sus climas, y temperamentos. (...) Fuera de esto, Dios produjo variedad de animales según los diversos climas de varios países; por lo que unos fueron puestos en el Africano clima, tanto volátiles, como terrestres; otros en el Asiático, y el Americano, no menor que en el Europeo.*³⁴

³³ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, Introducción, N. XXV, grifos nossos. Importante observar que as palavras que se encontram sublinhadas nos trechos que transcrevemos se encontram assim no manuscrito original.

³⁴ *Ibid.*, Introducción, N. XXVI, grifos nossos.

Em uma tentativa de descrever a natureza da região em que se encontrava atuando como missionário, o jesuíta adverte o leitor de que daria apenas “*una sucinta noticia del País, y de sus calidades estimables*”:

Bien conocida es en su principio la cadena de cerros, que cortando la tierra, divide los dos famosos ríos Paraná, y Paraguay, dando a cada un jurisdicción muy dilatada. Extiende se la serranía del este hacia el Norte, formando hermosos valles, y una bella perspectiva de cerros, y colinas vestidas de bosque, a veces interrumpidas de grandes campañas a sus dos lados hasta tocar las orillas de los mencionados ríos. La tierra, que ahora describimos, es, la que correr de Sur a Norte por más de ciento, y cincuenta leguas, y de Poniente a oriente poco más de unas treinta, términos los más precisos del País de los Guaicurus orientales respecto del río Paraguay.³⁵

Dentre as “*calidades estimables*”, estava a existência de vários minerais, tais como cal, os cristais de rocha e o gesso, que podiam ser empregados para distintas utilidades, inclusive medicinais:

Lo que abunda en algunos parajes es la *Piedra de Cal*, especialmente en las faldas de los cerros (...) En otras partes de la serranía se hallan *cristales de roca bien grandes*, y de figura exagona; regularidad de esquinas, *que ha dado en que entender a los Naturalistas*. En unos cerros bastantemente altos se crían unas *pedras negras, y muy duras, de que antes hacían destrales, o cuñas hachas los infieles*. En otros cerros, y en sus caídas hay bastantes Cocos de mina, o globos de piedra, *que encierran dentro, como granos de Granada, los Ametistos*.

³⁵ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, p. 21.

"De semejantes plantas, y Yerbas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

En la orilla occidental del río Paraguay junto a una Laguna llamada Loyagadigo hay muchas piedras, que parecen Bermellón natural. (...) En las barrancas del río Paraguay a la orilla oriental entre los dos ríos Ieyuy, y Ipaneguaçu hay mucho Yeso espejuelo, y en otros sitios de la misma orilla minas de una piedra blanca, que en la Asunción llaman Tobati, que diluída en agua sirve para enjalbegar, y blanquear como el mismo Yeso. (...) Algunos inteligentes tienen a esta especie de tierra por una de las de Tripoli, y en la medicina sirve para los mismos usos, que la Amarilla. Es buena para revocar hornos de fundición, y formar crisoles porque resiste a la acción del fuego.³⁶

Na continuidade, Sánchez Labrador menciona algumas plantas que já vinham sendo comercializadas ou utilizadas pelos nativos por suas virtudes medicinais ou outras aplicações:

11. Esta Planta, que compone un ramo de comercio de los principales del Paraguay con el Perú, y Chile, no es Yerba como suena, sino la Hoja de unos hermosos árboles, la cual se tuesta, y muele con prolijidad, y con muchos atrasos, y fatigas se conduce a la Ciudad de la Asunción. La Yerba así beneficiada tiene mayor estimación por su limpieza, y vigor.

12. Viniendo del Matilipi hacia el Norte a distancia de unas diez leguas se halla el desagüe, llamado de los españoles Ipane Miri, al cual nombran los Guaycurus Niguigigi eliodi; (...) porque aquí se crían los Juncos, de los cuales tejen las esteras, que les sirven de casa, como se dirá a su tiempo. (...) El fondo de este río en partes es de piedra, y en partes de Arena. A sus orillas se cría mucha Zarzaparrilla, a cuya virtud en gran parte se atribuye la bondad del agua.³⁷

³⁶ *Ibidem*, grifos nossos.

³⁷ *Ibid.* p.23-24, grifos nossos.

20. Toda la tierra, que ocupan los Guaycurus en la orilla oriental del río Paraguay, además de los frecuentes ríos, esta esmaltada de muchas Lagunas de agua perenne. *Los nombres de estas, y sus propiedades quedan ya escritas en los Diarios de la Primera parte. Es cierto, que les sirven de mucho alivio a los indios las tales Lagunas; que sobre la bondad de sus aguas, les ofrecen Peces de buen gusto, y de varias especies. (...) por hallarse aquí mucha Yerba vidriera, de la cual quemada hacen los infieles sal, que llaman Nagatadi, y con qué sazonan sus rústicos Guisados.*³⁸

Ao abordar o clima da região e os efeitos sobre a saúde das populações nativas e sobre a natureza, o jesuíta observa que:

23. *El único lenitivo del Calor en estos climas son las frecuentes lluvias, y los vientos del Sur, y oriente, y el de Poniente cuanto más se inclina al Sur, y aparta del Norte. Las lluvias son regulares, y copiosas en los meses de verano. Rara vez por falta de agua se pierde lo sembrado. Si en el estío sopla el Sur, refresca con exceso el tiempo; y se hace preciso abrigarse más de lo ordinario. Es viento de malas calidades, y muy nocivo a la salud, causando obstrucciones, constipaciones, y catarros. Los Guaycurus en su idioma le llaman con el mismo nombre, con que significan el frío, esto es, Nuéétega. Sienten mucho los efectos de este viento; y así cuando sopla, se envuelven en unas mantas largas, y anchas, cosidas de pieles de animales, unas de las de ciervos, otras de las de tigres, y otras de las de una especie de zorras nombrada Cachoque. Tapan se con ellas de cabeza o pies.*

24. En esta estación del Año desde las 8. de la mañana hasta cosa de las cinco de la tarde *es cosa molestísima andar por el sol*; a la sombra se siente bastante templado el ardor. Si

³⁸ *Ibid.* p. 26, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yervas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

*dura algunos días este viento, y faltan las lluvias, las plantas se ponen muertas (...).*³⁹

32. *La otra es, que en el tiempo de invierno, cuyo rigor se experimenta por los meses de Junio, Julio, y parte de Agosto, hace bastante frío.* Lo largo de las noches, las frecuentes lluvias, y los vientos del sur, juntamente con herir de los rayos del sol más oblicuamente, refrescan el temperamento de modo, que se ven bastantes días las escarchas, neblinas espesas hasta las siete, u ocho de la mañana, y tal cual vez principió de Helada. En este tiempo se hace sentir más el viento sudeste, acaso porque viene cargado de más sales, que arrancan en las cordilleras nevadas de Magallanes. Si faltan los vientos dichos, y soplen los Nortes, y Ponientes principalmente, queda el tiempo templado, y si duran, caluroso.⁴⁰

483. Era el día 10 De Diciembre, en que aquí *los calores equivalen a los de la Canícula en España.*⁴¹

A fertilidade do "País de los Guaycurus", segundo Sánchez Labrador, se devia à abundância de recursos hídricos:

34. *Todo el goza una amenidad permanente. Contribuyen a la fertilidad del terreno los muchos ríos, manantiales, y Lagunas, de que se habló antes, que le riegan, y dan vapores, que se forman en rocíos abundantes. En cualquiera estación del año se ven las campañas vestidas de verdes pastos, matizadas de plantas menores, y en gran parte recamadas de flores.* La Yer-

³⁹ *Ibid.* p. 27, grifos nossos.

⁴⁰ *Ibid.* p. 29, grifos nossos.

⁴¹ *Ibid.* p. 169, grifos nossos. No terceiro e no último livro do primeiro Tomo do *Paraguay Natural Ilustrado*, Sánchez Labrador afirma que as enfermidades mais comuns na Província Jesuítica do Paraguai decorriam do clima quente e úmido de algumas regiões do Paraguai, que se encontravam no que ele denominou de "Zona Tórrida", que causaria alterações nos humores do corpo humano, aponta para a relação entre clima e certas enfermidades, evidenciando a apropriação de pressupostos da teoria hipocrático-galênica.

ba crece tan vigorosa, que hace molestos los viajes, sino se tiene la precaución de poner fuego a los campos. *Los Bosques no se despojan de la frondosidad de innumerables árboles, cuya variedad, y lozanía pregona la bondad de la tierra, que los alimenta.* Las plantas de vástago sarmentoso, y enredaderas, llamadas Nucapále, abrazándose con los troncos, y Plantas vecinas, componen entretejidos impenetrables, que son como otras tantas nubes de hojas, que opuestas al sol, embarazan a sus rayos el paso.

35. *Con particular complacencia se registra el sabio esmero de la Naturaleza, con que en sus clases, y puestos distribuyó las Plantas.* Las orillas de los ríos producen arboles silvestres de varia contextura, y Cañas bravas de desmedida altura. *En los Bosques, que casi ocupan todo el terreno hay árboles para fábricas, y otros usos de corpulencia peregrina.* En campañas abiertas, en las cejas de las selvas, y en su centro al abrigo de otras plantas, *desvelan las Palmas de muchas especies.*⁴²

O jesuíta continua a descrição, afirmando que “A una Gente totalmente entregada al ocio en cuanto al cultivo de los campos, *la Naturaleza dispuso regalados manjares en las referidas Palmas.*”⁴³ E que, apesar de seu tronco ser inútil, quando “cortado destila un jugo dulce, que si se pone al fuego a dar un hervor, toma punto de miel. También secan las fibras, de que consta casi todo su interior de alto a bajo, las muelen, y sacan una harina parda de buen gusto”.⁴⁴ Ressalta, ainda, que são muitas as iguarias, “que consiguen los infieles de esta Palma, *sin que tengan que envidiar a Philipinas sus Cocos, ni el Murechi a el Orinoco.*”⁴⁵

⁴² *Ibid.* p. 30, grifos nossos.

⁴³ *Ibidem*, grifos nossos.

⁴⁴ *Ibid.* p. 31, grifos nossos.

⁴⁵ *Ibid.* p. 33, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yerbas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

As comparações com plantas ou ingredientes conhecidos prosseguem nas páginas seguintes, como se pode constatar nesta passagem em que o jesuíta informa que "En los troncos antiguos de estas Palmas se crían unos Gusanos blancos, gruesos, y largos como el dedo índice. *No hay mantequilla de Flandres más gustosa.*"⁴⁶ Nelas, Sánchez Labrador volta também a mencionar a fertilidade do território e os possíveis usos da natureza, em especial, de algumas árvores:

47. A de más de las referidas Palmas, *enriqueció la Naturaleza este País con todas las Plantas, y muchas más, que aprecian los españoles, así para las fábricas, como para el entretenimiento del gusto con sus silvestres frutas.* Los Guaycurus, Gente del todo abstraída de la Agricultura, y Economía, satisfechos con sus esteras, Caballos, y Casa, no aprovechan las maderas, ni la mayor parte de los frutos. Después, que habitamos entre ellos, han conocido que hay muchas cosas en sus tierras, que antes no les merecieron los cristianos las comíamos sin recibir en la salud menoscabo. (...) *Es cosa cierta, que el País está poblado de muchos árboles, distintos de los de Europa, en corpulencia, y en especies. Unos refunden todo su vigor en formarse tan grandes, y consistentes, que pueden servir para capaces edificios. Otros añaden a su grandeza la excelencia de las Resinas, y Gomas, que resudan sus fragrantes maderas.* Raro de estos árboles brinda al paladar con frutos deliciosos, contentándose con servir al olfato, y otros menesteres con sus jugos oleosos, y firmes troncos.⁴⁷

Em relação a certas frutas, o jesuíta destaca suas virtudes medicinais:

⁴⁶ *Ibid.* p. 34, grifos nossos.

⁴⁷ *Ibid.* p. 35, grifos nossos.

50: Lo que más importa es, que la fruta [Estas frutas llamadas de los Guaycurus Notique], o en conserva, o sola *administrada a los que padecen lubricidad del vientre, les es un buen remedio. Apaga los ardores del estómago, y paladar. La Aloja, que se exprime de su jugo, y fermenta, sirve para los mismos usos, cuando es reciente; porque si es antigua se hace caliente, y menos adstringente.*⁴⁸

Segundo Sánchez Labrador, “*En los Bosques de este País siempre verdes se mantienen de frutas, de miel, y de huevos de los Pasaros varias especies de monos, tan distintos en los colores como en la corpulencia.*”⁴⁹ Ao indicar ao leitor onde poderiam ser encontradas maiores informações sobre as virtudes e usos das plantas, árvores e frutas a que se referia, o jesuíta menciona certos autores, demonstrando o conhecimento que tinha de suas obras:

53. *En el Diario de mi vuelta de los Pueblos de los Chiquitos, y en otras partes de esta obra se hallarán las diferencias de estos árboles, y el modo con que por decocción extraen la tinta, o encarnada, o azafranada.* Según todas las señas, *que escriben los Autores de la Cúrcuma oriental, esta no se distingue del Nibadenigo:* por consiguiente, no es error, / *aunque de tal le calificuen los enciclopedistas verb. Cúrcuma / que hay dos especies, una de color, que tira a rojo, y otra a Azafranado. En las dos especies el color de las raíces no es azafranado, y no se los cuece con el tiempo (...).*⁵⁰

55. *La tintura, extraída de los granos, bebida en agua natural sirve contra varios venenos; es de buen gusto, algo amarga, y con una punta de aromática.* Teñidos los calabazos con esta tinta, permanece el color por mucho tiempo. La raíz

⁴⁸ *Ibid.* p. 36, grifos nossos.

⁴⁹ *Ibid.* p. 68, grifos nossos.

⁵⁰ *Ibid.* p. 37, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yervas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

cocida, o hecha polvos, y mezclada en los manjares, sirve de buen Azafrán, y les da un sabor agradable. De la corteza del árbol se hacen cuerdas de mayor fuerza, que las de cáñamo. *Otras particularidades pueden verse en Francisco Ximenez, y Pisón.*⁵¹

O mesmo pode ser constatado na descrição que ele faz do *Palo santo*, de *los preciosos árboles del Bálsamo* e de *los árboles Sasafrás, y Campeche*, sendo que fica evidenciado o conhecimento tanto de obras publicadas por naturalistas, quanto de informações que circulavam entre a América espanhola e a portuguesa:

56. Créanse en los Bosques otros árboles especiales. Hay muchos Guayacanes, o Palos Santos. Los Guaicurús los llaman Clegigo. *Hablamos ya de ellos en la descripción del Chaco, y en los Diarios. Las virtudes de estos árboles están publicadas de muchos Naturalistas.* Dan fruto bastante semejante a las ciruelas, aun en el color amarillo. *El Palo Santo no es especie de ébano, como creyó el ilustrador de Dioscórides Andrés Laguna / Lib. 1. cap. 109.* / aunque convenga en tal cual cosa con dicho árbol.⁵²

58. Del llamado Nacaligigo, de cuya Goma hacen pelotas de un resorte admirable, *puede verse el segundo Diario.* Palos que dan tintes Amarillos muy finos, tienen por lo menos de tres especies. La una, y de más corpulencia produce un fruto en su figura, y sabor muy parecido a las Moras, aunque su color es pálido amarillo. *Se hallan los preciosos árboles del Bálsamo como el del Brasil, y otros de resinas, y aceites olorosos, y muy eficaces para curar heridas, y otros accidentes, que afligen a la Naturaleza. (...) Tienen también en sus tierras los árboles Sasafrás, y Campeche, aunque ignoran sus utilidades. Del último*

⁵¹ *Ibidem*, grifos nossos.

⁵² *Ibidem*, grifos nossos.

*suelen labrar Postecillos, que clavan en tierra, para colgar sus trastos, y pobres ajuares.*⁵³

O recurso narrativo das comparações das frutas americanas com frutas europeias conhecidas dos potenciais leitores é bastante acionado por Sánchez Labrador:

60. Para remate del asunto de árboles, pondré dos, cuyas frutas, son muy estimadas de los Guaycurus. *Antes de estar con ellos los Misioneros, no las comían, mas después que les tomaron el gusto las buscaban con ansia. Al uno llamaron Ipequenig-igo.* Es árbol alto, corpulento a proporción, y bien dispuesto; su corteza de color blanquecino, y no muy gruesa. La madera de color veteado de encarnado apagado, y blanquizzo, dura, correosa, y buena para varias labores. Las hojas son pequeñas, y que rematan en punta, y olorosas casi como las del arrayan: su color un verde claro lustroso. La flor es pequeña, blanca, y en pezoncito común están muchas arracimadas, casi al modo de las Guindas. Carga muchísimo de fruta del grandor de una cereza, y cuando madura de color casi negro con una pelusita casi imperceptible, *cada frutita, o cereza esta coronada de cinco hojitas, como la Granada.* El hollesito es duro, y encierra una carne blanquecina, jugosa, y adherente a dos huesecitos del grandor de una Haba pequeña cada uno. Son blandos, y pueden masticarse, mas su sabor tira a amargo con algo de adstringente. *Esta fruta se come cruda, y tiene el sabor de cerezas.* Puesta en infusión con un poco de agua fermentada, y se hace una Aloja vinosa, que dura bastante tiempo, y es muy gustosa. Pasándose de punto, se vuelve en vinagre bueno, y usual.

61. No es inferior en lo útil de su fruto el Notiquiguagigo. Crece muy derecho su tronco, y con hermosa proporción de

⁵³ *Ibid.* p. 38, grifos nossos.

mayor a menor en lo grueso desde que sale de tierra hasta la copa. *La corteza es blanquecina: el leño blanco, algo esponjoso, y lleno de un zumo blanco, como el de las Higueras.* El corazón es del todo fofo, y cuando se seca, se quita con facilidad, y queda hueco el tronco. *Este sirve entonces para cajas de tamborilillos, y algunos Españoles industriosos hacen bellas colmenas para las Abejas, que crían en su Heredades.* Por todo el tronco, y ramas se forman unas espinas de bastante dureza, cortas, y delgadas. Los ramos están alrededor colocados con poco orden a la vista, solamente, que los superiores, queda formada una pirámide.

62. (...) *El fruto es bastante parecido a un Pepino pequeño.* Cuando está maduro toma un color naranjado en lo exterior, y en lo interior de la carne blanco pálido. *En esta pulpa, o carne están entreverados muchísimos granos, como los de trigo, pero muy blandos, y de ningún sabor.* Madura del todo la fruta, se cae por sí misma, y se come cruda, cocida, y de mucho mejor gusto es soasada. No daña, aunque se coma en abundancia, y es de muy fácil digestión. Antes de madurar está llena de un humor lácteo, que punza algo la lengua, si la toca, aunque sin especial sensación, o resulta caustica.⁵⁴

As comparações se estendem a outras árvores e o detalhamento das descrições atesta a observação feita *in loco* pelo jesuíta:

461. Es un árbol alto, bien formado; tiene la corteza blanquiza; las hojas pequeñas, y de figura de lanza, bien ordenadas, y de un verde claro muy agradable, y lustroso. *La flor blanca, pequeñita, y de cinco hojas, de la figura del Naranja.* *El fruto es muy parecido a las cerezas, y como estas, esta arracimado en un pinzoncito principal, del cual salen tres, o cuatro, de los cuales inmediatamente pende el fruto.* *Cuando maduro tiene*

⁵⁴ *Ibid.* p.38-39, grifos nossos.

*el color de las cerezas, algo más obscuro. Tiene una coronita de hojas que tiran a amarillas, casi como en la Granada. El hollejo es algo duro, parecido al de alguna especie de uvas.*⁵⁵

462. En algunos sitios había muchas plantas, de las que en Curuguati llaman Guabira miri, y los Mbayas Ipequeni. Es una mata hermosa, que se levanta como una vara. *Las hojas puntiagudas, de color verde obscuro, y muy olorosas, parecido el olor al de la sidra, aunque menos intenso. La fruta es parecida a una ciruela redonda, y con su corona de hojitas; el color amarillea cuando madura.* (...) y la planta son tan olorosas como la flor.⁵⁶

580. Había muchas plantas de aquellos arbolillos, llamados en Guaraní Iba arò miri. *Sus hojas son como las del Laurel, y muy fragrantas.* Con ellas dan olor muy suave a la Yerba del Paraguay los Neófitos del Pueblo de San Cosme, y San Damián.⁵⁷

São recorrentes as vinculações entre a fertilidade e a diversidade da natureza americana e a sabedoria do Criador, como nestas passagens:

63. *Arrebata al entendimiento hacia el benéfico criador, la hermosura de tantos árboles, en que se esmera su sabia Providencia.* Sin embargo, la contemplación de la variedad de plantas menores, *sobre no ser de menor atractivo, hace al parecer, que brille más la mano omnipotente, que las cuida.* Los cerros, prados, y campañas, los Bosques, y riberas de las aguas están llenas de utilísimas Yerbas, y plantas menores de propiedades singulares.⁵⁸

⁵⁵ *Ibid.* p. 163-164, grifos nossos.

⁵⁶ *Ibid.* p. 164, grifos nossos.

⁵⁷ *Ibid.* p. 196, grifos nossos.

⁵⁸ *Ibid.* p. 39, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yerbas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

83. Sin duda es prodigiosa la fecundidad de la tierra tanto en las plantas, que de suyo produce, cuanto en las que con muy poco cultivo da en abundancia para el sustento, y vestido.⁵⁹

Sánchez Labrador destaca as virtudes medicinais de “una Yerba, llamada por el color, que sobresale en sus hojas, la Plateada”

74. Crece en sitios bajos, y húmedos. Su raíz no es una sola, sino un manojo de raíces, que en algunas pasan de treinta; unas tienen como un jeme de largo, otras son más cortas: el grosor de cada una regularmente no excede el de una pluma de escribir. (...) El color exterior de la raíz tira ha Azafranado obscuro con alguna mescla de blanco: el interior es más obscuro. Masticada la raíz deja un saborcito amargo con algo de aromático, y adstringente. En secándose es muy vidriosa, y el color interior se pone pálido.

76. La virtud de esta bella Yerba se manifiesta en la prontísima curación de las heridas frescas, y de las llagas, aunque sean inveteradas. Cuece se toda la Yerba; lavan se las llagas, o heridas con el cocimiento, y sobre ellas se aplica la Yerba en forma de emplasto. La limpia, impide la putrefacción, y a pocas repeticiones las sana del todo. También, bebiendo su cocimiento con un poco de Azúcar, es remedio eficaz en los afectos de los Pulmones, y Pecho, originados de llagas internas.

77. Andrés Mathiolo hace mención de otra Yerba Plateada, o Argentina, la cual en sus facultades conviene con la Plateada Paraquarí; pero en lo demás es muy diversa. Pongo el método que prescribe este Autor para administrar su Argentina, porque acaso podrá servir para aplicar la Plateada.⁶⁰

⁵⁹ Ibid. p.45, grifos nossos.

⁶⁰ Ibid. p. 42-44, grifos nossos.

Na continuidade, refere uma planta assemelhada ao açafrão e também um bálsamo, apresentando não apenas suas virtudes medicinais, mas também outras formas de serem empregadas, inclusive, como mercadoria de troca:

78. *Otra planta es muy común en sitios bajos, y húmedos, o cañadas cenagosas de este País, que suple muy bien la falta del Azafrán. Lllaman la los Guaycurus Logoguigo. (...) su color es azafranado; y efectivamente sirve para dar color, y sazón a los Guisados en lugar del Azafrán. Seca, se guarda por mucho tiempo, y conserva su color, y virtud. Para condimentar los manjares o se machaca; o se muele, y así se pone en ellos en cantidad moderada. Con el cocimiento de estas raíces dan a la Lana, o Algodón un tinte naranjado muy bello. En las enfermedades se administra como caliente, y diurética. Los Guaycurus cuando conocieron el aprecio, que hacían los Españoles de estas raíces, las llevaban a la Ciudad de la Asunción, y las vendían a trueque de rescates, y otras quinquillerías, que son de su agrado.*

79. *La planta, que ya explico, da un bálsamo, muy eficaz para curar llagas, y heridas. (...).*

80. *El Bálsamo se extrae por cocimiento. Quebrantan se las raíces, y así se ponen en agua clara; a esta se la da un buen hervor, y sueltan las raíces el licor balsámico, que nada sobre el agua. Recoge se con una cuchara, y se guarda para los usos, cura toda especie de heridas, y llagas. Es muy anodino, y a propósito para escozores, grietas, quemaduras, y excoriaciones de cualquiera parte del cuerpo. Sirve también en algunos males de los ojos. A las heridas se aplica, habiéndolas primero limpiado bien, y apuntándolas si son grandes.*⁶¹

⁶¹ *Ibidem*, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yervas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

Sánchez Labrador menciona también "*La que llaman los españoles Batatilla*", informando que

82. Sus tallitos son redondos, y de bastante consistencia, con nudos junto a las hojas. Estas son larguitas, y angostas de color verde claro. Nacen las flores en la punta de un tallito, que sin hojas se levanta como media cuarta. La flor es un botón de florecitas blancas, y parecen unos canutillos. La raíz es larga, y delgada: en esta a trechos se forman unos Botones, que parecen Batatas chicas: su color es blanco apagado, y el sabor un poco amargo. *Cocidas estas batatillas, machacadas, y puestas sobre las heridas, y llagas, es medicina feliz, y experimentada. Aprovechan también en las cámaras de sangre; para esto, se machacan, y puestas en agua tibia, se beben. También se cuecen en agua, y se toman con un poco de azúcar; así sirven para arrojar la sangre extravasada por causa de alguna herida penetrante. Pero se ha de tener la cautela de tomar en pie dicho cocimiento, porque hace expeler con mucha violencia la sangre por la boca. Estando el paciente sentado, se precave también este inconveniente. Se administra con feliz suceso en calenturas, y dolores del cuerpo. Resuelve, y hace expeler por las vías naturales los Apostemas, y sus materias.* Es un singular contraveneno, continuándola hasta que no salga sangre por la boca. *Cura con eficacia el mal del Brasil.*⁶²

Ao referir-se "*aquella planta famosa, a la cual los indios Guaraní llaman Güembé*", o jesuíta não deixa de esclarecer que "*Esta es, y de la cual se habló en otra parte*" e que nesta parte iria tratar de "las corrotezas del Güembé puestas sobre brasas, [que] recibiendo su exhumaría las personas que padecen flujo de sangre sanan, porque ataja el

⁶² Ibid. p. 44-45, grifos nossos.

flujo sanguíneo”.⁶³ Na sequência, Sánchez Labrador informa que “Hay muchas especies de cardos silvestres. (...) Es planta muy parecida a la que produce la Piña Americana, conocida también por el nombre de Ananá.” Acrescenta que “Su cualidad es fría, y lubrica”, que “Tiene admirables virtudes”, podendo ser também empregada para outras finalidades:

El jugo de la fruta en medida de una cucharada, mezclándole un poco de azúcar, se da a beber a los Niños, y los libra de las Lombrices, y del escorbuto de la boca. Aprovecha también a los que padecen calenturas, causadas de la flema salada. Provoca los menstruos, y las aguas con exceso, sino se tiene cuidado en la dosis.

*Del mismo fruto se compone una especie de vino, tan fuerte que fácilmente embriaga; más si se usa con moderación, es bueno; si con exceso, enciende la sangre. También poniendo el fruto en agua, y dándole un hervor, sale un caldo muy suave al gusto; y si se le da punto, parece miel. Entre los dátiles, y cerca de la raíz resuda una Goma cristalina, muy singular para barnices.*⁶⁴

Con el dicho designio en varios días salí ya a un rumbo, ya a otro por bastantes leguas. Para de pronto se encontró lugar, y lugares a proposito para el intento. *Lo particular, que noté en dichos registros del terreno fue lo siguiente. Árboles de todas las especies, que se hallan en la Provincia del Paraguay, buenos para fábricas, y otras obras. También muchas Yervas medicinales. Muchos frutales silvestres.*⁶⁵

Também a *Virga Aurea*, a *Suelda Consuelda*, o *Ruibarbo*, a *Copaíba* e a planta *Sangre de Drago* mereceram a descrição de Sánchez

⁶³ *Ibid.* p. 46, grifos nossos.

⁶⁴ *Ibidem*, grifos nossos.

⁶⁵ *Ibid.* p. 163, grifos nossos.

Labrador, que resalta suas virtudes medicinais, outras aplicações e semelhanças com outras plantas conhecidas pelos europeus:

89. En campañas abiertas se descubre en grande abundancia la que llaman Virga Aurea. Su flor reducida a polvos, y en cantidad de peso de un real de plata puestos en un huevo pasado por agua y tomados por los que padecen retención de orina, es eficaz remedio. Toda la planta cocida, da un tinte hermoso amarillo al Algodón o Lana.

90. Mantenida, y abrazada en las escabrosidades de las cortezas antiguas de los árboles, desde el suelo se eleva la Suelda Consuelda. Su virtud en reunir quebraduras de los huesos, y de los Niños, es tan cierta como continuamente experimentada.⁶⁶

434. Cerca del Ipane miri en su orilla del Norte crece mucho Rabárbaro [Ruibarbo], tan bueno como el Alexandrino. Es muy semejante a este en el sabor, color, y olor, substancia, y virtud purgante. La única diferencia del Rabárbaro americano del otro consiste en las hojas. Las del Alexandrino empiezan angostas, y rematan anchas; más las del Americano acaban en punta como la de los Lirios. Si no fuera esta tan pequeña diversidad, no se diferenciara el uno del otro. En otros sitios del Paraguay, especialmente en Belén, en las tierras del Pueblo de San Estanislao, y en la Cordillera, también se halla en abundancia esta útil planta. (...) Para utilidad de todos pondré lo que de esta raíz Paraguaya escribe uno de los más experimentados Físicos. El Rabárbaro Americano consta de partes sutiles, que son las que mueven la evacuación; y de otras más gruesas, y adstringentes. Para usarla se exprime su jugo, y en medida de una dracma y media, se bebe: las heces, o poso se toman en la misma cantidad como medicina adstringente del vientre. Si se quiere usar sin el trabajo de exprimir el jugo, o zumo, se toma el peso de dos dracmas, si

⁶⁶ *Ibidem*, grifos nossos.

los dolientes son fáciles en evacuar. De este modo limpia la cólera. *La raíz se conserva como la del Mechoacán, y Xalapa, de que también tenemos abundancia.*⁶⁷

436. En Belén (...) Hay Cupayes, que son los Copaibas, o arboles del Bálsamo del Brasil. Dragos, cuya resina se llama Sangre de Drago, y otros muchos útiles para varias obras.⁶⁸

Na descrição que faz da *Canchalagua*, o jesuíta também destaca suas virtudes medicinais e os modos de preparo, estabelece comparações e tece comentários sobre as informações dadas sobre esta planta por um reconhecido médico espanhol:

440. *Criase mucha Canchalagua en nada inferior a la de Chile. (...) Lo que jamás creeré es, que la Canchalagua americana sea la centaura menor europea, como lo afirma Don Francisco Rivera [Ribera], amontonador de especies con poca critica. No se hubiera ocultado esta identidad a tantos Herboristas hábiles, que, en nuestros tiempos, y en los del referido Autor han dado a la prensa sus observaciones Botánicas. Las virtudes son más, que las que ordinariamente se le atribuyen. Sirve la Canchalagua para las paridas, cuando no acaban de arrojar presto las secundinas. Dárseles a beber su cocimiento con feliz suceso. Administrase del mismo modo a los que han recibido algún golpe, o dado caída; e impide que se quaxe [sic] la sangre extravasa-*

⁶⁷ *Ibid.* p. 153, grifos nossos. Em uma das menções feitas ao ruibarbo no segundo tomo do *Paraguay Natural Ilustrado*, Sánchez Labrador deixa bastante evidente que algumas das informações veiculadas na obra lhe foram repassadas por informantes: “Dixome, que se las había hecho conocer un P. Missionero, inteligente de plantas, y aun que pronunció mal, como suelen los nombres estrangeros, pude perceber, que quería decir Ruibarbo”. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1771-1776, Tomo II, Introdução, f. num. I.

⁶⁸ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, p. 154, grifos nossos. Na Parte Segunda do *Paraguay Natural Ilustrado*, o jesuíta destaca como virtudes da copaíba as de “Provoca[r] la orina, apaga[r] su ardor, y limpia[r] las cosas ensangrentadas, sucias, y podridas del vientre, que la detienen. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1771-1776, Tomo II, p. 139.

"De semejantes plantas, y Yerbas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

da. Es un buen remedio contra las heridas. Cuece se, y con su agua se lava primero la herida, y la rama machacada se aplica sobre la parte dañada. Si no hay tiempo de cocerla, se justa, o soasa un poco al fuego, y se aplica como emplasto a la herida. *En los párrafos de las plantas de este País, dejamos dicho de otras muchas sus excelentes calidades. Lo cierto es, que el que las conociere no tendrá necesidad de las composiciones de las Boticas.*⁶⁹

Concomitantemente ou um ano depois da finalização da obra que estamos analisando, Sánchez Labrador deu início à escrita dos tomos do *Paraguay Natural Ilustrado* (1771-1776). No primeiro tomo, o jesuíta, reafirmaria o propósito das descrições da natureza americana já feitas no *Paraguay Cathólico*:

*Es verdad, que aun la História Natural de un solo País es un su-geto de bien vasta extensión, por lo respectivo a sus materiales: por lo que en su descripción se hace indispensable grande cuida-do, y circunspección en la pluma. (...) Nuestro empeño no se puede extender, por falta de talento, a tanta universalidad; nos hemos ceñido a ilustrar la Naturaleza de un País, tan poco conocido por sus producciones naturales (...).*⁷⁰

O jesuíta esclarece, ainda, que em *La Ilustración del Paraguay Natural*, diferentemente do que havia sido exposto n'El *Paraguay Cathólico*:

se puede mirar como un Resumen de especies, y conocimientos, que pueden traer grandes utilidades. Y cierto, que no es la de menos importancia ahorrar de gastos, en comprar Drogas, y materiales conducidos de Europa, las más de las veces de-

⁶⁹ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, p. 156, grifos nossos.

⁷⁰ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1771-1776, Tomo I, p. I, grifos nossos.

substanciados, y siempre a subidos precios. *El Paraguay es sus Producciones es suficientísimo a sí mismo, y puede también abastecer (como de su famo[sa] Hierba) de cosas muy provechosas al Perú, y la España.*”⁷¹

No texto de Introdução do Tomo I da obra, no subtítulo “*Idea extravagante, que algunos forman de los Americanos*”, Sánchez Labrador afirma que os nativos tinham o grande privilégio de poder contar com a natureza, que não lhes deixava faltar nada. Eram abastecidos, por obra de Deus, com raízes e frutos para comer, rios e lagoas cheios de peixes e aves e outros animais:

Aun entre las Naciones Infieles hay algunas labradoras: *hacen sus sementeras en rozados, y cosechan suficientemente legumbres, calabazas, batatas, mandioca, y otras cosas comestibles; ni les falta algodón, de que tejen algunas cosas; ni tabaco, que tienen por su delicia.*”⁷²

Assim como ressaltado n’*El Paraguay Cathólico*, o jesuíta reafirma, na Introdução do primeiro tomo, que “no hay razón porque se niegue a la operación Divina”; “que el Auctor dellos montes colados, y vales, es solo el Omnipotente” e “con la misma provida sabiduría dispuso el Omnipotente las desmesuradas alturas”.⁷³ No mesmo Tomo, encontramos um subcapítulo intitulado “*Frutas buenas y modo de usarlas*”, no qual reaparecem informações já dadas pelo jesuíta na Terceira Parte d’*El Paraguay Cathólico* que analisamos neste capítulo:

⁷¹ *Ibid.* Introdução, p. V, grifos nossos.

⁷² *Ibid.* Introdução, p. VII, grifos nossos.

⁷³ *Ibid.* p. 10; p. 17-18; p. 20-24, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yerbas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

*(...) con buenos efectos se comen las ricas frutas que produce este País. Duraznos de todas especies, manzanas, limones, cidras, Naranjas de la China, Granadas, Membrillos, Mbarucuyas, o Granadillas, y otras semejantes. Las Piñas, o Ananás con moderación, sandías, melones (...) Porque todas estas cosas ayudan grandemente al hígado, con tal que estén sazonadas, o perfectamente maduras. Las Pacobas, tomadas con discreción, son saludables: y también el zumo de las cañas dulces, que refresca la sangre, y fortifica el estómago. En orden a estos frutos se ha de procurar, a más de su total sazón, el cogerlas cuando ya el sol, ha hecho exhalar de ellos los vapores nocturnos. También, a excepción de los adstringentes, es mejor comerlos antes de otros alimentos, y no después de ellos. Porque habiendo muchos de sustancias leves fácilmente se corrompen, y dañan principalmente a los de estómago destemplado, y débil.*⁷⁴

Na Introdução do segundo tomo do *Paraguay Natural Ilustrado*, que versa exclusivamente sobre Botânica, Sánchez Labrador refere-se à divisão entre uma botânica prática e outra especulativa proposta por alguns estudiosos e menciona que: “algunos principios concernientes al cultivo, y labor de las Plantas, más esto se hace como de pajo, reservando para otra obra, cuyo Primer Tomo, tengo ya escrito, el tratar de propósito de una materia tan importante, la qual se intitula, *Paraguay Cultivado*”.⁷⁵ Ressalta, ainda, sob uma perspectiva utilitarista: “(...) si se mira bien, verá el lector, que no se trata aquí de dar una noticia ayuna y enjuta de las plantas del Paraguay (...) se trató de formar una Botánica, de las que produce este país, considerado hasta ahora con casi ningún cuidado y empeño”.⁷⁶ Ele não deixa de ressaltar que o *Paraguay Natural* estava orientado

⁷⁴ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1771. Tomo I, Livro III, p. 532, grifos nossos.

⁷⁵ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1772, Introdução, f. num. I, grifos nossos.

⁷⁶ *Ibidem*, grifos nossos.

“por la utilidad de las noticias para los usos de la sociedad humana, que servirán no poco en estas Provincias del Paraguay, a lo menos para que sus habitantes aprecien las producciones desas tierras, y puedan utilizarse de ellas”.⁷⁷

Assim como já anunciado n’*El Paraguay Cathólico*, o jesuíta menciona a diversidade de plantas e de suas virtudes medicinais no tópico “*La utilidad, y usos de las Plantas*” do Tomo II do *Paraguay Natural Ilustrado*, ressaltando a ação divina:

Devese observar, que Dios en la producción de las Plantas se acomodó a la varia cualidad de las Tierras, de las estaciones del año, y de los climas, que de la próxima formación del sol se habían de derivar. Ni puso en todos los países todas las Plantas, ni las produjo en todos en un mismo estado. De aquí es, que la America, y el Paraguay producen sus plantas propias, distintas, y diversas por lo general de las de la Europa, África, y Asia. De esta hermosa variedad no hay más razón que haverlo asi querido, y dispuesto el Author de toda la Naturaleza.⁷⁸

No Livro VII, no capítulo intitulado “*Algunos Usos Utiles, y Curiosos*”, Sánchez Labrador volta a esclarecer que:

En el discurso de los Libros precedentes en esta Segunda Parte del Paraguay Natural se han puesto muchas utilidades, con que brindan sus producciones vegetables. Reservaron se para este Libro otras, que requerían más Papel, y tiempo. Las he juzgado importantísimas al paso que exequibles en estas Provincias, que abundan de los Materiales, e Ingredientes para practicarlas.⁷⁹

⁷⁷ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1772, Tomo II, Livro VI, p. 358, grifos nossos.

⁷⁸ *Ibid.* Tomo II, Livro I, p. 6, grifos nossos.

⁷⁹ *Ibid.* Tomo II, Livro VII, 462, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yervas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

Mas, se, no Tomo I do *Paraguay Natural*, Sánchez Labrador retoma a narrativa que enfatiza a variedade das frutas nativas do Paraguai, as quais, segundo ele, eram saborosíssimas e auxiliavam na manutenção da saúde, no Livro I do Tomo II, não descuida de ressaltar que era *"una delicia caminar por las selvas del Paraguay, pois "recrean al olfato, no obstante la fatiga de casi todo el cuerpo, los fragrant es efluvios"* despendidos pelos bálsamos que brotavam de algumas árvores, as quais, em sua maioria, já haviam sido apresentadas n' *El Paraguay Cathólico*.⁸⁰ Descrição muito semelhante a esta pode ser encontrada no *Diario del Viaje al Pueblo de los Chanas*: *"755. Día 11: empezó se la marcha a las 6. y media, y paramos entre nueve y diez de la mañana. Hizo se el Camino ya atravesando espesos bosques, que coronaban hermosos cerros; ya bajando por espaciosos valles, matizados de Yervas, y flores"*.⁸¹ O encantamento diante da biodiversidade não impediu que o jesuíta advertisse o leitor de que *"Hay otros muchos árboles, cuya noticia extensa omitimos, porque para hablar de todos fuera necesaria una Historia natural de solos ellos"*⁸² o que, efetivamente, viria a se concretizar com a escrita do *Paraguay Natural Ilustrado* (1771-1776).

"ASÍ ES, Y EN MIS VIAJES VI"

A *Tercera Parte d'El Paraguay Cathólico* conta também com excertos de cartas, diários e relatos de viagens realizadas por Sánchez Labrador. Para além das detalhadas informações sobre o relevo, o clima, a flora e a fauna das regiões percorridas, neles encontramos registros de caráter mais pessoal e nas quais o jesuíta relata *"Día 18: No caminé. Llovió mucho"*.⁸³; *"Día 5: salimos al rayar el sol. (...) Día*

⁸⁰ *Ibid.* Tomo II, Livro II, p. 107, grifos nossos.

⁸¹ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, § 3, p. p. 233, grifos nossos.

⁸² *Ibid.* § 5, p. 38, grifos nossos.

⁸³ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, p. 215, grifos nossos.

6: media hora antes de salir el sol, volvimos a caminar (...) Día 7: al amanecer caminé (...).⁸⁴ “Día 1. de Abril, pues, salí de San Joaquim, y llegué a San Estanislao al anochecer.”⁸⁵; “Día 16. Como a las 9. empezamos a caminar. *Abrimos a fuerza de hacha, y machetes dos medianos bosques, que atravesamos.*”⁸⁶; “Día 15: como a las 8. salimos, y llegamos a la entrada, o boca de un bosque grande a eso de las 12. *Volvimos a caminar a la 1. luego entramos en el bosque, del cual salimos a las 3. y media. Hicimos noche apartados de la salida como 2. leguas en tierra alta* (...)”⁸⁷ “Día 17: A las 9. empezamos a caminar. (...) *fue necesario hacer tantos rodeos, por estar muy pantanosa, y con agua, que gastamos todo el día en buscar paso.*”⁸⁸

O jesuíta também informa o leitor que as viagens que relatava atendiam solicitações que recebia de seus superiores e que estas, muitas vezes, sofriam alterações, como se pode observar nas passagens que selecionamos: “681. Cuando menos imaginado estaba en emprender presto otro viaje (...). Estando Yo ya en la mitad del camino, recibí otra carta, en la cual me ordenaba suspendiese mi viaje, por haber llegado la disposición de nuevo Gobierno”;⁸⁹ “692. En San Estanislao recibí carta del Padre Antonio Miranda, en que me decía, que suspendiese el viaje, porque había ya expirado su empleo.”⁹⁰

Dentre as viagens que Sánchez Labrador realizou, destacamos a que fez à Assunção. Ao narrá-la, ele não deixa de ressaltar a autoridade do relato, ao afirmar: “*Así es, y en mis viajes vi*”.⁹¹ E, também, de revelar as motivações para realizá-la, enfatizando, es-

⁸⁴ *Ibid.* p. 221, grifos nossos.

⁸⁵ *Ibid.* p. 220, grifos nossos.

⁸⁶ *Ibid.* p. 221, grifos nossos.

⁸⁷ *Ibidem*, grifos nossos.

⁸⁸ *Ibid.* p. 222, grifos nossos.

⁸⁹ *Ibid.* § 51 p. 218, grifos nossos.

⁹⁰ *Ibid.* § 51 p. 220, grifos nossos.

⁹¹ *Ibid.* p. 171-172, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yervas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

pecialmente, a averiguação das condições de transitabilidade do território:

581. Se hacía preciso otro viaje a la ciudad por varias razones. *Una era registrar bien los campos, y caminos en tiempo, que no hay agua, y de este modo averiguar si en los meses de sequía se podía transitar. Otro conferir con el Señor Gobernador, y el Padre Rector el modo de dar prontamente Misioneros a los Mbayas Guetiadegodis, que los deseaban; y también a los Layanas, que fui a ver a sus tierras; y se llaman Chanas.*⁹²

O detalhamento das informações fica evidenciado neste registro do vigésimo primeiro dia desta mesma viagem:

585. Día 21: salimos a eso de las 6: y a las siete y media pasamos por la orilla de un riacho llamado Poitagua; a las nueve, y media llegamos al arroyo Ipita, terminó hacia el sur de la estancia de Don Sebastián de León. Los muchachos cogieron muchas frutas llamadas Arazas, y en el Paraguay Guayabas: las dos orillas están pobladas de estos arbolillos. Nos recreó la fruta con su agri dulce suave.⁹³

O diário da viagem de retorno à redução de Belén também se caracteriza por uma pormenorizada descrição do território, incluindo a flora e a fauna e também os minerais:

591. Día 8: salimos después de medianoche. En las vueltas se logró el viento Leste; y antes de amanecer nos pusimos en frente de las tierras de Don Sebastián de León. *Vimos bastantes Pasaros, blancos, del grandor de una Polla. Su ejercicio es pescar; lo que hacen arrojándose con velocidad sobre los Peces*

⁹² *Ibid.* § 45, p. 197, grifos nossos.

⁹³ *Ibidem*, grifos nossos.

*chicos. (...) Aquí mi compañero, y Yo dejamos la embarcación para hacer nuestro viaje por tierra hasta la Reducción.*⁹⁴

597. *Día 17: Atravesamos la tierra hacia el Poniente; descabezamos por lo más angosto, o por su desagüe el Piripucu, que estaba a nado. La tierra parte inundada, parte cenagosa. Caminamos a buscar la orilla del riacho del Paraguay, en que descansamos unas horas. Hay aquí mucho Tobati en las barrancas. Esta es una Piedra, que en falta de otros materiales, sirve para blanquear las paredes, que quedan muy bien enjalbegadas. Los Plateros la usan para bruñir la plata. Dicen, que es una especie de Trípoli.*⁹⁵

606. *Día 31: (...) Al anochecer llegamos al Presidio de San Roque, dicho de Arecutaqua. Aquí vi la Fortificación, hecha para en caso, que se acercasen los Portugueses por el río a la ciudad. Es cosa muy pobre de tapia, francesa de pura tierra; su situación es dentro de un Pantano. En medio tiene un manantial de agua, que hace un lodazal toda la plaza. Gastos superfluos. Ni aun para defender la entrada del río Piribebuy sirve, el ingeniero fue una Persona sin letras, ni estudio, cuya cabeza no estaba muy consistente.*⁹⁶

Em carta dirigida ao Padre Visitador Nicolás Contucci, Sánchez Labrador não apenas descreve aspectos da região em que foi instalada a redução de Belén, como também menciona o que denominou de “*geografía moral*”:

715. A mi arribo a Belén por Junio de 61. escribí a V. R^a. La mucha distancia de tierras, y la poca comunicación nos privan de las cartas de V. R^a. frecuentes: estas nos sirvieran de norte seguro en nuestra conducta. *Por su situación ocupa*

⁹⁴ *Ibid.* § 46, p. 198, grifos nossos.

⁹⁵ *Ibid.* § 46, p. 197, grifos nossos.

⁹⁶ *Ibid.* § 46, p. 201, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yerbas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

este País dilatados espacios entre el Trópico, y la Línea equinoccial. No le faltan ni luz, ni rayos del príncipe de los Astros. Más contemplado a otros visos por su geografía moral, reinan en sus habitantes muy densas sombras, en cuya comparación fueran luces las tinieblas egipcias. (...) La última carta contenía un resumen de algunas cosas de esta Misión de Guaicurus, o Mbayas, desde que llegamos a sus tierras, y la presente dirá a V. R^a. lo que hasta este mes de Marzo de 62. ha sucedido, digno de participarse.⁹⁷

A mesma estratégia narrativa pode ser observada em outra de suas viagens, cujo relato se caracteriza pela especificação do dia e das observações que pôde fazer sobre a natureza:

648. Día 4: salimos como a las 10. y paramos a las 12. en la orilla del Norte del río Etagadiyadi: cañaveral. *El camino es todo por colinas de buen pasto. Atrechos tiene mucha piedra de cal. No se ensancha mucho la tierra, porque a los dos lados tiene bosque, y cerros bastante altos. Las piedras no impiden el camino, ni la fertilidad, y sobresalen poco. (...) En este campo había mucha Rubia, buena para tintes encarnados.* El agua del río tiene un sabor algo áspero (...).⁹⁸

649. Día 6: salimos entre diez, y once. *Todo el camino fue por tierra alta, aunque el campo es estrecho. La primera parte, que sería de unas 2. Leguas tiene bastante piedra de cal.* Al Poniente cerca de la serranía chica está el origen del río Etagadiyadi lionigodi, cañaveral pequeño. Nace de una bella laguna de agua permanente. *Había en ella muchos pájaros llamados Eboda, Patos, y de otras especies. La segunda parte es de lomas más altas, y más sembradas de piedra. La tercera se hace atravesando colinas bien altas, que correrán como unas 3. Leguas has-*

⁹⁷ *Ibid.* p. 225-226, grifos nossos.

⁹⁸ *Ibid.* § 50, p. 210-211, grifos nossos.

ta el sitio, en que paramos al anochecer, llamado Nigualengena. Todo el camino parece una especie de callejón, que forman las serranías del occidente, y oriente. En la segunda parte del camino hay una bella laguna, llamada Nibadenadi. Había muchos Papagayos llamados: Naquelgen-iguaga. Mucho Azafrán de la tierra, Rubia, y Guabira miri, y un árbol raro, cuyo nombre es, Guolocolog-iguaga. Es algo más alto, que un Naranja, no tan grueso. Todos los de esta especie estaban hechos unos ramilletes de flores como campanillas, de un color azul muy vistoso, y grandes poco más de una pulgada. La Ave llamada Eboda habita en los árboles inmediatos al agua.⁹⁹

652. Día 8: salimos a las 8. y media, y paramos poco después de las 3. cerca de una laguna de muy mala agua. (...) Hay muchos árboles de Arazas, o Guayabas, de Notiquiguagas, y de Iataybas, con muchas Palmas Cyates. El que se llama Aolo es bien alto, pero descompuesto, la hoja como la del manzano, algo más áspera. La fruta es parecida a una cereza chica; cuando madura su color tira a negro. Tiene poco jugo, y menos carne, pero es muy dulce, y por esto apetecida de los Mbayas, y Chanas de cuya lengua es el nombre.¹⁰⁰

669. Día 22: estuvimos parados hasta que cesó la lluvia. (...) Toda esta cañada tiene agua permanente en abundancia. Los manantiales están en medio de ella en Pozos de Piedra: también está el origen del río Cañaverál pequeño. En el bosque, que cae al Poniente hay muchas Palmas Namogoligi de cogollos dulces.¹⁰¹

No diário da viagem feita ao *Pueblo de los Chanas*, Sánchez Labrador registrou tanto alguns aspectos da natureza da região, quanto a índole e as práticas deste grupo nativo:

⁹⁹ *Ibid.* § 50, p. 210-211, grifos nossos.

¹⁰⁰ *Ibid.* § 50, p. 212, grifos nossos.

¹⁰¹ *Ibid.* § 50, p. 215-216, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yervas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

767. Día 22: a las 8 y media salimos, y llegamos al Pueblo de los Chanas como a las 3. de la tarde. (...) 768. *Todo el camino por los bosques fue molestísimo; la senda es estrecha, y un cenagal seguido, y pantano de tierra gredosa blanquecina. Hay muchos árboles de grandeza correspondiente al terreno húmedo, y fértil, casi siempre caloroso.* Hay abundancia de árboles de Palo Santo, del cual hacen palas, con que limpiar los sembrados, y otras cosas.¹⁰²

770. La Gente Chana muestra una bella índole, y un genio humilde. El modo, que tienen de labrar la tierra es singular. (...) Cogen Mandioca, Maíz, frisoles, calabazas, Batatas, y tabaco con Algodón. Crían muchísimos Papagayos de todas especies.¹⁰³

772. *Entre las cosas muy particulares, que produce la naturaleza, merece lugar un árbol, que en grande abundancia se cría en el bosque de los Chanas.* Su tronco es poco más grueso que el brazo, y se levanta de tres a cuatro varas. Ramificase hacia todos lados con bastante compostura. Las hojas son casi redondas, y tienen como una pulgada de diámetro, gruesas, y jugosas. *No pude ver la flor; la semilla está contenida en una cogita triangular, que remata en punta. Todo este árbol al gusto es una sal muy sabrosa. Masticadas las hojas, sueltan un zumo salado, como si en la boca se hubiera tenido un terroncito de sal.*¹⁰⁴

No *Paraguay Natural*, o jesuíta também relatou as observações que fez durante sua viagem às missões de Chiquitos, destacando as utilidades da árvore *Ycica* e de sua resina, especialmente, para a saúde. Na região, segundo ele, era possível encontrar essa árvore em quantidade, sendo que este grupo indígena empregava sua resina em “algunas aflicciones del estomago, y vientre, causadas

¹⁰² *Ibid.* p. 240, grifos nossos.

¹⁰³ *Ibid.* p. 240-241, grifos nossos.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 242, grifos nossos.

del frío”. Sánchez Labrador refere, ainda, que, já instalado em Ravena, encontrou a resina da *Ycica* em uma Botica, acrescentando que: “*En el Paraguay Propio se recoge la Ycica en tanta abundancia, que con ella se pudieran proveer todas las Boticas de España*”.¹⁰⁵

Também a introdução e aclimação de plantas europeias no território em que missionava ou empreendia suas viagens foram destacadas por Sánchez Labrador, como se pode observar nesta passagem: “699. Día 14 de Julio de 1766. Salí de la Estancia de la Reducción a eso de las 9. (...) *Hay muchas cañas de las ordinarias de España. Estas no se crían en la América Meridional como plantas propias, sino extranjeras*”.¹⁰⁶

Na *Parte Tercera d’El Paraguay Cathólico*, a ênfase, no entanto, é a de que “De semejantes plantas, y Yervas utilísimas llenó el criador, todo el País, que ocupan los Guaicurus. *Sin embargo reina en todos una universal ignorancia de sus apreciables usos*.”¹⁰⁷ E, ainda, que “Cuanto hemos dicho de los animales nocivos no contrarresta a la belleza de un País tan extenso, *y que ofrece cuantas conveniencias pueden apetecerse para pasar la vida con quietud, y abundancia. Mas está poblado de un Gentío, que apenas aprecia sus calidades sobresalientes*.”¹⁰⁸ Sánchez Labrador não descuida, por isso, de enfatizar a fertilidade das terras “*que claman por gente que las cultive (...) hay manantiales, y arroyuelos, que corren al río. Hallase tierra buena para hacer Tejas, Ladrillos, ollas, y cántaros. El agua es buena (...). En el río hay bastante pesca (...)*.”¹⁰⁹ E que, por esta razão, “No perdíamos ocasión de hablar a los indios ponderándoles *las utilidades, que les acarrearía la labor de la tierra*.”¹¹⁰

¹⁰⁵ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1772, Tomo II, Livro III, p. 145, grifos nossos.

¹⁰⁶ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, p. 221, grifos nossos.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 47, grifos nossos.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 78, grifos nossos.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 155, grifos nossos.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 164, grifos nossos.

"De semejantes plantas, y Yervas utilísimas llenó el Criador, todo el País"

O jesuíta identificou também outras formas de utilização das terras, que não aquelas relacionadas exclusivamente com o cultivo, e, a 10 de janeiro de 1762, fez o seguinte registro:

576. (...) después de Misa pasé el río Ipané, o Guarambaré, y como a las ocho y media empezamos a caminar por la banda del Sur del mismo. La tierra, que se acerca al Ipané es baja, y con mucho bosque. (...) Acabadas las cañadas salimos a una hermosa Loma, con buenos campos a todos lados. *Parció capaz de mucho ganado, y efectivamente aquí se mudó después la Hacienda (...).*¹¹¹

Para além da identificação das potencialidades de aproveitamento das terras, que orientava as viagens exploratórias que realizava, Sánchez Labrador revela também outra motivação para sua permanência, mesmo que temporária, junto aos povos nativos da região: o não comprometimento da evangelização e das reduções que já haviam sido instaladas.

465. *Hecha la diligencia de ver los campos, y las conveniencias, que ofrecían para la nueva Reducción, se convirtieron nuestros cuidados a otro negocio de grande importancia para el estable, y subsistencia.* Los infieles Mbayas no eran Labradores, y sin este arte, quedarían siempre expuestos a vagar para alimentarse.¹¹²

473. Cuando aporté en el Bote a Belén, tuve noticia de que los chicos infieles no se juntaban a oír, y decorar el catecismo, *porque faltando el alimento, se los llevaban sus Padres al campo a buscarle. El único atractivo de estas pobres gentes en la miseria, en que se hallan, es la comida.* Luego se dio providen-

¹¹¹ *Ibid.* p. 194, grifos nossos.

¹¹² *Ibid.* p. 164, grifos nossos.

cia para hacerles cocer cada día suficiente maíz, o frijoles, con que conocían que deseábamos sustentarlos. *Ha bastado esto para que otra vez se junten, y oyen con gusto el catecismo, que se les imprime en la memoria. Si nos faltan los socorros, todos chicos, y grandes irán a la ciudad, llevados de la necesidad, y acosados del hambre.*¹¹³

Situações como estas ou de “*imposturas de barbaros infieles*” são registradas na *Tercera Parte*, mas Sánchez Labrador não deixa de ressaltar que as duas primeiras Partes já traziam informações semelhantes: “como se dice en la segunda parte del Paraguay Católico¹¹⁴ ou, então, “que ya describí en la primera parte,”¹¹⁵ evidenciando que, efectivamente, seu autor as concebeu interligadas e complementares, à semelhança do que propôs para o seu projeto enciclopédico tripartite constituído também pelos tomos do *Paraguay Natural Ilustrado* e do *Paraguay Cultivado*.¹¹⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das seções que compõem o presente capítulo, procuramos, a partir da análise da *Tercera Parte d'El Paraguay Cathólico*, apresentar e discutir as percepções que seu autor, o padre jesuíta José Sánchez Labrador, demonstrou ter sobre a natureza, em especial, sobre a flora, que caracterizava os territórios de missão da Companhia de Jesus na América platina. O missionário, encarregado de realizar expedições exploratórias por seus Superiores, com vistas à evangelização dos nativos e à instalação sustentável de reduções, empenhou-se em apontar a abundância dos recursos

¹¹³ *Ibid.* p. 167, grifos nossos.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 162, grifos nossos.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 208, grifos nossos.

¹¹⁶ Ver mais em FURLONG, *op. cit.*; 1931. OBERMEIER, *op. cit.*; 2025.

hídricos e a fertilidade dos territórios que percorreu, as virtudes medicinais e outros usos de certas árvores e plantas, bem como a possibilidade de as terras serem exploradas tanto através da agricultura, quanto da pecuária.

São inúmeros os registros de *sementeras de maíz, frijoles, sandías, y calabazas* e de plantações de arroz, cana de açúcar, batatas, mandioca, algodão e de outros que mencionam a exploração de tabaco, erva-mate e algarroba com fins comerciais e, ainda, as tentativas de plantio de laranjeiras e, especialmente, de videiras, pois "Nuestro empeño en esta planta era no hallarnos sin vino para celebrar la Misa."¹¹⁷ Escrita durante o exílio em Ravena, a obra evidencia o pragmatismo e o utilitarismo característicos da Ilustração e se insere no esforço feito também por outros jesuítas exilados de argumentar contra a tese da inferioridade da natureza e das gentes do Novo Mundo e, sobretudo, de apontar para as inúmeras potencialidades de sua fauna e flora.

As descrições feitas por Sánchez Labrador permitem, ainda, reconstituir não apenas os trajetos e a duração das viagens que realizou, como também as dificuldades que os missionários e acompanhantes indígenas encontravam tanto em termos de relevo, navegabilidade dos rios, clima, falta de alimento, ataques de mosquitos, carrapatos, moscas e de outros animais, como cobras, onças e jacarés, que demandavam a busca de alternativas para chegar ao destino previsto. Em um destes relatos, o jesuíta não deixa, contudo, de mencionar que, apesar do estado de tensão e penúria em que se encontravam, que os forçava "a la economía de contar al medio día, y a la noche unos granos de maíz, para que nos durase este pan de cada día, que con un poco de carne era todo el alimento. (...) Los Españoles [estaban] muy sosegados, *porque ya nos tenían de Guardias avanzadas de la tierra, que les guardábamos el*

¹¹⁷ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, p. 156, grifos nossos.

descanso.”¹¹⁸ Possibilitam também desvendar os conflitos e as alianças existentes entre as diferentes *nações* indígenas – que impediam ou favoreciam o deslocamento dos missionários pelo território – e identificar algumas das principais lideranças, tais como o cacique Jaime, mencionado em várias situações ao longo da *Tercera Parte*.

Oferecem também valiosas informações sobre rituais, cerimônias e festividades “*a su modo gentilico*”, práticas alimentares, curativas, extrativistas e de cultivo, as quais nem sempre mereceram avaliações positivas do jesuíta, que descreve os indígenas junto aos quais atuou – com exceção dos Guaraní – como dados ao ócio e à errância. As referências à “*geografía moral*” das regiões que Sánchez Labrador percorreu à pé pelo vasto território da Província Jesuítica do Paraguai não o impediram, no entanto, de descrever a natureza como “*admirable*”, pois o Criador “*llenó todo el País de plantas, y Yervas utilísimas*,”¹¹⁹ sendo que, na sua percepção, cabia aos missionários orientar os nativos sobre o mais adequado aproveitamento da flora, da fauna, dos minerais e da hidrografia e assegurar que aderissem à agricultura e à pecuária, visando à sustentabilidade das reduções instaladas nos *sertões* da Província.

¹¹⁸ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, § 41, p. 184, grifos nossos.

¹¹⁹ SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*; 1770, p. 47, grifos nossos.



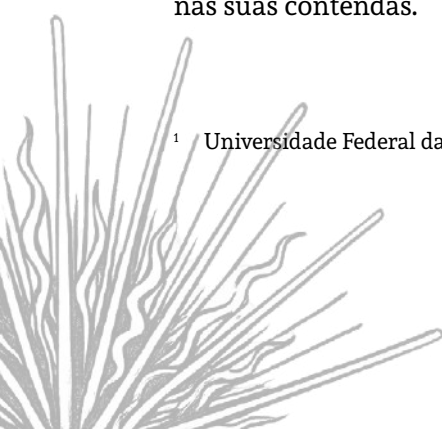
ACOMODAÇÃO E RECONFIGURAÇÃO DO *ETHOS* GUERREIRO GUARANI ANCESTRAL NOS POVOADOS JESUÍTICOS

Antonio Dari Ramos¹

INTRODUÇÃO

Nada mais corriqueiro na documentação missionária jesuítica do que a incidência da guerra. Mas ela é, antes de tudo, guerra espiritual, que se desdobra em guerra do cristão contra os próprios impulsos corporais, contra a ação de um demônio que estaria sempre à espreita para atraparlar a salvação da alma, mas especialmente contra aqueles que, na visão do missionário, se aliavam ao demônio nesse intento, principalmente os xamãs, outros povos indígenas ou mesmo parcialidades guarani reticentes ao projeto missionário, os agentes coloniais europeus, como os bandeirantes, e os colonizadores espanhóis que se indispunham contra a coroa espanhola e que acabaram envolvendo as missões nas suas contendas.

¹ Universidade Federal da Grande Dourados. Doutor em História pela Unisinos.



Ora, os Guaraní, quando contatados pelos colonizadores europeus, eram guerreiros e estabeleciam, com isso, o domínio de outros povos indígenas nos espaços onde estavam situados. Várias são as fontes históricas, inclusive, que convergem para a associação do termo ‘guaraní’ à guerra. A primeira vez que o nome guarani (guareni) é encontrado na documentação histórica é em uma carta escrita por Luis Ramírez ao seu pai, em 1528:

Aquí con nosotros está otra generación que son nuestros amigos, los cuales se llaman **guarenís** y por otro nonbre chandris. Estos andan derramados por *ésta* tierra y por otras muchas, como corsarios, a causa de ser enemigos de todas *ésta*s otras naciones y de otras muchas que adelante diré. [...]. Estos señorean gran parte de *ésta* India [sem grifo no original].²

Montoya registrou que a palavra Guarini significava guerra; *Guarinihára*, guerreiro; *aguarini*, guerrear³ e o domínio que os Guaraní estabeleciam sobre os outros povos indígenas é, de imediato, creditado ao seu *ethos* guerreiro.

Não se pode esquecer que os Guaraní se encontraram, nas missões religiosas do período colonial, com os colonizadores, incluindo os missionários, que também se moviam pelo espírito guerreiro. Na verdade, o processo colonizador da América possuía como uma de suas premissas a imposição do domínio tanto do território quanto de suas populações através das armas. No caso das missões jesuíticas, embora a ‘conquista’ estabelecida sobre os povos indíge-

² RAMÍREZ, Luís. *Carta de Luis Ramírez a seu pai desde o Brasil (1528)*. Introdução, edição, transcrição e notas: Juan Francisco Maura. **Lemir** (Departamento de Filología Hispánica da Universidade de Valencia). In.: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf>. Acesso em 28/03/2025. p. 51.

³ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Asunción: CEPAG, 2011 (TES). p. 129.

nas não tenha acontecida através das armas, muito cedo os missionários perceberam que era necessário manter o espírito guerreiro guarani ancestral, adaptando-o à especificidade colonial. Daí que, nossa intenção, no presente texto, é justamente avaliar, a partir do discurso missionário, o papel que a guerra possuía no cotidiano dos povoados missioneiros, dando destaque para as motivações, a preparação, o comportamento em campo de batalha e os resultados obtidos nas inúmeras expedições militares empreendidas no período. Advertimos, contudo, que não é intenção passarmos por todos os movimentos de guerra realizados no período, senão que por aqueles que consideramos os mais sugestivos para atingir o objetivo proposto.⁴

A primeira definição de Pierre Clastres para guerra é ato de hostilidade, violência⁵. E quem pratica uma hostilidade é sempre um inimigo, a quem se deve infligir castigo. As guerras missioneiras possuíam, na documentação, o intuito de reparar agressões sofridas, sendo sempre defensivas e nunca ofensivas. Não se discute, entretanto, que a implantação das missões podia ser tomada como ofensiva, principalmente pelos demais povos indígenas, os quais tiveram o seu espaço antigo ocupado por seus inimigos históricos, impactando na própria produção da sobrevivência, o que os levou a declarar guerras contra os missioneiros como forma também de reparar o que consideravam agressão ao seu modo de vida.

⁴ A identificação de todas as guerras pode ser consultada em HERNANDEZ, Pablo. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes*. Barcelona: Gustavo Gill Editor, 1913. p. 62-66.

⁵ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência - pesquisas de antropologia política*. Prefácio de Bento Prado Jr. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004. p. 23.

ETHOS GUERREIRO GUARANI ANCESTRAL

Tradicionalmente, a guerra possuía grande significado no cotidiano dos povos Guaraní. Era um dos elementos de sua economia de reciprocidade, em sua face negativa, pois, além de vingar agravos passados cometidos por outros grupos indígenas⁶, aproximava os membros das famílias extensas e dos povoados vizinhos, assumindo também funções espirituais. Essa dinâmica proporcionava a manutenção da coesão social e da identidade coletiva. A guerra alimentava seu sistema simbólico e performativo, elementos que podem ser observados em um momento de crise nas reduções, descrito pelo padre Antonio Ruiz de Montoya. Nele, um cacique chamado Miguel, após desentender-se com os missionários, deixou o povoado para consultar outros líderes religiosos indígenas sobre como agir contra os padres. No relato de Montoya, destaca-se que o cacique e seus liderados realizaram uma demonstração de seu ritual ancestral de guerra, com toda sua performatividade:

ao amanhecer, se ouviu em todo o povoado grande ruído e estrondo, preparação de guerra, tambores, flautas e outros instrumentos, sendo que na praça do povo se juntaram 300 soldados com as suas armas de escudos, espadas, arcos e flechas em quantidade, bem como vistosas, pelo fato de todas estarem bastante pintadas de cores e adornadas de plumaria vária. Em suas cabeças portavam eles coroas de plumas muito aparatosas. Mas, mais que todos, esmerava-se o cacique Miguel, o qual envergara um rico vestido, todo feito de plumas de colorido variegado, entretecidas com um artifício muito lindo. Tinha ele na cabeça urna coroa de plumas e

⁶ Os inimigos cobravam vingança, a qual era paga por quem sofria a guerra. Ambos os sentidos são encontrados na palavra **Tepi**, que significa ao mesmo tempo pagamento e vingança. (TES, p. 381).

achava-se armado com urna espada e rodela ou escudo. Iam em ambos os seus lados dois mocetões, cada um com um arco e um grande feixe de flechas para o próprio cacique. Este, capitaneando a toda esta gente, encaminhou-se para o embarque. Em seguida saíram todos do porto com muita galhardia, sonido de tambores e flautas.⁷

Tradicionalmente, quando as guerras resultavam em apreensão de prisioneiros, eles eram consumidos ritualisticamente, e esse era o temor do missionário no relato. Mas, tomemos o relato sobre o ritual pelo qual passavam tais prisioneiros e sua relação com a espiritualidade guarani:

Ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando-lhe liberdade quanto a comidas e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solenidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto ou, dando-lhe alguma batida com um pau, dá-se cada qual a si o seu nome. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se em muita água. Fazem disso urna papa ou mingau. As mulheres dão a seus filhinhos de peito um pouquinho dessa massa, e com isso lhe põem o nome. Trata-se de uma festa muito especial para os guaranis, que eles fazem com muitas cerimônias.⁸

Sendo a cultura um sistema de “*estruturas de significado socialmente estabelecidas*”, e constantemente retroalimentadas pelas revivências, o significado último da guerra atinge a coletividade

⁷ MONTTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 63.

⁸ MONTTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual...*, 1985. p. 55

⁹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 09.

guarani em seu mais profundo ser, de modo que a troca de nome significava o reforço de sua identidade, mas uma identidade alinhada ao *ethos guerreiro*. O ritual antropofágico completaria, assim, o ciclo da guerra, a qual ficaria incompleta e sem sentido se não desembocasse nele.

Mas, o ritual de consumo do prisioneiro indica que o motivo para a próxima batalha se encontra na batalha anterior. A vingança assume, nesses casos, um movimento circular: faço guerra hoje porque você consumiu meus parentes no passado; vou fazer guerra amanhã porque você consumiu meus parentes hoje. A tarefa que os missionários se impuseram foi a de quebrar essa circularidade. Para isso, reposicionaram os inimigos, inclusive ideologicamente, mas não o espírito guerreiro.

Por mais que os jesuítas preferissem um ambiente de tranquilidade, sem guerras, para que seus povoados pudessem prosperar tanto espiritual quanto materialmente, elas se faziam necessárias justamente para criar esse ambiente. Para isso, a ideia de que o cristianismo amansava os indígenas é válida somente para a relação deles com os conquistadores, mas não se esperava tal postura quando combatiam os inimigos do projeto missionário.

O estabelecimento de milícias indígenas nas missões não nega a necessidade do uso da violência, senão que a naturaliza e a normatiza. Nas milícias, os missioneiros recebiam cargos militares e títulos oficiais da estrutura militar colonial (tenente, cabo, soldado). Criou-se, desse modo, uma hierarquia onde antes não ela não existia, visando garantir a disciplina no campo de batalha. Anteriormente, no máximo, em tempos de guerra, ascendia à posição de mando alguma liderança temporária.

Há que se considerar, entretanto, que o modo de fazer guerra ancestral demandava também organização e planejamento prévios, não significando que nela houvesse desorganização por falta dessa hierarquia. Por exemplo, Alvar Ñunez Cabeza de Vaca registrou, em

1542, próximo à Assunção, alguns adereços utilizados pelos Guarani e a ordem mantida nas suas guerras: “*Era cosa muy de ver la orden que llevaban, y el aderezo de guerra, de muchas flechas, muy emplumados con plumas de papagayos, y sus arcos pintados de muchas maneras y con instrumentos de guerra, que usan entre ellos, de atabales y trompetas y cornetas, y de otras formas*”¹⁰

O mesmo grupo apresentado por Cabeza de Vaca, que naquele momento ajudava o Governador e sua comitiva a passar o rio Paraguai, ainda ofereceu presentes ao chefe maior, algo comum em suas guerras:

los indios principales vinieron a decir al gobernador que era su costumbre que cuando iban a hacer alguna guerra hacían su presente al capitán suyo, y que así, ellos, guardando su costumbre, lo querían hacer; que le rogaban lo recibiese; y el gobernador, por les hacer placer, lo aceptó; y todos los principales, uno a uno, le dieron una flecha y un arco pintado, muy galán, y tras de ellos, todos los indios, cada uno trujo una flecha pintada y emplumada con plumas de papagayos.¹¹

Quanto às armas comuns de guerra, Schmidel dirá de uma parcialidade guarani, possivelmente a dos Chiriguano, que “*sus defensas o armas son dardes arcos y flechas, y más, paveses hechos de annda o sean rodela*s.”¹² As ‘rodela’s, ou escudos feitos de couro de anta, menores ou maiores, eram leves e serviam para a proteção contra as flechas dos inimigos. Mais adiante vamos encontrar os

¹⁰ CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. *Naufragios y comentarios*. Madrid: CALPE, 1922. p. 205.

¹¹ CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. *Naufragios y comentarios*. Madrid: CALPE, 1922. p. 208.

¹² SCHMÍDEL, Ulrich. *Viaje al Rio de la Plata*. Biblioteca Virtual Universal, 2003. p. 108.

missionários utilizando tais escudos nas guerras das quais participariam.

Entretanto, é uma tarefa bastante difícil e arriscada atribuir a este ou a aquele povo indígena elementos da cultura material, uma vez que, antes dos povoados missioneiros e também depois deles, os indígenas trocavam bens e práticas entre si, apropriando-se do que seria específico de outros grupos humanos. Em matéria de guerra, por exemplo, o mesmo Ulrich Schmidel registrou que estava presente, no século XVI, no cerco que os indígenas de diversos povos, confederados, realizaram à cidade de Buenos Aires, usando eles a estratégia de arremessar flechas de taquara ou de madeira sobre as casas para incendiá-las:

Por este tiempo los índios con fuerza y gran poder nos atacaron a nosotros y a nuestra ciudad de Bonas Ayers en número hasta de 23.000 hombres; constaban de cuatro naciones llamadas, carendies, barenis zechuruas, y zechenais diembus (chanás timbús) [...]. Las flechas de ellos son de caña y con fuego en la punta; tienen también cierto palo del que las suelen hacer, y éstas una vez prendidas y arrojadas no dejan nada.¹³

Embora mais adiante o relato de Schmidel dê a entender que os Querandíes fossem um povo nômade, outros registros históricos analisados por GROUSSAC¹⁴ indicam que o grupo possuiria parentesco guarani, podendo ser os Guaraní das Ilhas. Feita essa observação, é possível de aventarmos a possibilidade de uma par-

¹³ SCHMÍDEL, Ulrich. *Viaje al Rio de la Plata*. Biblioteca Virtual Universal, 2003. p. 69.

¹⁴ GROUSSAC, P. *ANALES DE LA BIBLIOTECA. PUBLICACIÓN DE DOCUMENTOS RELATIVOS AL RÍO DE LA PLATA*. Tomo VIII. La Expedición de Mendoza, Documentos del Archivo de Indias, La Patria de Solís, Toponymie des cotes de la Patagonie. Buenos Ayres: Imprenta y Casa Editora de Coni Hermanos, 1912. p. CXXVIII.

cialidade Guarani tomar instrumentos e táticas de guerra de outros grupos, como dos Charrua, quando o mesmo grupo utilizou a boleadeira, tal como indica o mesmo Schmidl, referindo-se a um ataque realizado a eles pelos colonizadores antes daquele cerco:

Estos carendies usan para la pelea arcos, y unos dardes, especie de media lanza con punta de pedernal en forma de trissulco. También emplean unas bolas de piedra aseguradas a un cordel largo [...]. Con estas bolas enredan las patas del caballo o del venado cuando lo corren y lo hacen caer. Fue también con estas bolas que mataron a nuestro capitán y a los hidalgos, como que lo vi yo con los ojos de esta cara, y a los de a pie los voltearon con los dichos dardes.¹⁵

Para além do uso de flechas e boleadeiras, no relato acima, chamamos a atenção para o que Schmidel designou de dardos, ou lanças menores, os quais continham uma ponta em pedra (possivelmente sílex) trifurcada, esculpida em forma de tridente, que seriam arremessados sobre os inimigos.

Outra parcialidade Guarani, os Itatin, conforme registro do padre Diogo Ferrer, usava técnicas parecidas: *“sus armas son arco y flecha y macana, y algunos tienen lanças, en tiempo de guerra emponçoñan las puntas de sus flechas de modo que el herido aun levemente con ellas a de morir”*.¹⁶

Uma importante fonte para o estudo sobre as armas tradicionais dos Guarani pré-reducionais é a obra *Tesoro de la Lengua Guarani*, do padre Antonio Ruiz de Montoya, publicada pela

¹⁵ SCHMÍDEL, Ulrich. *Viaje al Rio de la Plata*. Biblioteca Virtual Universal, 2003. p. 67.

¹⁶ Ânua do Padre Diogo Ferrer para o Provincial sôbre a Geografia e Etnografia dos Indígenas do Itatim. 21-VIII-1633. In.: *MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS*. Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Tomo II (Jesuítas e Bandeirantes no Itatim – 1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1952. (MCA II). p. 30.

primeira vez em 1639. Por exemplo, pelo verbete lá despositado “*Aguâ, Porra, cosa roma, ò ancha*” e o uso no cotidiano das expressões “*Yyâguâ ou Hui baguâ, flecha en porrilla, ò la punta ancha; Amboaguâ ibirá, hacer estas porrillas; Íbiraacang agita, palo con porra, especie de arma*”¹⁷ é possível conhecer um pouco do temido instrumento que dava a morte aos prisioneiros de guerra, a *macana* ou clava (borduna) guarani, um objeto de madeira, sem ponta, com uma extremidade mais fina e outra mais ampla, que poderia estar adornada com penas (“*ibiraágua, plumages de la macana*”¹⁸). Também é possível saber que havia fechas com a ponta mais aguda e outras com a ponta mais grossa, talvez para ser usada na caça ou em combate não letal. Essas pontas poderiam ser entalhadas ou esculpidas.¹⁹ Mas existia também outro tipo de arma, ‘uma madeira com clava’.

As flechas (*huí*) são longamente descritas nas obra *Tesoro de la Lengua Guarani*:

Huí.b.: Flecha, y su flecha. Cheruí: mi flecha. Huíbagûa: flecha de certa caña con porrilla. Huíbaquapí: flecha sin harponcillos. Huíbaçí: flecha enherbada. Haíbanái: muesca de la flecha. Huítý ey: flecha de harpones. Huibey: puntas para flechas sin la caña. Huíbiçá: la caña sin puntas. Huíbíyára: flechero que tiene flechas. Huíbó: el flechado. Huímã: manojo de flechas. Huípepó: plumas de flechas. Aru iembé: flecha con muchas puntillas a modo de asierra. Huibeté: flechas con puntas ralas. Guirá apiâ o Huí mbigûa: Flecha con porrilla. Ambohuíbó abá: flechar al Indio. Chembohuíbó: flechome. Ahuíbabí torcale solo con la flecha sin encarnar. Ahuíboña: hazer flechas. Ayaticáhuí: poner puntas a las

¹⁷ TES, p. 19-20.

¹⁸ TES, p. 169.

¹⁹ TES, p. 42.

cañas. Ahuí mondo ychupé: tirarle flechas. Obipihuí hecê
guatiâirâmô: tiene en si enhistas las flechas. Ambobibi huí
hecé imbotiaita: flechele mucho.²⁰

Oyobai catú huí pepo: ambas plumas tiene la flecha.²¹

Esses registros nos permitem vislumbrar informações importantes, como: a haste da flecha poderia ser feita com certo tipo de taquara, e sua ponta poderia ser mais fina ou alargada, contundente, usada talvez para caças menores; elas podiam, a depender do uso, ter farpas, quando eram adaptadas para dificultar a extração; podiam ter a ponta envenenada ou não; elas recebiam sulcos na haste para fixar penas ou pontas; eram carregadas aos maços; possuíam duas penas numa das extremidades para que ganhassem estabilidade no vôo; podiam ter muitas pontas, em forma de serrilha, para causar maiores ferimentos, ou pontas irregulares para causar efeitos imprevisíveis; podiam ter a extremidade reforçada.

Informações importantes acerca dos saberes e fazeres da cultura material Guaraní ancestral relacionada ao preparo para a guerra e também para a caça, acerca da preparação das pontas das flechas, é possível de se acessar através dos seguintes registros: “*Aruayembê. c. d. aruaí. Y hembé: hazer puntas a la esquina de tablas de madera, y flechas con los harpones triscas largas, ralas. Amõaruai embé cheruí: Hazer estas puntas, o cuernecillos a las flechas*”.²² Quer dizer, as flechas e os harpões poderiam receber pontas afiadas ou espécie de ‘chifrinhos’, protuberâncias ou farpas para aumentar o dano e dificultar a remoção.

Pelos registros “*Ci.r. Barreta. fale de Ciriba: una palma recia de que hazen puas para flechas, y las labravan a modo de barretas. Ci-*

²⁰ TES, p. 159-160.

²¹ TES, p. 394.

²² TES, p. 69.

*raqûâ: barreta con punta*²³ é também possível saber que as pontas de flecha poderiam ser feitas com madeiras ou palmeiras duras, espinhos, embora pudessem receber pontas de espinhas de peixe, osso ou pedra.

Os guerreiros ou caçadores Guarani, pelo que se infere dos registros linguísticos de Montoya, para proteger o pulso durante o uso do arco ou para estabilizá-lo, utilizavam ataduras ou braçadeiras: “*Poapiquâ: atadura de las muñecas. Chepoapiquâ.l. añêmbopo apoquâ: atarse cuerdas en la muñeca para tirar flechas*”.²⁴

Montoya faz registro de ferramentas que poderiam ter outra utilidade, mas que também poderiam ser utilizadas na guerra, como de fato o foram, os machetes: “*quîcê guaçu, machete; quîcê ytá, piedra que corta; quîcê ibirá, palo que corta.*”²⁵

Como veremos adiante, muitos desses instrumentos de guerra continuaram sendo usados pelos indígenas missioneiros, mas o contato com o ferro e com as armas de fogo nas missões acabou por mudar inclusive a forma de se fazer guerra. Uma curiosidade sobre isso é que os guarani não conheciam as armas de fogo, chamadas de ‘bocas de fuego’ pelos missionários. Assim, sem maiores problemas, criaram um neologismo composto por boca – *Yurub*²⁶ – e a onomatopeia de tiro (tá, tá), resultando em *Yúrútátá, boca de fuego*²⁷ para se referirem a elas!

Com relação ao clima que reinava nas guerras dos Guarani, Montoya informa a presença de música e gritaria. O fato relatado por ele, nesse sentido, se refere à guerra dos Guarani reticentes à missionação feita aos espanhóis de Vila Rica e aos indígenas cristianizados das missões do Guairá. Ao final da batalha, diz o mis-

²³ TES, p. 115.

²⁴ TES, p. 304.

²⁵ TES, p. 332.

²⁶ TES, p. 200.

²⁷ TES, p. 203.

sionário, que lá estava presente juntamente com o padre Diogo de Salazar, que “*cessaram as flautas e os tambores, bem como a gritaria do inimigo*”.²⁸

Mas, quando os Guaraní ingressaram nos povoados missioneiros receberam uma nova formação militar. No século XVIII, por exemplo, diversos foram os Memoriais dos padres Provinciais ordenando aos curas dos povoados cuidados especiais com relação à guerra. Para os povoados dos rios Paraná e Uruguai, o padre Luis de la Roca assim ordenou, em 1714:

En lo tocante a la guerra contra los Bohanes, Charrúas, etc. se estará a la instrucción que deajo firmada. [...] En el punto de aviar a los indios para la guerra, si hubiere algún P. cura que lo resista o se oponga a lo conveniente, ejecutará S. R. lo que deajo ordenado en memorial secreto.²⁹

Em virtude do acirramento dos ânimos coloniais, em 1719, o padre Provincial Juan Bautista de Zea baixou duas ordens para os povoados missioneiros do Paraná e Uruguai:

Por irse **perdiendo en estas Misiones el cuidado que antes se tenía de hacer pólvora en los pueblos y de tener prevención de todas armas para la guerra**, ordeno con todo aprieto que de aquí adelante se ponga todo empeño en que se haga toda cuanta se pudiere en cada pueblo. Que se ejerciten los indios un día cada semana en tirar al blanco y con

²⁸ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 134.

²⁹ Memorial del P. Vice Provincial Luis de la Roca en la visita de 6 de noviembre de 1714 para el P. Superior de estas doctrinas de los ríos Paraná y Uruguay. In.: PIANA, Josefina e CANSANELLO, Pablo (Comps.). *Memoriales de la Provincia Jesuítica del Paraguay (siglos XVII – XVIII)*. Córdoba: EDUCC – Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2015 (MEM). p. 98-99.

las flechas para adiestrarse, que haya en cada pueblo dos indios diputados para que tengan limpias y compuestas todas las armas. Que en cada pueblo haya a lo menos sesenta lanzas, sesenta desjarretaderas³⁰, mil flechas de hierro, que sean las puntas de hueso o palo duro, buenos arcos, hondas y piedras. Y sobre todo que cada pueblo tenga a lo menos doscientos caballos de buena ley, separados solo para el uso de la guerra. Finalmente, que el P. Superior en sus visitas tome cuenta a los Padres curas si se tiene a punto y prevenido todo lo sobre dicho, y si hallare en algún P. cura descuido que le dé la debida penitencia.

Ordeno asimismo que todos los domingos entren en la iglesia hombres y muchachos de siete años arriba con arcos y flechas; y a los que así no lo hicieren que sean castigados de sus curas, los cuales deben asistir a la puerta de la iglesia a su registro [grifo nosso].³¹

Várias foram as ordens dadas pelos Provinciais para que os povoados realizassem constantes exercícios com armas a fim de que sempre se estivesse preparado para eventuais combates. Para o povoado de Candelária, em 1727, ordenou-se:

Téngase presente lo contenido del número 7 de la visita pasada para la ejecución; póngase gran cuidado y vigilancia en el ejercicio de armas, pues de ello depende la seguridad de las vidas de tantos, como también las rondas y centinelas de noche, dando de cuando en cuando algunos golpes con la caja de guerra.

³⁰ Desjarretar: *cortar os tendões (jarretes) das pernas/joelhos de animais ou inimigos para derrubá-los. Desjarretadeiras são instrumentos ou armas utilizados para essa finalidade. Para cortar os tendões dos animais e pessoas havia uma espécie de lança com ponta larga afiada.*

³¹ Preceptos y órdenes del P. Provincial Juan Bautista de Zea impuestos a estas doctrinas del Paraná y Uruguay en su primera visita de 1719. In.: MEM, p. 530.

Téngase en pie la oficina de la pólvora, pues cede en utilidad.³²

Para os diversas povoados, em 1731, num momento em que o clima político se acirrava dentro da Governação do Paraguai e na Colônia do Sacramento, várias foram as ordens:

Vuelvo a encargar a V. R. el frecuente ejercicio de las armas, en que principalmente se ejercitarán los indios que dejo señalados para la guerra que amenaza; y en orden a ésta se observará la instrucción que le he dado a V. R. por escrito.³³

Vuelvo a encargar se ponga empeño en el frecuente ejercicio de las armas en que especialmente se ejercitarán los indios señalados para la guerra; observándose en orden a ésta la instrucción que le dejo a V. R. por escrito.³⁴

Vuelvo a encargar a V. R. el ejercicio de las armas; y que especialmente se ejerciten frecuentemente en ellas los indios que dejo señalados para la guerra que se teme; y en orden a esto, procurará V. R. se compongan cuanto antes las bocas de fuego que estuvieren maltratadas y que se haga bastante número de lanzas, de suerte que exceptuando los indios que han de llevar boca de fuego todos los demás han de ir cada uno con su lanza.³⁵

Vuelvo a encargar a V. R. el frecuente ejercicio de las armas en que especialmente se ejercitarán los 150 indios que dejo señalados para la guerra que se teme; y en orden a ésta hará V. R. que se compongan cuanto antes las bocas de fuego que

³² Memorial del P. Provincial Ignacio de Arteaga para el pueblo de La Candelaria en 30 de mayo de 1727. In.: MEM, p. 219

³³ Memorial del P. Provincial Jerónimo Herran para el pueblo de San Cosme en su segunda visita de 11 de septiembre de 1731. In.: MEM, p. 257.

³⁴ Memorial del P. Provincial Jerónimo Herran para el pueblo de Itapúa en su segunda visita de 20 de septiembre de 1731. In.: MEM, p. 259.

³⁵ Memorial del P. Provincial Jerónimo Herran en su segunda visita de 20 de septiembre de 1731 para el pueblo de San Ignacio Miní. In.: MEM, p. 259.

estuviesen maltratadas, de suerte que haya por lo menos 25 buenas y corrientes; también mandará V. R. hacer bastante número de flechas y lanzas de hierro que han de llevar los 129 indios que no llevan boca de fuego; y para todos los 150 ha de haber honda con piedras y macana y chafarote [espada curta, alfange].³⁶

Llévese adelante el frecuente ejercicio de las armas en que principalmente se ejercitarán los 100 indios que dejo señalados para la guerra que se teme; y en orden a ésta, procurará V. R. se haga cuanto antes bastante número de lanzas y flechas de hierro que han de llevar todos los indios, exceptuando solo los de boca de fuego; y a estos hará V. R. que algunos de los que ya saben les enseñen a tirar y manejar escopeta; y así estos, como todos los demás, han de llevar honda con piedras y macana.³⁷

Vuelvo a encargar a V. R. el buen entable del ejercicio de las armas en que especialmente se ejercitarán los indios que dejo asignados para la guerra, observando V. R. en orden a ésta la instrucción que le he dado.³⁸

Em 1732, o povoado de San Ignacio Guazu recebeu ordem similar:

Vuelvo a encargar se insista en el frecuente ejercicio de las armas, para que los indios no pierdan la destreza que en su manejo han adquirido y cada día se habiliten más para las ocasiones de guerra que se ofrecieren en servicio del rey nuestro señor, que a éste título les tiene concedidos tantos privilegios.³⁹

³⁶ Memorial del P. Provincial Jerónimo Herran en su segunda visita de 23 de septiembre de 1731 para el pueblo del Corpus. In.: MEM, p. 260.

³⁷ Memorial del P. Provincial Jerónimo Herran en la segunda visita del pueblo del Jesús en 26 de septiembre de 1731. In.: MEM, p. 260-261.

³⁸ Memorial del P. Provincial Jerónimo Herran en la segunda visita del pueblo de la Santísima Trinidad en 28 de septiembre de 1731. In.: MEM, p. 261.

³⁹ Memorial del P. Provincial Jerónimo Herran para este pueblo de San Ignacio Guazú en su segunda visita de 30 de enero de 1732. In.: MEM, p. 262.

Note-se, nos Memoriais, a associação de instrumentos de guerra do período pré-reducional com os modernos instrumentos trazidos da Europa. Tudo isso aumentava consideravelmente o poder de ataque dos guerreiros missioneiros.

Uma descrição bastante completa da participação dos povoados missioneiros nas escaramuças bélicas coloniais é dada pelo padre José Cardiel. Diz o religioso que em cada povoado havia oito companhias militares, cada uma contanto com mestre de campo, sargento-mor, comissário, oito capitães, tenentes, alferes e sargentos, os quais possuíam insígnias de bastões, bandeiras e alabardas. Entretanto, poucas eram as armas de fogo existentes, fosse pela dificuldade de consegui-las ou pelo alto preço, de modo que o povoado que mais as teria não passava de 50. Para o uso de tais armas de fogo, em quase todos os povoados era produzida pólvora, embora que não na medida do necessário, segundo Cardiel, pela inexistência de minas de salitre e de enxofre. Para compensar essa falta, o salitre era feito raspando-se a terra onde havia urina, refinando-a com fogo e o enxofre era comprado em Buenos Aires, e com isso era possível produzir algumas libras de pólvora por ano, a qual era usada em foguetes e tiros nas festas públicas, sobrando-se pouco para os exercícios semanais de tiro. Lanças e flechas, por seu turno, eram feitas no povoado em boa quantidade.⁴⁰

OS INIMIGOS ACRESCIDOS OU REVISITADOS

Como dissemos acima, os jesuítas reposicionaram o *ethos guerreiro* guarani ancestral. Se os inimigos dos Guaraní tradicionalmente estavam **fora** do povoado, no estabelecimento das reduções, alguns deles foram identificados **no interior** dos núcleos urbanos

⁴⁰ CARDIEL, José. Buenos Aires: *Breve relación de las Misiones del Paraguay*. Estúdio preliminar de Ernesto J. A. Maeder. Ediciones Teoría, 1994. p. 137.

ou nos seus arredores. O combate aos antigos aliados das guerras ancestrais, agora inimigos abertos ou velados dos missionários e do próprio projeto religioso por eles trazido, os xamãs, passava, primeiramente, pela estratégia de convencimento para que abandonassem os costumes tradicionais. Contudo, se isso se mostrasse impossível, a eles eram direcionados os aparatos coloniais de guerra, representado pelas milícias formadas nas reduções.

Outro caso eram os inimigos externos, compostos por povos indígenas hostis ao projeto missionário e por outros colonizadores, como os bandeirantes e grupos de espanhóis que se insurgiam contra as autoridades coloniais. Tais situações, que analisaremos mais adiante, permitem-nos refletir sobre a relação entre guerra e poder.

Embora se refiram a outros contextos históricos, as teorias de poder de Michel Foucault lançam luz sobre nossas análises. Se o objetivo último das guerras ancestrais Guarani era vingar conflitos passados e garantir a coesão espiritual do grupo, nos povoados missioneiros, mesmo sem abandonar motivações religiosas (já que visavam honrar e defender o Deus cristão), essas guerras assumiram também um caráter político e econômico: reprimir agressões sofridas pelas missões, tanto internas quanto externas. Assim, ecoando Foucault, pode-se afirmar que “*la política es la sanción y la prolongación del desequilibrio de fuerzas que se manifiesta en la guerra*”⁴¹; ou, invertendo a perspectiva, a guerra é uma manifestação política que busca desequilibrar forças em confronto por meio de sanções definitivas.

Como mencionado, a vingança destacava-se como principal motivação das guerras Guarani. Esse mesmo motivo é apontado por Montoya ao relatar a mobilização de 1.400 indígenas missio-

⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2019. p. 227.

neiros, todos “*índios de guerra*”, portanto experientes em táticas bélicas, para vingar a morte do padre Cristóbal de Mendoza, ocorrida em 1635. Mas, o padre Montoya os teria orientado a não causar mal aos inimigos, senão que somente buscar o cadáver do padre morto. Em um jogo retórico do missionário, porém, os parricidas atacaram os cristãos e, por isso, foram contra-atacados e dizimados. Para encerrar o relato, o missionário descreve que um dos guerreiros “*colheu, entretanto, com vida ao traidor Tuyubay um famoso cacique de San Miguel, chamado Guaybicang. Perguntou-lhe este onde havia matado o padre e, ao mostrar-lhe, matou-o ali mesmo, quebrando sua cabeça com a arma de um porrete ou clava.*”⁴²

Nota-se que o missionário não condenou o uso da *macana* (clava) nesse episódio, ao contrário de sua crítica ao sacrifício ritual ancestral descrito em *A Conquista Espiritual*. Dessa forma, ele sinaliza para a persistência da motivação ancestral da guerra, ainda que redirecionada a novos antagonistas.

A questão primeira que se coloca nessa situação é acerca das motivações lícitas para a realização de guerras contra os indígenas. E a resposta é dada pelo padre José de Acosta: para reparar injúria recebida ou violação dos direitos das gentes.⁴³ Mas, Acosta também se pergunta: quando é lícito fazer a guerra aos ‘infiéis’? Sua resposta é:

Y si los bárbaros, como muchas veces sucede, sin haber sido provocados injustamente, sino tratados humana y generosamente, persisten en prejudicar a los nuestros o faltando a su palabra maquinan nuestra muerte, pretenden derribar

⁴² MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 266.

⁴³ ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. p. 255.

nuestros fuertes, arrasan campos, destruyen cosechas, intentan hacer arder las naves prendiendo fuego, roban con engano o se niegan a dar alimentos e intentan cualquier otro tipo de injurias, no sólo será lícito a los nuestros defenderse e protegerse, sino además resarcirse de esos daños y vengar la afrenta recibida y, si fuere preciso, actuar con energia y reivindicar su derecho por la guerra.⁴⁴

Restringindo nossas análises às frentes missionárias do Paraná, Uruguai e Tape, já que os jesuítas da Província Jesuítica do Paraguai estiveram, no período colonial, envolvidos constantemente também em outras guerras em outras regiões, há três situações que devemos considerar nesse espaço: 1. Os Guaraní, como sabemos, viviam em guerra contra diversos outros povos indígenas. Os jesuítas entram nessas disputas, articulando às táticas e instrumentos de guerra ancestrais os conhecimentos e armas trazidos da Europa; 2. Estas regiões foram assoladas pelos ataques bandeirantes, inicialmente, e depois pelos portugueses da Colônia do Sacramento, de modo que os jesuítas tiveram de investir na defesa dos povoados em todo o tempo em que missionaram naquelas terras. Ao mesmo tempo, a região era considerada como impenetrável pelos espanhóis, dada a resistência dos povos indígenas que aí estavam situados,⁴⁵ e o trabalho dos jesuítas em fundar e manter

⁴⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. p. 355.

⁴⁵ “q.^{do} el P.^e Roq go.^z de S.^{ta} Cruz entro al Rio de el parana a conbertir conquistar y reducir los yndios sus naturales hallo q todos los yn.^{os} del dho Rio eran infieles y no estavan reducidos en pueblos ni tenian policia ninguna y estavan de guerra con los Spanoles y repartidos por vários Rios, montes y islas del dho Rio Parana desde el salto de guayra hasta el yaguari de una y otra parte del dho Rio divididos y apartados unos de otros, sin querer ni permitir q entrasen en sus Tierras los spanoles por tenerlos por mortales henemigos suyos” (Declaração do Padre Diogo de Alfaro sobre as Fundações das Reduções do Paraná e Uruguai. ASSUNÇÃO, 30-VIII-1635. In.: *MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS*. Introdução, Notas e Sumário por Hélio Viana. Tomo II (Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai – 1611-1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. (MCA IV). p. 20)

povoados pacificava o espaço, embora tenham tido que enfrentar através da guerra aqueles povos indígenas que se mantiveram reticentes a aceitar o projeto reducional; 3. Mas, há guerras que são realizadas dentro das parcialidades ou famílias extensas Guarani, nas quais os jesuítas tiveram de participar. Iniciemos por elas.

GUERRA CONTRA OS XAMÃS

Como esse assunto é recorrente na documentação missionária, ficaremos restritos à luta empreendida em duas situações, escolhidas dentre inúmeras outras: no episódio da morte dos três padres na região de Caaró, ocorrido em 1628, e na morte do padre Cristóbal de Mendoza, em 1635.

A morte dos padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez e Juan del Castillos foi uma reação de alguns xamãs, como Potiravá, fugitivo da Redução de San Xavier, e Ñezu; e dos caciques Camburé e Caarapé, de Caaró, ao projeto missionário jesuítico. Eles estavam dispostos a acabar com as missões da Frente Missionária do Uruguai. Segundo o relato missionário⁴⁶, que passamos a apresentar, quando a notícia da morte dos padres chegou à Redução de Candelária, seus moradores decidiram vingá-la – note-se aí a permanência da vingança das guerras tradicionais –, porém teriam sido detidos pelo padre Romero, que os instruiu a apenas buscar os corpos dos mortos. Dessa forma, Mbacabá teria seguido com duzentos homens armados a Caaró e levado os corpos dos padres, meio queimados, para Candelária. Os revoltosos souberam

⁴⁶ Descripción de la Provincia del Uruguay y Tape desde Buenos Aires hasta los territorios del Guayrá y del Brasil. Escrita personalmente y a vista de ojos por el P. Roque González de Santa Cruz al Provincial Nicolás Durán. Reducción de los Reyes, 15 de noviembre, 1627. In.: MORENO, Fernando Maria; De MASY, Rafael Carbonell; MIRANDA, Tomás Rodríguez. *Para que los indios sean libres. Escritos de los mártires de las Reducciones guaraníes*. Asunción: Centro de Espiritualidad Santos Mártires, s/d. p. 70.

disso e Caarupé resolveu ir até aquele povoado para matar o padre Romero, que lá estava. E uma batalha então eclodiu. Nesse relato, os missionários afirmam que o padre participou do combate, mas apenas “espantando” os indígenas com o uso do seu cavalo. E não podia ser diferente, afinal eram cristãos lutando contra cristãos, contra os quais, em tese, não se podia fazer guerra!

O registro menciona que os “candelários” estavam em suas chácaras quando os “caarontas”, em número de trezentos, atacaram o povoado. Inicialmente, eles enfrentaram a resistência de alguns jovens e do padre, mas os demais guerreiros retornaram do trabalho e, lutando aguerridamente, puseram os invasores em fuga, causando-lhes muitas mortes.

No mesmo contexto de conflitos, Ñezu, não satisfeito com a morte dos padres, dirigiu-se a São Nicolau com trezentos guerreiros. Os moradores do povoado, porém, retiraram os padres e os transferiram para a Redução de Conceção. A situação saía de controle, e Ñeenguirú, cacique aliado dos missionários, decidiu vingar-se dos matadores, reunindo cristãos das frentes missionárias do Uruguai e do Paraná. Recebeu até reforços enviados pelo capuchinho frei Gamarra, como o mestre de campo português Manuel Cabral, dez espanhóis e mil indígenas, que lutaram ao seu lado. Os aliados dos missionários executaram então vários indígenas de Caaró, prenderam cinquenta e enforcaram dez dos considerados mais culpados.

Interessante notar que, nesse relato, são os indígenas que teriam tomado a decisão de vingar a morte dos padres. Contudo, outro registro missionário contradiz essa versão, indicando que a ideia de punir os revoltosos possa ter partido dos religiosos: “*Convocáronse los pueblos al castigo y fue ejemplar Montoya; no fue poco para Neçú haberse obligado a huir por los bosques, recogiose a unos pueblos de Gentiles, donde vive hoy*”.⁴⁷

⁴⁷ CÓPIA DE TÍTULOS DE TERRAS DO URUGUAI. Septiembre 9 de 1699. In.: MCA IV. p. 34.

O segundo relato se refere ao momento posterior à morte do padre Cristóbal de Mendoza no Tape, guardando bastante semelhança com o registro da morte dos três padres da Frente Missionária do Uruguai. Na ocasião, as reduções do Tape também sofriam ataques de xamãs. Os missionários convocaram, então, os guerreiros da Redução de Jesus Maria e exigiram que resolvessem o problema, sob ameaça de pedir ajuda às reduções do Paraná. Escreveram:

Los encomendaban a nuestro Sr. este negocio muy deveras pidiendo el favor y Luz del cielo para acertar ellos y desengano y conoCIM.to de la verdad para toda aquella gente, levantaronse de manana a hacer lo mismo y apenas era bien claro el día que lo vieron venir cargados de flechas y armas, y llenos de plumeria, a usança de guerra a los Capitanes y Caciques del Pueblo, y tras ellos sus vasallos armados de la misma manera, salieron los Padres a ver lo que pretendian y preguntandoles que avia de nuebo y que mudança era aquella, Respondieron que querian poner remedio, en lo que aquellos bailadores ministros y dicipulos de los hechiceros hacian y que iban a cogerlos y traerlos al pueblo, por que tenian noticia andaba uno muy cerca de alli en un Pueblecillo alabaronles los Padres el intento, pero exortaronles a que no les matassen, ni tratasen mal, que solamente les cogiesen y tragesen consigo al pueblo.⁴⁸

Eles prometeram agir conforme as instruções e partiram em busca do xamã. No caminho, porém, souberam de outros xamãs que estavam nas chácaras por onde passariam e, agindo com cautela, capturaram-nos antes de serem percebidos. Um dos xamãs

⁴⁸ RELAÇÃO DO OCORRIDO NAS REDUÇÕES DA SERRA, ESPECIALMENTE DE JESUS MARIA. DEPOIS DA MORTE DO PADRE CRISTÓVÃO DE MENDOZA. In.: MCA IV, p. 257

capturados foi atingido na cabeça pelo sacristão do padre com uma tigela de barro usada em cerimônias de batismo tradicional, sendo ferido e amarrado para ser levado ao povoado. Após os prisioneiros serem desacreditados publicamente pelo padre Francisco Días, a população iniciou uma espécie de cruzada para caçar os xamãs nas matas. Embora os padres tivessem ordenado que não os maltratassem, os captores secretamente fabricaram um chicote de couro cru para açoitá-los.

A intenção dos missionários era, contudo, recuperar o corpo do padre Cristóbal de Mendoza, de modo que pediram aos guerreiros que o fizessem e que não causassem mal aos seus assassinos, instruindo-os sobre como agir e a se defender caso atacados, mas que estivessem centrados na missão a eles confiada. Porém, eles foram atacados e, ao serem apresentados a pedaços da batina do Padre, enquanto seus oponentes gritavam que já havia matado a avó deles (que era como chamavam os padres por conta da sotaina), os guerreiros revidaram, matando muitos e capturando outros. Conseguindo cercar os inimigos, executaram diversos deles, inclusive o assassino do padre, o xamã Tayabay, o qual foi golpeado com uma clava.⁴⁹ Assim, o mesmo instrumento de sacrifício ancestral foi revertido em favor do Deus cristão. O corpo do padre foi recuperado e sepultado com honras.

Os dois casos exemplificam o reposicionamento, pelos missionários, dos alvos das guerras. Se antes os xamãs alimentavam o *ethos* guerreiro, agora tornaram-se vítimas dele.

⁴⁹ RELAÇÃO DO OCORRIDO NAS REDUÇÕES DA SERRA, ESPECIALMENTE DE JESUS MARIA. DEPOIS DA MORTE DO PADRE CRISTÓVÃO DE MENDOZA. In.: MCA IV. p. 257-260.

GUERRAS CONTRA OS BANDEIRANTES

Desde o início da implantação das reduções Guarani, elas sofreram o assédio dos bandeirantes. Como esse tema é constantemente revisitado pela historiografia, não faremos aqui uma exposição detalhada sobre o assunto, mas apenas uma análise do relato sobre a Batalha de Mbororé (1641), escrito pelo jesuíta Cláudio Ruyer⁵⁰, o qual passamos a apresentar. Nele, é possível perceber como se cruzam as estratégias de guerra ocidental e guarani, e como o *ethos* guerreiro ancestral foi redirecionado para outros fins. Na batalha, participaram 7.000 combatentes, dos quais 4.200 eram missioneiros, que lutaram contra 450 bandeirantes, mestiços, mercenários e mais 2.700 indígenas Tupi.

Ruyer inicia o relato destacando os cuidados tomados para proteger os povoados: ordenou que sentinelas e espiões vigiassem constantemente as fronteiras, prática mantida por quatro anos. Paralelamente, incentivava-se o treinamento militar nos povoados, tanto com armas tradicionais quanto com armas de fogo, mediante permissão real alcançada pelo Padre Montoya. Vale ressaltar que alguns missionários tinham experiência militar prévia ou já haviam combatido os bandeirantes em outras reduções do Tape, mas o comando da ação era exercido pelo Padre Ruyer.

Os sentinelas indígenas ao longo do Rio Uruguai receberam apoio do Padre Diego Suarez por quinze dias. Com a confirmação da aproximação dos bandeirantes, dois mil missioneiros foram convocados, mantendo-se boa parte deles em prontidão caso fosse

⁵⁰ Relacion de la Guerra q tubieron los Yndios contra los Portugueses del Brasil, escrita por el P. Cláudio Ruyer en la rreduccion de S.^a Nicolas à 6 de Abril de 1641. In.: *MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS*. Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Tomo III (Jesuítas e Bandeirantes no Tape – 1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1969. (MCA III). p. 345-368.

necessária a sua atuação. Ruyer também enviou rio acima, a partir de Acaraguá, os Padres Cristóbal de Altamirano, Diego de Salazar, Antonio de Alarcón e o Irmão Pedro de Sardoni, acompanhados de soldados, para obter informações e atacar o inimigo se necessário. Os religiosos encontraram corpos, flechas, canoas e balsas de bambu, artefatos comuns em conflitos indígenas. Além disso, enviaram tropas terrestres para capturar espíões, evidenciando que a guerra também era disputada no campo informacional.

Os espíões missioneiros, descobertos e perseguidos por canoas inimigas, foram resgatados por embarcações missioneiras previamente escondidas, que usaram tiros de arcabuz para dispersar os atacantes. A guerra psicológica intensificou-se: os missioneiros vaiaram os inimigos, dispararam tiros, ergueram bandeiras e tocaram tambores enquanto cruzavam o rio em formação. Em Acaraguá, o Padre Pedro de Mola exortava os guerreiros com um crucifixo, reforçando o caráter religioso do conflito, e os confessava.

Ao amanhecer, 250 missioneiros (das reduções de Acaraguá e San Xavier), em 30 canoas, enfrentaram mais de 100 canoas inimigas. A vitória inicial dos cristãos foi atribuída a São Francisco Xavier, que teria guiado os tiros de mosquete. O Padre Altamirano, no front de guerra, incentivava os combatentes à luta, mas recuou para Mbororé após reforços inimigos. O relato enfatiza o tom providencial: mesmo sob chuva de flechas e tiros, nenhum missioneiro foi atingido.

Em Mbororé, o acampamento reunia mais de 3.000 guerreiros. Enquanto aguardavam o inimigo, os missionários confessaram os soldados por três dias. Com a doença de Ruyer, o Padre Pedro de Mola assumiu o comando, enquanto aguardavam reforço do experiente Padre Pedro Romero.

O Padre Romero chegou ao campo de batalha e organizou a frota com 70 canoas e 57 arcabuzes, liderada pelo Capitão-Geral do rio, o cacique Dom Ignacio Abiaru. Em terra, o Irmão Domin-

go de Torres comandava um batalhão, enquanto o Irmão Sardoni cuidava dos feridos em uma enfermaria improvisada. O padre os confessavam e cuidavam do fogo para aquecê-los e cauterizar os feridos. A choça onde estavam servia como enfermaria e hospital.

A batalha fluvial seguia um ritual: provocação verbal, formação em meia-lua e uma balsa com a bandeira de São Francisco Xavier na retaguarda. No confronto principal, tiros e flechas cruzaram-se, enquanto em terra bandeiras tremulavam para intimidar o inimigo. A vitória missioneira foi celebrada com bandeiras, tambores, flautas e algazarra.

Nos dias seguintes, os bandeirantes propuseram paz em três momentos – por carta e levantando bandeira branca –, sendo todos eles rejeitados pelos missioneiros. Novos cercos e tiroteios levaram à deserção de indígenas Tupi para o lado missioneiro, incluindo um hábil arcabuzeiro. Com reforços de 1.200 guerreiros do Paraná, os missioneiros venceram a Batalha. A fome, a fuga e a perseguição finalizaram o conflito, com os Guaraní usando arcabuzes, flechas e até lutas corporais no interior das matas enquanto pressionavam o inimigo para longe dos povoados missioneiros.

Enfim, a chegada do projeto missioneiro trouxe consigo as lutas coloniais por território, das quais os Guaraní não puderam escapar, na intenção de não serem escravizados ou deslocados para outros espaços.

GUERRAS CONTRA OS INDÍGENAS INIMIGOS DOS GUARANI E DAS MISSÕES

Como já indicamos, antes do ingresso nos povoados jesuíticos, os Guaraní mantinham relações de inimizade recíproca com diversos outros povos indígenas, como os Guenoa-Minuano, Charua, Mbohan e Gualacho. Desses povos, os povoados missioneiros sofreram constantes ataques, e contra eles também foi direciona-

do o aparato bélico jesuítico. Entretanto, após as guerras travadas, os Guaraní tiveram de passaram a conviver com prisioneiros de guerra desses povos, principalmente mulheres e crianças, em seus próprios locais de moradia.

É interessante notar que os indígenas inimigos dos Guaraní são invariavelmente referidos como “*infiéis*” na documentação missionária. As guerras contra eles eram, antes de tudo, conflitos de reparação pelos danos causados às missões jesuíticas e à própria fé cristã. Tal conclusão deriva do relato da guerra contra os Guenoa, centrada na Redução de Yapeyú.⁵¹

Segundo o relato missionário, as hostilidades iniciaram quando os Guenoas, considerados “*infiéis*”, foram a Yapeyú trocar por erva-mate e tabaco objetos pilhados de um navio naufragado. O padre, porém, recusou a negociação. Esse episódio teria motivado os Guenoa a buscarem vingança contra os povoados missioneiros. Eles teriam cumprido a promessa ao atacar vaqueiros que conduziam dois rebanhos de gado, um de 24 mil e outro de 20 mil cabeças, investindo com quatro fileiras contra o último grupo, matando oito indígenas, incluindo o capataz, a lançadas e flechadas. Os sobreviventes, indefesos, refugiaram-se na mata do Rio Negro, deslocando-se escondidos de dia e avançando à noite até alcançar Santo Domingo Soriano. Lá permaneceram até receberem uma escolta armada, sob cuja proteção retornaram, mas perderam o rebanho, 500 cavalos, 200 mulas e toda a carga, saqueados pelos Guenoas. Por medo, também o primeiro rebanho foi abandonado e perdido.

Apesar de não cristãos, os Guenoa comerciavam livremente com San Borja. Mesmo assim, lançaram novo ataque, desta vez na estância de Yapeyú: mataram treze pessoas, capturaram 26 mulheres e

⁵¹ Estado geral das Doutrinas do Uruguai do ano de 1707, em carta escrita ao Padre Provincial da Companhia de Jesus, pelo Padre Salvador de Rojas, datada no Povoado de Borja a 20 de Dezembro de 1708. In.: MCA IV. p. 238-242.

crianças e roubaram 400 éguas e vários cavalos. Pouco depois, retornaram e levaram mais duas mil éguas de cria. Os jesuítas de San Borja, que contavam com aliados Guenoa convertidos, provenientes de Jesus Maria, pediram-lhes que intercedessem junto a seus parentes para reparar os danos, tendo também organizado duas conferências com caciques Guenoa não cristianizados, mas sem êxito.

Consultado o Padre Provincial sobre a solução do conflito, trâmite necessário para autorizar guerras, ele declarou inevitável que se declarasse guerra aos Guenoa para recuperar cativos, bens roubados e reabrir rotas bloqueadas, inclusive às vacarias, as quais eram essenciais ao sustento das missões. Assim, para evitar que os Guenoa cristãos de San Borja desertassem ou atuassem como espíões, cem famílias daquele povo foram transferidas sem aviso para o Paraná, integrando-as ao povoado de Nossa Senhora de Loreto.

A guerra foi organizada em três esquadrões de 500 soldados cada, sendo acompanhado cada esquadrão por dois missionários. Os esquadrões saíram em marcha e, no primeiro combate, ao anoitecer, ambos os lados usaram lanças e flechas. Nele morreram cerca de 10 missioneiros e 20 guenoas, os quais foram enterrados na mesma noite. O relato menciona feridos por balas, indicando que os missioneiros usavam armas de fogo, vantagem decisiva para os cristãos. Nos dias seguintes, os Guenoa atacaram à distância com flechas e pedras (possivelmente arremessadas com fundas ou boleadeiras) e adotaram táticas como confundir rastros, cercar acampamentos com fogo, soltar touros para desorganizar as tropas e atrair combatentes com objetos valiosos para isolá-los do grupo e mata-los. Também retiravam mortos e feridos para ocultar baixas.

A campanha foi interrompida quando um guerreiro Guenoa deixou cair um salvo-conduto emitido pelo governador de Buenos Aires, que o nomeava capitão sob proteção oficial. O documento exigiu mudança de planos, pois, para evitar problemas, os jesuítas foram obrigados a negociar em Buenos Aires o seu ingresso nas ter-

ras dos Guenoa. O padre Jerônimo Herran lamentou que, sem esse obstáculo, teriam capturado famílias Guenoa para subjugá-las, um dos objetivos da guerra empreendida.

Outro esquadrão, porém, obteve mais sucesso: matou diversos indígenas e capturou cerca de cem pessoas (majoritariamente mulheres, crianças e jovens), distribuindo-as entre os povoados missionários, sinal que a guerra tinha sido minimamente bem sucedida. Mas, apesar disso, ao final, os missionários concluíram que ela atrasava a evangelização dos Guenoa, defendendo retomar a estratégia de conquistá-los pacificamente.

Habian declarado estos barbaros la guerra a los espanoles, provocados por ciertas injurias de parte de los nuevos colonos de la nueva ciudad de San Felipe de Montevideo. De ambas partes se hacian grandes preparativos belicos. Ya se habian llegado a las manos ambas partes contrincantes y parecia que nuestros neofitos iban a ser envueltos en las mismas guerras. Pues estan sujetos militarmente al gobernador de la Argentina, al cual estan subordinados los de Montevideo y los dos temian gran menoscabo para la causa cristiana, retrasandose de este modo la conversion de aquellos barbaros. Para prevenir tantos males, consulto este asunto mi antecesor con el gobernador de provincia en Buenos Aires y habiendose puesto en acuerdo con el y habiendo despues llegado a San Borja mando en seguida que el padre Jimenez fuese a los barbaros, para tratar com ellos la paz con los espanoles, hablandoles al mismo tiempo sobre su conversion al cristianismo.⁵²

⁵² Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús desde el año de 1730 al año de 1735. In.: SALINAS, Maria Laura e FOLKENAND, Julio (Introduccion). *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1714-1720, 1720-1730, 1730-1735, 1735-1743, 1750-1756, 1756-1762)*. Biblioteca de Estudios Paraguayos, Volumen 102. Asunción: CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2017. p. 290-291.

Outro povo que acometia as Missões do Uruguai era o Yaro. Conforme relato do Padre Romero,⁵³ um dos ataques realizados por esse grupo ocorreu contra os missioneiros de Yapeyú, quando 190 cavaleiros foram à estância buscar gado. Após um mês recolhendo os animais, ao retornarem para o povoado, foram atacados por guerreiros Yaro. Entretanto, como estes sempre estavam ali para negociar, foram questionados sobre suas intenções. Eles responderam que não buscavam o comércio, mas vingar a morte de seus avós, mortos pelos Guaraní e seus pais em tempos passados.

Diante do problema, o capataz da tropa sugeriu que o grupo retornasse sem resistência à redução, seguindo as orientações dos padres para situações similares. Contudo, como havia muitos jovens e cantores no grupo, os guerreiros que os acompanhavam decidiram enfrentar os Yaro. Estes, armados com pedras e flechas, derrubaram 42 missioneiros, mas um contingente equivalente de Yaro foi morto pelos Guaraní com flechas e facas, incluindo seu principal cacique, cuja morte causou grande pesar.

Enquanto a batalha ocorria, os missioneiros mais jovens refugiaram-se em um pântano com vegetação densa, conhecido como *pajonal*. Os Yaro, então, atearam fogo ao local para impedir que escapassem. Segundo os missionários, uma chuva providencial, interpretada como intervenção divina, permitiu que os jovens chegassem ao povoado ilesos. Vale destacar que o uso do fogo como tática bélica é frequentemente citado nas fontes históricas.

Diante da necessidade de resolver a situação definitivamente, decidiu-se que os povoados enviariam guerreiros para combater os indígenas considerados infiéis. Para isso, foi enviado um despacho ao Capitão de São Nicolau, Dom Nicolás Neênguiri, que possuía

⁵³ CARTA DO PADRE ROMERO, COM NOTÍCIAS DO URUGUAI, INCLUSIVE QUANTO A ATAQUES DE PORTUGUESES E TUPIS NA REGIÃO DA SERRA; REFERÊNCIAS AO GADO E GADO E ERVAIS. SANTA MARIA, 1636. In.: MCA IV, p. 308-314.

autorização escrita do governador de Buenos Aires para tais casos, solicitando que reunisse 50 soldados. De São Nicolás, viria Dom Francisco Mbayroba com outros 50 homens, e de Santa Maria, São Xavier e Assunção, mais 50 soldados de cada localidade. O Irmão Juan de Cárdenas ficou responsável por conduzi-los rapidamente a Los Reyes. A urgência justificava-se porque os sobreviventes afirmavam que os Yaro estariam aliados aos Charruas e outros grupos. Temia-se, sobretudo, ataques pelo rio, especialmente contra as balsas que transportavam padres, o Provincial e suprimentos para Yapeyú.

Por isso, a gente de guerra foi chamada: para dar sepultura aos mortos, para percorrer a terra e dispersar ou punir os Yaro, garantindo a segurança da Redução de Los Reyes, para patrulhar o rio e proteger os que por ele viajavam, para afastar Guayrama daquele caminho e capturá-lo com seu grupo em San Ignacio del Paraná. Mais tarde descobriu-se, contudo, que os Charrua não acompanhavam os Yaro e que inclusive se preparavam para atacá-los, treinando seus cavalos para isso.

A tropa reunida em Los Reyes, no entanto, totalizou apenas 240 soldados (100 deles do próprio povoado), pois uma peste assolava as reduções. Mas, os missionários não conseguiam conter seu ímpeto, tamanho era o desejo deles de vingar a morte dos missioneiros. O padre então os orientou sobre o que deveriam fazer e para onde ir, deu-lhes erva-mate, sal e alfinetes e todos chegaram à conclusão que era preciso avisar o Charrua sobre a expedição e pressioná-los a unir-se aos missioneiros para atacar os Yaro. Mas, o plano da guerra fracassou: os guerreiros que haviam ido enterrar os defuntos de Yapeyú, assegurar o Rio e fazer frente aos Yaro para a segurança daquela Redução não haviam retornado, pois, como a peste chegou naquele povoado, de onde saíam os guias, uma vez que eram eles que conheciam a terra, muitos caíram doentes e assim os outros teriam voltado sem nada fazer. O missionário atribui o fracasso à falta de liderança jesuítica, ressaltando que

grupos indígenas de diferentes povos raramente agiam sem supervisão superior.

A condução dessas guerras contra povos “infiéis” levou a denúncias ao governador de Buenos Aires. O Tenente Gabriel de Toledo, Procurador de Corrientes, acusou os jesuítas e indígenas missioneiros de crimes de guerra. O Padre Bartolomeu Ximenez, em resposta, escreveu ao governador, em 1706, sem especificar as acusações, limitando-se a defender as ações das reduções:

Este Ynforme, Senor Governador contra los Tapes todo el sembrado de nulidades y enganos manifiestos del dho Teniente es primo Hermano y muy semejante a otro q el mismo sugeto publico contra los Yndios Tapes, en q a ellos y a los Jesuítas de las Doctrinas cargava crimines harto graves, y no menos falsos,, cometidos en la guerra q los anos pasados tubieron los Tapes contra los Yaros, Mahones, Charruas y Matiranos ynfieles y enemigos de los Yndios y violadores sacrilegos de los Vasos y ornamentos sagrados, Ymages de los Santos y públicos usurpadores de las haziendas y ganados de los Yndios Tapes. Y como si hubiera salido bien de aquel Ynforme; agora sale con este lleno de sin verdades, y sin rastro de probalidades. Por todo lo qual Senor Gov.^{or} suplico a V. Señoria en voz y nombre de todos los Cavildos de estos Catorçe Pueblos de esta Juriz.^{on} del Parana, que a dho Teniente se le ponga a freno como a publico apasionado contra los Yndios Tapes vasallos fidelissimos del Rey Nuestro Señor.⁵⁴

Por fim, cabe destacar que **havia** reações bélicas por parte dos povoados jesuíticos quando estes ou outros povos, como os Char-

⁵⁴ CÓPIA DE INFORMAÇÕES SOBRE A SITUAÇÃO DOS INDÍGENAS EM CONSEQUÊNCIA DE INVASÕES DOS PORTUGUESES. In.: MCA IV. p. 38.

rua, **os atacavam**. Contudo, as milícias missioneiras também **participaram de combates** contra esses mesmos grupos, **convocados** pelas forças coloniais.

GUERRAS CONTRA COLONOS ESPANHÓIS INSURGIDOS

Os Guaraní eram extremamente requisitados para as guerras coloniais pela Coroa Espanhola e por seus representantes americanos, tanto que os jesuítas registraram: *“las tropas principales en todas las guerras, aqui se forman por los indios guaraníes, convertidos a la fe por los padres de la Compania y encomendados a su direccion.”*⁵⁵

A quantidade de campanhas militares das quais os povoados missioneiros participaram ao longo de mais de um século, em nome da Coroa Espanhola, foi mais de 50, segundo Cardiel. Ele as enumera: às vezes sitiando praças-fortes; outras, ajudando os espanhóis contra inimigos da Coroa e também contra indígenas chamados de infiéis. Nessas campanhas, quase sempre os indígenas missioneiros eram comandados por espanhóis.⁵⁶

Uma das participações da milícia guaranítica ocorreu na Revolta dos Comuneros, acontecida no Paraguai entre 1717 e 1735, quando os criollos se insurgiram contra o centralismo político da Coroa. Com relação a esse conflito, desenvolvido no seio do mundo colonial espanhol, é preciso destacar que ele impactou profundamente os trinta povoados missioneiros:

La primera fuente de males fue la guerra del Paraguay, en la cual, despues de haber negado los rebeldes llamados Co-

⁵⁵ Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús desde el año 1720 hasta el mes de octubre del año 1730 enviadas al muy reverendo padre vicario general de la misma Compañía, P. Francisco Retz. In.: SALINAS..2017. p. 125.

⁵⁶ CARDIEL, José. Buenos Aires: *Breve relación de las Misiones del Paraguay*. Estúdio preliminar de Ernesto J. A. Maeder. Ediciones Teoría, 1994. p. 137.

muneros la debida sujecion a los ministros reales, querian ocupar siete de estas reducciones o mas bien a todas, si lo podian lograr, para sujetar a la esclavitud a los indios naturales de alli y atrincherarse de tal modo que dificilmente pudieran entrar con fuerza armada los que quedaron fieles al rey y sujetar a la debida obediencia a los renitentes. Pues, los pueblos de indios, situados a ambos lados del rio Parana, hubieran formado una valla infranqueable que no hubieran podido romper sin increíbles gastos las fuerzas reales, si querian sujetar por la fuerza esta provincia del Paraguay. Para prevenir estos perniciosos intentos, hubo, por mandado del gobernador de Buenos Aires, (al cual todos los treinta pueblos de nuestras misiones estan sujetos) poner en pie un ejercito de indios, bastante numeroso para poder resistir a la gran fuerza armada de los rebeldes, asi que mas de treinta mil estaban bajo las armas por mas de tres anos.⁵⁷

O saldo dessa participação para os povoados missioneiros foi uma grande mudança de hábito nos homens por conta daquilo que os missionários chamavam de ‘descontrole reinante na guerra’ e a ruína da agricultura em diversos deles devida a ausência dos guerreiros por longo tempo, o que dificultava os trabalhos nos campos. As reduções, naquele momento, estraram em crise econômica por conta de várias calamidades, mas as guerras eram um dos principais problemas que as impactava, escreveram os missionários:

A las pasadas calamidades se junto una epidemia que causo los mas grandes estragos entre los animales domesticos de uso indispensable, como son los caballos y las yeguas. Ademas tuvieron seis mil soldados indios, sacados de estas mi-

⁵⁷ Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay Año de 1735 enviadas a Roma. In.: SALINAS...2017. p. 534

siones, acampados desde el mes de enero hasta mayo, por orden del excelentísimo señor don Bruno de Zavala, a las margenes del rio Tebicuari, procurandolos el para la pacificación y sujecion de la gobernacion del Paraguay. Y aunque, por medio de este ejercito, que era su principal apoyo, consiguio su entrada pacifica al Paraguay y el arreglo de los disturbios, sin embargo, causo esto gravisimo, aunque inevitable, dano a nuestras misiones. Pues, para abastecer a estos soldados, se gastaron casi innumerables vacas, el unico recurso que habia quedado a los muchos hambrientos de los pueblos.⁵⁸

A situação das missões jesuíticas se torna ainda mais crítica por conta da convocação para a defesa militar do espaço colonial diante dos lusitanos da Colônia do Sacramento:

Pocos meses despues de esta expedicion militar, mando nuestro rey catolico asediar a la Colonia de los lusitanos, situada a la ribera del Rio de la Plata, opuesta a la ciudad de Buenos Aires. A este fin fueron llamados por el gobernador de Buenos Aires, don Miguel de Salcedo, otros tres mil indios.

Con la acostumbrada prontitud para servir a su catolico monarca se marcharon estos sus fieles vasallos al instante, al tiempo quando habia de labrarse la tierra, asi que no pudieron dedicarse a la agricultura, para remediar su propia hambre y la de sus mujeres e hijos.

Otros mil indios tuvieron que marcharse en diciembre a la conquista de la Colonia, mandandolo el mismo señor gobernador, viendose estos y los ya mencionados tres mil indios, obligados a caminar a pie, por falta de caballos, casi todo

⁵⁸ Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay Año de 1735 enviadas a Roma. In: SALINAS...2017. p. 543.

este trecho de ciento cincuenta, hasta doscientas leguas por caminos muy pesados, habiendose que atravesar pantanos y rios, dejando ellos desamparados a sus familias tan necesitadas.⁵⁹

De fato, a quantidade de saídas de guerreiros dos povoados missioneiros para atender às necessidades coloniais gerava problemas financeiros, seja no cultivo dos campos, prejudicado pelo distanciamento dos homens, que deixava suas famílias desassistidas, seja nos custos das guerras, já que boa parte da produção das missões era consumida nesses compromissos, aos quais também não se podia recusar devido aos acordos coloniais, especialmente os tributários. Assim, os missioneiros tiveram de assumir o auxílio na solução de problemas causados por disputas políticas, inclusive de além-mar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos propusemos a abordar, no presente texto, o encontro entre o *ethos* guerreiro Guaraní ancestral e o *ethos* guerreiro colonial vivenciado nos povoados missioneiros jesuíticos. Os exemplos apresentados indicam que o sentido da guerra ancestral, realizada com finalidade espiritual, perpetuou-se nesses povoados jesuíticos. Entretanto, os antigos aliados da guerra, os xamãs, foram transformados em inimigos nesse novo ordenamento sociorreligioso. Contudo, esses líderes tradicionais reagiram à presença dos missionários, direcionando contra eles e seus apoiadores inúmeras campanhas bélicas, e receberam, em troca, o mesmo tratamento hostil. Ou seja, a guerra exterior foi introjetada no corpo social Guaraní.

⁵⁹ Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay Año de 1735 enviadas a Roma. In.: SALINAS...2017. p. 543-544.

Outro aspecto a salientar é que os Guaraní reduzidos obtiveram o apoio da missão para subjugar seus antigos inimigos, agora sob o manto do cristianismo. Isso ocorreu porque tais grupos foram identificados pelos missionários também como inimigos da própria missão, devido aos ataques que realizavam contra as possesões dos povoados.

Por fim, os Guaraní adquiriram novos inimigos, ou melhor, inimigos de seus aliados. Esses novos adversários, embora nominalmente cristãos (como os bandeirantes e os espanhóis sediciosos), representavam uma ameaça que exigia reparação por meio da política de guerra: eles perturbavam o funcionamento harmonioso da colônia, onde o cristianismo se consolidava e era vivenciado. Assim, o ethos guerreiro ancestral, de dimensão sociorreligiosa explícita, foi adaptado às bases do cristianismo colonial, mantendo-se, em essência, inalterado.

Se é verdade que a guerra é uma forma de fazer política, a missão jesuítica, integrada que estava à política colonial da Coroa Espanhola, não apenas aceitou participar dela, como, conforme evidenciado, interferiu diretamente em seus rumos por meio da ação dos guerreiros indígenas. Certamente, a hibridização dos métodos de guerra foi um diferencial decisivo nesse processo, e o ethos guerreiro Guaraní garantiu os maiores êxitos nessa empreitada histórica.

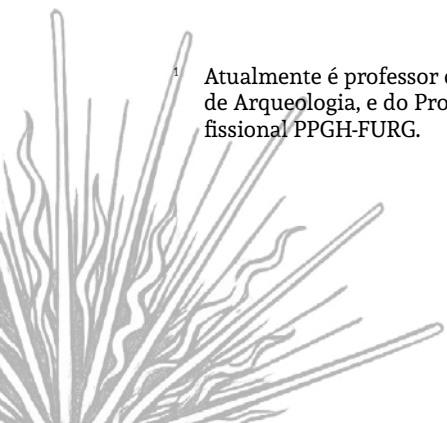


JESUÍTAS, GUARANIS, DEMARCADORES E A REPRESENTAÇÃO DOS GRUPOS INDÍGENAS DO PAMPA NO SÉCULO XVIII

Artur H. F. Barcelos¹

Quais os nexos entre os jesuítas e a organização territorial nas Américas? As relações diretas são muitas. Desde 1549, com a chegada dos primeiros jesuítas na América portuguesa, até 1767, ano da expulsão da ordem nos territórios espanhóis, os inicianos atuaram em quase todo o continente. Há registros das atividades dos jesuítas do atual Canadá até a Terra do Fogo. Fundaram colégios e universidades. Administraram estâncias, fazendas e engenhos. Exploraram rios, montanhas, florestas, geleiras e desertos. Mapearam os territórios percorridos. Descreveram populações, relevos, flora e fauna. Chegaram a alguns lugares muitas vezes antes mesmo dos conquistadores espanhóis. E, neste sentido, foram eles também conquistadores. Não apenas de almas, mas de territórios

¹ Atualmente é professor da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, Curso de Arqueologia, e do Programa de Pós-Graduação em História - Mestrado Profissional PPGH-FURG.



que, através de alianças com indígenas, colocavam sob domínio de suas respectivas coroas, fosse de Espanha, Portugal ou França².

Podemos dizer que a própria forma de atuação priorizada pelos jesuítas com base na fundação de reduções³ indígenas já significava uma profunda alteração na organização territorial anterior a chegada dos europeus. De fato, a prática de reunir grupos que se encontravam em assentamentos distintos, nas várias formas de aldeamentos existentes por todo o continente, implicava em reacomodações populacionais e reorganizações econômicas. Para que o sistema de reduções funcionasse, foi preciso pensar em recursos hídricos e alimentares para grupos maiores assentados em novos núcleos. Assim, modos tradicionais de exploração do solo e dos recursos de fauna e flora tiveram que ser alterados. Em alguns casos drasticamente alterados.

No caso dos Guaraní, que foram reduzidos em trinta povoados ao longo dos séculos XVII e XVIII na região platina, houve uma profunda alteração nas formas de territorialização. A introdução de cultivos de algodão e erva-mate, que era explorada em forma nativa e, sobretudo, o pastoreio de gado bovino, equino, ovino e muar, provocou novas formas de uso e apropriação do solo. A rede de caminhos terrestres e fluviais que interligava os povoados também implicou em outra concepção de espaço, não mais aldeão, mas sim integrado, e baseado em núcleos urbanos, com edificações, praças e ruas que eram o centro articulador de um grande território.

² BARCELOS, Artur H. F. *O mergulho no seculum. Exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. Porto Alegre, Ed. Animal, 2013. ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004

³ Reduções (Reducciones) é o termo usado para os núcleos de concentração dos indígenas evangelizados. Deriva da concepção espanhola de *Reducir a Pueblo* os indígenas, ou seja, levá-los a viver em povoados que assumissem características urbanas, com ruas, quadras, edifícios públicos, praças, etc. e adotarem estruturas políticas espanholas, como os Cabildos.

Somadas, as trinta reduções exploravam enormes porções do solo, matas e rios. O que acabou conceituado como “espaço missioneiro”, uma construção cartográfica sobre a qual ainda teorizamos⁴. Ou seja, a alteração de uma economia de tipo doméstico-familiar⁵, levou a formas de exploração do território cuja dimensão ainda nos escapa. Gerar recursos para dar sustentabilidade não mais a 40, 50 ou em alguns casos, talvez, 400 indivíduos, mas sim para 3, 4 ou 5 mil habitantes de um povoado, pensando ainda em algum excedente para trocas no mercado interno colonial, foi um desafio que tiveram que enfrentar indígenas e jesuítas pactuados em torno de uma nova realidade espacial. De diferentes formas, por toda a América, os jesuítas tentavam adotar a prática de evangelização via concentração em núcleos estáveis. E assim, provocaram uma transformação considerável em algumas regiões, englobando populações indígenas na estrutura colonial.

Se houve uma lógica que **orientou a ocupação do espaço platino pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII**, seria a da reorganização da vida cotidiana das populações indígenas com as quais tiveram contato. Tendo como base os colégios instalados nas vilas e cidades coloniais espanholas, os jesuítas trataram de montar um sistema que permitisse a promoção da evangelização dos grupos indígenas através da concentração em assentamentos estáveis. Resultam daí os êxitos ou fracassos, de acordo com os objetivos dos inicianos. Digo reorganização, pois disto se trata. Todos os grupos indígenas, independente de sua configuração social e econômica, possuíam formas próprias de organização política e territorial an-

⁴ BARCELOS, Artur H. F. O espaço missioneiro: uma construção cartográfica do século XVIII. In: Fábio Kühn; Eduardo Santos Neumann. (Org.). *História do Extremo Sul: A formação da fronteira meridional da América*. 1ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022, v. 1, p. 303-323

⁵ SOUZA, José Otávio C. *O sistema econômico nas sociedades indígenas Guaraní pré-coloniais*. Horizontes antropológicos. Porto Alegre. Vol. 8, n. 18 (dez. 2002), p. 211-253

tes do contato com os agentes colonizadores, entre estes os jesuítas⁶. Na região platina, se a tomarmos em uma máxima extensão que o conceito possa alcançar⁷, habitavam grupos diversos, baseados na caça, coleta, horticultura, pesca e extração nativa.

Obviamente que uma única forma de evangelizar e levar a alteração das pautas culturais destes grupos ao encontro dos objetivos religiosos e coloniais não seria viável, como de fato não o foi. Assim, vemos como os jesuítas tiveram grandes dificuldades com alguns grupos, como, por exemplo, aqueles que habitavam o vasto Pampa em ambas as margens dos rios da Prata, Paraná e Uruguai, e lograram algum sucesso com horticultores aldeões das florestas subtropicais. Do acumulado até agora pela historiografia que trata do tema, pode-se dizer que não havia um projeto preconcebido pelos jesuítas ao iniciar suas ações evangelizadoras. Foram as tentativas, ensaios e erros, que demonstraram o que era possível e o que não era possível realizar. E isto ao longo de aproximadamente 150 anos. O que fica claro é o fato de que, talvez na região platina, e sobretudo nas reduções formadas majoritariamente por Guaraní, os jesuítas chegaram mais próximo do ideal da “República de Índios”, uma aspiração utópica colonial que previa a segregação espacial e social dos indígenas, mas que considerava a necessidade de que os mesmos vivessem dentro de padrões sociais, políticos e econômicos análogos aos dos colonos espanhóis⁸. E isto significava a profunda alteração de suas vidas cotidianas, em todos os aspectos possíveis, a começar pela forma de organização espacial que seria necessária para tanto.

⁶ OLIVEIRA, João Pacheco. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Rio de Janeiro, Mana, 1998.

⁷ A Região Platina é um conceito histórico e geográfico aplicado sobre a vasta área abarcada pela bacia do Rio da Prata e seus três grandes formadores, o Paraguai, o Paraná e o Uruguai.

⁸ BORGES, Pedro. *Misión y civilización en América*, Ed. Alhambra, Madrid 1987.

Se pensarmos do ponto de vista dos objetivos da colonização, as ações dos jesuítas significaram diversos avanços. A reorganização espacial de populações indígenas, por exemplo, permitiu a liberação de áreas para a apropriação colonial. A reorganização econômica de algumas destas populações permitiu seu enquadramento em circuitos de produção e trocas comerciais internas que favoreceram, e em alguns casos até garantiram, a sobrevivência e desenvolvimento de núcleos urbanos espanhóis⁹. A “pacificação” de grupos resistentes deu margem para as investidas coloniais sobre seus territórios ancestrais. Há que se considerar até o caso, por exemplo, da arregimentação de forças indígenas para as guerras internas e externas do colonialismo espanhol, como sucedeu com a utilização de milícias das reduções guaranis nos conflitos de fronteiras com os portugueses na Região Platina¹⁰. Ou o caso emblemático da Califórnia, onde a entrada dos jesuítas no final do século XVII preparou e garantiu a colonização da península pelos espanhóis¹¹. Por outro lado, as expedições jesuíticas permitiram um reconhecimento de áreas do continente que trouxe aos agentes da colonização informações muitas vezes cruciais sobre as populações, características geográficas, recursos, rotas de acesso e potencial econômico sobre as mesmas¹². E há ainda a vasta cartografia produzida por jesuítas e que foi amplamente utilizada pelos colonizadores antes e depois da expulsão dos inicianos dos

⁹ MORNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuítas em el Rio de la Plata*. Buenos Aires, Hispanoamérica, 1985.

¹⁰ QUARLERI, Lía. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, Jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

¹¹ MESSMACHER, Miguel. *La búsqueda del signo de Dios: ocupación jesuita de la baja California*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

¹² BARCELOS, Artur H. F. *Jesuítas no Amazonas e no Orenoco: explorações e polêmicas geográficas*. Revista Eletrônica Documento/Monumento, v. 3, 2010. p. 73-87. BARCELOS, Artur H. F. *Entre a Cordilheira e o Mar: exploração jesuítica no Chile*. História Unisinos, v. 11, 2007. p. 230-239.

territórios espanhóis em 1767¹³. O resultado é uma ação sobre o espaço descrita e cartografada em parte para garantir a continuidade e expansão da evangelização.

Seguindo o caminho já palmilhado por aqueles que os antecederam na conquista e colonização da América, os jesuítas buscaram sempre o contato inicial com *los cabezas* ou *los principales* dos grupos indígenas que pretendiam evangelizar. Os missionários cometeram muitos erros antes de compreenderem as melhores maneiras de convencer grupos tão distintos a aceitar uma proposta comum para uma transformação profunda de suas vidas. Esse foi também o caso dos Guarani. Por milhares de anos, esses povos indígenas praticaram um modo de vida baseado em famílias extensas, compostas por um patriarca e seu núcleo familiar – sua esposa, filhas, filhos, genros, noras, cunhados e cunhadas. Essas famílias, chamadas *Tevy*, variavam em tamanho e podiam alcançar dezenas de membros. A economia guarani também era organizada dentro das famílias, incluindo o cultivo de roças no interior das matas. Milho, feijão, abóbora, amendoim e mandioca eram as principais culturas. Além da coleta sazonal de vegetais, os Guarani também se dedicavam à caça e à pesca. Essa dinâmica social e econômica estava relacionada a práticas milenares de uso e exploração dos recursos naturais.

Os jesuítas descreveram os Guarani como os mais preparados dos grupos indígenas para serem cristianizados. Essa suposição de superioridade e permeabilidade ao contato ainda é uma questão em aberto¹⁴.

¹³ FURLONG, Guillermo. *Cartografía jesuítica del Río dela Plata*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.

BURRUS, ErnestJ. *La obra cartográfica dela Provincia Mexicana dela Compañía de Jesús (1567-1767)*. 2 vol. Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1967. ALTIC. Mirela. *Encounters in the New World. Jesuit Cartography of the Americas*. Chicago, The University of Chigago Press, 2022.

¹⁴ BARCELOS, A. H. F.; SILVA, A. F. A Terra de Ninguém: índios e bugres nos campos de cima da serra. In: GOLIN, Tau. BOEIRA, Nelson (Orgs.). *História Geral do Rio Grande do Sul*. Vol. 6 *Povos Indígenas*. Passo Fundo RS: Méritos, 2009, v. 5, p. 63-80.

Pode ter sido um reflexo da habilidade guarani em negociar com os colonos espanhóis e os jesuítas para sobreviver em meio à violência da invasão de seus territórios ancestrais. Talvez a chave que explique melhor os resultados do pacto firmado entre os inacianos e os Guaranis esteja justamente na relação econômica que os últimos tinham com o meio, elemento que inegavelmente facilitou as intensões de concentração dos indígenas em núcleos urbanos. E na organização do entorno destes núcleos tem-se os efeitos imediatos da alteração nas práticas tradicionais de assentamento, ainda que com significativas permanências.

Fomos convencidos, desde o tempo em que os jesuítas ainda estavam à frente das reduções, de que estas e seus entornos estavam totalmente integrados. Foi preciso algum tempo para percebermos que a ideia de um “espaço missioneiro” integrado e controlado pelos jesuítas e os índios reduzidos não era exatamente uma realidade. É certo que nas áreas imediatamente próximas aos núcleos urbanos a territorialidade foi profundamente alterada. Áreas de cultivo, tambos, olarias, currais, hortas, caminhos, fontes de água, entre outros, representam elementos espaciais que formavam uma unidade produtiva. Porém, as áreas assinaladas a cada redução eram muito mais amplas, como alguma cartografia permite verificar¹⁵. Desta forma, pouco sabemos sobre grupos que podem ter continuado coexistindo com as reduções, dentro dos marcos amplos de seus territórios. Vestígios da permanência de guaranis não reduzidos nas proximidades dos núcleos urbanos foram já apontados¹⁶. A falta de datações destas ocorrências não nos permite afirmar se eram registros de presenças anteriores, concomitan-

¹⁵ BARCELOS, Artur H. F. *Espaço e Arqueologia nas Missões Jesuíticas: o caso de São João Batista*. Porto Alegre, EDUPCRS, 2000.

¹⁶ KERN, Arno. *O primeiro Sítio-Escola internacional do Pós Graduação em História da PUCRS*. Importância e características. São Paulo, Revista de Arqueologia SAB, 1995. pp. 88-98.

tes ou posteriores às reduções. Porém, fica a questão de saber se mesmo com a concentração de milhares de indígenas nos núcleos urbanos, não houve a permanência de alguns grupos em meio às matas, tentando manter o modo de vida tradicional. Por outro lado, é certo, e trabalhos recentes vêm demonstrando, que algumas das reduções possuíam territórios que abarcavam áreas de pampa, onde tradicionalmente viviam grupos denominados como Charrua, Minuano, Guenoa, Yaró, entre outros, chegando mesmo a reduzir algumas famílias¹⁷. Segundo Pereira:

Tape, chaná, bohane, guenoa, guarani, martidane, manchado, minuano, charrua e outros termos, foram utilizados por autoridades civis, militares e eclesiásticas para definir os povos indígenas na região da Banda Oriental durante o período colonial. Porém, em um determinado momento muitas dessas calcificações foram caindo em desuso, e ao início do século XIX, apenas uma pequena relação continuava a ser usada para definir as sociedades indígenas locais.¹⁸

O impacto da conquista e colonização da região platina acabou por definir as denominações que estes grupos teriam ao longo do tempo. Neumann atribui aos processos de avanços na *tierra adentro* e conflitos no século XVII as variações destas classificações:

Estas classificações geralmente são mencionadas nos momentos de enfrentamentos e guerra, contudo nos períodos de paz praticamente não há produção de informações desta

¹⁷ BAPTISTA, Jean. A visibilidade étnica nos registros coloniais: Missões Guaraní ou Missões Indígenas? In: GOLIN, Tau. BOEIRA, Nelson. (Orgs.) *História Geral do Rio Grande do Sul*. Vol. 5. *Povos Indígenas*. Passo Fundo, Ed. Méritos, 2009. pp. 207-226.

¹⁸ PEREIRA, César. “Y hoy están en paz”: relações sócio-políticas entre os índios ‘infieis’ da Banda Oriental e Guaranis Misioneiros no século XVIII. Dissertação de Mestrado. PPGH-UFRGS, Porto Alegre, 2012. P.45.

natureza. Esta situação sugere que após tais episódios, pode ter ocorrido uma retração no elenco dessas classificações, quando se observa um reordenamento das nomenclaturas atribuídas às populações que ocupavam estas terras. Alguns etnônimos deixaram de ser utilizados, mas isto não quer dizer que algumas dessas parcialidades indígenas necessariamente desapareceram, apesar de que seus antigos nomes étnicos não figurem mais nos documentos. Diversos grupos mudavam de localidade, outros se reestruturavam ou misturavam com outras parcialidades e passavam a ser consideradas como segmento constitutivo de uma mesma coletividade. Estamos diante de processos de etnogênese nos confins meridionais. Tal dinâmica resultou em situações de dupla denominação à uma mesma coletividade.¹⁹

Algumas parcelas destes grupos chegaram mesmo a ser reduzidas. Porém, a maior parte manteve sua forma de vida com base em acampamentos de curta e média duração, intercalando sua forma tradicional de economia com as trocas realizadas com os colonizadores. Os próprios jesuítas deixaram registros de que estes indígenas seguiam utilizando o espaço que, em tese, estaria sob domínio das reduções. A cartografia jesuítica e seus textos permitem ver claramente que a territorialização foi um dos elementos mais difíceis de desestruturar no que toca aos grupos que resistiram à evangelização. Essa cartografia também exerceu um importante papel na ideia territorial construída pela colonização para estes grupos.

¹⁹ NEUMANN, Eduardo S. *As populações indígenas frente à Colônia do Sacramento: dos conflitos às categorias de classificação colonial no Rio da Prata (1680-1777)*. *Revista de Índias*, vol. LXXXIII, núm. 287, 2023. Págs. 143-174

Fig. 1 *Misiones de los Indios Guaranies* – José Cardiel c.1752 –
Archivum Romanum Societatis Iesu – ARSI Roma



José Cardiel foi um missionário que viveu 36 anos entre os Guaranis. Também participou de missões aos Abipon, Mocobi, e Pampas, ao Sul de Buenos Aires. Após a expulsão dos jesuítas dos territórios espanhóis, em 1768, viveu no exílio na Itália. Escreveu obras enquanto ainda estava na América e também em seu exílio italiano. Nestas, inseriu mapas. Há uma série deles, quase todos com o mesmo tema, as Missões dos Guaranis e seu entorno. É dele o mapa que praticamente induziu à ideia de um espaço controlado pelos Guaranis missionários. Em seus mapas, como este acima, há uma linha dupla pontilhada a qual Cardiel identifica como sinalizando os “Limites de los Guaranis”. Obviamente a área que se encontra demarcada por essa linha, amplíssima, não estava ocupada apenas pelos habitantes das Missões. Nela seguramente havia grupos Guaranis não reduzidos, os quais mantinham vínculos com seus parentes que estavam nas Reduções. Fora dos limites da linha tampouco há referência a outros grupos indígenas como vemos em outros mapas jesuítas e do próprio José Cardiel. Especificamente chama a atenção a total ausência de localização de grupos do Pampa.

Na área ao Sul do rio Ibicuí foi inserido um cartucho com informações sobre as referências dos trabalhos do Irmão Avila e do padre Buenaventura Suarez. Na área à Oeste do rio Uruguai, foi inserido outro cartucho com as informações da escala e de legendas. Ambos elementos, além de informativos, cobrem áreas geográficas de menor interesse para os objetivos de Cardiel ao elaborar seu mapa.

Pode-se compreender esse fenômeno a partir das reflexões de Brian Harley²⁰ sobre os “silêncios dos mapas”. Esses silêncios referem-se às áreas desprovidas de informação que são recorrentes

²⁰ HARLEY, Brian. *Le pouvoir des cartes. Brian Harley et la cartographie*. Textes édités par Peter Gould et Antoine Bailly, Paris, Anthropos, 1995.

na cartografia da América colonial, constituindo um conceito-chave para se entender as mensagens políticas implícitas nesses documentos. A ausência de determinados elementos cartográficos pode refletir escolhas ideológicas intencionais. Trata-se, nesse sentido, de uma omissão calculada — uma forma de filtro —, em que a exclusão de populações locais, especialmente dos povos indígenas, contribui para a construção de uma ideia de espaços vazios, prontos para serem ocupados. No caso específico da cartografia produzida pelos jesuítas, essas representações reforçam a ilusão de domínio sobre o território, promovendo uma organização espacial baseada na imagem das reduções indígenas como *Pueblos*. Com isso, os mapas ocultam a realidade de vastas regiões onde a presença indígena não reduzida continuava a existir e com as quais o território era, de fato, compartilhado. A região do Pampa constitui-se em um exemplo dessa seletividade cartográfica.

OS GRUPOS DO PAMPA E A CARTOGRAFIA

O Pampa, abrangendo o sul do atual Brasil, o Uruguai e parte da Argentina, constitui um bioma da América do Sul. Seu caráter essencialmente de campos naturais, com relevos ondulados — as chamadas coxilhas — e uma vegetação herbácea adaptada ao clima temperado, foi a área de vida das populações indígenas interpretadas pela Arqueologia como grupos de caçadores e coletores. Dentre os grupos mais conhecidos, destacam-se os Charrua, Minguano, Guenoa, Bohane e Yaró, cujas estratégias de subsistência se baseavam na mobilidade territorial, na caça, na pesca e na coleta de frutos e outros recursos naturais sazonais.

Esses povos, organizados em pequenos agrupamentos nômades ou seminômades, desenvolviam complexas relações interétnicas e sistemas de territorialidade que desafiavam as concepções

européias de domínio baseado na fixidez do território. Suas estratégias socioeconômicas não contemplavam a horticultura sedentária, mas uma relação dinâmica com o ambiente, o que se refletia também na sua organização social, pautada em redes de parentesco flexíveis e alianças ocasionais. Tal modo de vida mostrou-se resistente às pressões da colonização, mas também foi alvo de inúmeros processos de marginalização e extermínio, agravados pelas transformações coloniais.

A chegada dos europeus, especialmente dos portugueses e espanhóis, a partir do século XVII, introduziu no Pampa um conjunto de dinâmicas que iriam alterar profundamente as relações sociais, econômicas e territoriais. A introdução do gado bovino pelos jesuítas em 1635 e mais tarde com o incremento de rebanhos de colonos espanhóis encontrou nesse ambiente aberto condições ideais para o pastoreio extensivo, gerando uma nova base econômica que se consolidaria ao longo dos séculos seguintes. Essa economia pecuária, associada a processos de fixação populacional nas estâncias e à expansão das fronteiras coloniais, configurou o Pampa como um espaço-chave nas disputas entre os impérios ibéricos.

No centro dessas disputas e transformações estiveram as missões jesuíticas de guaranis, cuja atuação foi decisiva para a reorganização dos povos indígenas e da ocupação territorial na região platina. A organização territorial e social dos Guaranis pelas missões teve impacto sobre os povos do Pampa, que viviam fora das reduções. A presença cada vez maior dos Guaranis no Pampa alterou as redes tradicionais de circulação e uso dos territórios indígenas, especialmente daqueles grupos que não se submeteram ao projeto missionário. Os Bohane, Yaró, Guenoa, Minuano e Charrua foram progressivamente pressionados, deslocados e, em muitos casos, enfrentaram confrontos diretos com as forças jesuíticas e colo-

niais²¹. Esse processo evidencia as múltiplas tensões e resistências no interior das sociedades indígenas frente à expansão do controle territorial colonial.

No campo da cartografia, a Companhia de Jesus destacou-se por produzir mapas detalhados das Reduções e dos territórios sob sua influência. Essa cartografia, que incluía planos das aldeias, redes de caminhos, áreas agrícolas e pontos estratégicos, tinha função administrativa, política e militar, sendo instrumento fundamental para a gestão territorial das missões²². Entretanto, os mapas jesuíticos refletiam uma visão seletiva do território, privilegiando as áreas de ocupação fixa e omitindo ou marginalizando vastas zonas ocupadas por povos nômades, cujas formas de territorialidade fugiam da lógica colonial da fixidez. Foi o que ocorreu com os grupos do Pampa. Essa invisibilidade cartográfica não era apenas uma limitação técnica, mas também uma estratégia política que servia para deslegitimar suas reivindicações territoriais. Os chamados “vazios” nos mapas — espaços em branco ou pouco detalhados — indicam as zonas de ocupação dos grupos nômades, cuja presença não se traduziu em representação cartográfica oficial e, por consequência, em reconhecimento legal durante as delimitações fronteiriças. Uma das áreas em que estes aspectos se acen- tuam é aquela localizada entre o rio Ibicuí e o Rio da Prata, tendo à Oeste o rio Uruguai e a Leste a Lagoa dos Patos e o litoral atlântico.

²¹ Ver BRACCO, Diego. *Charrúas, Guenoas y Guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevideo: Ed. Linardi y Riso, 2004. BRACCO, Diego. *Guenoas*. Montevideo, MEC, 1998. MAZZ, José M. López, BRACCO, Diego. *Minuanos. Apuntes y notas para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuan (indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil)*. Montevideo, Linardi y Riso, 2010. KLEIN, Fernando. *Nuestro pasado indígena*. Montevideo, Ediciones B, 2012. PEREIRA, Cesar. *Op cit*.

²² BARCELOS, A. H. F. *op cit* 2013.

Fig. 2 Mapa de la Governacion del Paraguay y de la de Buenos Ayres con la linea divisoria de las tierras de España y... José Cardiel (1752)



Este outro mapa de José Cardiel, datado também de 1752, reflete a situação que decorreria da aplicação do Tratado de Limites de 1750, o Tratado de Madrid. Cardiel reproduz a linha dupla pontilhada que demarcava a área pretendida como sendo de domínio dos 30 Pueblos dos Guaraní. O Tratado determinava a troca da Colônia do Sacramento, fundada em 1680 pelos portugueses, pelas sete reduções da Banda Oriental²³ do rio Uruguai, também chamados *Pueblos Orientales*. A linha de fronteira estabelecida no tratado iniciava sua parte terrestre em Castillos e seguia pelo divisor de águas do relevo até as nascentes do rio Ibicuí. Seguia então o curso desse rio até seu encontro com o rio Uruguai, acompanhando o curso desse rio até onde deságua o rio Peperi Guaçu. Entrando pelo Peperi, seguia rumo Norte²⁴.

Esse acerto fazia com que a área reivindicada pelos *Pueblos* Guaraní como sua fosse seccionada com uma perda de quase metade do território. Também significava que as terras ao Sul do rio Ibicuí permanecessem sob domínio espanhol, o que implicava que poderiam receber, ao menos dentro da área reclamada pelos *Pueblos* Guaraní, o traslado de alguns núcleos urbanos, pois os sete núcleos (San Borja, San Nicolas, San Luis Gonzaga, San Lorenzo, San Miguel, San Juan e Santo Angel) seriam entregues aos portugueses. As estâncias de gado destes povoados, ao Norte e ao Sul do Ibicuí, teriam que ser realocadas igualmente em outro lugar. Assim, o Pampa passou a ser alvo de projetos de reorganização espacial. O mapa de Cardiel não detalha esses planos. Mas mantém a representação de um aparente vazio no Pampa. Apenas uma dis-

²³ No século XVIII o topônimo Tape, que era usado para se referir a área das primeiras reduções do século XVII, passou a ser substituído por Banda Oriental, ampliando seu escopo para toda a área à Leste do rio Uruguai, incluindo assim o Pampa.

²⁴ FERREIRA, Mário Clemente. *O Tratado de Madri e o Brasil Meridional*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

creta referência às populações indígenas locais, através da palavra “infieles”, é feita ao Sul do rio Negro, entre as representações de coxilhas em montículos vermelhos alinhados. Essa representação reflete a intenção de reivindicar a área entre o Ibicuí e o Negro para os reassentamentos, como se os Charrua, Minuano, Guenoa e outros estivessem circunscritos ao Sul do rio Negro.

Fig. 3 Mapa de las Misiones de la Compañía de Jesús en los ríos Paraná y uruguay conforme à las mas modernas observaciones... José Quiroga 1749



O vazio no Pampa presente no mapa de José Cardiel contrasta com o que vai assinalado no mapa de seu companheiro, o padre José Quiroga. Diferente de Cardiel, Quiroga não esteve na América como missionário²⁵. Destinado ao Rio da Prata por ser matemático, foi professor na Universidade de Córdoba até a expulsão dos jesuítas em 1767. Junto com Cardiel e Matias Strobel, realizou uma expedição pela costa da Patagônia em 1746. Portanto, ambos se conheciam e certamente trocavam informações sobre a geografia e as populações das amplas regiões que mapeavam. Contudo, o *Mapa de las Misiones de la Compañía de Jesús en los ríos Paraná y Uruguay conforme à las mas modernas observaciones...*, publicado em 1753 por Quiroga, trás os topônimos Charruas, entre os rios Uruguai e Paraná, Bohanes, Ganoas (Guenoas) e Minuanes entre os rios Ibicuí e Negro. Curiosamente, situa os Guaranis na mesopotâmia dos rios Paraná e Paraguay. E na área onde estavam os sete *Pueblos* Guaraní, à Leste do rio Uruguai, escreve próximo à sua localização o topônimo Caribes. O mapa, apesar de finalizado no período do Tratado de Madri, entre 1749 e 1753, não faz nenhuma referência a sua demarcação.

Na edição do mapa, em Roma, em 1753, foram acrescentados diversos elementos, como alegorias, rosa dos ventos, cartucho de título, latitudes e longitudes dos trinta *Pueblos* Guaraní, e descrição de alguns grupos indígenas. Destacam-se as descrições de Charruas, Bohanes, Guenoas (Ganoas) e Minuanos:

Charruas son Indios infieles de acaballo y andariega, que discurre por toda la tierra que está al Sur de la laguna Yberá entre los ríos Paraná y Uruguay, se sustentan de la caza, y de lo que hurtan; se visten de pieles de venados y de tigres sus

²⁵ FURLONG, Guillermo. *El padre José Quiroga*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1930.

arcos, lanzas y un ramal con dos o tres bolas de piedra son las aramas de que usan en la guerra y en la caza. No se sabe, que conozcan al verdadero Dios, pero se tiene por certo que invocan as Diabolo em sus borracheiras y que algunas vezes se les muestra visibles.

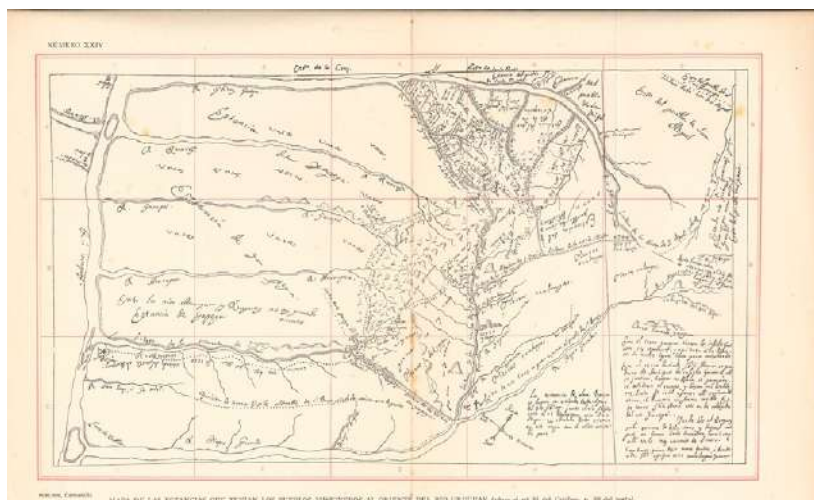
Bohanes Ganoas, Minuanes Son naciones de infieles, que estan al Oriente de el rio Uruguay, y tienen las mismas costumbres, y armas, que diximos de los Charruas.

Guañanas Habitan entre los rios Paraná y Uruguay desde los Pueblos de las Misiones hasta el Salto de el Paraná. Son gente de a pie y de natural pacifico, trabajan la tierra y se sustentan con el maiz y mandioca y con la caza sus armas son arcos, flechas y macanas no sabemos cossa cierta de su Religión.

Fig. 4 Detalhe do mapa de José Quiroga onde estão situados os grupos do Pampa. Quiroga desloca os Charruas para a área entre os rios Uruguai e Paraná.



Fig. 5 Mapa de las estancias que tenían los pueblos misioneros al oriente del río Uruguay.²⁶



Este é um dos mapas mais visitados quando se trata de demonstrar cartograficamente a área entre os rios Ibicuí e Negro. Guillermo Furlong atribuía sua autoria ao padre Bernardo Nussdorffer, pois estabelecia uma relação entre o conteúdo do mapa e a *Relação de tudo o que se passou nestas Doutrinas em relação às mudanças dos Sete Povos do Uruguai*²⁷. Porém, Barrios Pintos afirma que seu autor é o padre Miguel Francisco Marimon²⁸. De fato, ambos, Marimon e Nuss-

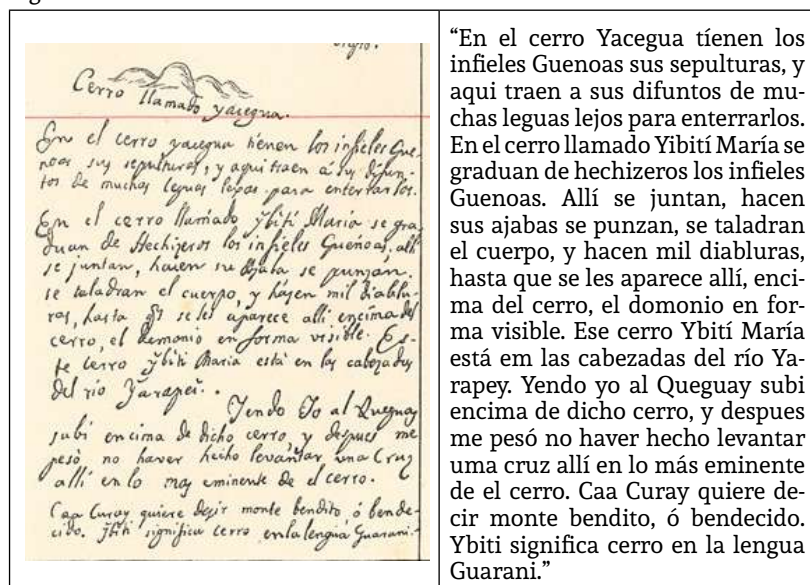
²⁶ Esse mapa é conhecido apenas pela publicação de Guillermo Furlong, em 1936. Segundo o autor, havia uma cópia no Ministério das Relações Exteriores do Uruguai. O original pertenceria a um Sr. Castellanos. FURLONG, Guillermo. *op cit.* pág. 80.

²⁷ NUSSDORFFER, Bernardo. Relação de todo o ocorrido nestas doutrinas com respeito às mudanças dos Sete Povos do Uruguai desde São Borja até Santo Ângelo inclusive que pelo Tratado Real e a linha divisória dos limites entre as duas Coroas ou se haviam de entregar aos portugueses ou se haviam de mudar a outras paragens. In: TESCHAUER, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. 3 vols. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2002. Vol III, p.317.

²⁸ BARRIOS PINTOS, Aníbal. *Historia de la ganadería en el Uruguay 1574-1971*. Montevideo. Biblioteca Nacional. 1971. P.387

dorffer, estiveram envolvidos no contexto da preparação para a troca de territórios e a consequente transferência dos Guaraní dos sete Pueblos e os animais de suas estâncias atingidas pela permuta. O mapa indica um caminho realizado em 1752 como se vê em “Camino que hize yendo al Quequay” e “Camino que hize por nov. de 1752 viniendo del Pueblo de Quequay”. Também está assinalado um local para a mudança de San Borja: “En el sitio de esta cruz se queria poner el Pueblo de S. Borja.” Estão indicados no mapa os terrenos ocupados pelas estâncias de Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé, São Miguel, São Borja, São Nicolau e São Luís, bem como as terras realengas.

Fig. 6



Um detalhe importante desse mapa é esse texto agregado em seu canto inferior esquerdo onde há comentários sobre os Guenoas. Trata de hábitos funerários no Cerro Yaceguá e sobre a ação de xamãs (hechizeros) no Cerro Ybití María. O autor se arrepende de não haver mandado colocar uma cruz no Cerro, ato que tem caráter simbólico de expulsão do demônio, mas que também indicaria domínio dos Guaraní cristãos na paisagem dos Guenoas não reduzidos à *Pueblos*. Trata-se de um mapa que aponta para um rearranjo do território do Pampa frente às necessidades dos Guaraní das reduções, inclusive com a possibilidade de implantar um núcleo, o de São Borja. Demonstra que os jesuítas e os Guaraní consideravam essas terras suas por direito. Contudo, como indicado no mapa de Cardiel, ainda que impreciso, nem todas as terras ao Sul do Ibicuí eram passíveis de reivindicação por parte das reduções dos Guaraní. Talvez por isso o autor do mapa tenha destacado em dois lugares que “entre los rios Ararugua y Quequay no hay ganado vacuno” e “por acá no hay vacas”. Outra forma de criar condições para requerer terras é assinalar “Tierras Realengas”, como entre os rios Tapitangua e Negro.

O mapa denominado *Mapa Estancia del Pueblo de San Borja*, atribuído ao padre Francisco Marimon é uma outra versão do mapa anterior. Cobre a mesma área, tendo à Oeste o rio Uruguai, ao Norte o rio Ibicuí, ao Sul o rio Negro e a Leste um arco formado pelas nascentes dos rios Ibicuí e Negro. Embora tenha sido classificado como Mapa da Estância do Povo de São Borja, nele há terras que pertenciam a Yapeyu, San Nicolas, Apostoles, San Miguel, Santo Angel e La Concepción. Trata-se de um detalhamento do rearranjo provocado pelo Tratado de Madri. Assim, o tema central que ensejou o mapa é a demarcação das terras requeridas ao padre Provincial Joseph Barreda para uma nova estância para San Borja, como se depreende do texto assinado pelo padre Marimon no canto esquerdo do mapa:

Fig. 7 Mapa Estancia del Pueblo de San Borja – Miguel Francisco Marimon.²⁹



Mi P. Provincial Joseph Barreda

Porquanto este Pueblo de San Francisco de Borja necessita de tierras para mudarse y fundarse otra vez, caso que se aya de efectuar la transmigración, pide, y suplica a VEx, em nombre de dicho Pueblo el Padre Miguel Marimon cura actual del referido Pueblo de San Francisco de Borja, pida las

²⁹ Biblioteca Nacional da França. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53258105p/f1.item.zoom>

tierras contenidas dentro de los limites siguientes: desde las ultimas cabezadas del río Iv miri, o río Negro pequeno alla en el Mbatovi, hasta la boca de dicho rio por donde descarga en el rio Negro, Grande; de ai rio Negro arriba hasta la boca del rio Piraí miri que entra en el rio Negro Grande; de la boca del Piraí Miri siguiendo las aguas arriba hasta encontrar el lindero de las tierras de San Nicolas; de ai siguiendo dicho lindero, hasta encontrar el lindero de las tierras de San Borja, y de esta hasta llegar a las ultimas cabezadas del rio Ivi Miri, alla en el Mbatovi, donde empezo la demarcación. De todos los rios, campos, lagunas y quanto hubiere en todo el distrito demarcado y contenido dentro de los referidos limites, lo cual consta ser tierras realengas, y sin dueño, pide este Pueblo que VP pida y se le haga donación em lo cual recibieron gran favor. San Borja y abril, 16 de 1752. Miguel Francisco Marimon

Para estabelecer os limites à Leste da nova estância Marimon não pode usar um rio, como fez a Oeste com o rio Ybirapita Guazu. Marcou uma linha cortando uma serrania que corre de Norte a Sul. Tomou como referência as nascentes do Ybirapita Gauzu e traçou uma linha reta entre estas e a serrania para estabelecer o limite Sul da estância.

Figs. 8 a e 8 b Detalhes dos tetangue



Este mapa de Marimon assinala dois lugares com o termo em guarani “tetangue”. Essa é uma expressão que, a partir das últimas décadas do século XVII e sobretudo no seguinte, aparece em documentos vinculados a títulos de pleitos de terras, disputadas entre as reduções e entre essas e os colonos espanhóis (*criollos*) por áreas de ervaais ou de pastoreio. Montoya registrou no seu dicionário o sentido de tetã, como “pueblo o ciudad” e, na edição de 1724, tetângue aparece como “pueblo que fué, diócesis de un lugar en donde ubo pueblo”.³⁰ Fora este mapa, o único outro que registra esse termo é o *Terrarum S. Michaelis*, de autoria de indígenas Guaraní e o padre Tadeu Henis³¹. O *Terrarum S. Michaelis* cobre a ampla área ao Norte do rio Ibicuí, portanto contígua a área cartografada por Marimon em seus dois mapas. O *Terrarum S. Michaelis* é datado entre 1750 e 1756, aproximadamente, portanto, do mesmo período de confecção dos mapas de José Cardiel, José Quiroga e Francisco Marimon. É de se supor que, se os Guaraní colaboraram ativamente no mapa de Tadeu Henis, também o fizeram com os demais. No caso do mapa de Marimon os tetangue assinalados são dos Chaná e de Yta Curubi. Não parece ser o registro de assentamentos reducionais anteriores, como ocorre no *Terrarum S. Michaelis*, mas sim de ocupações de grupos indígenas que não mais lá estavam, no caso dos Chaná na ilha sobre o rio Uruguai, ou de um local chamado Yta Curubi que deixou de existir. O fato de ser usado o termo tetangue sugere a participação Guaraní ou ao menos o reconhecimento do uso dessa palavra para efeitos de indicar situações pretéritas registradas no mapa. Ambos locais são assinalados com um pequeno círculo.

³⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Madrid: Juan Sanchez, 1639. P383. RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Arte de la lengua Guaraní por el P. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesus, con los escolios, anotaciones y apéndice de P. Paulo Restivo de la misma Compañía, sacados de los papeles del P. Simon Bandini y de otros*. [S. l.]: Pueblo de S. Maria La Mayor, 1724. P52.

³¹ FURTADO, Junia Ferreira; BARCELOS, Artur Henrique. *O Terrarum S. Michaelis do padre Tadeu Henis: um mapa missionário e seus cartógrafos Guaraní*. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, São Paulo, v. 32, 2024. p. 1-54.

Fig. 9 Mapa histórico hecho por uno de la Comitiva de los Demarcadores Reales, que en los años de 1766 et ultra demarcaron la línea divisoria: en la que se delinea historialmente la provincia jesuítica de El Paraguay.³²



³² Biblioteca AECID-Madrid.

Este curioso mapa é datado de dez anos após o fim do levante Guarani contra a execução do Tratado de Madri. Entre 1753 e 1756 os Guarani missioneiros promoveram uma rebelião em armas contra as Comissões Demarcadoras do Tratado de Madri.³³ A chagada das Comissões provocaria um impacto no mapeamento da ampla área estabelecida nos acordos do tratado. Engenheiros cartógrafos foram enviados por ambas coroas de Portugal e Espanha para realizar *in loco*, sobre o terreno, as verificações do traçado da linha acordada. Até aquele momento os jesuítas e os Guarani haviam produzido praticamente toda a cartografia existente da região. E mesmo editores de mapas europeus o faziam muitas vezes com base em mapas jesuíticos. Sendo assim, jesuítas também se envolveram nos preparativos, como foi caso de José Quiroga, escolhido pelo Marques de Valdelírios para acompanhar a Comissão espanhola.

O mapa de 1766 atribuído a um demarcador a partir do título inserido no cartucho demonstra um esforço de condensar muitas informações que foram resultado dos anos de presença das Comissões na região platina. Sobretudo pelo tempo despendido enfrentando a resistência dos Guarani Missioneiros. O território é dividido em cinco amplas unidades administrativas, representadas em diferentes cores: a Gobernación de Santa Cruz de la Sierra (sem cor), as Missões dos Chiquitos (vermelho), a Gobernación del Paraguay (verde), a Gobernación de Tucumán (azul) e a Gobernación de Buenos Aires (amarela).

Na área entre os rios Ibicuí e Negro o mapa trás um texto que descreve os Guenoas e Minuanos:

Estos infieles estan por espacios de 100 leguas a uma y otra vanda de este rio Negro. Son perpertuos vagabundos sin

³³ GOLIN, Tau. *A Guerra guaraníca. O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha*. São Paulo, Ed. Terceiro Nome, 2014.

Pueblos, sin casas, sin sementeiras. Viven de la caza y del ganado; os hurtan de los cristianos Españoles, e Indios. Visten de pieles de animales especialmente de cavallos silvestres, de que está lleno su pais. Andan siempre a cavallo. Son mui difícil de convertir por el amor a esta vida de Gitanos y a la bestial libertad y por ser de mui corto entendimiento aunque creen todo lo que se les disse de Nuestra Santa Fe. No tienen religion alguna. Estan comunmente de paz con los christianos , aunque à veces hay guerra por sus huertos. Comercian con los christianos en cavalos, plumas de avestruz y Infieles pieles de tigres de que avundan mucho todas estas tierras. No son muchos. Seran como 500 [ilegível]

Indo além do que apontou José Quiroga em seu mapa ao descrever os mesmos indígenas, neste estão destacados termos como “vagabundos”, “bestial”, “corto entendimiento”. E acrescenta que eram poucos já na década de 60 do século XVIII.

Os tratados que redefiniram as fronteiras coloniais, como o Tratado de Madri (1750) e o Tratado de Santo Ildefonso (1777), basearam-se em grande parte em mapas elaborados por cartógrafos oficiais como José Custódio de Sá e Faria, Miguel Ângelo Blasco, João Roscio e José de Saldanha. Esses mapas, imprescindíveis para a negociação e implementação dos acordos, refletiam uma cartografia política que priorizava os interesses territoriais das coroas ibéricas em detrimento da complexidade socioterritorial dos povos indígenas. Os cartógrafos enfrentavam o desafio de representar territórios em grande parte ocupados por populações com formas de territorialidade fluidas e não sedimentadas, o que resultava em demarcações rígidas que ignoravam as práticas indígenas e facilitavam sua expulsão e marginalização.

A produção cartográfica oficial e as delimitações fronteiriças derivadas desses tratados resultaram em profundas transforma-

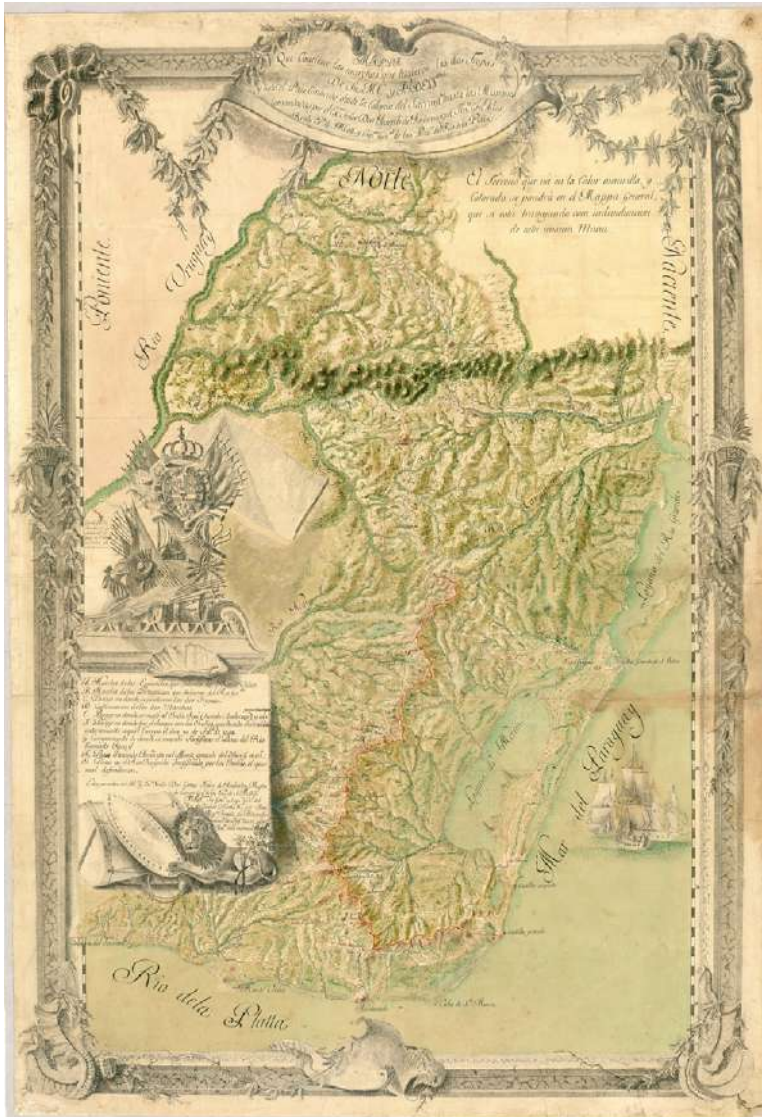
ções territoriais, com a restrição e perda dos territórios tradicionais indígenas e o incremento das atividades agropecuárias e militares coloniais. O impacto social dessas mudanças foi devastador para os povos do Pampa, que viram suas formas de vida ameaçadas pela perda de acesso às áreas de caça, pesca e circulação, e pela crescente violência das campanhas militares e da colonização efetiva³⁴.

Alguns destes mapas demonstram que a área do Pampa foi subtraída das informações cartográficas. Ao menos dois mapas deixam isso evidente. Trata-se do *Mappa que contem o Pais conhecido da Colonia athe as Missoes e o caminho que fizeram as duas armadas de S. Magestade Fidellissima e Cattolica* e do *Mappa que contiene las marchas que hizieron las dos tropas* (Museo Naval de Madrid). Ambos de Miguel Angelo Blasco e datados de 1756. No primeiro a área entre o rio Ibicuí e o rio Negro está quase toda coberta por um outro mapa denominado *Passo do Rio Churieby fortificado pellos índios*. Representa a trincheira dos índios (A) e Artilharia que desalojou os índios (B). O autor preferiu sacrificar a informação geográfica dessa área com a representação de um episódio da rebelião dos Guaranis. Assim, os rios Quarey, Pindaibi, Iarapeai, Ytu Yaca, Ararugua, Guaguay (tal como grafados por Marimon) não são representados. E no restante do Pampa não há qualquer referência os Charrua, Miunuano, Guenoa, Bohane ou Yaró. No segundo mapa a situação se repete. Os editores acrescentaram uma grande alegoria que está ornando a legenda. Por trás deste cartucho se insinua uma área vazia. Sequer há relevo ou rios representados. Assim, os mapas de Miguel Angelo Blasco omitem a área que nos mapas jesuíticos ao menos reconheciam a presença da população pampeana. O mapa de 1766, também atribuído a um Demarcador parece ser da Comissão espanhola. Seja pelas informações de José Quiroga, seja pelo contato direto dos es-

³⁴ ERBIG, Jeffrey A. *Where the caciques and mapmakers met. Border making in eighteenth-century South America*. The University of South Carolina Press, 2020.

panhóis e *criollos* de Buenos Aires e Montevideo, ao menos registrou estes grupos, em que pese o caráter depreciativo das descrições.

Fig. 10 Mappa que contiene las marchas que hizieron las dos tropas



Jesuitas, Guaranis, Demarcadores e a representação
dos grupos indígenas do Pampa no século XVIII

Fig. 11 *Mappa que contem o Pais conhecido da Colonia athe as Missoes e o
caminho que fizeram as duas armadas de S. Magestade Fidellissima e Cattolica.*
Miguel Angelo de Blasco



Em suma, a história do Pampa e da Campanha, no que tange aos povos indígenas, à presença jesuítica e à cartografia colonial, é marcada por um entrelaçamento complexo entre ecologia, cultura, poder e representação. A análise crítica desses processos revela não apenas as estratégias de dominação colonial, mas também as múltiplas resistências, adaptações e persistências indígenas, bem como as limitações e os vieses das práticas cartográficas coloniais. Essa compreensão é fundamental para reavaliar a memória histórica e para fortalecer as lutas atuais por reconhecimento territorial e cultural dos povos originários do sul da América do Sul.

BIBLIOGRAFIA

ALTIC, Mirela. *Encounters in the New World. Jesuit Cartography of the Americas*. Chicago: The University of Chicago Press, 2022.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.

BAPTISTA, Jean. A visibilidade étnica nos registros coloniais: Missões Guarani ou Missões Indígenas? In: GOLIN, Tau; BOEIRA, Nelson (Orgs.). *História Geral do Rio Grande do Sul. Vol. 5. Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. pp. 207–226.

BARCELOS, Artur H. F. *Entre a Cordilheira e o Mar: exploração jesuítica no Chile*. História Unisinos, v. 11, 2007. p. 230–239.

_____. *Jesuítas no Amazonas e no Orenoco: explorações e polêmicas geográficas*. Revista Eletrônica Documento/Monumento, v. 3, 2010. p. 73–87.

_____. *O mergulho no seculum. Exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. Porto Alegre: Ed. Animal, 2013.

_____. *O espaço missioneiro: uma construção cartográfica do século XVIII*. In: KÜHN, Fábio; NEUMANN, Eduardo Santos (Org.). *História do Extremo Sul: A formação da fronteira meridional da América*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022. v. 1, p. 303–323.

BARCELOS, A. H. F.; SILVA, A. F. *A Terra de Ninguém: índios e bugres nos campos de cima da serra*. In: GOLIN, Tau; BOEIRA, Nelson (Orgs.). *História Geral do Rio Grande do Sul. Vol. 6 Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. v. 5, p. 63–80.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. *Historia de la ganadería en el Uruguay 1574–1971*. Montevideo: Biblioteca Nacional, 1971.

BORGES, Pedro. *Misión y civilización en América*. Madrid: Ed. Alhambra, 1987.

BRACCO, Diego. *Charrúas, Guenoas y Guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevideo: Linardi y Riso, 2004.

BRACCO, Diego. *Guenoas*. Montevideo: MEC, 1998.

BURRUS, Ernest J. *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (1567–1767)*. 2 vols. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1967.

FERREIRA, Mário Clemente. *O Tratado de Madri e o Brasil Meridional*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

FURLONG, Guillermo. *Cartografia jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1936.

FURLONG, Guillermo. *El padre José Quiroga*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1930.

FURTADO, Junia Ferreira; BARCELOS, Artur Henrique. *O Terrarum S. Michaelis do padre Tadeu Henis: um mapa missioneiro e seus cartógrafos Guarani*. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, São Paulo, v. 32, p. 1–54, 2024.

GOLIN, Tau. *A Guerra guaranítica. O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

HARLEY, Brian. *Le pouvoir des cartes. Brian Harley et la cartographie*. Textes édités par Peter Gould et Antoine Bailly. Paris: Anthropos, 1995.

KERN, Arno. *O primeiro Sítio-Escola internacional do Pós Graduação em História da PUCRS. Importância e características*. São Paulo: Revista de Arqueologia SAB, 1995. pp. 88–98.

KLEIN, Fernando. *Nuestro pasado indígena*. Montevideo: Ediciones B, 2012.

MAZZ, José M. López; BRACCO, Diego. *Minuanos. Apuntes y notas para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuan (indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil)*. Montevideo: Linardi y Riso, 2010.

MESSMACHER, Miguel. *La búsqueda del signo de Dios: ocupación jesuita de la baja California*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

MORNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Rio de la Plata*. Buenos Aires: Hispanoamérica, 1985.

NEUMANN, Eduardo S. *As populações indígenas frente à Colônia do Sacramento: dos conflitos às categorias de classificação colonial no Rio da Prata (1680–1777)*. Revista de Indias, vol. LXXXIII, núm. 287, 2023. p. 143–174.

NUSSDORFFER, Bernardo. *Relação de todo o ocorrido nestas doutrinas com respeito às mudanças dos Sete Povos do Uruguai desde São Borja até Santo Ângelo inclusive...* In: TESCHAUER, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. 3 vols. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Rio de Janeiro: Mana, 1998.

PEREIRA, César. *“Y hoy están en paz”: relações sócio-políticas entre os índios ‘infieis’ da Banda Oriental e Guaranis Missioneiros no século XVIII*. Dissertação de Mestrado. PPGH–UFRGS, Porto Alegre, 2012.

QUARLERI, Lía. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, Jesuitas e imperios coloniais*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

SOUZA, José Otávio C. *O sistema econômico nas sociedades indígenas Guaraní pré-coloniais*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, vol. 8, n. 18 (dez. 2002), p. 211–253.

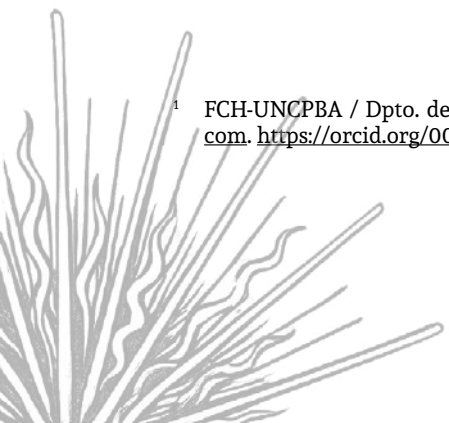


ESCRITURAS INTERSECTADAS. JESUITAS Y ESCRITURA EN LOS MÁRGENES DE LOS PROYECTOS COLONIALES HISPANOAMERICANOS.

Carlos D. Paz¹

La escritura jesuítica entendida como *ars* y práctica (Morales, 2007) está entrelazada de modo vital con una espiritualidad profundamente vinculada con la *imitatio*, propuesta por Kempis (2012) entre 1418 y 1427, en su versión en latín y 1472 en su edición en castellano, dando comienzo a una devoción moderna que proponía un acercamiento personal a Cristo; aspecto que luego sería retomado por Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales (1548). Junto a esta nueva forma de vincularse con Cristo, por medio de una reflexión contemplativa, encontramos, centralmente, a la escritura como una forma de componer y transmitir reflexiones sustentadas en la experiencia de cada uno de aquellos hombres que conformaban la Compañía de Jesús.

¹ FCH-UNCPBA / Dpto. de Historia. paz_carlos@yahoo.com / ychoalay@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-2297-3458>



La escritura del sí -es decir del jesuita que acude al mundo amerindio para realizar su trabajo de evangelización- define e identifica una parte del *ser*-jesuita en su relación con el Mundo, tal como fuera señalado por Ignacio ya en su Autobiografía ([1643] 1943). Desde los primeros escritos, así como en la *formula scribendi* (Polanco, 1548), confluyen, tal como es de esperar desde lo antedicho de modo más que breve, formas y nociones sobre un Mundo que necesitaba, desde la *imago loci* jesuítica, ser ordenado desde el interior de quién observa y ejecuta la tarea de *scribere* sobre el exterior del sí-mismo. Esta escritura intentaba, por tanto, mantener una profunda relación de equilibrio, y al mismo tiempo una distancia prudencial, entre la pulsión subjetiva propia de los hombres y de las acciones que debían realizarse en aras de alcanzar la *gratia* cedida por Dios.

La escritura, por tanto, no manifiesta solamente un arte de gobierno para sí, sino que es una ‘forma’, un modo de ser en ella y, por medio de ella, dar cuenta de las múltiples trazas que hacen posible conocer el Ecúmene que se habita. Estas trazas se presentan entrelazadas pero no amalgamadas e indistinguibles unas de otras; esta presencia *chi’xi*, al decir de Rivera Cusicanqui (2018) torna posible reconocer y rescatar los sentidos que fueron presentados por los distintos amanuenses de la Compañía de Jesús. Para poder alcanzar este resultado es que se remarcaba la necesidad de ejercitar el discernimiento para reflexionar sobre lo conocido, lo realizado y lo posible de ser llevado adelante a fin de reordenar un conjunto de relaciones que podían apabullar a quién no ejercite su comprensión de modo ordenado y manifiesto por medio de las imágenes que la escritura transmite en su construcción de una Memoria tanto de la Orden como de aquellos con los cuales los ignacianos se redefinieron constantemente. Así, la Naturaleza -lejos de la distinción antropológica actual entre Naturaleza y Cultura- ya no se manifestaba enmarañada sino que era expuesta,

develada, re-ordenada, desde una forma capaz de dar cuenta de las acciones de los compañeros de Ignacio en su intento por civilizar espacios alejados de la cristiandad. Además, aquella Naturaleza exponía, por medio de la escritura, el modo en que Dios colocaba diversas experiencias desde las cuales manifestar su *gratia* dando lugar a que la misma también fuera alcanzada por aquellos operarios celosos de la acción encomendada y aceptada en el marco del segundo tiempo ignaciano.²

La escritura jesuítica, desde esta primera aproximación, como todas las nociones que intentan definir aquello que se encuentra en movimiento (Holbraad, 2014), presenta una identidad posible de ser analizada por medio de su propia intencionalidad. Cada pieza de la escritura producida por los hermanos de Ignacio posee una intención que, *prima facie*, indica en qué modo cada uno de ellos reflexiona, y re-construye a la vez la noción de mundo presente en Ignacio de Loyola.³ Desconsiderando esta cuestión de la intencionalidad por un momento –pero de modo funcional a nuestra argumentación–, debemos volver sobre cómo la identidad de cada uno de aquellos que escribieron permite componer una idea general sobre la identidad de los escritos jesuíticos.

Cada obra escrita por un jesuita, como ya mencionamos brevemente, posee una identidad/intencionalidad que le permite ser ubicada en un marco de relaciones sociales que hacen que cada una de ellas se sostenga en un orden del discurso que la inserta dentro de un conjunto de problemas que pueden ser abordados

² La Elección del SegundoTiempo corresponde a la práctica de los Ejercicios Espirituales y se trata del momento cuando el deseante -quien practica los Ejercicios- confirma su voluntad de entregarse a la vida apostólica, luego de asumir consolaciones y desolaciones. Para mayores detalles, Cfr. Ejercicios Espirituales.

³ La noción de Mundo presente en Ignacio de Loyola es compleja y cualquier intento por presentarla de modo esquemático adolecería de errores por ello es que recomendamos la lectura de RODRIGUES MEDEIROS (2019), así como al propio Igancio de Loyola; sobre todo su Autobiografía.

desde posicionamientos propios de cada lector, siempre y cuando el mismo conozca cómo se producía dicha escritura. Por ejemplo las *Historias Generales*, si bien su función era ser crónicas de la acción apostólica, muchas veces colocaban el énfasis en sucesos propios de la esfera política (Cargnel, 2018), por lo cual deben ser analizadas como un *index* que muestra la labor articulada de numerosos sacerdotes celosos de su accionar en la parte del Orbe a la que refiere dicha *Historia*. Esta perspectiva nos permite encontrar menciones indiciarias sobre, por ejemplo, cómo auscultar un Tratado de Cirugía o Materia Médica que, presumimos con cierta seguridad, circulaba por las diferentes reducciones (Deckmann Fleck, 2022) y, desde él, pero retomando lo que se hace presente en aquellas *Historias* y en cómo es que las mismas mudan entre sí con el paso del tiempo y por la acción de los *historiographus* (Moura, 2019), conocer en qué medida los indígenas detentaron una activa participación en la elaboración de aquellos conocimientos médico-botánicos. Saberes que luego hacen posible construir explicaciones sobre cómo las potencias del alma y sus manifestaciones, indican el carácter activo y creador, de la política nativa (PAZ, 2019). Resultados de investigación que ejemplifican, brevemente, en qué modo las escrituras jesuíticas intersectan nociones propias de quiénes se deben convertir y de los ignacianos que producen las “traducciones” que en realidad son reformulaciones de conocimientos y/o saberes ajenos pero necesarios para la conformación de un *sí-mismo* que intenta ordenar el Mundo que lo rodea y construir, desde ese orden, una realidad más cercana y propia de los valores cristianos.

Del mismo modo en que podemos pensar cómo desentrañar la intencionalidad de una Materia Médica, de Historias Generales, etc., es que consideramos posible indagar sobre la agencia de los sujetos sobre los cuáles se escribió a partir de reflexionar sobre la intencionalidad de la escritura ignaciana.

Entendemos como sujetos, tanto a quien escribe o produce la escritura, como a la escritura en sí misma y en este sentido, ambos 'sujetos' descubren su identidad en su relación con *sí-mismos*, con un *nos-otros* conformado por los demás hermanos jesuitas y con los *otros*, ya fueran éstos diversos funcionarios de los distintos dispositivos de poder coloniales; miembros del patriciado urbano de las distintas ciudades, en este caso, españolas; autoridades militares o miembros de otras Órdenes. A estos *otros* se les suman los indígenas como los *otros-de-los-otros*. Esta misma cuestión, considerando a los escritos producidos por la Compañía de Jesús como sujetos conceptuales (Deleuze [1968] (2002), acontece y se presenta desde las distintas producciones escriturarias que hemos consultado⁴, tanto como en el caso de la escritura inédita, donde muchas obras o documentos producidos por la Compañía esperan una lectura atenta que vincule autores y problemas que fueron considerados como necesarios de ser abordados⁵ pero por diversas razones no fueron publicadas.

⁴ La documentación éditada para el abordaje de la evangelización llevada adelante por la Compañía de Jesús es por demás amplia, aunque no incommensurable. Para una primera aproximación recomendamos consultar las referencias bibliográficas que aparecen citadas en artículos y libros sobre dicho problema. Dentro de ese conjunto, para el caso del Chaco, con especial énfasis, recomendamos la *Historia de los Abipones* de Martin Dobrizhoffer [1784] (1968) y *Hacia Allá y Para Acá. Un estadía entre los indios mocobíes* de Florian Paucke [1780] (2010).

⁵ Alexandre Coello de la Rosa afirma que la Compañía de Jesús creó una imagen de sí misma a partir de lo que decide publicar y por esto es importante estudiar y editar obras y documentos inéditos, entendiendo no solo el mensaje que presenta, si no las razones en torno a las decisiones sobre la publicación. Esto nos permitirá, según Coello de la Rosa, entender como la Compañía va dando forma una imagen que construye a través de la escritura. PAZ, Carlos; BOHN MARTINS, Cristina – COELLO DE LA ROSA, Alexandre. Entrevista a Alexandre Coello de la Rosa (2018), en: *Antitesis*, Vol 11 N° 21, Dossiê - As reduções da Companhia de Jesus na América Colonial: diálogos de realidades missionárias e debates intelectuais sobre a ação jesuítica, Universidade Estadual de Londrina, Brasil, p. 183-192

Dentro de esta relación, que sitúa en distintos puntos del espacio-tiempo a sujetos, sus obras, sus vínculos y las relaciones que entablaban tanto con el “nos-otros” así como con lo *otro* aún dentro de la Orden⁶, encontramos sentidos, direcciones e intensidades que necesitan ser identificados por medio de la restitución del valor vocacional que cada escrito posee para poder operacionalizar su lectura -es decir, intentar aproximarnos a cómo cada uno de aquellos textos fueron leídos por los jóvenes jesuitas. Así, por ejemplo, las etnografías culturales, como verdaderos núcleos rizomáticos, concentran informaciones que luego pueden ser desmenuzadas, o bien amplificadas en verdad, en escritos de mayor porte que se ocupaban de problemas particulares. Las *Historias* compilaban la información reunida a través de cartas, informes, y experiencias contadas, en primera persona, al sacerdotaje que se convertía en la voz principal de las acciones realizadas por ese “nosotros” que significó la comunidad de misioneros jesuitas dispersos, pero articulados, por el Orbe.

Esta relación entre problemas, escritos y autores –dejando de lado *ex professo* y sólo por esta vez el debate sobre la autoría dentro de la Compañía de Jesús- permite que el ejercicio de la lectura nos conduzca por caminos, algunas veces con apariencia de inconexión, que remiten al núcleo de la escritura ignaciana: la reflexión sobre el mundo y cómo cada jesuita, con su trabajo, realizaba un aporte a la cristiandad, su expansión y sostenimiento que puede verse claramente tanto en los textos del siglo XVI como en aquellos producidos por los Expulsos. De este modo, la escritura intersectada se construye y presenta como un espacio posible de ser asido, y quizás delimitado, por las intersecciones que podamos

⁶ Es importante analizar el rol de la escritura de aquellos jesuitas que por alguna razón fueron expulsos de la Orden y continuaron escribiendo fuera de ella, criticando a la Compañía de Jesús en algunas ocasiones. Sobre este aspecto puede consultarse, para un primer acercamiento, Neumann (2016).

identificar y articular a partir de cada uno de aquellos escritos.

Veamos, para reforzar nuestra propuesta, un breve ejemplo que remite a aquella escritura éditá que ha sido consultada asiduamente. La obra de Florian Paucke, *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios mocovíes* ([1780] 2010), célebre por sus acuarelas, expone no sólo información proto-etnológica, y apropiada para el campo de la Antropología política de las poblaciones indígenas del Chaco con las cuales aquel misionero interactuó. Se trata de una obra que genera la posibilidad de indagar en el universo cosmopolítico indígena ya no tan solo a partir de considerar los retratos que presentó de los amerindios participando de un cúmulo de acciones que los identificaban como un conjunto discreto y contrastante. Es, desde nuestra actualidad, una pieza de amplio valor etnológico si es que nuestro análisis no sólo se detiene en lo narrado mediante su prosa sino que se avanza en una crítica de lo presentado por medio de narrativa imagética.

Aquellas acuarelas, si es que consideramos a las mismas como una forma de escritura, brindan algunas de las informaciones que el misionero registró para sí mismo, desde su experiencia cotidiana, aunque quizás sin la intencionalidad manifiesta de la narrativa compuesta mediante el uso de las palabras. Por ejemplo, a partir de las descripciones visuales de las aves retratadas por Paucke, y desde una proyección etnográfica sustentada en Prudente (2019), podemos dar cuenta de la importancia de lo ornitológico para la vida amerindia en su estructura mítica puesta de manifiesto mediante rituales que involucran lo aviar o bien, formas nativas de explicar lo funesto mediante lo comunicado por las aves a los humanos. Veamos un ejemplo

...quiero agregar aquí algunas supersticiones de los indios; cuando ellos oyen a un pájaro que silba como un ser humano que llama al otro, dicen que los españoles no distan

de ellos a lo cual ellos huyen pronto y abandonan su lugar. Cuando una garza ceniza vuela sobre ellos y grita a la vez, presagia la muerte [y] que pronto alguien de ellos debe morir. Ocurrió que yo estuve parado con algunos indios delante de la iglesia al lado de la cruz y conversaba con ellos cuando vino volando una garza, se sentó sobre la punta de la cruz y comenzó a gritar; entonces un indio viejo de nombre Anselmo Pelegzoquin dijo que moriría alguien de nuestra aldea. [...] Al día siguiente su hijito de cinco años de edad, de nombre Pantaleon jugaba animoso y sano con otros de sus semejantes ante la choza de su padre; entre el continuo juego este muchacho cayó de golpe y quedó muerto... (Pauke, 2010: 347)

Debido a estos planteos generales y al caso relatado brevemente por el misionero, como parte de una superstición de los indígenas, es importante definir entonces qué entendemos por escritura, sobre todo partiendo de los avances, algunos no tan recientes por cierto, con los que contamos para analizar la práctica de la escritura y su estricta relación con la lectura como praxis (Hill Boone – Mignolo, 1994). En este ‘pensar para definir’ la escritura, debemos reflexionar sobre las relaciones de incertidumbre que habitan en ella. Para tal empresa podemos retomar la propuesta del *analysis situs*, al que podemos identificar como una topología que, desde las Matemáticas, estudia los razonamientos que conducen a una práctica prescindiendo del significado concreto de la misma –es decir ponderando el cómo se escribe por sobre el qué. Punto, que, sin lugar a duda, ampliará el campo de estudio sobre lo escrito partiendo de una idea simple: los significados de lo escrito poseen valor en función de la posición del sujeto que es capaz de leer e interpretar el código que conocemos como escritura. Aspecto que reintroduce al sujeto dentro de la práctica de la escritura al mismo tiempo que

la destotaliza como tal. Esto último equivale a proponer, que la escritura en sí misma no se presenta como *Deus ex machina* sino que la misma es producto de un argüir dentro de un campo específico de la Ciencia –v. g. medicina, cosmografía, etnología, cartografía, etc.- que se canibaliza a sí misma en aras de generar un nuevo cuerpo de conocimiento por medio de una tecnología –el escribir- que posibilita su comunicación. Mirando la escritura ignaciana con este cristal, en una instancia que puede ser considerada como última, y por ello de primer orden, una de las instrucciones formulada para la escritura es que la misma sirviera para la comunicación y gobierno de los miembros de la Orden posibilitando así un diálogo entre porciones distantes entre sí en el Orbe, empero, considerando cómo se habría de exponer aquello que debía ser transmitido en función del sujeto que recibiría aquellas piezas escritas.

La interacción entre distintos escritos define y construye el carácter/identidad de la escritura. Cada escrito se vincula con otro en un nivel argumental –propio de la *edificatio*- que permite que la escritura en sí sea una práctica que incumbe distintos aspectos de la vida brindando ejemplos de la misma recurriendo a la *amplificatio*. Esta relación entre edificación y amplificación proviene de una apertura al mundo realizada por la Compañía de Jesús. Dicha apertura se produce desde un sí-mismo – la institución formada por ese “nosotros” – que se define en una práctica que busca aunar, en aquella apertura, los nodos sensibles de una Humanidad que se presenta en expansión pero que se percibe, al mismo tiempo, en contracción. A medida que la Humanidad y la cristiandad se expandían, parecía mostrarse, de modo aritmético y a veces con valores exponenciales, que el núcleo de la cristiandad se encontraba acotado y que necesitaba expandirse arrinconando, a través de la *conversación*, a aquellos que no comulgaban con los valores de la *civitas*.

En este proceso la escritura es la que intersecta aquellos puntos de fuga o de contradicción, aparente por cierto, entre las temáticas diversas que hoy son conocidas por un nosotros que se encuentra preso de lo que hemos denominado ‘el secuestro de la Memoria’.⁷ Por eso, desde ellos podemos ver la(s) conexión(es) entre aquello que aparece como desconectado o de escaso interés para el sujeto que lleva adelante la escritura bajo la prédica de la corrección de la misma como una *forma mentis* que guía sus escritos -algo sobre lo que luego veremos algunos ejemplos. De este modo es que en la escritura reconocemos y asistimos a “*un saber que reconcili[a] lo sensible y lo inteligible y un respeto por el otro. Si desconocemos este punto ciego corremos el riesgo de zozobrar en la forma inconfesada de un etnocentrismo, de la anexión, que ‘convierte lo otro en lo mismo’*” (Lévi-Strauss, 1981, 49). Sabemos que cada pieza escrita por la Compañía de Jesús custodia en sí un balance entre lo general y lo particular que hace que nada sea en sí lo mismo a pesar de ser presentado de un modo casi uniforme. Un claro ejemplo de ello lo encontramos, en este caso, en las narrativas que Martin Dobrizhoffer (1968), para los abipones, y Florian Paucke (2010) entre los mocovíes.

Esta pulsión etnocéntrica fue resuelta, por medio de la práctica de los Ejercicios Espirituales y con el auxilio de la escritura, buscando que el sacerdote reuniese virtudes que le permitieran controlar afecciones, propias y ajenas qué, de no haber sido reco-

⁷ La noción de El Secuestro de la Memoria, surgió en Córdoba (Argentina), durante las Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas allí realizadas en 2004. Artur Barcelos, Eduardo Neumann y quién suscribe, llegaron a la conclusión que la historiografía especializada continúa debatiendo sobre aquellas problemáticas que la Compañía de Jesús consideró como relevantes para la composición y administración de su Memoria y gobierno a nivel global. Por lo tanto, en buena medida, la propia Memoria de la Orden fue secuestrada por ella misma y nosotros, historiadores de nuestro tiempo, continuadores de aquella política. Si bien nuestras investigaciones exploran diversas regiones del pasado, nuestra pesquisa se basa en aquello considerado como memorable, de allí entonces que la Memoria aún continúa secuestrada.

nocidas y des-afectadas (García Domínguez, 1997), hubieran hecho fracasar la empresa reduccional -al menos en el sentido propuesto por Ignacio. Allí en dónde la escritura se hace presente como una tecnología-del-yo foucultiana, que ciñe el gobierno del *ego* al mismo tiempo que hace posible gobernar cuerpos y almas, evita que algunos sujetos con ánimos alterados causaran problemas al desarrollo de la reducción tal y como acontecía en algunos márgenes (Del Valle, 2009). Esta pulsión entre control de sí-mismo y escritura nos coloca en presencia de intersecciones que indican abstracciones sobre aquello que parece poner en jaque el carácter etnocéntrico de un yo que escribe. Meditaciones que controlan el *ego* e intentan tornar pensable acciones a emprender; por ello es que, en aquella escritura –que en realidad nuclea a varias sobre sí- “*los espacios del lenguaje [...] está[n] inmerso[s] ya no en un espacio [discreto y contrastante], sino en la intersección o en las conexiones de esta multiplicidad*” (Lévi-Strauss, 1981:29).

La intersección de la escritura configura y deviene un *parcours* [recorrido] posible de ser identificado mediante la acción de cada uno de aquellos sacerdotes que escribieron sobre lo diverso desde una posición singular. En un segundo lugar, aunque solamente argumental, la escritura compone un *discours* [discurso] que tiene más para decir sobre cómo la Compañía de Jesús reflexionó sobre lo diverso que componía un Mundo en expansión, que sobre la diversidad en sí misma. Ambos -recorrido y discurso- en su conjunción se manifiestan como un *habitus*; aquella práctica estructurada pero no estructurante, sobre la que nos hablara Bourdieu (1979). en la cual un sujeto se reconoce como parte de una sociedad y con una clara función en la misma. En el caso de los jesuitas que recorrieron los espacios coloniales, luchar contra sí mismos (De Certeau – Domenach, 1984) y atender a los desavenidos mediante la evangelización. Este recorrer implicaba una tarea fundamental, un *leitmotiv*, que se llevaba a cabo como práctica independientemente de

los razonamientos que se emplearan para alcanzar el *Ad Maiorem Dei gloriam*. Dentro de este hacer, la escritura, como espacio de la práctica, noción y *ars* para alcanzar la Gloria de Dios, brindó obras señeras posibles de ser identificadas claramente; siendo, algunas de ellas, revisitadas innúmeras veces. Cada obra, por tanto, es un espacio posible de ser definido con claridad. No caben dudas sobre qué cosa es un *Libro de Cirugía*; una *Historia General*; un *Menologio*; un *Memorial*, un *Libro de Consultas*; una *Carta Annua* o una *Historia de abipones, mocovíes, o lules*, todas portadoras de noticias de *Moeurs* de lugares como el Orinoco, California, Filipinas, las Pampas, etc. Quizás las dudas se presenten al reducir la escritura de cada una de estas obras bajo una falsa pretensión de comprensión totalizante y totalizadora del Mundo. Por eso proponemos en este capítulo volver sobre el espacio del Chaco colonial y desde las acciones de los amerindios retratadas por la pluma ignaciana, y con el auxilio de la proyección etnográfica, describir, explicar y analizar en qué medida las prácticas amerindias afectaron la escritura ignaciana, considerando a la escritura, como ya propusimos, como un sujeto que construye identidad y “se” construye a sí mismo como un problema propio de la etnología donde

Todos los espacios hallados están perfectamente definidos, sin imprecisiones ni interferencias. Y es imposible conectarlos entre sí. No es posible ensamblarlos para construir una variedad homogénea única [sin embargo] Combinan categorías como lo abierto y lo cerrado, lo exterior y lo interior [...] De ahí que encontremos todo lo que queramos en el texto (Lévi-Strauss, 1981:34)

Si bien esta afirmación, realizada en el marco del *Seminaire* sobre ‘La Identidad’ como problema, es verdadera en sí misma, para el caso de la escritura como espacio e identidad o como la identi-

dad de un espacio, alberga una armadilla. Es verdad que podemos encontrar todo lo que deseamos conocer y explicar en un texto producido por la Compañía de Jesús en el siglo XVIII? La respuesta, como la famosa paradoja de Schrödinger, puede ser afirmativa y negativa a la vez. Para poder resolver esta cuestión es que debemos restituir a la escritura, desde su lectura, la mayor cantidad de intersecciones posibles y para ello es necesario contemplar el mayor número de vectores potenciales, tomando en consideración, incluso, el sentido prioritario de uno en particular: la mística.

Las escrituras afectadas, son las que hacen posible dar cuenta de la intersección de las subjetividades de quién observa para dar noticias por escrito (Felippe-Paz, 2019), pero que se sabe observado por aquel que debe ser asistido – y descripto mediante la narrativa- para ser evangelizado. Estas escrituras, se presentan a modo de rizoma y por esto proponemos un análisis que aborde su complejidad más allá del mensaje en sí mismo. Esto hace posible, desde su ejercicio de lectura, comprendiendo a la misma como un *discours* articulado con un *parcours* que permite conectar aquello que ponderamos como desconectado y que es propio del tiempo que inaugura/crea la Compañía de Jesús y que, en la actualidad, hace posible componer giros historiográficos notables para, por ejemplo, ‘narrar la misión’⁸ y cómo desde esa práctica discursivo-historiográfica, formular aportes a la Historia Indígena.

Por ello es que el lenguaje presente en los escritos jesuíticos, propio de una *forma mentis*, es tributario de una concepción particular de un sujeto que se reconoce y es reconocido por la Or-

⁸ Agradezco a Fernando Torres Londoño (PUC-SP), la indicación sobre la necesidad de ‘narrar la misión’. Es decir, poner énfasis en aquellos aspectos que podemos considerar como mínimos pero que pueden esclarecer, desde la intersección de los sentidos y las narrativas que dan cuenta de los mismos, aspectos que hasta hoy se mantienen bajo una suerte de silencio historiográfico. Comunicación personal. 6 de noviembre de 2022, en el marco de las XVIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas – Montevideo; Uruguay.

den y que se figura a sí mismo en la *Imitatio*; aspecto que puede rastrearse desde la Fórmula del Instituto en 1550. Este lenguaje, que excede en sí mismo a la razón gráfico-alfabética que mora en los escritos ignacianos, refleja una identidad orgánica que podemos identificar y analizar desde el rol de la mística. Lo cual nos conduce a un punto interesante: en toda escritura no todo está dado en sí mismo, sino que la misma parte de aquello que se percibe, se registra y se escribe; todo ello mediado por los sentidos. Esa mediación de los sentidos, sumamente prolífica al momento de impulsar la observación del *sí-mismo* en la relación con los diferentes, los *otros de los otros* que ya hemos identificado, es una característica más de estas escrituras intersectadas. En ellas coinciden y dialogan de manera especial, por la afectación de los sentidos, un *nos-otros* formado por los demás hermanos jesuitas con un *otros* - en tanto externo que no comprende la lógica que aúna al *nosotros* - formado por los funcionarios de los distintos dispositivos del poder colonial, que a su vez varía en su composición – *v. g.* miembros del patriciado urbano, autoridades militares o miembros de otras Órdenes. Finalmente, en estas escrituras se suman otro grupo que Felipe y Paz (2019) llaman los *otros-de-los-otros* compuesto por los indígenas en tanto sujeto de la escritura como afectante de quién escribe. Los sentidos se encuentran presentes en las reflexiones que cada sacerdote componía de sí, en su examen de autoconsciencia, y en cómo eso se cuela en los diversos escritos que analizamos y que, como hemos formulado, nos conducen necesariamente hacia aquellos otros que los definen. De este modo, al igual que aquellas imágenes preparadas por Nadal en 1593⁹, debemos contemplar en qué medida y en qué

⁹ NADAL, Jerónimo, [1593] *Evangelicae historiae imagines : ex ordine euangeliorum, quae toto anno in missae sacrificio recitantur, in ordinem temporis vitae Christi digestae*. [Historia Evangélica en Imágenes]

forma nuestros sentidos se disponen para poder escudriñar la escritura jesuítica.

Para avanzar en la construcción de esta exégesis debemos re-considerar cómo aquellos sentidos del jesuita y el lenguaje que dichos sentidos encarnan y movilizan, se recomponen en el marco de aquella crisis de identidad que sufre Europa en el momento en que la Compañía de Jesús comienza su expansión por el Ecúmene. Nos preguntamos si esta crisis de identidad que se manifiesta por aquella expansión/contracción mencionada, puede verse reflejada en los escritos ignacianos considerándose una heterotopía. Y, si así lo fuere, dicha heterotopía es la que hace posible que el jesuita se sitúe en el mundo sin ser mundano, y es en este cruce donde las escrituras intersectadas constituyen una valiosa herramienta analítica dado que desde las mismas podemos mostrar de modo crítico aquellos aspectos sobre el que se reflexionaba apelando a los *otros* y cómo es que ellos generaron un cuerpo de dudas posible de ser saldado por medio de un conocimiento de bases locales aunque con pretensiones universalistas.

Por lo tanto, para discutir como aquellas escrituras intersectadas se componen, operan, reproducen, y luego son rescatadas desde el presente en aras de una práctica historiográfica deudora, en gran parte, del *scribere*; debemos prestar atención a cómo se compone la relación entre ascendentes y colaterales. Ascendentes compuestos por Cristo y su vida; Ignacio, su dedicación y ejemplo al que se sumaban aquellos jesuitas considerados modelos de santidad o bien autoridades notables en algún campo de la Ciencia durante la expansión de la cristiandad. Figuras ‘totémicas’ con las cuales interactuaban los colaterales: aquellos jesuitas que en su tiempo realizaron acciones misionales de diversa índole reconocidos por los pares de su propio tiempo. Relación que, por su parte, introduce la variable temporal como campo necesario de ser analizado, de modo reflexivo, para intentar dilucidar en qué medida

determinadas nociones temporales perviven *ex post* por medio de la noción, *ars* y práctica del estar en el mundo sin ser mundano. Una escritura que reflexiona sobre *un* mundo conocido apelando a una identificación mimética de quién escribe, tanto con Ignacio – el ascendente – o por quién se haya adoptado como modelo por medio de la interacción con diversos colaterales – como, por ejemplo, en el caso de Joseph de Acosta. Una escritura de un mundo conocido en la que, en variadas ocasiones, encontramos, *avant la lettre*, ejercicios -aunque incompletos, dado que los jesuitas no tenían pretensión antropológica – de una antropología simétrica en dónde el sacerdote es interpelado por aquellos que lo observan desde los bordes imperiales. Una simetría que intersecta escrituras propias y ajenas y que necesita ser mayormente cuestionada desde la agencia indígena y cómo es que la misma desencadena reflexiones en cada uno de aquellos misioneros, y personajes del mundo amerindio, que conocemos por medio de la narrativa ignaciana.

La escritura intersectada, entonces, se define y se operacionaliza en el espacio de la práctica de la lectura que animó a escribir a aquellas *autorictas* jesuíticas que compusieron las piezas que hoy son analizadas por la historiografía especializada. En el momento de la escritura, confluyeron, no sólo razonamientos que explicaban el funcionamiento del Mundo, sino que además estaban presentes en el escribiente, las *Instrucciones* que guiaban y corregían a la vez, la escritura. En el ejercicio del *scribere*, entonces, se intersecta un *ser* jesuita que lucha por encontrarse a sí mismo; que se aleja del mundo para no ser mundano aunque con la clara intención de inmiscuirse en él lo más profundamente para comprender formas, lógicas y normas de funcionamiento de aquellos con los cuales interactúa en su misión. La propuesta metodológica de las escrituras intersectadas, que proponemos busca entonces generar un espacio de discusión desde el cual se debatan las posibilidades

heurísticas de variadas producciones escritas de la Compañía de Jesús. Esta propuesta pone el énfasis en cómo es posible identificar la presencia de nodos argumentales en cada una de las fuentes abordadas y en qué medida esos *topos* se presentan en otros escritos, concebidos algunas veces como disímiles entre sí. De este modo abordaremos la escritura jesuítica desde una pretensión destotalizante ya que construiremos una reflexión sobre la misma, intentando dilucidar los mecanismos retóricos esbozados ante determinados problemas en el período que abarca desde fines del siglo XVI hasta, aquellos escritos producidos ya en el Exilio. Una proposición que, en cierta medida, elude la linealidad temporal posibilitando reflexionar sobre nodos argumentales contruidos por la Compañía de Jesús en función de problemas propios de un tiempo particular pero apelando a un conocimiento del pasado que se proyecta sobre el presente -y el futuro- de quién escribe como una forma de solución que apela a un conocimiento que postula resoluciones universales, considerando lo local -como ya afirmamos más arriba- como fuente de experiencia contemporánea a quién escribe y procura, en sus pares, ascendentes o colaterales, una guía.

LOS OTROS DE LOS OTROS. EL CHACO Y LOS CHAQUENSES DESDE LA ESCRITURA JESUÍTICA.

El Chaco es una llanura aluvional, de aproximadamente 1 millón de km², atravesada por diversos ríos de notable porte, así como por la presencia de cuerpos de agua, de estabilidad variable como lagunas y bañados. Lugares que abastecen de agua, hasta el día de hoy, a distintas comunidades. A modo de metáfora y para caracterizar de modo general al espacio, podemos decir que el Chaco se encuentra encajonado entre los Andes y las denominadas Tierras Bajas -las mismas que coinciden, parcialmente, con los espacios

habitados por distintos grupos denominados genéricamente como *tupí*; amerindios que comparten con los chaquenses rasgos propios de las poblaciones indígenas amazónicas. Esta condición de ‘estar en el medio’ de dos grandes ambientes sumamente diferenciados desde sus condiciones ambientales, así como desde la sociología y cosmopolítica de los grupos que allí habitaron y aún habitan, se pone de manifiesto por medio de diferentes etnografías culturales, así como luego en diversas investigaciones que retoman parte de las fuentes ya mencionadas.

Las descripciones sobre aquel espacio, y sobre todo las jesuíticas de los siglos XVII y XVIII centralmente, enfatizan sobre cómo las condiciones medio ambientales del Chaco hacían que adentrarse para explorarlo fuera por demás complejo y, por momentos, se lo plantea como un transitar por un desierto verde, en una clara alusión bíblica. Dentro de las narrativas con las que contamos se describen espejos de agua desde donde proliferan mosquitos y otros insectos molestos para los humanos así como para las cabalgaduras; las mismas que en variadas ocasiones se resienten debido a la humedad presente en el suelo -aunque, al decir de los jesuitas, los caballos en poder de los indígenas soportaban mejor esta condición. Junto a la humedad ambiente, se suma la escasez de agua en buenas condiciones para el consumo humano dado que en variadas ocasiones del año aquella se torna un bien escaso si es que se habitan parajes alejados de ríos, arroyos, lagunas y bañados. Todo ello acompañado por la presencia de animales ponzoñosos que representaban un peligro para aquellos que deseaban atravesar los distintos nichos ecológicos que conforman un ecosistema tan variado como complejo, habitado por distintas naciones amerindias que a pesar de compartir rasgos culturales se relacionaron de modo disímil con los conquistadores. Una pluralidad de nichos ecológicos que imponían ciertas restricciones para el tránsito, sin lugar a duda, desde el desconocimiento del territorio; lo cual, por

veces, impide reconocer, a los foráneos, señales que alertan sobre la presencia de ciertos animales o bien de la rápida mudanza de las condiciones atmosféricas que pueden devenir en tormentas que exigen tomar rápido resguardo.

Desde un análisis apresurado de la escritura jesuítica sobre el espacio y las condiciones ambientales presentadas para el caso del Chaco podemos afirmar que estamos frente a una horrorificación del espacio y, por lo tanto, de quiénes lo habitaron (Stiles, 2015). La Carta Annua de 1652 informa que *“el camino [hacia el Chaco] era tan horrible que no podría pasar por allí un reptil, sino tan sólo un pájaro”* (Salinas, 2008: 98). Años más tarde, continuando con esta lógica descriptiva pero exaltando el trabajo misional, se sostiene que a pesar del Chaco ser un lugar de condiciones adversas, los trabajos apostólicos continuaban. La Carta Annua de 1672-1675 afirma que *“Esto no quiere decir que no hemos hecho la tentativa de entrar en el Chaco, no obstante aquellas dificultades [ya mencionadas en Cartas anteriores]”* (Salinas, 2013: 213).

No sólo se presentaba al Chaco como un lugar que colocaba peligros diversos delante de los misioneros si no que el territorio mismo no poseía condiciones favorables para el establecimiento duradero de reducciones; un aspecto que puede constatar, por otra parte, en las narrativas elaboradas para otros espacios misionales como es el caso de Chile (Barbosa, 2024) en los primeros años del siglo XVII, así como en las primeras Cartas Anuas que describen el Paraguay mientras brindan noticias sobre aquel espacio en un verdadero ejercicio de composición de lugar.

Territorios áridos y estériles para el desarrollo de la vida en *civitas* es lo que se nos presenta a modo de una imagen primera que inaugura una narración sobre lo que luego ha de ser descripto como una conquista espiritual tanto de las personas como de la Naturaleza; aspecto que se mantiene incluso, con distintos grados de detalle, en aquellas obras escritas ya en el Exilio europeo, a fines

del siglo XVIII. Es decir, parte de la intencionalidad jesuítica se basa en una narrativa que expone los logros misionales presentando cómo el territorio, a medida que es transitado y conocido, es capaz de germinar la semilla de la cristiandad transformándose en un espacio fértil para que los desavenidos devengan hombres. Veamos un breve ejemplo más, de fines de 1609, que nos ha de permitir mostrar este camino conceptual trazado por la escritura jesuítica.

Mientras el Padre estaba con los caciques tan santamente ocupado en el monte enarbolando la Cruz, se entretubo el pueblo, en adorar el Becerro, y haciendo el enemigo comun de las suyas, ynstigo a los Yndios que quedaron [...] por no ofender al Padre Rector avia tenido aquellos meses absteiniéndose de sus borracheras y fiestas gentilicias, se bolviesen a ellos gozando de la ocasión de su ausencia aunque presente el Padre Francisco su compañero pintaronse para el efecto, y embijaron sus cuerpos desnudos y sus rostros poniendose tan de fiero que parecían demonios: començaron la fiesta y la borrachera con tanto estruendo, grita y confuso ruido de bozinas, flautas, a tambores continuando dos días con sus noches sin sessar que el Padre aumentando el miedo deberse solo entre Bárbaros Ynfieles, y borrachos hechos en matar hombres [...] entendió que era ya llegada su hora, y ellos por asegurarle se iban avisitar, y con solas con sus diabólicas mascarar (que se perdonara el de buena gana) diziendole no temiesse, añadiendo con un gracioso donaire (que en semejantes ocasiones usan los Paranas) que aquella fiesta hacían de contentos de tenerlos en sus tierras (Page, 2017, p. 112).

Esta descripción mínima sobre el Chaco sienta las bases para presentar un ambiente – aunque en realidad, como ya mencionamos, tenemos que considerar que se trata de varios nichos ecoló-

gicos interconectados entre sí – con una sociología que sin bien disminuye su hostilidad a medida que la experiencia misional avanza, continúa siendo desafiador de modo constante, incluso, durante el siglo XVIII. Algo que es mencionado asiduamente en las Cartas Annuas que los sacerdotes escribían para informar al padre Provincial sobre los avances que se habían logrado y, por medio de esta escritura edificante, atraer y formar nuevas voluntades apostólicas. Dentro de estos informes, al igual que en la escritura del Exilio, se hace una mención constante sobre la vida de los sacerdotes y cómo es que la misma, en alguna medida, se veía limitada por las condiciones ambientales aunque no así los trabajos apostólicos. Al respecto, el ya mencionado Paucke expresaba *“Nadie extrañe por ello que yo sienta una notable merma de mi memoria en el 59º año de mi vida, después de haber sufrido mucho calor solar y tantos debilitamientos en los viajes, y después de veintiún años de labores en Paracuaria”* (2010: 596).

Menciones como las anteriores, refuerzan la ya notoria intencionalidad de la documentación, un aspecto al que tenemos que sumarle, para nuestros análisis, cómo es que dicha Naturaleza exuberante y desafiadora no sólo es presentada como un recurso narrativo sino que la misma, desde las acciones de los nativos, sirve al jesuita para que el mismo presente aquellos momentos donde reflexiona sobre cómo la obra de Dios se manifiesta. Un aspecto para nada menor que, dentro de aquella edificación ya referida puede aportarnos pistas en la construcción de la Historia Indígena del Chaco – así como de otros espacios claro está.

El calor agobiante; la presencia de insectos y una Naturaleza exuberante que, aporta frutos como aquellos que permiten la realización de las tan afamadas borracheras (Paz, 2017), retrasan – y hasta por momentos impiden – la conversión de los nativos. Elementos de una narración que son enumerados como los desafíos necesarios de ser superados por los compañeros de Ignacio. Incluso, desde la

perspectiva, que torna posible pensar las bases económicas que sustentaron la construcción de posiciones de prestigio, autoridad, riqueza y poder, en buena medida, el ambiente así como los vínculos contruidos, formal e informalmente, con los mercados coloniales, impidieron, por momentos, la conversión de contingentes notables de población dado que algunos *principales* se negaban a que sus gentes aceptaran, por ejemplo, la práctica del bautismo. Esto, si es que sólo consideramos a las poblaciones reducidas. Bien es sabido cómo en variadas ocasiones las reducciones chaqueñas eran lugares visitados por grupos parentales de indios ajenos a los espacios de reducción; indígenas que rehusaban reducirse y que continuaban reforzando sus vínculos parentales con los indios de misión, queja constante tanto de las autoridades civiles como eclesiásticas.

Lo que sustentaba aquellas críticas es que la proximidad entre reducidos y no reducidos impedía que las labores misionales tuvieran una efectividad mayor dado que aquellos *tratos* -forma en que los misioneros describían genéricamente los vínculos considerados nefastos para el avance la cristiandad en aquel desierto verde- tornaban dificultoso impulsar normas que, por ejemplo, restara poder a los líderes espirituales nativos. Los mismos que acudían al monte para obtener algunos de los elementos naturales necesarios para sus prácticas. Un monte que, de modo genérico, no sólo podía servir de guarida para grupos hostiles que pretendían atacar las reducciones guiados por diversos motivos sino que, dicho espacio, marcaba un límite sociológico en la retórica de la *civitas*. Algo que claramente podemos identificar como una continuidad con aquel pensamiento griego clásico que sustentaba la retórica ignaciana.

Dentro del esquema argumental impulsado por los misioneros que trasegaron el Chaco, los *principales*, algunas veces también referidos como caciques, poseen un lugar de privilegio en una narrativa ordenada, desde la escritura jesuítica, en presente-pasado y futuro. Un presente -el de la vida en reducción relatado en cada

uno de los documentos que consultamos- que por momentos es asediado por la guerra, las borracheras y hasta el canibalismo ritual, como manifestación de un pasado que intenta dejarse atrás para alcanzar un futuro promisorio para las vidas de aquellos nuevos cristianos guiados desde la misión -entendiendo a la misma como el trabajo pastoral realizado por los sacerdotes. Por tanto el vínculo entre una Naturaleza indómita y un carácter similar presente en algunos personajes de la política nativa, aparece como un binomio que moviliza la gran mayoría de juicios, sobre el carácter indígena y la labor misional reduccional, transmitidos por medio de la escritura que conocemos y consultamos.

Claro está que si bien la narrativa, recordemos, desde su carácter edificante, pone el dedo en el renglón sobre los líderes políticos indígenas, señalando como los mismos interfirieron o no en la aceptación de los valores que rigen la *vida en policía cristiana*, las comunidades estaban conformadas por un número notables de hombres, mujeres y niños que no tomaban parte de aquellos eventos presentados como un impedimento central para la estabilidad de las reducciones. La guerra, con sus hombres en armas, no fue una realidad constante en la vida de los chaquenses (PAZ, 2016). En todo caso debemos de analizar a la escritura, con su descripción de las guerras y la ritualidad asociada, intersectando, por ejemplo, transformaciones medio ambientales producidas, entre otros aspectos, por la irrupción de tasas novedosas de biomasa animal en el desequilibrio dinámico, al que hacía referencia Lévi-Strauss, manifiesto, desde la perspectiva nativa, por medio de la necesidad de conjurar nuevas y viejas ritualidades con el fin de recomponer un equilibrio deseado, o al menos conocido, por la mayoría de la población indígena. Aspecto que, por ejemplo, desde los primeros años de la presencia jesuítica en la región, conocemos por medio del recorrido de su discurso.

CONCLUSIONES

Los compañeros de Ignacio, mediante la publicación de sus obras, nos legaron noticias que permiten, en este caso, explicar algunos aspectos del pasado americano. Si bien no dispusieron de los avances teóricos con los cuales contamos hoy para poder aproximarnos a la dinámica y complejidad del pensamiento político de los indígenas, tal como lo podemos realizar desde la proposición del perspectivismo amerindio propio de Viveiros de Castro (2011) y o de Stolze Lima (2005), o bien de la cosmopolítica planteada por Latour (2013) primero y, luego, por Blaser (2022), estimamos, desde su formación en el pensamiento griego clásico y considerando cómo dentro de éste se ubica el mito y los presagios como forma de indagar en la política de los hombres, consiguieron brindar pistas claras para que, desde nuestra actualidad, fuera posible dialogar con la cosmopolítica amerindia del pasado – auxiliados, claro está, por medio de la proyección etnográfica. En este sentido la escritura ignaciana no sólo es universalista, si no que reflexiona sobre la Humanidad como un todo posible de ser conocida y explicada, por sus partes, desde una aproximación sincrónica.

Dentro de esta escritura, propia del *habitus* propuesto por Bourdieu, la mística, entendida como aquella relación establecida de modo personal con Dios por medio de la oración y la contemplación, ocupa un lugar por demás importante en la vida del jesuita y, por ende, en su escritura. Esto sucede dado que el examen de conciencia se encuentra, como no podía ser de otro modo, atravesado por la mística; dicho examen, por otra parte, debía de ser realizado en todos los momentos de la vida del deseante, según la propuesta de de Certeau (2006). Un proceso que, desde el ámbito misional, consideramos, puede ser analizado desde una lectura a contrape-lo de, por ejemplo, los Memoriales elaborados por los padres Provinciales donde se indica cuáles aspectos eran necesarios de ser

cuidados y reforzados durante el proceso de evangelización. Por lo tanto, en este ejercicio de lectura de la documentación jesuítica para poder conocer algunos aspectos de la vida de los indígenas, así como de los misioneros, se impone la necesidad de consultar, además, parte de aquella documentación restringida -que hoy se encuentra publicada (Pianna – Cansanello, 2015).

La mística, a pesar la escasa atención que la misma ha recibido por parte de aquellos no jesuitas que abordan a la Compañía de Jesús, su acción misional y la escritura resultante de aquellas experiencias, se hace presente cada vez que el jesuita deja al trasluz sus dudas, manifestadas como cavilaciones sobre el futuro de la reducción. Un aspecto, este último, que se pone de manifiesto con fuerza notable en todos aquellos momentos cuando los jesuitas, por ejemplo, ya desde el Exilio, escriben sobre lo sucedido en las reducciones americanas al mismo tiempo que debaten las afirmaciones que animaron el ‘debate sobre el Nuevo Mundo’ (Gerbi, 1982) y claro, el carácter de los indígenas. El mismo que, con sus manifestaciones, genera tribulaciones en el jesuita.¹⁰ Las reacciones indígenas a la expansión del ‘borde violento del Imperio’ (Ferguson - Whitehead, 1992), registradas tanto desde el interior de Comandancias de Frontera, dispuestas en las fronteras del Chaco, así como desde el interior de las reducciones, se nos presentan como formas que nos permiten conocer más sobre el mundo emocional de aquellos jesuitas que misionalizaron en los bordes coloniales.

En aquellos textos que conocemos, y analizamos de modo parcial de momento dado que la mística no es considerada como una

¹⁰ La Tribulación, de modo esquemático, puede definirse como ‘pena o aflicción de los sentidos causada por un objeto contrario a ellos o por falta de deseo hacia aquel objeto’ (Rivadeneira, 1877:10); figura retórica / estado del alma que ocupa un lugar notable en el proceso mediante el cual se compone el discernimiento ignaciano.

dimensión central de la vida / escritura del jesuita, debemos de reinsertar la relación que se plantea entre el jesuita y Dios, como una forma de mirar el Mundo para luego, desde la contemplación que moviliza el discernimiento, actuar sobre él. La escritura, entonces, podría ser un paso más en aquella contemplación si es que volvemos sobre ella como recorrido y discurso; los mismos que conforman la composición de lugar. Dando lugar así a una dinámica particular puesta de manifiesto por medio de un proceso que necesita de mayores abordajes: la formación de los jesuitas y cómo es que, por ejemplo, algunas obras publicadas con anterioridad a su tiempo fueron retomadas a modo de *auctoritas*, dando lugar así a una verdadera genealogía de lo escrito. Algo que, por ejemplo, notamos desde una lectura que coloca en diálogo la obra de Joseph de Acosta -sobre todo *De Procuranda* [1588]- con la *Historia de los Abipones* de Martin Dobrizhoffer [1784].

Dentro de esta proposición general es necesario incorporar, en la medida de lo posible, la consulta sobre la circulación de noticias de aquellas obras que por alguna razón no fueron publicadas. Esto se debe a que en la mayoría de las investigaciones que se realizan apelando al valor de lo escrito para reconstruir el mundo indígena americano se consultan obras editadas. Entonces, la pregunta necesaria de ser colocada y, por cuestiones de espacio en este escrito, analizada en otra oportunidad, es qué sucedió con aquellos escritos que por alguna razón no fueron publicados: fueron conocidos por los sacerdotes por medio de aquellos que los formaron?; en qué medida aquellas obras no ayudaron a construir un estilo de escritura que, luego sería publicada por aquellos que continuaron la labor evangélica. Claro que, además, deberíamos de considerar seriamente el examinar, como parte de aquel proceso de formación de los sacerdotes, la evaluación de su carácter y cómo es que ello puede ser detectado en su proceso formativo y luego en la escritura que sustenta nuestras investigaciones. De este modo po-

dríamos trazar un esquema de lo escrito y de su relación con lo no publicado.

Por último, del mismo modo en que no debemos confundir ontología con cultura, no es dable tomar como equivalentes mística con cavilaciones sucedidas durante proceso de convivencia con los indígenas -o bien durante la etapa de formación del jesuita. Reformulaciones del accionar pedagógico-evangélico tendientes a alcanzar, en el espacio de las reducciones, presentado por medio de la escritura, el *Ad Maiorem Dei gloriam*, sucedían a menudo. Desde allí, entonces, debemos enfocarnos en cómo es que algunas acciones políticas nativas movilizaron los sentidos de los conversores y en cómo estos los combinaron en escritos diversos en un Mundo que se expandía mostrando a cada paso lo múltiplo y lo uno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Déborah da Costa Ribeiro *A Distância entre a Pena e o Discurso: A Narrativa Jesuítica das Cartas Anuais na Província jesuítica do Paraguai no século XVII (1609-1615)*. Dissertação de Mestrado. PPGH-PUCRS. Porto Alegre. 2024.

BLASER, Mario Desde la racionalidad cosmopolita a la ontología política y la cosmopolítica. *Runa* /43.3 número especial. <https://doi.org/10.34096/runa.v43i3.10285> 2022.

BOURDIEU, Pierre *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris. Les Éditions de Minuit. 1979.

CARGNEL, Josefina Diálogos e influencias entre las “Historias generales” de la Compañía de Jesús y la región rioplatense, In, *Illes i imperis - Islas e Imperios*. Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y poscolonial, N° 19 -2017, GRIMSE (Gru de Recerca en Imperis, Metropolis i Societats Extraeuropees) - Universitat Pompeu Fabra, Bellaterra, Barcelona, p. 35-56. 2018.

DE CERTEAU, Michel – DOMENACH. J. (1984) *El Estallido del Cristianismo*. Buenos Aires. Sudamericana. 1984.

DE CERTEAU, Michel *La debilidad del creer*. Buenos Aires. Katz. 2006.

DE NADAL, Jerónimo *Evangelicae historiae imagines: ex ordine evangeliorum, quae toto anno in missae sacrificio recitantur, in ordinem temporis vitae Christi digestae*. [Imágenes de la Historia evangélica] [1593]

DECKMANN FLECK, Eliane Cristina *Libro de Cirugía. Trasladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos. Escrito en estas Doctrinas de la Compañía de Jesús, en 1725*. Edição, estudos e notas: Eliane Cristina Deckmann Fleck. São Leopoldo – RS / Brasil. Oikos – Editora. 2022.

DEL VALLE, Ivonne, *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI. 2009

DELEUZE, Gilles *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires. Amorrortu. [1968] (2002)

FELIPPE, Guilherme – PAZ, Carlos D. Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuitas, In: *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 12, n. 30, 138-232, 27 ago. 2019. DOI: <https://doi.org/10.15848/hh.v12i30.1431> 2019.

FERGUSON, B. - N. WHITEHEAD The violent edge of empire In: B, Ferguson y N. Whitehead (Eds.) *War in the Tribal Zone*. Santa Fe. New Mexico. 1992.

GARCÍA DOMÍNGUEZ, Luis María S. J. *Las Afecciones Desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Bilbao / Santander. Mensajero. Sal Terrae. 1997.

GERBI, Antonello *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México. FCE. 1982.

HILL BOONE Elizabeth and D. MIGNOLO Walter (Eds.) *Writing without words: Alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham, NC: Duke University Press, 1994.

HOLBRAAD, Martin Tres provocaciones ontológicas, *Ankulegi*. Revista de Antropología Social. Asociación Vasca de Antropología. Nro. 18, p. 127-139. 2014.

KEMPIS, Thomas *Imitación de Cristo*. Buenos Aires. Santa María [1472] (2012).

LATOUR, Bruno *Investigación sobre los modos de existencia. Una Antropología de los modernos*. Buenos Aires. Paidós. 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude *La Identidad*. Seminario Interdisciplinario. Barcelona. Petriel. 1981.

LOYOLA, Ignacio *Autobiografía*, In: Obras Completas. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. [1643] 1943.

LOYOLA, Ignacio *Ejercicios Espirituales*. Buenos Aires. Claretiana [1548] (2000).

MORALES, Martin, El Arte se me ha perdido. Aproximaciones a la historiografía jesuítica. *Historia y Grafia*. México. UIA. Nro. 29; 17-56. 2007.

MOURA, Gabriele Rodrigues de “*Escrevo à tu Curiosa Erudición una Buena Parte del Nuevo Mundo*”: A prática historiográfica na obra *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, de Pedro Lozano, S.J. (c. 1745). Tese. PPGH-UNISINOS. São Leopoldo / RS. 2019.

NEUMANN, Eduardo “Ni V. E Ignora Que No He Tenido Ociosa La Pluma”: A Polêmica Produção Escrita de um jesuíta durante o Tratado de Limites. *Revista de Estudos de Cultura*, (5), 35–48. <https://doi.org/10.32748/revenc.v0i5.5933> 2016

PAGE, Carlos *La biografía del jesuita Marciel de Lorenzana: precursor de las misiones jesuíticas del Paraguay*; escrita por el P. Diego de Boroa. Córdoba. Báez Ediciones y CIECS-CONICET/UNC. 2017.

PAUCKE, Florian, *Hacia allá y, para acá. (Una estadía entre los indios mocovíes)*. Santa Fe. Gobierno de Santa Fe. [1780] 2010.

PAZ, Carlos “El cacicazgo como trauma. Concentración de poder y formas de resistencia al proceso de centralización política entre abipones y mocobíes reducidos. Chaco, segunda mitad del siglo XVIII” en Dos Santos, Maria Cristina y Guilherme Felipe Galhegos (Comps.) *Protagonismo Ameríndio de ontem e hoje*. Jundiá – Paco Editorial. p. 119-152. 2016.

PAZ, Carlos Entendimiento, memoria y voluntad. La escritura jesuítica de la etnicidad nativa como performace analítica y pedagógica In, Medeiros Rodrigues, Luiz Fernando y Maria Cristina Bohn Martins (Orgs.) *A Experiência da Missão Jesuítica na Primeira Modernidade*.1 ed. São Leopoldo: Oikos; p. 127-152. 2019.

PAZ, Carlos La borrachera y sus pre-textos. El beber indígena en la literatura jesuítica sobre el Chaco del siglo XVIII; en Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS; Universidade do Vale dos Sinos. São Leopoldo-RS. Vol. 9 Nº 17. Janeiro - Junho de 2017; p. 50-72. DOI: <https://doi.org/10.14295/rbhcs.v9i17.429> Disponible en <https://www.rbhcs.com/rbhcs/article/view/429/pdf> 2017

PIANNA, Josefina – CANSANELLO, Pablo *Memoriales de la Provincia Jesuítica del Paraguay (siglos XVII – XVIII)*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba. 2015.

POLANCO, Juan de *Reglas acerca del escribir para los de la Compañía*. Roma. [1548]

PRUDENTE, Hugo *Potuwa Pora Kö, o que se guarda no potuwa*. Pará. FUNAI – Saberes Zo’ Ê. 2019.

RIVADENEIRA, Pedro de *Tratado de la Tribulación*. Madrid. Imprenta y Fundición de M. Tello. [1589] 1877.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia *Um mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires. Tinta y Limón. 2018.

RODRIGUEZ MEDEIROS, Luis Fernando, “O mundo real e virtual, e? mundo? Segundo Inácio de Loyola, en: *Itaici*. Sao Paulo. Vol 118, p. 1-7. 2019.

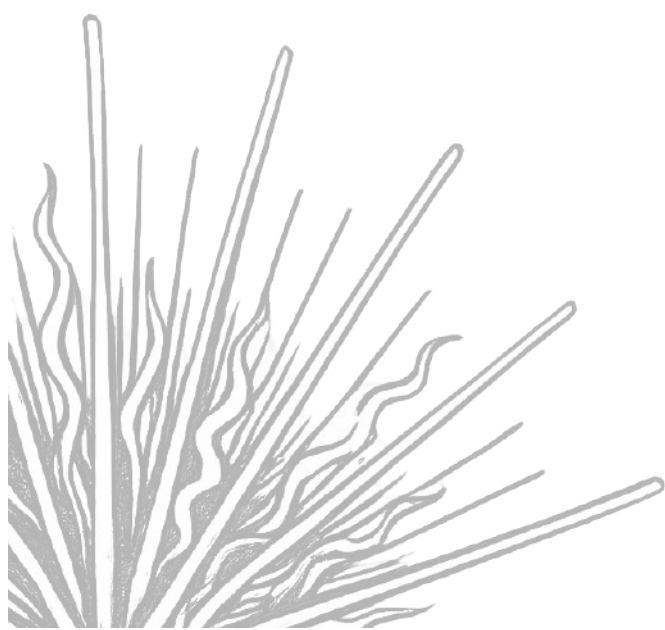
SALINAS, María Laura *Cartas Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1650- 1652 y 1652-1654*. Resistencia. Instituto de Investigaciones Geohistóricas – CONICET. 2008.

SALINAS, María Laura. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1663- 1666; 1667-1668; 1669-1672 y 1672-1675*. Asunción. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”. 2013.

STILES, D. The imperial horrorification of jesuit frontier sacred space in South America, 1750-67, In: J. M. De Silva (Ed.), *The Sacralization of space and behavior in the early Modern World: Studies and sources*. New York: Routledge; p. 257-275. 2015.

STOLZE LIMA, Tânia *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo. Editora UNESP. 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *A Inconstância da Alma Selvagem, e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo. Cosac Naify. 2011.





MOVILIDAD MISIONERA. ALGUNOS DERROTEROS MISIONEROS JESUITAS EN REALES DE MINAS, HACIENDAS E INGENIOS DE LA NUEVA ESPAÑA¹

Julieta Pineda Alillo²

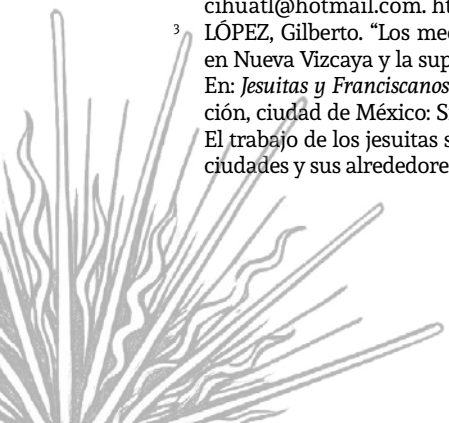
INTRODUCCIÓN. LA RECLUTA DE ALMAS A LA SANTA RELIGIÓN

El principal objetivo de la Compañía de Jesús fue la salvación de las almas para la mayor gloria de Dios, para lo cual su forma de organización en la administración espiritual fue amplia y diversa,³ aunque a decir por los jesuitas el ministerio de las mi-

¹ Esta investigación se realizó durante mi estancia postdoctoral en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México y financiada por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti). Agradezco al Dr. Bernd Hausberger su lectura y comentarios aunque su contenido y reflexiones son de mi total responsabilidad.

² Doutora em História por El Colegio de Michoacán, México. Pós-doutoranda pelo Centro de Estudios Históricos - El Colegio de México, México. julietatl@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-9732-8667>

³ LÓPEZ, Gilberto. "Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la superintendencia de misiones de tierra adentro, 1572-1635". En: *Jesuitas y Franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX*. 1a. edición, ciudad de México: Siglo XXI Editores y el Colegio de Jalisco, 2020, pp. 22-23. El trabajo de los jesuitas se organizó entorno a sus colegios, a las misiones en las ciudades y sus alrededores y en los pueblos de misión en el noroeste novohispano.



siones era el que más se apegaba a ese su principal propósito. La movilidad que implicó salir a misionar o misión fue la que les permitió, entre otros factores, tener presencia en todo el *orbe* y entrar en contacto con diferentes grupos humanos en diversos contextos. El padre Gerónimo de Santiago “incansable misionero” del Colegio de Pátzcuaro en 1621 reafirmó su afición por el ministerio de las misiones: “porque verdaderamente es el propio de nuestra Compañía y en que nuestro señor se sirve mucho y se haze en más breve tiempo, corriendo como caballos ligeros, que en mucho estando de asiento”.⁴ También lo advirtió y alentó el prepósito general Vicente Carafa en 1648, tras tener noticia de la falta de misiones en las provincias ultramarinas:

[...] y tanto más siento esta falta, quanto mayor estima tengo de este ministerio que ninguno es más propio de nuestro instituto, con que la Compañía ha hecho tan grande fruto en todas partes, como es notorio al mundo. Y assi encargo seriamente a vuestra reverencia que aliente y afervore este ministerio, y que haga que con efecto salgan de todos los colegios y casas a misiones [...].⁵

La renuncia a la cura de almas en las parroquias para conservar su autonomía administrativa los llevó a idear e ir construyendo desde antes de su formal fundación otras formas de penetración acorde a los sujetos y los espacios en que pretendieron incidir. Pilar Gonzalbo calificó este ministerio como la obra pedagógica

⁴ Carta anua de la Provincia de la Nueva España, 1621. Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, México, *Fondo Decorme*, caja 2, carpeta IV, exp. 1, f. 27. En todas las citas textuales de los documentos se conservó su ortografía.

⁵ Correspondencia. Vicente Carafa, prepósito general a Pedro de Velasco, provincial de la Nueva España. Roma, 30 de noviembre de 1648. Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, *Archivo Antiguo del Padre Provincial*, sección III, carpeta 16, exp. 607, f. 153v.

popular y masiva de los jesuitas,⁶ no obstante en las empresas de explotación en el medio rural no fueron excluidos sus dueños, especialmente españoles.

En las correrías o misiones volantes, los religiosos salieron de los colegios u otros establecimientos jesuitas ubicados en las ciudades, villas o pueblos para internarse en lugares próximos o lejanos a ellas. Sabemos que las misiones itinerantes se realizaron dentro de las ciudades y villas donde también asistieron a hospitales, cárceles y obrajes de manufacturas textiles -otra especie de cárcel para quienes habían incurrido en un delito, en particular indígenas y africanos-. Si acaso se preguntara el lector y la lectora por qué no incluir en el análisis las misiones a los obrajes de las periferias de las ciudades. Considero que el espacio y dinámica de trabajo y su condición de lugar de castigo merecen un análisis aparte aún pendiente. Las correrías también se hicieron esporádicamente durante el año a pueblos de indios y unidades productivas: ranchos, estancias y haciendas de cría de ganado, haciendas de cultivo de cereales, trapiches e ingenios azucareros, reales de minas y haciendas de beneficio. Como parte del proceso colonizador las unidades productivas fueron en incremento y expansión, atrayendo a nuevos núcleos de fieles, ampliando así la jurisdicción territorial de los curatos y de los juzgados eclesiásticos locales.⁷ Fue en estas entidades rurales donde la Compañía de Jesús también extendió su labor misional desde su llegada a la Nueva España en 1572 hasta su expulsión en 1767, labor que ha sido poco atendida por los estudiosos de la orden y de la hacienda colonial.

⁶ GONZALBO, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*, 1a. edición, ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1989, p. 4.

⁷ AGUIRRE, Rodolfo. "La integración de las haciendas a la jurisdicción parroquial en el arzobispado de México, 1650-1750". En: *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, 1a. edición, ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 243-244.

La población fluctuante que atendieron los misioneros ambulantes en las explotaciones de los españoles fue vasta y heterogénea en su origen europeo, indígena americano, africano, asiáticos y sus mezclas, la cual rebasó la administración de las doctrinas de indígenas y auguró la conformación de parroquias de composición étnica mixta.⁸ Fueron de condición jurídica, libre y esclavizada; hombres y mujeres; desde niños hasta personas mayores, y contratados por distintos sistemas de trabajo. Del tipo de producción de la hacienda dependió la cantidad de operarios residentes en ellas con o sin familia y de operarios temporales que acudieron del pueblo o pueblos de los alrededores, específicamente en momentos de más trabajo. Se trató en su mayoría de “fieles”, personas cristianas que recibieron procuración religiosa en otros espacios, incluyendo la que pudieron tener en la capilla o iglesia de la hacienda. Y también se emplearon “infieles”, principalmente indígenas, a quienes atendieron en nuevos descubrimientos de reales mineros al norte del virreinato.

Un batallón de gente pobre comandada por españoles y criollos, laicos y eclesiásticos, recibió en las misiones rurales la confesión para limpiar sus almas, la comunión, la predicación de sermones, la explicación de la doctrina cristiana, la enseñanza del catecismo y diferentes pláticas, con lo cual pretendieron reclutar y salvar almas y reducirlos a una vida cristiana y en policía en medio de extenuantes jornadas de trabajo. No fue menor la labor de los obreros jesuitas en las correrías, en algunas sólo asistió un padre, y hasta donde tenemos noticia llegaron a ser tres que de un

⁸ AGUIRRE, Rodolfo. “Una administración espiritual al servicio de la minería. La parroquia de Taxco en la segunda mitad del siglo XVI”. En: *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, 1a. edición, ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2022, p. 233.

día hasta cuatro meses cada año -de ahí que también las conozcamos como misiones temporales- salieron de las ciudades para internarse en el territorio. El objetivo de la investigación fue analizar este campo de evangelización jesuita con base en un conjunto de casos que se dieron del siglo XVI al XVIII en algunos espacios de la Nueva España. Por lo tanto, es necesario advertir lo conveniente de tomar en cuenta el periodo y espacio de acción misionera para entender las dinámicas sociales, políticas, económicas y religiosas que convergieron durante su realización, pues si bien podemos identificar características generales es en los aspectos particulares donde observamos la complejidad de la labor misionera en el medio rural novohispano.

El estudio se basó en la revisión y análisis de documentación de la Compañía de Jesús de la Nueva España resguardada principalmente en el Archivo General de la Nación de México y en el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús así como en manuscritos y obras publicadas.

SALIR A MISIONES POR ESTA TIERRA Y COMARCA

La Compañía de Jesús, agente imperial religioso, misionó en espacios donde se desarrolló el proceso de formación de la hacienda colonial, y en este sentido contribuyó con el avance y expansión de la colonización de amplias zonas geográficas. En 1585, a sólo quince años de haber llegado a la Nueva España, de la residencia de Veracruz, ubicada en la antigua ciudad portuaria y cara al Atlántico, acudieron a misiones tierra adentro:

También se an acudido a missiones, a lugares desiertos y desamparados de todo consuelo y acuerdo de sus almas; y que viven como animales en el campo. Y en éstos se a hecho también mucho servicio a nuestro señor, dándoles noticia de los

misterios que están obligados a saber; acomodándose a su capacidad; y confessándolos, y diziéndoles missa, en partes donde muy raras vezes las oyen. Y cierto, en este ministerio se vee particular fruto, y aun recibe particular consuelo el que en él a andado, por ver el servicio que en él se haze a nuestro Señor.⁹

Por aquel año la residencia veracruzana contaba con tres padres y tres hermanos coadjutores. El rector Alonso Guillén envió a los padres Juan Rogel y Alonso Ruíz por primera vez a misión al ingenio azucarero de Orizaba o El Ingenio, como se conocía, propiedad del noble español Rodrigo de Vivero y Velasco, desde 1580 hasta su muerte en 1598. Es el padre jesuita Ruíz quien informó que en su camino al valle de Orizaba,¹⁰ también asistieron con confesiones y otros oficios a los dueños y trabajadores libres y esclavizados de tres estancias de ganado -antecedentes de las haciendas ganaderas-, lo que les llevó alrededor de cuatro días hasta su llegada al ingenio, en el que permanecieron por 18 días aproximadamente, después de pasar a un pueblo cercano dieron fin a la misión.¹¹ Los jesuitas fueron recibidos y acompañados durante su estancia por sus dueños, el propio Rodrigo de Vivero y su esposa Melchora de Aberruza y Pellicer, parientes cercanos de los virreyes de Velasco. Gonzalo Aguirre Beltrán menciona que la familia residía habitualmente en el ingenio, de ahí que se encontraran presentes a la llegada de los religiosos,¹² y podríamos

⁹ Carta anua de Veracruz, enero, 1585. *Monumenta mexicana*, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. II, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1959, pp. 454-455.

¹⁰ Pudieron tomar la ruta comercial Veracruz-Orizaba-México.

¹¹ Carta anua de la provincia de Nueva España, 1586. *Monumenta mexicana*, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. III, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1968, pp. 91-93.

¹² AGUIRRE, Gonzalo. "Orizaba: nobles, criollos, negros esclavos e indios de repartimiento". *La Palabra y el Hombre*. Veracruz: Universidad Veracruzana, n. 72, p. 44, 1989.

suponer que en cooperación con la misión y el orden colonial aceptaron su permanencia por varios días, además de tener la solvencia económica para hospedarlos.

Se tiene noticia que en El Ingenio de Orizaba residieron y trabajaron españoles, indígenas -bajo repartimiento forzoso aportaron mano de obra semanalmente-, y esclavizados de origen africano. Para tener una idea de la cantidad de esclavizados que llegaron a emplear, se sabe que para abril de 1592 contaron con 111 africanos y sus ascendientes, a quienes atendieron principalmente.¹³ Como hemos podido imaginar su labor consistió en escuchar confesiones, enseñar la doctrina cristiana y dictar sermones. Sin embargo, los padres no pudieron confesar a la gran cantidad de indígenas que ahí trabajaron porque no conocían ninguna lengua indígena, lo cual supone que a los africanos y sus descendientes los atendieron en castellano, en un periodo en el que fueron introducidos gran número de esclavizados del África centro-occidental y que no pudieron aprender la lengua castellana inmediatamente. Veremos cómo la figura de los padres lenguas fue también relevante en estas misiones campestres.

Otra de las dificultades para llevar a cabo misiones a unidades productivas fue su lejanía pero sobre todo las condiciones de los caminos para llegar con bien a su destino. Acorde al avance colonizador hacia el norte, en 1585 los padres Pedro de Mercado y Gonzalo Martínez también se prepararon desde el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México para ir a una misión cuaresmal a las minas de Guanajuato, tierra de guerra con los grupos indígenas chichimecas. La misión duró más de cuatro meses, al terminar regresaron a la capital del virreinato.¹⁴

¹³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴ Carta anua de la provincia de Nueva España, 1586. *Op.cit.*, pp. 85-88. El padre Gonzalo Martínez murió en 1585 al parecer poco después de esta misión.

Fue precisamente el estado de guerra que existió con los chichimecas, quienes resistieron al control español, el principal peligro en su camino al que aludieron los padres Mercado y Martínez. Los jesuitas fueron habitualmente acompañados por protección militar en casos de incursiones a parajes más retirados en las misiones del noroeste, para llegar a los reales mineros guanajuatenses explotados aproximadamente desde tres décadas anteriores, no fue la excepción.¹⁵ Sin embargo, en esta ocasión los padres esperaron a sus escoltas en un tramo del camino por catorce días sin éxito y tampoco encontraron soldados en un presidio próximo, por lo que decidieron continuar de noche por lugares en los que en días anteriores en uno, hubo muchas muertes y en otro, una hora antes de su paso hubo gente espiando. El padre Pedro de Mercado narra dicho episodio con angustia y consuelo: “Sólo me ocupaba en aparejarme para la muerte. Consolávame mucho el ser embiado por la sancta obediencia, y la empresa tam buena a que yvamos. Y pluguiese a Dios que yo fuese digno de dar la vida por su amor, y por las almas redemidas tan a costa de su vida y muerte”.¹⁶ Ya que su labor era para la gloria de Dios, el bien de las almas y el crédito de la Compañía de Jesús.

A las complicaciones de los caminos y el clima se agrega el asalto a fuego o flecha y el robo de personas y bienes a los que se expusieron los religiosos en sus trayectos. Pudieron ser sujetos a los asaltos y raptos que los africanos y sus descendientes cimarrones llevaron a cabo en los caminos que de la ciudad de México pasaban a Veracruz desde la segunda mitad del siglo XVI. Finalmente, los jesuitas empezaron sus labores en el real de Santa Ana en Guanajuato, por la mañana predicaron sermones y por la tarde

¹⁵ HAUSBERGER, Bernd. *Miradas a la Misión Jesuita en la Nueva España*, 1a. edición, ciudad de México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2015, pp. 220-222.

¹⁶ Carta anua de la provincia de Nueva España, 1586. *Op.cit.*, p. 87.

enseñaron la doctrina cristiana, además escucharon confesiones, aplicaron reprehensiones y resolvieron conflictos entre sus trabajadores y moradores, españoles e indígenas.

De las misiones permanentes nortañas como en su momento lo fueron las de Zacatecas y San Luis de la Paz, que posteriormente pasaron a ser residencias o colegios, también salieron misiones breves, con duración de uno o varios días. Alguno o algunos de los dos o tres padres que residieron en la ciudad minera zacatecana entre 1594 y 1598 salieron varias veces a reales de minas, estancias y haciendas de ganado mayor y carboneras circunvecinas, a tres y cuatro leguas de la residencia, es decir, de entre veinte y treinta kilómetros: “[...] a donde, por ser cerca, se les puede acudir también. Y no se acude a otros muchos que están más apartados, por la falta de obreros”.¹⁷ Los padres administraron la confesión, la misa y enseñaron la doctrina cristiana a españoles, indios tarascos y mexicanos, negros, mulatos y mestizos, todos ellos y ellas fieles que aunque estaban “cerca” eran “... gente que todo el año vive en el campo, destituidos de enseñanza y de doctrina”.¹⁸

Es común encontrar dentro de la narrativa edificante de los misioneros itinerantes referencias a la población de las unidades productivas como personas olvidadas y desamparadas del pasto espiritual y por ende “ignorantes y rudos” “gente baja y humilde”. Y esto en parte por estar en la periferia de las ciudades o villas y otros en lugares despoblados más distantes, sin religiosos y curas

¹⁷ Carta anua de la provincia de Nueva España, 1594. *Monumenta mexicana*, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. V, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1973, p. 436; Carta anua de la provincia de Nueva España, 1598. *Monumenta mexicana*, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. VI, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1976, pp. 621-622 y Carta anua de la provincia de Nueva España, 1604. *Monumenta mexicana*, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. VIII, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1991, p. 527.

¹⁸ Carta anua de la provincia de Nueva España, 1598. *Op. cit.*, p. 622.

para atenderlos de manera constante. Lo cual nos indica el estado de la cristiandad en espacios destinados al trabajo, y en ciertos casos, con grupos indígenas por conquistar y pacificar. Asimismo dichos señalamientos en las cartas anuas ayudaron a enaltecer a la orden y a justificar su presencia en aquellos lugares que en muchas ocasiones sí carecieron de una atención religiosa en sus parroquias y en las propias haciendas, en especial durante el siglo XVI en la región mesoamericana.

Las estancias de ganado y minas de plata de San Luis de la Paz tuvieron poblada la villa y su comarca en años cercanos a su fundación en la década de 1590. El principal fin de esta misión fue “domar, con el suave yugo de el sancto evangelio a los indios chichimecas”.¹⁹ A este respecto, los soldados de San Ignacio de Loyola en correspondencia con la conquista de los “belicosos y feroces chichimecas” y el avance de la colonización erigieron ahí una misión permanente con dos padres y un hermano a su cargo. Los españoles, indígenas mexicanos, purépechas y otomíes y los africanos y sus ascendientes, cuyo origen étnico nunca se especificó, se confesaron con los padres bajo la condición de que estuvieran bien instruidos. Según el relato jesuita para llevar adelante tal empresa un padre dejó en una estancia de ganado un manuscrito del catecismo y dentro de pocos días tuvo noticia de el en 15 o 16 estancias.²⁰ No sé mencionó el idioma en que estuvo escrito, aunque si fue redactado en castellano, como lengua impuesta, pudo tener impacto entre los distintos hablantes bilingües. Se señaló que los vaqueros españoles, negros y mestizos aprendieron y rezaron el catecismo en el campo y los niños que apenas sabían hablar también lo aprendieron por medio del manuscrito. El fruto del trabajo

¹⁹ Carta anua de la provincia de Nueva España, 1595. *Monumenta mexicana*, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. VI, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1976, p. 61.

²⁰ *Ibid.*, p. 64.

misionero con los vaqueros lo vieron y encontramos con la fundación de la cofradía de la Soledad de Nuestra Señora y la construcción de una capilla para llevar acabo sus cabildos y juntas. La Semana Santa de aquel marzo de 1595 los confesaron y comulgaron en su capilla, les dictaron sermones y sacaron una procesión de sangre.

EN BREVE TIEMPO EN MOVIMIENTO Y NO EN ASIENTO

En la Nueva España, al igual que en el resto de las Indias Occidentales se fueron fundando más unidades productivas en todos los obispados, mismas que contribuyeron al avance progresivo de la frontera norteña en el transcurso de los años. Para mediados del siglo XVII se dio el auge de las haciendas consolidándose económicamente en diferentes regiones del virreinato. Aunado a ello se comenzó la recuperación demográfica de la población indígena que para el siglo XVIII la obligó a salir de los pueblos y buscar fuentes de empleo en los centros urbanos y haciendas.²¹

Retomemos que hubo misiones ambulantes que tuvieron un destino principal, como la del ingenio de Orizaba en 1586 o la que se dio a la hacienda de Nuestra Señora de los Remedios en el arzobispado de México en 1694. Por otra parte, las que visitaron haciendas contiguas o latifundios y escenarios regionales mineros, como las que se realizaron a las minas de Guanajuato y Zacatecas, y por último, aquellas que asistieron a varios partidos eclesiásticos constituidos por pueblos, estancias, labores, haciendas y reales de minas.

²¹ WOBESER, Gisela. *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, edición digital en PDF, ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones históricas, 2019, p. 52. Disponible en www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/198b/formacion_hacienda.html

En 1621 salieron misiones del Colegio de Zacatecas a lugares circunvecinos con el “gran gusto de los vicarios y beneficiados”, incluso por su petición ya que a decir por la anua, se vieron favorecidos con la labor de los jesuitas.²² Un sólo padre realizó la misión a El Fresnillo, centro minero zacatecano, en donde acudió a españoles, indios y negros, confesándolos, adoctrinándolos, predicándoles además de remediándoles amancebamientos e incentivando relaciones de amistad y concordia entre sí: “[...] remediando las almas de esta pobre gente”. Los mineros de la región al parecer apreciaron su intersección, pues recibieron limosnas de su parte, entre las cuales, una lámpara de 44 marcos para el altar de la Concepción de la Virgen.

Por su parte, el Colegio de Pátzcuaro, ubicado en el obispado de Valladolid, atendió a una significativa población indígena purépecha, mexicana y chichimeca.²³ El padre rector Gerónimo de Santiago “incansable misionero”, a quien hemos mencionamos al inicio, salió a una misión larga al norte de la ciudad, en la región del Bajío a principios de marzo de 1621. La correría duró cuatro meses y visitó varios pueblos y estancias de ganado donde pasó confesando y predicando a indios, españoles y mulatos. Al parecer fue conocedor de la lengua purépecha y tal vez aprendió algo sobre el náhuatl y la zacatecana.²⁴ El obrero de misiones se llevó una importante lección en cierto beneficiado donde tras algunos días de haber recibido confesiones, el cura preguntó a una persona allegada a los jesuitas, qué buscaba el misionero “[...] qué tanto anda confesando, por ventura junta una limosna?” “[...]”

²² Carta anua de la Provincia de la Nueva España, 1621. *Op.cit.*, fs. 33-34.

²³ Relación de la residencia de Pátzcuaro, principio de 1586. *Monumenta mexicana*, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. III, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1968, pp. 51-72.

²⁴ ZAMBRANO, Francisco y José Gutiérrez Casillas. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. XIII, primera edición, ciudad de México: Jus/Tradición/Buena Prensa, 1969, pp. 753-756.

aprendí lo mucho que importa guardar la ordenación de no pedir limosna quando se va a misiones y el gravísimo daño que haze qualquiera interes que en nosotros se asienta y viendo que ay en esto limpieza donde quiera hallamos las puertas de par en par y los corazones abiertos”²⁵. Lejos de los nodos de partida los misioneros debieron cuidar su relación con los curas de los partidos, que en ocasiones celosos de sus intereses y sin información previa de su visita pudieron verse invadidos o al contrario, apoyados en sus oficios.

El experimentado padre Juan de Avalos, esta ocasión a petición de Francisco de Rivera y Pareja, obispo de Guadalajara, salió del Colegio de San Juan Bautista de Guadalajara a una larga misión el 4 de abril de 1625 por catorce partidos de clérigos incluyendo sus labores, estancias y reales de minas previamente señaladas por el obispo.²⁶ En esta misión encontramos una novedad en el modo de proceder de los misioneros, el padre de Avalos optó por ir a las estancias y labores y detenerse en ellas un par de días, y en ciertas ocasiones avisó a sus trabajadores para que acudieran al pueblo cabecera a recibir los ministerios religiosos. La gente de los reales de minas acudió tanto los días de trabajo como los días de fiestas solemnes, desconfiada del optimismo del misionero considero que el traslado a los pueblos pudo ser en perjuicio de los mineros y hacendados por el tiempo y posibles desencuentros en el camino. El segundo día de Pascua del Espíritu Santo salió con una procesión por las calles llevando tres estandartes: el primero de indios, el segundo de mulatos y morenos y el tercero de españoles y “gente honrada” del real. La participación de los misioneros en fiestas importantes del calendario litúrgico en estos espacios pudo atraer la

²⁵ Carta anua de la Provincia de la Nueva España, 1621. *Op. cit.*, fs. 26-27.

²⁶ Carta anua de la provincia de la Nueva España, 1625. Archivo General de la Nación, México, *Misiones*, v. 25, exp. 4, fs. 132v-133r.

estima de los fieles y autoridades religiosas así como reforzar las diferencias sociales entre la estratificada población.

Como se ha señalado, encontramos noticia o relación de las misiones itinerantes principalmente en las cartas anuas, correspondencia que era enviada anualmente a Roma y al resto de las provincias. Donde en ocasiones se transcribieron aquellas cartas que fueron realizadas por los propios obreros de misiones dando cuenta de su labor, en algunas exponiendo casos concretos de virtud y edificación para el padre, los fieles, la Compañía de Jesús, para Dios. Así, el padre Juan de Avalos dejó detalles del contexto de sus acciones, señalando la enramada que construyeron en el campo para decir misa, o el monte en el que se refugió al caerle la noche en una ruta por unas estancias y el asombro que causó a la comunidad el ver a un religioso en aquel paraje y horario, y el uso de un caballo para continuar su camino a otro poblado.

No sabemos cuánto tiempo duró la misión y los lugares en específico que visitó Juan de Ávalos aunque es probable que por las referencias a su lejanía geográfica y “larga misión” hubiera durado cuatro meses y fuera al oeste del obispado de la Nueva Galicia o Guadalajara donde se ubicaron reales de minas de plata y oro. El itinerante misionero cerró su relato mencionando su sentir y las condiciones de salud en las que acabó la misión, aspectos que era importante consignar para la edificación de su congregación y salvación propia, resguardándose posiblemente en la hacienda de la Cieneguilla, propiedad del Colegio de Zacatecas:

[...] que muchas noches me acostaba tan rendido que todos los huesos me dolían, y vine a caer enfermo y bien apurado en la Cieneguilla, sin tener medicina, ni remedio, hasta que envíe a buscar un español y echo ventosas sajas con que proseguí la jornada con muy gran consuelo, por ver se hubiese nuestro señor servido de tomarme por instrumen-

to del bien de tantas almas como espero en su majestad se an remediado con esta misión, y el gusto y satisfacción que su señoría y todos los curas y vicarios han tenido, lo dirá su señoría en esas dos cartas que me escribió al camino, yo quedo con poca salud y quebrantado de los caminos, soles y aguas, que he llevado después que salí de Guadalajara.²⁷

En las últimas misiones temporales a las que he referido solamente se vio involucrado un padre sobre quien recayó el trabajo de la misión. El prepósito general Vicente Carafa tuvo noticia que sólo un padre las hacía, como queda testimonio en el caso novohispano. Por lo tanto, en 1648 también advirtió que ningún padre saliera sin compañero, y en el caso de que en un colegio hubiera pocos operarios para ir dos, se proveyera para que se juntara con otro de una residencia o colegio vecino. Con la finalidad de garantizar de alguna forma su seguridad y librarlos de los peligros en que pudieran caer si estuvieran solos en aquellos lugares.²⁸

En las ordenaciones que dejó el padre Hernando Cabero cuando fue visitador de la provincia novohispana entre 1661 a 1665 también solicitó a los provinciales y rectores el aumento de las misiones. Para tal propósito les propuso dejar señaladas las que se fueran hacer por la comarca de cada ciudad y sus misioneros responsables “que serán un padre viejo con un mozo, y siempre importará que por lo menos el uno se sepa la lengua de los indios”.²⁹ El aprendizaje de una o más lenguas indígenas fue impor-

²⁷ *Ibid.*, f. 133r.

²⁸ Correspondencia. Vicente Carafa, prepósito general a Pedro de Velasco, provincial de la Nueva España. Roma, 30 de noviembre de 1648, *op. cit.*, f. 153v.

²⁹ Visitas de los Colegios aprobadas por Nuestros Padres Generales y Órdenes de los Padres Visitadores y Provinciales comunes a toda la Provincia [de Nueva España] por Juan Pablo Oliva S.J. y Hernando Caverro, S.J. Año de 1663 [manuscrito], entre 1662 y 1664 aproximadamente, fs. 49v.-52r. Biblioteca Digital Hispánica, disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000145827&page=1>

tante para estas correrías, sin embargo no siempre fue posible que las supieran y que en este caso, como pasó en la misión al ingenio de Orizaba en el siglo XVI, los indígenas quedarán sin confesión.

El padre Cabero instó a los misioneros a imitar la vida apostólica, no recibiendo ni pidiendo regalos como tuvo noticia que pedían a los penitentes, plata, chocolate y azúcar, y en caso de incurrir deberían ser severamente castigados, incluso quitándolos de los ministerios de la predicación y confesión. Además de llevar sólo lo necesario para su viaje y no hospedarse en casa de seglares sino en las casas de los curas, hospitales o solos en casas particulares.

En respuesta a las ordenaciones recopiladas y hechas por el visitador Cabero, el prepósito general Juan Paolo Oliva agregó en el caso de las misiones, que se hicieran “[...] cuando y donde se pueda porque se necesita del beneplácito de los ordinarios.”³⁰ Con la autorización del arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas, finalmente se dio una misión a la ciudad de Toluca en 1694. Por intereses de “personas poderosas” que no quisieron que se llevara a cabo la misión se postergo pasando primero al pueblo de Metepec y, resueltas las diferencias, después a dicha ciudad.³¹ Las misiones a la hacienda de Nuestra Señora de los Remedios o Molino Blanco, al pueblo de Metepec y a la ciudad de Toluca las realizaron tres padres, al parecer uno de ellos lengua mexicana. Salieron de la ciudad de México, pudo ser del Colegio Máximo, a la hacienda de Molino Blanco aproximadamente a dos leguas de distancia. La misión en esta finca urbana se hizo en 7 días, del jueves 27 de mayo al miércoles 2 de junio de 1694.

30 *Ibid.*, f. 61v.

31 Relación de las misiones que en quince días se hicieron a la hacienda Nuestra Señora de los Remedios o Molino Blanco, al pueblo de Metepec y a la ciudad de Toluca en 1694, anónimo. Archivo General de la Nación, México, *Jesuitas*, v. III, leg. 15, exp. 38, 12fs.

Los ejercicios religiosos se llevaron a cabo en lengua castellana y mexicana a españoles, esclavizados de origen africano e indígenas nahuatlaltos de la hacienda, su obraje y del pueblo vecino de San Bartolomé, a donde pasaron en procesión de la doctrina cristiana y estuvieron unos tres días. Según la narración de los jesuitas la misión se vio rebasada por la gran cantidad de gente que acudió, por lo que tuvieron que pedir apoyo a los frailes franciscanos de la doctrina de Tacuba. Tan sólo en la mañana del martes 1º de junio pasaron de 300 comuniones “que para el sitio de una hacienda es considerable número”. Además celebraron misa, realizaron confesiones y comuniones generales, sermones y pláticas relacionadas con no ocultar los pecados, el modo de confesarse, sobre el acto de contrición, la explicación de los jubileos de la doctrina y los mandamientos de la ley de Dios a personas “[...] las más de estas miserables almas parece estaban resueltas a no confesarse de ellos en su vida [...]”. A causa del posible descuido de la Iglesia novohispana y a la falta de tiempo en las unidades productivas.

En la forma de dirigirse a su auditorio estuvo el éxito o fracaso de las misiones circulares. Los superiores recomendaron evitar usar un estilo culto y en su lugar emplear un estilo llano de acuerdo a las capacidades de los oyentes. El padre Ramón Cerdán, jesuita novohispano quien para 1761 fue profesor de teología y filosofía en el Colegio de Guanajuato y desde donde posiblemente escribió un texto con algunas recomendaciones a los misioneros ambulantes.³² Su escrito reúne la experiencia de decenas de años de los obreros de misiones jesuitas y la del propio Cerdán. Distinguió tres puntos que atender, el principal entorno a la necesidad de que fueran al menos tres los sujetos involucrados porque “el

³² *Memoriales y cartas de jesuitas de la Provincia mexicana. Siglo XVIII*, compilación y paleografía de María Eugenia Ponce Alcocer, 1a. edición, ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2017, pp. 235- 240.

trabajo de las misiones es cierto, que es recio, y mucho” por cuatro meses continuos. Siendo más operarios evidentemente se repartiría mejor el trabajo sustancial de predicar y confesar. Sembrar el grano de la divina palabra era un trabajo cansado “por lo que se suda con la agitación, como por lo que se habla”. Uno de los tres padres que misionó a la hacienda de Molino Blanco destacó en su predicación “con tan buen logro de su trabajo y de sus deseos que fue la moción del auditorio mayor que en alguno de los otros días de la misión [...]”.³³ Las demostraciones de conmoción y penitencia de los trabajadores y trabajadoras en aquellas misiones de 1694, fueron desde el llanto, golpes en el pecho, bofetadas, gemidos y voces pidiendo misericordia. Posibles efectos causados por lo que confesaban, escuchaban y veían individual y colectivamente.

En las actividades instructivas y normativas de las misiones también hicieron uso de otros medios y materiales para obtener atención y conmoverlos para convencerlos. Entre ellos el catecismo que circuló por las minas de San Luis de la Paz, las procesiones de doctrina cristiana como medio de atracción y evangelización y las representaciones pictográficas de un alma condenada en el infierno y un cristo crucificado empleadas en las misiones del valle de Toluca.

El segundo punto que consideró el padre Ramón Cerdán estuvo relacionado con los enseres para salir a misiones. Comentó que pudieron continuar alquilándolos y devolviéndolos conforme se avanzaba en la misión de un pueblo a otro. No obstante, recomendó guardar la modestia y humildad que la Compañía de Jesús profesaba en llevar sillas sencillas y no sillas bordadas y mulas mansas en lugar de caballos briosos y galanes. Por último, sugirió que

³³ Relación de las misiones que en quince días se hicieron a la hacienda Nuestra Señora de los Remedios o Molino Blanco, al pueblo de Metepec y a la ciudad de Toluca en 1694. *Op.cit.*

cuando fueran hasta seis misioneros empezaran en el lugar más grande para que retornaran al colegio algunos de ellos conforme se avanzaba en la misión. Asimismo que la “misión particular” o instrucción a los niños la hicieran al final de la “misión principal” o de adultos, la cual no podía tener mucha duración para que hubiera tiempo para las confesiones, y que juntamente con los párrocos convinieran si darles o no la comunión a los niños.

El padre Cerdán retomando al “insigne misionero padre Gerónimo López” también recomendó que los misioneros se quedarán unos días más en el lugar para atender a las personas que no se hubieran confesado durante la misión, por la experiencia de ambos jesuitas esto ocurría comúnmente. La influencia del jesuita español Gerónimo López “maestro y caudillo de misioneros” está presente en el texto de Cerdán al apelar a “la predica del buen ejemplo” del padre misionero con la gente simple del siglo XVII en la Península Ibérica, y que continuó aún después de su muerte tras océanos.³⁴ A finales de septiembre de 1762, los padres Cerdán y Vidaurre al parecer salieron de Guanajuato rumbo a Pénjamo, la Piedad y otros pueblos vecinos.³⁵

Es conocida la migración de grupos indígenas a las minas y haciendas de beneficio para librarse del cobro del tributo, del control de sus caciques o las exacciones eclesiásticas así como de los agentes de la Iglesia como los jesuitas. De los pueblos de misión en el noroeste novohispano huyeron del disciplinamiento jesuita a las minas para trabajar y avecindarse con libertad. Los mineros por su parte los aceptaron con agrado viéndose beneficiados con

³⁴ GENTILLI, Luciana. “El Padre Jerónimo López, “Maestro y caudillo de misioneros”. *Lectura y signo*, León: España, Universidad de León, n.7, p. 106, 2012. Hubo una continuación y evolución de las misiones breves en las Indias Occidentales.

³⁵ GUTIÉRREZ CASILLAS, José. *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. XV, 1a. edición, ciudad de México: Editorial Tradición, 1977, pp. 482-483.

esta mano de obra fugitiva.³⁶ En 1746 el virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas para ponerle solución a la situación ordenó al gobernador de la Nueva Vizcaya y demás funcionarios reales y al provincial de la Compañía de Jesús para que coadyuvara y no se aceptaran en las minas a los indios fugitivos y vagantes, mayos y yaquis, y que los que estuvieran en ellas y en las haciendas fueran enviados a los pueblos de misión jesuita de Nueva Vizcaya y la provincia de Sinaloa en la Semana Santa en época de siembra.³⁷ En este sentido, la Compañía de Jesús se vio perjudicada en sus pueblos de misión por la expansión de las empresas de explotación española. El temor de las autoridades fue que este tipo de misiones se despoblaran y no llegaran a ser pueblos formales y pudieran erigirse curatos –consolidar un orden parroquial– por consiguiente no podrían ser matriculados para tributar. No menos importante sería la pérdida de aquellas almas por no haber quien las asistiera y mucho menos entendiera en sus idiomas, y que no se congregaran en vida política y cristiana.

REFLEXIONES FINALES

Los jesuitas fueron agentes imperiales importantes en el proceso de colonización novohispana, jugaron un papel fundamental en la expansión de las fronteras y en la integración de los grupos indígenas, africanos y sus descendientes y las mezclas a la nueva sociedad que estaban conformando al servicio de las dos majestades. Las misiones volantes fueron uno de los campos de acción jesuita que les permitió internarse temporalmente en espacios que

³⁶ HAUSBERGER, Bernd, *op.cit.*, 2015, pp. 83 y 141.

³⁷ Copia certificada del testimonio del virrey Juan Francisco de Güemes y Hocasitas sobre los indios huidos de las misiones de Nueva Vizcaya y provincia de Sinaloa, México, 31 de octubre de 1746. Archivo General de la Nación, México, *Misiones*, v.27, exp. 53, fs. 422r. - 429r.

de forma progresiva fueron explotando y poblando los colonos españoles y sus trabajadores, quienes provenían de diferentes orígenes y condición social y jurídica. Al parecer este ministerio adquirió mayores esfuerzos a finales del siglo XVI siguiendo o marcando el curso del avance colonizador y “pacificador” hacia el norte.

El misionero ambulante, aquel que había hecho el cuarto voto de obediencia especial al sumo pontífice en relación a las misiones, salió de las ciudades sólo o acompañado para adentrarse al territorio y, similar a las visitas pastorales de los prelados, asistir a pueblos y fincas urbanas y rurales algunas veces alejadas y poco vigiladas por los ministros de la Iglesia novohispana asimismo por los funcionarios reales. Su objetivo fue la salvación de las almas de esa pobre gente y mediante sus ministerios poder contribuir al orden laboral, moral y social y garantizar un dominio sobre los recursos naturales, la fuerza de trabajo y los mercados regionales.

Transformar la vida de variados grupos indígenas y africanos no fue una tarea fácil. Los jesuitas se propusieron deshacer amancebamientos, la poligamia y regularizar las uniones, reconciliar personas en conflicto, incluso con y entre el cura, doctrinero o hacendado, combatir la embriaguez, la ingesta de alucinógenos, el hurto a los hacendados, en la medida de lo posible los bailes, la hechicería y la idolatría. Mantenerlos respetuosos, serviciales, “domesticados” y temerosos a Dios y a los agentes eclesiásticos, es decir, incidir en su desempeño laboral y su conducta individual y colectiva para obtener su pacificación, control y obediencia. Si bien su injerencia fue limitada por sus mismas cualidades de movilidad y corta temporalidad, se hicieron presentes en donde el clero estuvo ausente. Permitiéndoles entablar contacto con los actores locales y regionales que tuvieron el dominio de los territorios y que de forma conjunta aportaron a la permanencia del sistema colonial, no exentos de conflictos y desacuerdos sobre todo en regiones con una mayoritaria presencia indígena, por los intereses económicos

que había de por medio. La Iglesia tuvo que actuar para apoyar las explotaciones españolas, organizarse para cooperar en esta parte del proyecto colonizador y así pasó normalmente. Hemos visto en el caso del noroeste, aunque no exclusivamente, que la migración de indígenas a las haciendas dificultó su control social y fiscal.

Las llamadas de atención a recordar los votos de pobreza, castidad y obediencia, en insistir que los misioneros fueran acompañados y fueran humildes en su avió para salir a misionar podría hablarnos, como regularmente se suele interpretar, de algo que se olvidaba frecuentemente, en particular pensando en hombres que viajaban solos por lugares poco poblados y alejados de sus superiores. La vigilancia de los misioneros ambulantes fue importante porque fueron la cara de todo un sistema ante personas cuyo vínculo a veces se limitó al ambiente de explotación en el que estaban inmersos.

REFERÊNCIAS

Archivo General de la Nación, México

Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús

Biblioteca Digital Hispánica

AGUIRRE, Gonzalo. "Orizaba: nobles, criollos, negros esclavos e indios de repartimiento". *La Palabra y el Hombre*. Veracruz: Universidad Veracruzana, n. 72, 1989.

AGUIRRE, Rodolfo. "La integración de las haciendas a la jurisdicción parroquial en el arzobispado de México, 1650-1750". En: *La iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, 1a. edición, ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

AGUIRRE, Rodolfo. "Una administración espiritual al servicio de la minería. La parroquia de Taxco en la segunda mitad del siglo XVI". En: *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, 1a. edición, ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de

Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2022.

GENTILLI, Luciana. “El Padre Jerónimo López, “Maestro y caudillo de misioneros”. *Lectura y signo*, León: España, Universidad de León, n.7, 2012.

GONZALBO, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*, 1a. edición, ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1989.

GUTIÉRREZ CASILLAS, José. *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. XV, 1a. edición, ciudad de México: Editorial Tradición, 1977.

HAUSBERGER, Bernd. *Miradas a la Misión Jesuita en la Nueva España*, 1a. edición, ciudad de México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2015.

LÓPEZ, Gilberto. “Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la superintendencia de misiones de tierra adentro, 1572-1635”. En: *Jesuitas y Franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX*. 1a. edición, ciudad de México: Siglo XXI Editores y el Colegio de Jalisco, 2020.

Memoriales y cartas de jesuitas de la Provincia mexicana. Siglo XVIII, compilación y paleografía de María Eugenia Ponce Alcocer, 1a. edición, ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2017.

Monumenta mexicana, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. II, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1959.

Monumenta mexicana, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. III, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1968.

Monumenta mexicana, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. V, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1973.

Monumenta mexicana, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. VI, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1976.

Monumenta mexicana, introducción y notas de Félix Zubillaga, v. VIII, Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1991.

WOBESER, Gisela. *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, edición digital en PDF, ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones históricas, 2019.

www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/198b/formacion_hacienda.html

ZAMBRANO, Francisco y José Gutiérrez Casillas. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. XIII, primera edición, ciudad de México: Jus/Tradición/Buena Prensa, 1969.



ENTRE INDÍGENAS, VIVENDO TIERRA ADENTRO¹

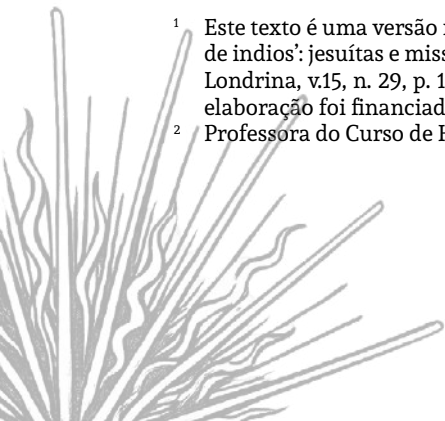
Maria Cristina Bohn Martins²

“Así, las cambiantes relaciones de un sujeto con su cuerpo, su lengua, su nacion, son materiales que sirven para explorar los aspectos menos óbvios, pero no por ello menos claros de las dificultades para implantar un régimen occidental en las fronteras” (Del Valle, 2009).

Assim como em outras áreas periféricas do império espanhol na América, as missões jesuíticas entre “pampas e serranos”, iniciadas em meados do século XVIII nas regiões de campos ao sul de Buenos Aires, buscaram assimilar os nativos ao sistema colonial. Tal integração, como é sabido, deveria ultrapassar o campo religioso-espiritual, alcançando várias dimensões da vida social e cultural, econômica e política. Nelas, e em todas suas “reducciones”, também sabemos, os jesuítas assumiram afazeres e

¹ Este texto é uma versão revisada e ampliada do artigo “Vivendo em um ‘pueblo de indios’: jesuítas e missões nas fronteiras do império” publicado em *Antíteses*, Londrina, v.15, n. 29, p. 182-208, jan-jul. 2022. O trabalho que oportunizou sua elaboração foi financiado por Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

² Professora do Curso de História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.



compromissos que iam muito além da instrução religiosa e atenção espiritual para com os indígenas, buscando desenvolver meios materiais que permitissem chegar aos resultados que esperavam.

As missões jesuíticas receberam, ao longo de todo século XX, uma continuada atenção de historiadores de variadas tendências, os quais escreveram sobre temas diversos. Em especial a partir dos últimos 20 anos daquele século, acompanhando a renovação teórica e metodológica da área, questões que não haviam sido objeto de trabalho passaram a ser investigadas. Assim também, outras mais tradicionais passaram a ser discutidas a partir de perspectivas diferenciadas, entre elas, o da “escrita jesuítica” (Torres Londoño, 2002; Martin Morales, 2011; Felipe & Paz, 2019).

Como sabemos, as normas que regeram o exercício da escrita³ dentro da Companhia de Jesus foram pensadas, como estabeleceu Fernando Torres-Londoño (2002), para que os textos compostos pelos religiosos fossem elemento pedagógico na instrução de futuros missionários, além de divulgadores de sua obra. Eles eram igualmente, um meio de acompanhar e administrar a presença dos “companheiros” espalhados pelo *orbe*, bem como de controle das suas vontades pessoais.

Contudo, Guilherme Felipe e Carlos Paz lembram que, embora seus textos fossem fortemente normatizados para garantir estes resultados, tal produção acabou – involuntariamente - adquirindo

³ Juan Alfonso de Polanco, Secretário de Inácio de Loyola, definiu as *Reglas acerca del Escribir para los de la Compañía* (1547) estabelecendo o tom, o conteúdo e a periodicidade que deveriam ter as cartas elaboradas pelos jesuítas em missão, bem como o processo de revisão pelo qual passava tal “escrita para mostrar”, antes de vir a público. Por sua vez, Inácio de Loyola orientou que suas cartas principais deveriam ser redigidas para provocar edificação em “oidores o lectores”, redigidas de tal forma que “se pudiese mostrar a cualquier persona; porque a muchos que nos son bien aficionados y desan ver nuestras cartas”. Sobre as cartas particulares (“*hijuelas*”) menos conhecidas e disponíveis, o peso de tais convenções era menor TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002, p. 18.

as características de uma “escrita afetada”, composta na interseção entre as demandas formais que a hierarquia da Ordem impunha, e as subjetividades dos seus autores⁴. Isto é, ela foi marcada pela “perturbação” que a presença e a atuação dos índios exerceram sobre quem registrou⁵.

Suas conclusões estão de acordo com o que Ivonne del Valle (2009), havia discutido ao estudar um conjunto de textos elaborados por missionários jesuítas que atuaram no século XVIII, em El Nayar, Sonora e Baja California, na Nova Espanha, nos quais, segundo ela, revelam-se, de forma não intencional, os efeitos disruptivos da vida em áreas de fronteira. De acordo com a autora, nas fronteiras coloniais ocorria “um debilitamento geral do universo ocidental”, ensejando um abatimento na constituição física, mental e linguística dos missionários, o que se manifestava, inclusive, em estados de ânimo deprimidos entre alguns deles. Como resultado, a experiência em regiões fronteiriças podia resultar em importantes transformações no campo da subjetividade dos religiosos.

A partir das reflexões que os trabalhos acima instigam, o presente artigo examina experiências vividas pelos jesuítas que trabalharam entre as décadas de 1740 e 1750 em missões na área de campos que se abre ao sul de Buenos Aires. Nela, o rio Salado (ver figura 1) estabelecia o limite entre a área em que os colonizadores haviam assentado pequenos povoados, ranchos ou propriedades de criação de gado, e aquela em que a presença indígena travava sua expansão⁶. Expressando esta situação, as fontes se referem aos territórios da margem oriental do rio, como “*tierra adentro*”.

⁴ FELIPPE, Guilherme G.; PAZ, Carlos D. Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 12, n. 30, p. 198-232, 2019, p. 198.

⁵ FELIPPE, Guilherme G.; PAZ, Carlos D., ... p. 221-222.

⁶ Estes espaços abrigavam, também, rebanhos selvagens (gado *cimarrón*) que era caçado tanto por indígenas, quanto por ocidentais. A diminuição destes rebanhos acirrou a competitividade por tal recurso e, em consequência, a violência na região.

Figura 1 - *Nra Sra de la Purísima Concepción de los Pampas*



Vassalo, 2020, p. 9.

Buscaremos, então, refletir sobre a experiência dos missionários nesta fronteira colonial em particular, propondo “olhar para estes missionários do ponto de vista de sua experiência humana”⁷. Como veremos adiante, as circunstâncias particulares desta região, assim como as respostas dos indígenas aos objetivos dos jesuítas, determinaram que as “missões austrais” tivessem uma existência efêmera e pouco resultado, considerando o que esperavam dela os agentes coloniais.

Nossa atenção estará voltada de forma especial para a redução de *N^{ra} S^{ra} de la Purísima Concepción de los Pampas* (1740-1752) cuja duração foi um pouco maior que a de suas congêneres, mas estendendo-a quando pertinente, a *N^{ra} S^{ra} del Pilar del Volcón* (1747-1751)

⁷ BARROS, Mariana Leal de; MASSIMI, Marina. *Releituras da indiferença: um estudo baseado em cartas de jesuítas dos séculos XVI e XVII*. Paidéia, 2005, 15(31), 195-205, p. 196.

e *N^{ra} S^{ra} de los Desamparados* (1751-1752). Assim como no caso da Nova Espanha estudado por Dell Valle (2009), no território em que foram levantadas as três missões, as autoridades bonaerenses encontravam dificuldades para se imporem aos indígenas.

A primeira foi fundada no território que começava a ser pensado como uma fronteira pelos oficiais coloniais⁸, importante pelos rebanhos de gado selvagem explorados por colonos e indígenas. As outras duas situaram-se para o interior, onde a agência dos povos nativos tinha mais peso do que a dos *criollos* que percorriam esporadicamente esses lugares.

O trabalho se vale da historiografia que estuda as fronteiras coloniais e as missões (Hausberger, 1996; Iglesias, 1999; Jackson, 2003; Arias, 2007; Irrurtia, 2007; Del Valle, 2009; Martins, 2018, 2014; Felipe & Paz, 2019), e analisa cartas e crônicas elaboradas por padres da Companhia de Jesus (Lozano [1745] 2016; Cardiel, [1748] 1930; Sanchez-Labrador, [1772] 1936). Examina, também, documentos da administração colonial, particularmente os *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires* (ACUERDOS..., 1930), *Archivo General de la Nación*; as cartas y expedientes del cabildo secular de Buenos Aires (CARTAS..., 1707-1757), *Museo Etnografico Juan B. Ambroseti, Carpeta J*, n.16 [ME, J:16]; e o Expediente sobre la concesión de varios arbitrios a la ciudad de Buenos Aires (EXPEDIENTE..., 1748), *Museo Etnografico Juan B. Ambroseti, Carpeta I*, n. 22 [ME, I-22].

Conquanto o conjunto de fontes estudadas seja amplo, ele é lacunar em muito sentidos, sobretudo no que toca ao que nos interessa, as notícias sobre o ânimo dos missionários. Por isto, cotejamos seus dados com outros de casos análogos e, também, quan-

⁸ ROULET, Florence. *Fronteras de papel*. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII e XIX. *Revista TEFROS* – v. 4, n. 2, 2006, p. 1-25.

do possível e necessário, exercitamos o que Natalie Davis (1987) chamou de “imaginação controlada”, isto é, construída a partir de uma “atenta escuta das vozes do passado”⁹.

“BAJO LA CRUZ Y CAMPANA”

O *pueblo* indígena de *Concepción de los Pampas* foi fundado pelos jesuítas em maio de 1740, numa área que era próxima de Buenos Aires, mas não controlada pelos poderes coloniais. A importância crescente do comércio de couros, a diminuição dos rebanhos selvagens e a expansão de atividades de criação por parte dos colonos neste território, aprofundaram os conflitos com os nativos. A abertura nele, de uma frente de missão confiada aos jesuítas tentou enfrentar esta situação.

Ao ser fundada, a missão reuniu cerca de 350 indígenas que compunham as *tolderias*¹⁰ de 5 caciques pampas e serranos¹¹. Segundo narra o P^e Pedro Lozano ([1745] 2016) em carta anual sobre o período, a iniciativa originou-se de uma “embaixada” de líderes indígenas solicitando proteção ao governador diante do cenário de violência instalado na região. Eles se referem tanto a ações ofensivas das milícias bonaerenses, quanto a conflitos interétnicos. Solicitados pelo governador, os religiosos encetaram essa “missão por redução” dirigida ao “gentio” destes territórios austrais. Antes que

⁹ DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 21.

¹⁰ As habitações destes indígenas, feitas de couro de cavalo, eram chamadas de “toldos”; as *tolderias* costumavam reunir as parcialidades de um cacique, um “principal”.

¹¹ Apesar de conhecermos as controvérsias que pesam sobre as “etiquetas étnicas” quase sempre provenientes de uma classificação exógena, seguiremos, no trabalho, os nomes pelos quais os grupos indígenas aparecem nas fontes. Como se pode facilmente perceber, neste caso o que orientou a sua designação foi a área que habitavam: os campos ou a região serrana na altura do que é hoje é a cidade de Tandil.

fosse abandonada por ordem das autoridades da capital, 12 anos depois, trabalharam nela os padres Manuel Querini, Matías Strobel, Jerónimo Rejón, Agustín Viler, Juan Reus e Agustín Rodríguez.

Depois de uma avaliação prévia, e atendendo à determinação das autoridades de que a redução ficasse afastada da cidade, ranchos e povoados “espanhóis”, ela foi instalada na margem esquerda do Salado (figura 1), vindo a ser o primeiro povoado colonial naquela posição. Sob este aspecto, *Concepción de los Pampas*, *N^{ra} S^{ra} del Pilar* e *N^{ra} S^{ra} de los Desamparados* se apresentam como organismos da Igreja e do Estado para levar “policia y evangelio”¹² aos territórios em que a presença colonial era frágil. Elas se propunham a cristianizar a fronteira, a expandi-la e domina-la, sendo um recurso contra a “descontinuidade geográfica”¹³ entre a Europa e o Novo Mundo.

Sem desconsiderar que a expansão colonial trouxe efeitos devastadores para as sociedades indígenas, tema estudado por consagrada historiografia, pretendemos refletir sobre a experiência, para os missionários jesuítas, de viver nestes frágeis e instáveis povoados, sempre ameaçados por parcialidades de índios não submetidos pelos espanhóis, e que sentiam sua presença como uma ameaça.

Os fundadores da redução foram Manuel Querini e Matías Strobel, ambos vindos para o Novo Mundo a partir de áreas não ibéricas da Monarquia. Os dois religiosos tinham experiência prévia de trabalho em missões junto aos guaranis e haviam chegado apenas recentemente, em fevereiro de 1740, a Buenos Aires.

¹² *Policia* no vocabulário da época tinha o sentido de “pólis”, isto é. de vida “civilizada”.

¹³ DEL VALLE, Ivone. *Escribiendo desde las márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Editora Siglo XXI, 2009, p. 9-18.

“ASI SE VÁ MUDANDO Y REMUDANDO EL TEATRO DE ESTE PUEBLO”

A Carta ânua de 1735-1743 de Pedro de Lozano ([1745] 2016), informa sobre a recente fundação de *Concepción de los Pampas*, inclusive nomeando os líderes indígenas que se comprometeram a levar sua gente a viver com os jesuítas neste povoado. Segundo ela, os caciques pampas Lorenzo Manchado, José Acazuzo, Lorenzo Massiel e Pedro Milán, e o serrano Yati, foram conduzidos com suas parcialidades por uma escolta de soldados até o local onde ficaria a missão. O terreno foi descrito como capaz de oferecer clima ameno, água doce potável e boa lenha¹⁴. Ali foi erguida uma rústica capela de adobe e teto de palha, sendo os indígenas orientados a distribuir seus toldos “en forma de calles y con plaza en el médio” (ver figura 2). Para a defesa frente a possíveis grupos hostis, rodeou-se “al pueblecito con una trinchera muy alta”¹⁵. Poucos meses depois, uma carta de Matías Strobel informava:

Consiste la Reducción en 2 casas [...] de madera y adobe. [...] Interinamente sirve de capilla un toldo de cueros. Está rodeada [...] por una fosa de 2 varas de ancho y profundidad. Proporcionó además el gobernador [...] lanzas y dos cañoncitos, los que tendrán que manejar en caso de

¹⁴ Entretanto, avaliações posteriores e provavelmente embasadas na experiência, estão em desacordo com este julgamento inicial. Uma carta expedida pelo P^o S. Garau desde N^{ra} S^{ra} del Pilar, datada de abril de 1741, avalia que esta missão ficava em uma área “estéril em tudo” (Apud: Sanchez Labrador, Jose. *Los indios pampa-puelches-patagones*. Buenos Aires: Vial y Zona Editores, [1772] 1936, p. 162-168). Por sua vez, Sanchez-Labrador fala de frio e ventos “intoleráveis”, da falta de lenha e madeira, de ratos, víboras e mosquitos, além de “tigres y leones”, possivelmente pumas. Sanchez-Labrador, ... p.168-169.

¹⁵ LOZANO, Pedro. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguai -1735-1743. In: SALINAS, María Laura; FOLKENAND, Julio. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay*. 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735.1735-1743. 1750-1756. 1756-1762. Asunción: CEPAG, 2016, p. 681-691.

necesidad los mismos misioneros, por no saberlo hacer nadie más.¹⁶

Figura 2 - *Reconstituição aproximada de Nra Sra de la Purísima Concepción de los Pampas.*



Furlong, 1938, s/p.

Depois de um ano, o povoado foi transferido para uma colina próxima, pois o terreno baixo em que ele estava tinha se mostrado sujeito a inundações: “en mejor sitio, [...] edificose la Iglesia [...] y la casa de los Misioneros, una y otra de ladrillo”¹⁷. Um informe de 1742, informa haver, então, “26 casas [...] con otra casa para los Misioneros, y una capilla [...]”. Ele também revela avanços na produção de alimentos, indicando haver “bastantes sementeras de tri-

¹⁶ Carta de Matías Strobel, 1740. Apud: ARIAS, Fabián. Misioneros jesuitas y sociedades indígenas en las Pampas a mediados del siglo XVIII: la presencia misionera Jesuita al sur de la gobernación de Buenos Aires, entre 1740-1753: un análisis de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad colonial de una región del extremo sur del Imperio Borbónico. 2006. *Tesis* (Doctorado) - IEHS, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006. p. 264.

¹⁷ SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 88.

go, maíz, zapallos y legumbres [...] duraznales y [...] varios árboles frutíferos”¹⁸.

Compilando informações dos missionários (Lozano, (1745] 2016); Cardiel [1748], 1930; Sanchez-Labrador, [1772] 1936), é possível ter uma noção da aparência da nova igreja e de outras instalações do povoado. Ela ostentava uma porta frontal em 2 folhas de madeira; seu altar guardava algumas imagens, mas não sabemos se havia retábulos. A pia batismal ficava possivelmente na entrada do templo que não tinha bancos. Como não havia um campanário, o sino foi colocado em uma armação simples de madeira. A sacristia era ligada a um pátio interno, parte de um conjunto de estruturas presentes em outras reduções e que compunha o setor habitado pelos jesuítas. De regra, ficavam neles quartos, refeitório e cozinha, a biblioteca e uma capela, além de um depósito. No pátio interno estavam, também, um pomar e uma horta. A este espaço privado era permitido o acesso apenas dos religiosos e de seus auxiliares da maior confiança, todos homens. Adjacente a ele, para os convertidos mais devotos, ficava um cemitério pequeno¹⁹; outro, destinado à maioria dos moradores, situava-se em um lugar que as fontes não esclarecem onde se localizava.

Sobre a praça em torno da qual ficavam os principais edifícios da missão, sabemos que havia uma cruz erguida ao centro, e pouco mais. Contudo, é possível presumir que abrigasse práticas devocionais e festas (Martins, 2006). Ali também estava o cepo onde eram aplicados castigos²⁰. A praça seria, além disso, o local para receber visitantes e ler anúncios públicos²¹.

¹⁸ Apud: ARIAS, ... p. 264.

¹⁹ “Hizo abrir la sepultura en un cementerio que que tenian inmediato à la Iglesia”. SANCHEZ-LABRADOR, ..., p. 58.

²⁰ “Llevaronle preso á la Reducción [...]. Aseguraron al Indio, metendiole en um cepo, suponiendole culpado [...]”. SANCHEZ-LABRADOR, ..., p. 153.

²¹ ARIAS, ... p. 274.

Em 1746, o P^e Querini informou a edificação de “3 casas contíguas de adobe”. Não é possível saber se constituíam um espaço de produção²², mas deveriam abrigar a catequese²³. Também não há informação sobre a presença, em *Concepción de los Pampas*, de uma “casa das recolhidas” abrigando viúvas ou órfãs, que esteve presente nas missões guaranis e vinha a ser um espaço onde a circulação era controlada. As fontes também não permitem estabelecer claramente a presença de um “presídio” (isto é, um fortim) para abrigar os indígenas que eram alvo de detenção, e os soldados da guarda que, como veremos adiante, ficavam no povoado.

Relativamente às habitações, Manuel Querini em uma carta do ano de 1746, afirmou que os pampas eram muito apegados a seus toldos e não manifestavam interesse em viver em outras habitações: “para que los dejaran [...] los misioneros les hicieron fabricar casas, unas de tapia, y otras de paja, no ayudando los Indios, si no tal cual, a levantarlas”²⁴. Tais casas deviam ser parecidas com os ranchos habitados pela população rural: de paredes de adobe, “techos de paja, puerta, quizás una ramada”²⁵. Segundo o depoimento do soldado Antonio Cabral, colhido pelo Cabildo de Buenos Aires, algumas poucas famílias, apontadas como efetivamente convertidas, mantinham modestos altares em seus ranchos, talvez com algumas velas e pequenas imagens²⁶.

²² Nas missões de guaranis havia o “pátio dos artífices” com esta finalidade.

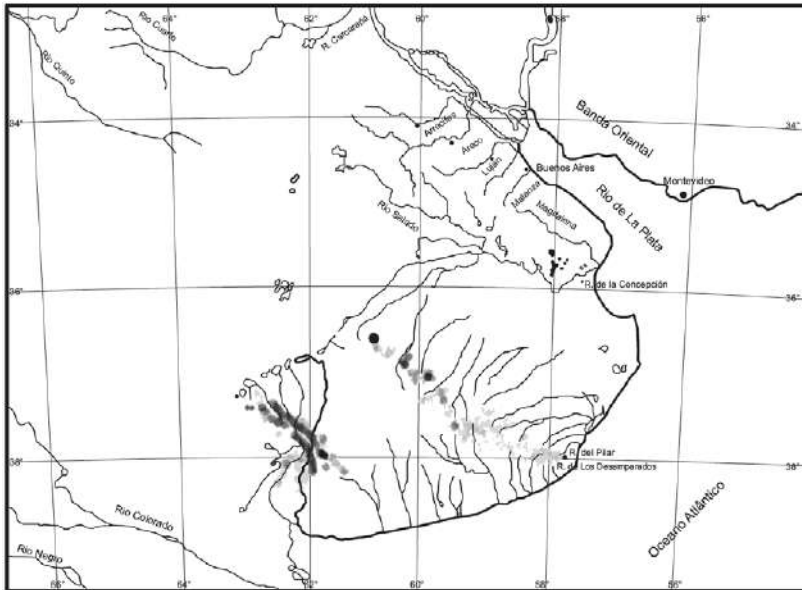
²³ ARIAS, ... p. 265.

²⁴ SÁNCHEZ-LABRADOR, ... p. 91

²⁵ ARIAS, ... p. 276-277

²⁶ INFORMACIÓN del cabildo de Buenos Aires. Presentada en 1752 octubre 15, sobre la reducción de Pampas a cargo de la Compañía de Jesús. Buenos Aires: Museo Etnográfico Juan María Ambroseti, 1752. *Carpeta J*,16. Copias del Archivo General de Indias [ME, J:16].

Figura 3 - As missões austrais e os povoados *criollos* ao sul de Buenos Aires



Arias, 2006, p. 261

Mudar o espaço e a forma como habitavam as famílias, numa ruptura com padrões tradicionais de vida dos nativos, se prestava ao propósito da “missão por redução”. Entretanto, como sabemos, os jesuítas mantinham uma certa plasticidade ao conduzir suas missões; destacaram-se, neste sentido, pelo pragmatismo de tentar compreender o mundo indígena, adaptando-o, quando possível, a novos fins (Martins, 2006). Assim, os toldos tradicionais nunca foram totalmente banidos, inclusive porque havia sempre uma população flutuante que chegava para visitas, ou novas famílias que se acrescentavam aos residentes permanentes. Podia ocorrer de famílias se manterem na missão sazonalmente, enquanto havia gêneros a serem distribuídos entre eles²⁷. Além disto, os homens

²⁷ SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 101.

recebiam permissão de saídas periódicas para “*potrear*”, isto é, lidar na caça de cavalos selvagens, ocasiões em que suas “casas portáteis” eram utilizadas.

O povoado iniciado em maio de 1740 e que aos poucos recebeu edificações muito simples, foi abandonado poucos anos mais tarde. Antes que isto ocorresse, acolheu uma população cujo conduta em relação à vida em “*policia y evangelio*” desafiou os propósitos e a experiência jesuíta na “missão por redução”.

“SOLO EL AMOR NO BASTA”

São escassos os dados oferecidos pelas fontes sobre o tamanho das populações genericamente chamadas “pampas” na época em que se iniciou a “missão austral”. Além disto, as informações aludem a categorias diferentes (como “famílias” ou “homens de guerra”, por exemplo) e chegam a números desiguais. Entretanto, as fontes jesuítas são unânimes em afirmar que eles eram poucos, tendo sido atingidos fortemente por doenças infectocontagiosas, em especial a varíola (Lozano, [1745] 2016); Cardiel, [1748]1930; Sánchez-Labrador, [1772] 1936).

Quantos pampas participaram da fundação da missão? Quantos viveram ali nos pouco mais de 10 anos em que o povoado existiu? Como se compunha esta população? A sessão de maio de 1740 do Cabildo de Buenos Aires fala em 300 deles participando da fundação de *Concepción*²⁸, mesmo número apontado na ânuia de Lozano²⁹. Já Matias Strobel indica que eram 350³⁰. Fábian Arias, lidando com dados fragmentários, aponta a progressiva diminuição desta

²⁸ ACUERDOS del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, 1740.

²⁹ LOZANO, ... p. 681-691.

³⁰ STROBEL Apud: MONCAUT, Carlos A. *Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense. Reducción Jesuítica de Nra Sra de la Concepción de los Pampas*. Buenos Aires: Min. de Economía de la Prov. de Bs. As., 1981, p. 47-48

cifra para os anos de 1742 (272 indígenas), 1745 (229 indígenas) e 1746 (195 indígenas), únicos em relação aos quais obteve informação³¹.

Sabemos que junto aos indígenas em processo de catequese, havia na missão, também, um pequeno grupo de trabalhadores contratados, alguns deles guaranis vindos das missões do Paraguai³². Segundo Arias, eles eram 13 no ano de 1743, 26 em 1744, 16 em 1745 e 15 em 1746. Havia, ainda, os milicianos deslocados para o povoado para fazer sua defesa. A seu respeito, o autor obteve dados relativos a 5 anos (1745, 1746, 1750, 1751 e 1752), para os quais oferece os números: 14, 14, 13, 6 e 8, respectivamente³³. Portanto, embora o número de moradores com os quais conviviam os jesuítas não fosse muito grande, cerca de 250 no menor dos registros obtidos, ele não era insignificante. Embora moradores permanentes, eles desafiaram os melhores esforços dos religiosos, como argumentaremos adiante.

Havia ainda uma população que não era de moradores permanentes, mas flutuava segundo diversas situações³⁴. Encontravam-se, inclusive, parcialidades que, segundo a queixa dos padres, deixavam as missões quando as provisões escasseavam, voltando quando havia o que lhes oferecer³⁵. Podemos apontar entre esta po-

³¹ ARIAS, ... p. 212-241.

³² Alguns eram carpinteiros e artesãos que estiveram presentes inclusive na instalação do povoado; outros trabalhavam na estância da missão. Entre as missões austrais, apenas sobre *Concepción de los Pampas* há informações a respeito de ter havido uma estância para criação de gado.

³³ ARIAS, ... p. 229

³⁴ Ao se reportar a uma destas situações (ocorrida em 1742, em *Concepción*), em que 20 famílias deixam o *pueblo*, Sanchez Labrador reclama do “genio andariego” dos índios, aos quais aborrecia “verse detenidos en un lugar”. ([1772] 1936, p. 90). O Padre Sebastian Garau reclama, sobre *Pilar*, que “cada año se van mas de los toldos de esta Reducción, y vienen otros [...]”. GARAU Apud: SANCHEZ-LABRADOR, ... p.165.

³⁵ Sobre *Pilar*, Sanchez Labrador conta que “falto la provision á los Misioneros á mediado de Febrero de 1748 y todos los Indios levantaron sus toldos, dejando solos á los Padres (...). Por el mes de abril recibieron los Misioneros otra provision, y bolvio otra vez el Cacique Chuyantuya con solos nueve toldos. Duro la estabilidad 4 meses, hasta que vio que ya no tenian que dar a los Misioneros”. SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 101.

pulação oscilante também indígenas vindos de *tierra adentro* para “visitas”, embaixadas políticas ou trocas comerciais. Circulavam nas imediações, ainda, negociantes indígenas de bebida (*pulperos*), cuja presença era denunciada pelos religiosos como um obstáculo ao seu trabalho.

A meticulosa pesquisa de Fabian Arias (2006) encontrou que os homens eram maioria na missão, havendo mais jovens varões em condições de casarem-se, do que mulheres. De acordo com o autor, tal fato tinha efeitos importantes, pois eles constituíam o grupo menos disposto a aceitar as regras impostas pelos padres. É possível conjecturar sobre isto, que as queixas do P^e. Sebastián Garau a respeito do comportamento dos jovens solteiros em N^{ra} S^{ra} del Pilar sejam extensivas aos de *Concepción de los Pampas*: “algunos mocetones solteiros [...] son muy atrevidos, inquietos, traidores, matadores y grandes ladrones [...] querer sujetarlos es exponerlos todo a la ruina”³⁶.

Aparentemente estes jovens estavam entre os mais propensos a tratos com os comerciantes de bebidas, a participar dos jogos de “naípe”³⁷ e dados, e a ausentarem-se, sem a necessária licença, do povoado. Muitas vezes, estas ausências ocorriam para a caça de cavalos. Possivelmente era entre estes jovens que se perfilava o maior contingente dos envolvidos nos ataques (*malones*) a povoados e gado dos *hispanocriollos*.

De fato, é especialmente em relação aos homens que se dirige a exasperação dos padres diante da sua recusa em acolherem as novas condições de vida. Tais dificuldades levam, os sacerdotes até

³⁶ GARAU Apud: SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 166.

³⁷ Isto é, de baralho. Segundo Sanchez-Labrador, os indígenas teriam aprendido a jogos de dados e cartas com renegados ou com cativos brancos mantidos em *tolderias* ([1772] 1936, p. 48). Garau se refere aos “mocetones solteiros (...) los cuáles son muy atrevidos, inquietos, traidores, matadores (...). Apud: SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 166.

mesmo a considerarem alternativas que colaborassem para impor sua autoridade: “solo el amor no basta para que vayan adelante estos Pueblos, es necessário que se proponga al Rey [...] que se ponga algun freno á la altivez de estos Indios con algun Presidio inmediato à ellos”, desabafou o P^e. Sebastian Garau³⁸. Esta solução não deixa de soar adversa à “conquista espiritual” ou “pelo Evangelho” que os jesuítas tinham como meta.

A resiliência dos indígenas e sua recusa em atender as expectativas postas sobre eles quando do início da missão, faziam parte de um cotidiano que implicava, não obstante, em muitos outros desafios. Como avalia Del Valle, o envolvimento físico, emotivo, intelectual e linguístico³⁹ dos missionários em missões nos confins da sociedade colonial, significava processos pessoais as vezes inesperados. “Así, las cambiantes relaciones de un sujeto con su cuerpo, su lengua, su nacion, son materiales que sirven para explorar los aspectos menos óbvios, pero no por ello menos claros de las dificultades para implantar un régimen occidental en las fronteras”⁴⁰.

“NO TENIENDO PLATO DE PELTRE NI MADERA”

Para cada redução jesuítica costumavam ser designados 2 religiosos, e assim foi em *Concepción de los Pampas*. Segundo Hugo Storni (1980), nenhum dos que atuaram nesta redução era nasci-

³⁸ Apud: SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 162-168.

³⁹ Os pampas, como informa Sanchez-Labrador, recusavam-se a receber instrução religiosa em sua própria língua e se recusavam a ensiná-la aos jesuítas. “ningun índio quería servirles de Maestro, ni podían conquistar sus voluntades com continuas dadas” SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 86. A posição inarredável dos nativos para que a catequese ocorresse na língua dos espanhóis, provavelmente se devia ao interesse de dominá-la de forma a serem mais autônomos em suas relações com a sociedade colonial.

⁴⁰ DEL VALLE, ... p. 26.

do no Novo Mundo, e todos iniciaram sua experiência americana na Província do Paraguai, em idades que variavam entre 33 anos, o mais velho (Matías Strobel), e 21 anos os mais jovens, Jerónimo Rejón e Agustín Vilert. Podemos supor que, como era esperado dos jesuítas designados para servirem nas missões, eles se apresentassem “armados física, intelectual e moralmente” para o desafio que assumiam. Entre outras qualidades, deviam ter saúde física, talento, firmeza de caráter, além de desprendimento interior de desejos terrenos, domínio das paixões e dedicação inflamada a Deus⁴¹.

Com efeito, sabemos que a escolha dos membros da Companhia e o ingresso nos seus colégios merecia cuidado especial. As Constituições de 1558 estabeleciam a admissão apenas daquelas cujas vidas, depois de rigorosa análise, apresentassem qualidades desejadas para a concepção de prática apostólica da Ordem. Desta maneira, fé devota, humildade, paciência, resignação e aptidão para controlar os sentidos eram virtudes esperadas dos jesuítas. A mortificação das paixões e a ordenação dos afeitos eram predcados morais solicitados a seus membros, assim como a obediência aos superiores e às regras do seu Instituto. De acordo com a espiritualidade jesuíta, tais eram condições imperativas para o serviço a Deus como centro e sentido de sua existência.

[...] a ideia do noviço jesuíta como futuro mártir [...] não era estranha à formação dos jesuítas em geral. A formação que visava o aperfeiçoamento interno, a exemplaridade de caráter, atributos como a indiferença, a humildade, o apostolismo, contribuíam para investir os jesuítas de uma certa aura de santidade. Os martírios de jesuítas na Europa e nas

⁴¹ BARROS, Mariana Leal de; MASSIMI, Marina. ... p. 199.

missões, a partir de 1549, agregaram um novo elemento a essa imagem⁴².

Como linhas de frente do projeto colonial nas fronteiras, a eles competia uma tarefa tão ambiciosa quanto, possivelmente, desgastante física e emocionalmente. Seus corpos colocados à serviço da missão deviam ser o remédio para a “descontinuidade geográfica” entre a Europa e o Novo Mundo⁴³.

Sem buscar contrapor a experiência dos missionários à imensamente traumática situação indígena, podemos pensar que eles, em tais circunstâncias, também viviam “una aventura perturbadora [...] que implicaba la necesidad de adaptar sus antaños conceptos del mundo a la extraña nueva realidad”⁴⁴. Esta adequação deveria trazer desafios especiais para os que vinham diretamente da Europa, impondo, também para os demais, dificuldades às quais eles respondiam de acordo com as condições de sua formação e personalidade. Consideramos sobre isto, ser possível, inclusive, discutir a concepção muitas vezes implícita, de que o preparo dispensado pela Companhia proporcionava aos seus membros uma integridade e fortaleza que os habilitava a experimentar a radical alteridade dos indígenas, sem que se coloque em discussão os custos emocionais desta situação.

⁴² CYMBALISTA, Renato. A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires. In: Simpósio Nacional de História, 28., Florianópolis, 2015. *Anais* [...]. Florianópolis: UDESC, 2015, p. 3. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427839878_ARQUIVO_Cymbalista_ANPUH_2015.pdf. Acesso em: 3 maio 2021.

⁴³ DEL VALLE, 2009.

⁴⁴ HAUSBERGER, Bernd. La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano. *Estudios de Historia Novohispana*, [s. l.], n. 17, p. 63–106, 2009, p. 68. Disponível em: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3444>. Acesso em: 10 dez. 2021.
INFORMES de jesuitas en el Amazonas [1660-1684]. *Monumenta Peruana*. Iquitos: CETA, 1986, p. 174. INFORMES, ... p. 64.

Entretanto, queremos considerar que sua imagem como “os religiosos mais predispostos ao martírio no início da Idade Moderna”⁴⁵ também é resultado de uma construção retórica, de um esforço de elaboração e divulgação relacionado à prática escriturária dos jesuítas. Ou, ao menos, chamar a atenção para a necessidade de discutir esta chave interpretativa a fim de complexificar as análises sobre como ocorreu a construção de relações sociais entre eles e os indígenas⁴⁶.

A adaptação à vida em missão envolvia, logo de início, afastar-se de algum conforto possível nos Colégios e cidades para experimentar um cotidiano bastante mais rústico que se refletia, por exemplo, em uma alimentação pouco rica e que, em certos momentos, teve que se adaptar ao que comiam os indígenas. Sobre suas carências, Matias Strobel manda ao colega Jerónimo Rejón a seguinte advertência: “V.R. cuando me escribe, no gaste tanto papel em cubiertas de cartas: mire que somos pobres”⁴⁷.

Uma passagem sobre Thomas Falkner que atuou em *Madre del Pilar*, permite vislumbrar outro aspecto da vida materialmente simples dos missionários. Segundo ela, quando o padre incursionava com os índios em expedições de caça a cavalos, “no teniendo plato de peltre ni madera, usaba para ello su sombrero que se fue poniendo cada vez más grasoso hasta que fue devorado miéntras el dormia, por los perros cimarrones que recorren las planícies”⁴⁸.

Podemos reconhecer, sem subscrever aspectos laudatórios das fontes, que os jesuítas trabalhavam com recursos limitados e se viam sobrecarregados de encargos, o que deveria cobrar seu preço. Precisavam familiarizar-se com as línguas e costumes indígenas, conhecer e manejar seus códigos culturais, suas regras e protoco-

⁴⁵ CYMBALISTA, ... p. 3.

⁴⁶ Sob este aspecto é importante referir ao trabalho de Nahuel Vassalo (2020).

⁴⁷ REJÓN Apud: MONCAUT, ... p. 79.

⁴⁸ DOBRIZHOFFER Apud: MONCAUT, ... p. 88.

los de comportamento social. Havia que orientar a produção de alimentos e de bens elaborados nas oficinas, bem como providenciar o que não podia ser produzido internamente⁴⁹. Deviam, é claro, ministrar a catequese para adultos e crianças, devendo fazê-lo separadamente. Como curas, celebravam missas diárias, matrimônios, batizados e confissões; precisavam realizar sepultamentos, atender enfermos e moribundos.

Apesar dos seus esforços e das boas expectativas iniciais, apenas uns poucos adultos se comprometeram com a conversão. O Padre Garau escreve, em 1751, que passados 5 anos da fundação de *N^{ra} S^{ra} del Pilar* nenhum adulto vivo estava batizado⁵⁰. O embate com a religião tradicional aparece muitas vezes ligado às práticas curativas dos índios⁵¹. Segundo se queixam os padres, na maior parte das vezes a contenda se resolveu contrariamente a eles (Sanchez-Labrador, [1772] 1936). Em 1749, também desde Pilar, Strobel se queixou para o colega Jerónimo Rejón que estava em *Concepción*: “Con la canalla de hechiceros estoy todavia peleando; les creen más a estos embusteros que a nosotros”⁵².

Uma série de declarações tomadas pelas autoridades do Cabil-do de Buenos Aires confirma as queixas dos jesuítas. Segundo o cabo Ramón de Aparicio, os indígenas,

⁴⁹ “Los misioneros se convierten ahí en un supraproveedor encargado de las tareas de médicos, comerciantes, ingenieros, capitanes, prestamistas, educadores, lingüistas e incluso modistos” (Del Valle, ... p. 40).

⁵⁰ SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 164.

⁵¹ Segundo Sanchez-Labrador, estes “nigromantes” se aproveitavam da credulidade dos nativos e colocavam em risco a vida dos jesuítas, como quando acusaram-nos de estar envolvidos na detenção, em Buenos Aires, de um grupo de pampas que, com a devida autorização, tinha ido à cidade: “Inquietos sus parientes consultaron al Echicero; dixoles este, que la demora [...] era porque los tenían presos em Buenos Aires. Con esta resposta [...] se alborotaron contra los misioneros [...]. Determinaron quitarles las vidas como a autores de sus desgracias. Dispuso Dios que llegasen los Indios ausentes unas horas antes de la noche que estaba señalada para su atentado. SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 54.

⁵² STROBEL Apud: MONCAUT, ... p. 95.

[...] no viven como christianos ni se aplican al rezo ni á cosa virtuosa, y esto lo comprueba el que para conseguir los Padres que vengan á oír misa y a rezar y oír la plática y Doctrina [...] es necesario que el Padre salga con la cruz y baía el Cavo con soldados y los arreen por delante, y aunque se haze esta diligencia no se consigue nada pues los mas de ellos se van al monte [...]”⁵³

Outro membro da milícia que fazia a guarda da missão, Leandro de Sosa, igualmente declarou que os nativos compareciam aos ofícios religiosos apenas forçados, e que não davam mostras de religiosidade esperadas de cristãos. As crianças, que os padres procuravam atrair com guloseimas, não eram mais acessíveis que seus pais.

[...] no viven como christianos pues no tienen demostración ninguna de tal, ni estampa, cruz, ni santo en sus ranchos, ni jamás les oyo resar voluntariamente, antes si quando van a misa y á la plática que esto lo hasen á instansia del Padre y forçados, unos en la misa estan sentados y otros con la espalda para el altar, y [...] por no hir se escondian en el monte [...] y que los muchachos en medio de que los Padres los agasajan, y agradan dandoles sus pasas y vizcocho, qta y otras cositas solo á fin de atraerlos [...] unos van y otros se esconden siguiendo el mismo metodo y error de sus Padres [...]”⁵⁴.

De forma geral, o inquérito levado a efeito junto a estes soldados da milícia, revela falta de progresso com a conversão. Tal panorama, com os pampas adotando posturas até mesmo desrespeitosas como narrado por De Sosa, sobre os que, na missa,

⁵³ INFORMACIÓN, ..., ME, J:16.

⁵⁴ INFORMACIÓN ..., ME, J:16.

davam as costas ao padre, deveria ser desolador aos religiosos. Embora tenhamos que relativizar os julgamentos de uma investigação conduzida com bastante parcialidade, também os jesuítas, depois das esperanças iniciais, registraram o modesto alcance obtido. Com efeito, apesar de que as fontes não deixem de trazer relatos edificantes sobre indígenas que se apresentavam tocados pela graça de Deus, a posição da maioria é de rechaço ou descaso, o que deveria ser objeto de frustração. Neste sentido, Sanchez-Labrador afirma que o que mais afligia os missionários era “la indiferencia con que sus neófitos miraban las funciones de la iglesia”, sendo eles, exceto 2 ou 3 famílias, “cristianos de cerimonia ó de nombre”⁵⁵.

Além de atuar como evangelizadores, cabia aos jesuítas supervisionar diversas outras atividades ligadas à administração dos povoados, igualmente desafiadoras e extenuantes. Em “*Historia de un Pueblo Desaparecido*” (1981), Carlos Moncaut recupera um conjunto de fragmentos da comunicação entre os jesuítas e o Superior das Missões, ou ainda com o Provincial e com o Procurador da Ordem em Buenos Aires, que permitem verificar elementos disto. Eles se referem a providências para a vida diária como organizar o trabalho agrícola e a comercialização das poucas manufaturas elaboradas na missão, obter sementes, tecidos, tintas e corantes, ferraduras, madeira para construções etc. São cartas bastante curtas e que não apresentam a elaboração presente na correspondência oficial dos jesuítas. Ao invés de discursos para edificação a serem lidos nos Colégios da Ordem, encontramos nelas situações cotidianas, às vezes de natureza bastante curiosa, circunstâncias em que “Dios ya no se encontraba sino a través de un forzado ejercicio de imaginación”⁵⁶.

⁵⁵ SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 91.

⁵⁶ DEL VALLE, ... p. 26.

Outro tema que exigia sua constante atenção eram os comerciantes de bebida que se instalavam nas imediações do povoado e causavam muita perturbação. Da ação destes “ministros de Sata-nás”, derivaria a indisciplina e violência que exasperava os missionários. A embriaguez favorecia brigas e ameaças que afastavam algumas famílias e, no limite, inclusive colocavam em risco a vida dos religiosos.

Llegó acá Juancho Manchado, vendio bastante aguardente y el fruto que de esta borrachera [...] ha sido que um yndio borracho por poco no hubiera quemado nuestra vivenda; había arrimado ya un tizon ardiendo a la paja del techo; y por las pendencias y cuchiladas que han tenido entre sí, se nos han ido dos toldos, que todo el año han estado con nosotros. El día antes [...] salió de aquí Juancho Serrano [...]: trajo y vendió también aguardente en los toldos [...]

Es esta la 6ª vez, desde que estoy aquí, que han llegado estos borrachos y pulperos Pampas aca con aguardente. [...] V. R. diga a estos infames [...], ya que no nos ayudan en nada en la conversión de sus paisanos y parientes, a lo menos que no nos embaracen.

[...] quando están bebidos prorrumpen en pendencias y muertes, como sucedió [...] que por esta causa quedaron tres muertos en la una parcialidade y casi todos heridos de la outra. Y si los Padres poniendose de por médio com manifesto peligro de sus vidas no hubieran embarazado, hubieron perecido todos⁵⁷.

Assim, exigia-se dos missionários atenção constante às tarefas seculares. Ou, como escreveu Ivonne del Valle, havia que “dejar a Dios por Dios, partiendo del claustro para dedicarse a las múlti-

⁵⁷ Apud: SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 243-245.

ples labores en Su nombre practicadas”⁵⁸. Com efeito, administrar a vida cotidiana dos indígenas reduzidos era condição para levar adiante a missão em situações que implicavam em processos pessoais de grande envolvimento não só intelectual e físico, mas também psíquico e emotivo. No caso de “pampas e serranos”, o fato de que os indígenas não se mostravam dispostos a colaborar com as necessidades do povoado, deveria contribuir para a frustração dos padres.

Um dos fundadores de *Pilar del Volcón*, Jose Cardiel (1747) diferenciou os indígenas “lavradores” dos “cavaleiros” como pampas e serranos, “sin casas [...] ni sementeras, ni obediencia a sus caciques, vagos [...] toda su vida [...] viviendo siempre dela caza, y del hurto”. Em que pese o acentuado estranhamento cultural declarado no texto, reforçando a necessidade de cautela na sua análise, ele é revelador do desinteresse dos indígenas em mudar seu modo de vida:

[...] por su falta de racionalidad y policía, por su inata inercia, y por el horrible orror, q tienen â todo trabajo, aun que sea p.^a su bien, son los q han hecho sudar y gemir a los varones Apostolicos [...] es menester darles en un todo de comer. [...]. Como no se quieren aplicar al corto trabajo de sus chacras [...] es preciso llevar jornaleros q hagan todo esto [...] y [...] resisten a ser christianos, y se vuelven a vaguear, cazar, y hurtar [...] aun q ayan pedido Padres y prometido ser christianos⁵⁹.

Na perspectiva dos missionários, era preciso administrar constantemente o trabalho dos indígenas que pareciam nunca reali-

⁵⁸ DEL VALLE, ... p. 25.

⁵⁹ CARDIEL, Jose. (a) Dificultades que hay en la conversión de Mocovíes, Pampas y Serranos. Buenos Aires: Archivo General de la Nación, [1747]. Manuscrito 4390. Sala VII, Legajo 289. Cópia do Arquivo General de la Nación, s/p.

zar o que se esperava deles. Ou, como se queixou Phillip Segesser sobre a natureza esgotadora de suas funções junto aos Pimas nas missões da Califórnia, era necessário “empezar cada día como si el anterior nunca hubiera existido” (Del Valle, 2009, p. 241). Podemos, assim, falar de um certo paradoxo de quem parte para o Novo Mundo em busca de uma experiência espiritual extrema e se vê na contingência de estar constantemente enredado em questões seculares, o que podia redundar em uma espiritualidade fugidia e constantemente interrompida⁶⁰.

Sem entrar na análise das posições eurocêntricas dos sacerdotes, o que queremos ressaltar é a frustração que assoma de seus textos, o dissabor de quem recebe indiferença, desatenção e mostras de que sua presença não era grata. Seus textos evocam uma mediação malsucedida, um diálogo truncado entre as esperanças iniciais e o “fazer desordenado dos indígenas” que, vivendo no mesmo povoado em que os sacerdotes, pareciam habitar tempos e espaços diferentes (Del Valle, 2009, p. 240). Possivelmente, a perspectiva que provinha das reduções guaranis, inclusive por conta da literatura que circulava dentro da própria Ordem a respeito delas, contribuía para desenhar a expectativa de um “Cristianismo Feliz”, horizonte que distava muito da realidade da “missão de pampas e serranos”.

Assim, os missionários sofriam com a falta de empatia dos neófitos⁶¹. Em tais circunstâncias, ressentiam-se “con los genios altivos y soberbios de los pampas”⁶², revelando certa amargura, como José Cardiel que observa sua ingratidão e “murmurações”:

⁶⁰ DEL VALLE, ... p. 243.

⁶¹ “... son tan interesados en lo que necesitamos [...] como los mismos infieles, y [...] no muestran amor y cariño a los Padres [...]”. CARDIEL, Jose. (b) Diario de viaje y misión al Río Sauce realizado en 1748. Buenos Aires: Imprenta Cony, [1748]1930. p. 253.

⁶² SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 87.

Son notablemente pedigueños: vienen a pedir con soberbia, como si todo se les debiese de justicia: se enojan fácilmente en no dándole cuanto piden, y luego dicen: como quieres que me haga Cristiano se no me das todo lo que pido? No agradecen lo que se da, antes bien continuamente estan murmurando que no se les da nada, por más que se les dé⁶³.

A frustração poderia estimular o rigor dos castigos. No caso das reduções de guaranis, María-Morales (2011) faz menção à necessidade de haver uma interferência das autoridades da Ordem no sentido de moderá-los. Analisado as instruções reservadas dirigidas pelo Provincial do Paraguai aos missionários (1637 e 1639), o autor encontra recomendações para que se contivesse o rigor nas punições por mau comportamento. Nas missões austrais há menções ao uso dos castigos físicos, não aplicados diretamente pelos religiosos, mas pelos soldados. Neste sentido, ao ser substituído pelo P^e. Rejón em Concepción de los Pampas, Mathias Strobel recomenda a ele que “aperte no cepo” o indígena Pablito Maciel de forma a extrair informação sobre entrada de bebida no povoado⁶⁴. Já Sebastian Garau, ao pedir energia das autoridades contra o mau comportamento dos nativos, conclui que “só o amor não bastava” para lidar com eles⁶⁵. O castigo no cepo, de resto, está presente em várias passagens das fontes sobre a missão

Conquanto as penas físicas fossem comuns na época, podemos supor que se insinuasse entre os jesuítas um sentimento de desilusão quanto aos resultados de seu esforço, um desapontamento perante expectativas fracassadas, aos quais se acrescentavam outras emoções a serem manejadas.

⁶³ CARDIEL (b), ... p. 209.

⁶⁴ STROBEL Apud: MONCAUT, ... p. 80.

⁶⁵ GARAU Apud: SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 163.

“EL TERROR ESTÁ EN TODAS PARTES Y LA IMAGEN DE LA MUERTE ES MUY GRANDE”

Argumentamos até aqui sobre a possibilidade de que, não obstante seu preparo para trabalhar nas reduções, os jesuítas não estavam imunes a angústias e conflitos emocionais. No caso das “missões de pampas e serranos”, propusemos que os resultados pouco consistentes do seu trabalho e a aparente dificuldade de estabelecer uma relação de empatia com a maioria dos indígenas, traziam desconforto e decepção. Mas estas não seriam as únicas aflições que os missionários enfrentavam, mesmo os mais experientes.

De fato, como apontamos, eles deveriam participar de uma vida não só materialmente muito simples, mas, em muitos aspectos, distante da norma europeia. Nas palavras de Bernd Hausberger (1997, p. 68), o “salto al mundo desconocido de las misiones requería de los jesuitas el abandono de muchas costumbres viejas y amadas”. Expõe-se, assim, o que é, até certo ponto, uma contradição entre a aspiração de instaurar formas de vida ocidental e o imperativo de eles próprios participarem, às vezes, de hábitos muito distintos do que lhes era familiar. Neste aspecto, alguns pontos poderiam ser muito sensíveis. Em Sonora, Nova Espanha, lamentos em relação à comida deixam ver que “algunos de los platos en la mesa fueron consumidos con repugnancia por falta de alternativas”⁶⁶. Em Maynas, na Amazônia peruana, entre relatos de fome extrema, o padre Lucas de la Cueva, fundador do povoado de *Concepción de Xeberos*, descreve:

Ví [...] muchas ollas en los fogones llenas de monos, ratones, lagartos, [...] y hasta de hormigas y gusanos [...] culebras, aún as más ponçoñosas, [...]. Ví que nada se extrañava ni has-

⁶⁶ HAUSBERGER, ...p. 68.

queava, y que se sustentavan destas immundicias, no sólo lo indios, sino los soldados españoles. VÍ que nadie se ahogava con ellas; con que [...] entre en estas viandas [...] sólo en la cabeça de mono aún no he entrado, horrorizado de aquella figura tan de hombre, que [...] se juzgara por de un negro, que tal queda ya asada. También entraré en ella, porque ya tengo reconocido que de todo esto nos tenenos de baler si no queremos perecer [...]⁶⁷.

De fato, em um conjunto de cartas e relatórios que cobrem atividades administradas pelo Colégio de Quito nesta região, os jesuítas queixam-se fortemente do sofrimento quase insuportável ocasionado pelo calor, formigas e mosquitos⁶⁸. Nos documentos que analisamos sobre a missão junto aos pampas, quase não há menção a um ambiente natural pouco favorável, em que pese a necessidade de realocar o povoado poucos meses depois de haver sido instalada pelo perigo de inundação. Como vimos, contudo, seus missionários estavam sujeitos a uma vida materialmente modesta e a uma dieta pobre, que inclusive envolveu, em algum momento, consumir a carne de cavalo apreciada pelos indígenas, mas inusitada para eles.

Hausberger (1997) e Del Valle (2009) discutiram as implicações do isolamento nas missões do Noroeste da Nova Espanha sobre o ânimo dos padres, e não deve ser equivocado estender suas observações para os que conduziram reduções em outras fronteiras. Segundo eles, a separação da comunidade religiosa e de seu entorno cultural poderia implicar em emoções perigosas como a tristeza e a melancolia, cobrando seu preço sob mais de um aspecto, inclusive no tocante à saúde emocional.

⁶⁷ INFORMES, ... p. 174.

⁶⁸ INFORMES, 1986.

Jose Neve, chegando à mais distante missão da *Pimería Alta*, se refere ao medo de perder a razão: “de ser tales la tristeza y melancolía de que tengo poseído el corazón en estas soledades que a veces [...] he temido perder el juicio. (...) De estas enfermedades y tristeza es tal la flojedad y tibieza en que me hallo que ni ya tengo oración”⁶⁹. De um modo geral, mesmo avaliando que em *Concepción, Pilar del Volcón* ou *Madre de los Desamparados* não se vivia o mesmo grau de afastamento, ainda assim, assentar-se em uma dessas missões significava submergir no mundo indígena, dada a escassa presença colonial nesta área, situação que justamente se queria reverter.

Desta maneira, ainda que como conjectura, pela ausência de dados concretos no caso aqui em análise, consideramos que esta imersão nas sociedades indígenas poderia trazer sofrimento psíquico aos padres, e emoções que manejavam com maior ou menor sucesso, segundo suas condições pessoais. Ela envolvia, por exemplo, como já afirmamos, uma exposição constante e uma entrada intensa no mundo indígena, o que, entre outros aspectos, implicava na necessidade de contenção das pulsões da carne, tema raramente tratado pela historiografia, até mesmo pela dificuldade com as fontes. Como advertimos, havia em *Concepción* um setor correspondente ao espaço privado dos padres em que as mulheres estavam proibidas de circular, e mesmo entre os homens ele era restringido a uns poucos. Esta situação era vigente em outras missões jesuíticas, sendo bem documentada nas guaranis, a fim de evitar expor os padres a situações que não correspondiam a um sentido rígido de decoro.

⁶⁹ NEVE apud: HAUSBERGER, ... p. 83.

Cristianizar não envolvia apenas a conversão, mas carregava transformações profundas no modo de ser dos indígenas, inclusive envolvendo o âmbito do corpo e do prazer. Além dos esforços para impor a união monogâmica e indissolúvel, buscava-se levar os jovens cedo ao casamento, bem como isolar as mulheres sós, questões que também ajudam a perceber a preocupação quanto ao lugar que elas ocupavam na comunidade, e a ameaça que representavam. Assim, se as “velhas” eram estigmatizadas⁷⁰ por se mostrarem menos abertas a abandonar tradições ancestrais, órfãs e viúvas serão tratadas de forma a diminuir as chances de colocarem em perigo a virtude dos missionários. Cobrir sua nudez e afastá-las do convívio próximo, deveria ajudar os jesuítas a lidar com as perturbações desta natureza. A própria constituição dos povoados, isolando a área dos padres, revela tal preocupação. Assim é que, no Memorial de 1745, o Pe Querini determina que “para que los Padres puedan vivir con más quietude y seguridad [...] se cerrará nuestro pátio con pared de ladrillo [...]”⁷¹.

Finalmente, apesar da literatura edificante costumar ressaltar a entrega dos jesuítas a sua *misio*, ao ponto de diversos terem sido martirizados, não há porque não pensarmos que a intranquilidade, que podia se transformar em medo sob certas circunstâncias, era sua companheira nas áreas de fronteira com os “infieis”. O já referido padre de la Cueva deixou um relato de rara franqueza sobre suas emoções ao empreender uma expedição quando missionava em Maynas:

Ellos hablaban entre sí y en su lengua, con voz tan triste, lúgubre y baja [...]. Entré en gran cuydado de si maquinavan algo contra mí [...] confieso los efectos de mi flaqueza, aun-

⁷⁰ Sanchez-Labrador se refere à suas pinturas corporais em tom de forte reprovação. SANCHEZ-LABRADOR, ... p. 50.

⁷¹ MONCAUT, ... p. 93.

que los procure en la ocasión encobrir [...] cerraba la boca y la apretava para que no me oyessen dar diente con diente. Llegava las manos a la cabeça y parece me espinaban los cabellos: tales estaban de eriçados y mi corazón tan poseído de temor y sombras fatales, que puedo decir se hallava todo él en un Ubique pavor et plurima mortis imago.⁷²

A área das missões austrais estava envolvida em episódios em que os indígenas se enfrentavam com a sociedade colonial, assim como entre si, atualizando antigas rivalidades ou criando novas. Era uma região de trânsito de grupos que vinham de *tierra adentro* e de membros da sociedade colonial que buscavam gado ou sal. Elas eram observadas por líderes cujas posições eram ambivalentes quanto a presença dos padres, assumindo, por vezes, posturas francamente hostis, sendo o risco de confrontação sempre latente. Apesar de que, segundo as fontes, a iniciativa de colocar-se sob a tutela dos jesuítas partiu dos indígenas, os relatos sobre a década que durou a missão sugerem que, na maior parte dos casos o programa missional não atendia a sua vontade e o mal estar era permanente. Além disto, os embates com os colonos e autoridades dificultavam a conciliação dos indígenas com a nova ordem social. Nestas circunstâncias, o conflito tácito podia desaguar em violência aberta, colocando a todos em risco e gerando situações provavelmente de grande tensão para os padres. *Pilar* foi destruída em 1751, em um ataque liderado pelo cacique Cangapol. O assalto foi predito por Matias Strobel: “Ya va para 2 semanas sentimos de noche a los bomberos de los enemigos. Con tiros de fusiles procuramos asustarlos, pero no hay fuerzas de resistir el tropel grande que vendrá”.⁷³

⁷² INFORMES, ... p. 176.

⁷³ STROBEL Apud: LEONHARDT, ... p. 136.

A missão dos pampas também não sobreviveu. A morte do líder Joseph Yati por uma guarnição espanhola e o desagravo de seus parentes, instalaram uma conjuntura igualmente explosiva. No início de 1753, quando ela era a única remanescente, a área em que se criava gado para abastecer o povoado foi assaltada e seus vigias mortos. “Acercaronse [...] al Pueblo [...] en el camino encontraron dos centinelas, á las quales degollaron. Para atemorizar á los que estaban dentro de la Reducción, enarbolaron en dos lanzas las cabezas entrando con confusa gritería en la Población”⁷⁴. Um mês depois, os jesuítas e os poucos indígenas leais a eles abandonaram o povoado que foi destruído.

ERGUER E DESFAZER BARREIRAS

Os jesuítas soem ser apontados como excepcionalmente formados para o trabalho nos territórios ultramarinos das monarquias ibéricas. Vários se apresentavam voluntariamente, como se acompanhava nas *Litterae Indipetae*⁷⁵ em que eles solicitavam seu envio para áreas de missão. Para os trabalhos que eles se propunham a levar adiante, contribuía uma formação que envolvia se colocar em posição de indiferença frente ao sofrimento ou desconforto das obrigações. Porém, apesar do alto grau de idealismo de muitos, queremos considerar seguindo Hausberger, que “el abstracto anhelo de sufrimiento, siguiendo el ejemplo de Cristo y de los santos [...], era una cosa, y la dura y áspera realidad de la vida entre los indios era otra, y esta diferencia muchas veces superaba la capacidad humana de los padres”⁷⁶.

⁷⁴ SÁNCHEZ-LABRADOR, ... p. 155.

⁷⁵ As *Indipetae* eram as cartas através das quais os jesuítas pediam permissão à Companhia de Jesus para servirem nas Missões e apresentavam justificativas para que seu pedido fosse aceito. Assim, podiam incluir informações sobre características pessoais que poderiam favorecer o aceite a seu pedido, como sua boa condição de saúde e vigor físico.

⁷⁶ HAUSBERGER, ... p. 67.

Ou seja, entendemos ser oportuno refletir sobre a experiência humana de viver nas missões, relativizando a inclinação a considerar as “virtudes heroicas” dos jesuítas como escudo às angústias, dúvidas e incertezas. Também, sobre como poderia lhes pesar um diálogo truncado ou mesmo cancelado com os nativos, tanto quanto o ambiente de suspeita e mútua desconfiança que marcou a convivência nestes *pueblos*, e a intranquilidade de saber que os indígenas “conspiravam” contra eles.

As ações dos indivíduos, vistas no tempo, expressam referências coletivas e individuais, e os rastros deixados na documentação deixam vislumbrar emaranhados de experiências de sujeitos cuja interação constitui os contextos que dão forma à história. Neste sentido, consideramos que mesmo para jesuítas largamente experimentados no trabalho apostólico, submergir em contextos culturais e linguísticos estranhos, assumindo tarefas esgotantes, encargos enormes e com poucos resultados, podia ter decorrências complexas.

É reconhecido o seu discernimento e capacidade para, no contato com o Outro, tomar decisões para sua *misio*. “Indumentaria, alimentación, la forma de conducirse socialmente, y [...] acciones cotidianas de los misioneros deberían estar dictadas por la observación cuidadosa de la cultura en que participaban”⁷⁷. Se isto envolvia algum nível de transformação pessoal, esta tinha que ser uma mudança controlada. Assim, a necessidade de estabelecer empatia com os indígenas e, ao mesmo tempo, distinguir-se deles para afirmar a si mesmos e sua cultura, abria uma série de tensões que devia marcar a subjetividade daqueles homens. Ou seja, para manter o controle sobre si mesmos em ambientes culturalmente estranhos, era preciso erguer barreiras que não poderiam, porém, ser obstáculo à uma relação que tornasse possível construir as de-

⁷⁷ DEL VALLE, ... p. 65.

sejadas comunidades cristãs com os indígenas, veículo e fator condicionante de uma civilidade desejada. Isto é, podemos reconhecer no discernimento “una práctica propia de un ethos, una forma de ser jesuíta, más podemos considerar que incluso el discernimiento mismo tiene limitaciones. Ante situaciones extrañas, la confusión podría generar miedo, angustia y el ‘sin razón’ entre los jesuitas”⁷⁸.

Nas missões austrais, como em outras, havia uma enorme distância cultural entre os religiosos e seus catecúmenos, dado que se apresenta em vários momentos nas fontes: as vezes de forma muito explícita; em outras de forma apenas insinuada. O desapreço dos missionários quanto às culturas indígenas em geral, de um lado, e, de outro, a desconfiança da maior parte dos nativos frente a eles, criavam um abismo profundo, apesar do compromisso dos jesuítas com seus protegidos e da possível genuína afeição de alguns deles quanto aos padres.

Os casos de martírio entre os missionários são conhecidos e inspiraram a elaboração de avultada produção literária. Assim também, é extensa a historiografia que reproduz discursos de edificação. Ao nos determos na reflexão sobre a vida dos missionários nas “missões austrais”, não buscamos nos associar a estas perspectivas, nem contrapor os desafios e dificuldades que os padres experimentaram aos efeitos destrutivos da conquista e colonização sobre os povos nativos. O que propusemos foi - apesar das lacunas que a escassez das fontes dificultam preencher - pensar a experiência humana dos jesuítas ao desenvolverem sua missão na fronteira, vivendo com os indígenas.

⁷⁸ PAZ, 2020, Comunicação pessoal.

REFERÊNCIAS

ACUERDOS del Extinguido Cabildo de Buenos Aires - 1739-1744. Buenos Aires: Archivo General de la Nación, 1930. t. 8. Libros 14-25.

ARIAS, Fabián. Misioneros jesuitas y sociedades indígenas en las Pampas a mediados del siglo XVIII: la presencia misionera Jesuita al sur de la gobernación de Buenos Aires, entre 1740-1753: un análisis de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad colonial de una región del extremo sur del Imperio Borbónico. 2006. *Tesis* (Doctorado) - IEHS, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.

BARROS, Mariana Leal de; MASSIMI, Marina. Releituras da indiferença: um estudo baseado em cartas de jesuítas dos séculos XVI e XVII. *Paidéia*, 2005, 15(31), 195-205.

CARDIEL, Jose. (a) Dificultades que hay en la conversión de Moco-víes, Pampas y Serranos. Buenos Aires: Archivo General de la Nación, [1747]. *Manuscrito* 4390. Sala VII, Legajo 289. Cópia do Arquivo General de la Nación.

_____. (b) *Diario de viaje y misión al Río Sauce realizado en 1748*. Buenos Aires: Imprenta Cony, [1748]1930.

CARTAS y Expedientes del Cabildo secular de Buenos Aires - 1707-1757. Buenos Aires: Museo Etnográfico Juan María Ambroseti, 1707-1757, *Carpeta J*. 16. Copias del Archivo General de Indias. [ME, J:16]

DEL VALLE, Ivone. *Escribiendo desde las márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Editora Siglo XXI, 2009.

_____. Transformaciones de proyectos jesuítas en las fronteras de la Nueva España. In: NOVI, Angeli. *Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, p. 33-47

CYMBALISTA, Renato. A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires. In: Simpósio Nacional de História, 28., Florianópolis, 2015. *Anais* [...]. Florianópolis: UDESC, 2015. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/>

anais/39/1427839878_ARQUIVO_Cymbalista_ANPUH_2015.pdf. Acesso em: 3 maio 2021.

DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

EXPEDIENTE sobre la concesión de varios arbitrios a la ciudad de Buenos Aires para sus gastos y defensas. Buenos Aires: Museo Etnográfico Juan María Ambroseti, 1748. *Carpeta I*, 22. Copias del Archivo General de Indias. [ME, I:22]

FELIPPE, Guilherme G.; PAZ, Carlos D. Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 12, n. 30, p. 198-232, 2019. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1431>. Acesso em: 10 dez. 2021.

FURLONG, Guillermo S. J. *Entre los pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires: Talleres Graficos San Pablo, 1938.

HAUSBERGER, Bernd. La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano. *Estudios de Historia Novohispana*, [s. l.], n. 17, p. 63-106, 2009. Disponível em: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3444>. Acesso em: 10 dez. 2021.

IGLESIAS, Miriam. “Las misiones jesuitas al sur del río Salado y la frontera bonaerense en el siglo XVIII” In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel (coord.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América española*. Lima: IEP, 1999. p. 167-172.

INFORMACIÓN del cabildo de Buenos Aires. Presentada en 1752 octubre 15, sobre la reducción de Pampas a cargo de la Compañía de Jesús. Buenos Aires: Museo Etnográfico Juan María Ambroseti, 1752. *Carpeta J*, 16. Copias del Archivo General de Indias [ME, J:16]

INFORMES de jesuitas en el Amazonas [1660-1684]. *Monumenta Peruana*. Iquitos: CETA, 1986.

IRURTIA, María Paula. Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena. *Avá: Revista de Antropología*, Tucuman, n.11, p. 135-167, 2007. Disponível em: <https://>

www.redalyc.org/articulo.oa?id=169014141006. Acesso em: 10 dez. 2021.

LOZANO, Pedro. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguai -1735-1743*. In: SALINAS, María Laura; FOLKENAND, Julio. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay*. 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762. Asunción: CEPAG, 2016.

MARÍA-MORALES, Martin. La respiración de los ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica. In: WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión*. Buenos Aires: SB, 2011. p. 31-60.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2006.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Índios independentes, fronteiras coloniais e missões jesuíticas. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, [S. l.], v. 10, n. 19, p. 123-145, 2018. DOI: 10.14295/rbhcs.v10i19.476. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10779>. Acesso em: 28 jun. 2022.

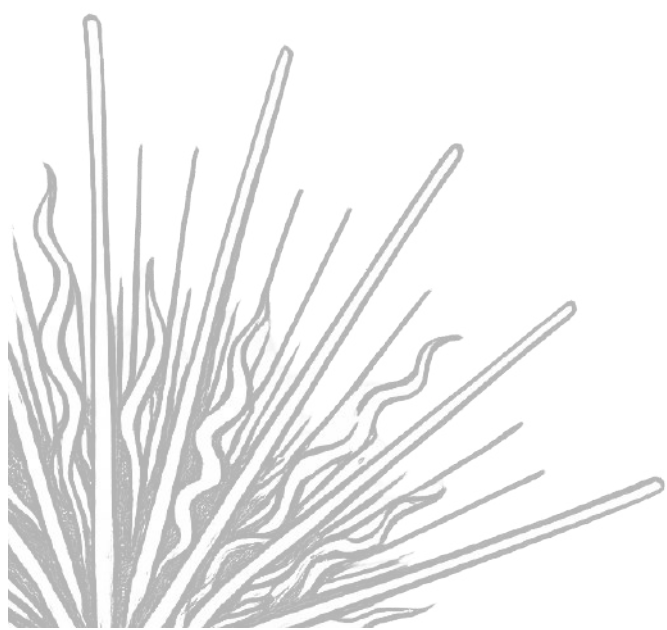
MONCAUT, Carlos A. *Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense. Reducción Jesuítica de Nra Sra de la Concepción de los Pampas*. Buenos Aires: Min. de Economía de la Prov. de Bs. As., 1981.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

ROULET, Florence. Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII e XIX. *Revista TEFROS* – v. 4, n. 2, 2006, p. 1-25.

SANCHEZ LABRADOR, Jose. *Los indios pampa-puelches-patagones*. Buenos Aires: Viau y Zona Editores, [1772] 1936.

VASSALLO, Nahuel. Las fronteras rioplatenses de la monarquía española: Buenos Aires, las guerras y las misiones jesuitas de Pampas, 1735-1742. *Ler História*, n. 76, 2020, 9-30.



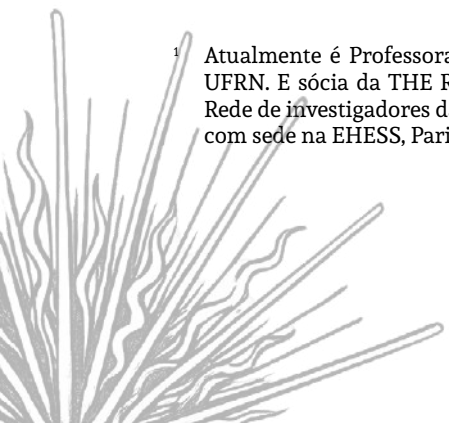


PELOS SERTÕES DE DENTRO: A COMPANHIA DE JESUS E AS PRÁTICAS DE CONVERSÃO EM KIPÉA

Ane Mecenas¹

Há uma vasta discussão acerca do conceito de sertão e suas mudanças semânticas ao longo do tempo, a qual orbita em torno do caráter fluído e polissêmico do termo em perspectiva histórica de sua concepção. Ao se debruçar com essa categoria deve-se compreender as alegorias que a constituem. Dessa forma, ao ler os relatos de cronistas na América português do século XVI é possível observar como o termo refere-se a uma condição de espaço não habitado e da ausência de controle do Império português. Carrega-se a narrativa da exclusão, destituindo daqueles locais qualquer habitante que não figurassem na norma eurocentrada. Frei Vicente do Salvador assim descreveu:

¹ Atualmente é Professora Adjunta do Departamento de História do Ceres da UFRN. E sócia da THE RENAISSANCE SOCIETY OF AMERICA e membro da Rede de investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuíticos (SIEJ), com sede na EHESS, Paris (França)



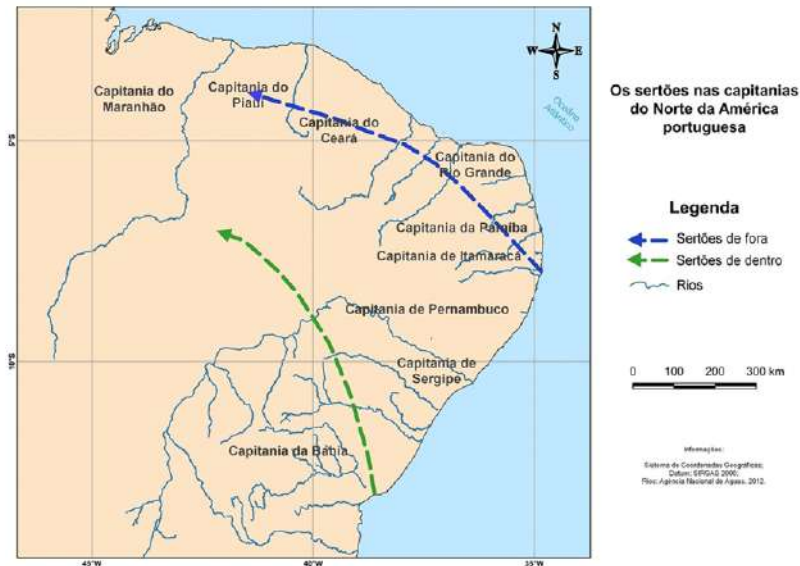
Da largura que a terra do Brasil tem para o sertão não trato, porque até agora não houve quem a andasse por negligência dos portugueses, que sendo grandes conquistadores de terras não se aproveitam delas, mas **contentam-se de andar arranhando ao longo do mar como caranguejos** (Salvador, 2010, p.70)

O franciscano destaca que são terras não conquistadas e que a ocupação ficou restrita ao litoral. Para melhor compressão dessa perspectiva faz-se necessário uma análise dos diários, cartas, tratados e dicionários produzidos nesse período. Isso nos permite adensar o debate e entender como os sertões foram sendo constituídos ao longo do tempo. No caso dos cronistas podemos destacar os trabalhos de Magalhães Gandavo, Gabriel Soares de Souza, Fernandes Brandão e Fernão Cardim. Para tais autores os povos indígenas eram o impedimento para a ampliação do território português, como apontou Gandavo:

Não há pela terra dentro povoações de portugueses por causa dos índios que não o consentem, e também pelo socorro e tratos do reino lhes é necessário estarem junto ao mar por terem comunicação de mercadorias. E por este respeito vivem todos junto da costa (Gandavo, 2008, p. 32)

Com a ocupação dos espaços vai-se redefinindo as fronteiras estabelecidas pelo estado português, por meio de várias lutas e negociações com os povos indígenas que habitam o litoral, os sertões vão se redefinindo na documentação. Na segunda metade do século XVII, os sertões das capitanias do Norte, passam a se constituir enquanto caminhos contrários que formam o todo. O sertão ainda se configura na lógica do não habitado/controlado pelo estado português, mas ele passa a se configurar no movimento fluxo das boiadas. Ele é dinâmico, se definir pelo palmilhar dos agentes colo-

niais por rotas que partem das duas importantes capitanias: Bahia e Pernambuco com destino ao Piauí, nas franjas do Estado do Brasil. Nesse deslocamento duas rotas possíveis: os sertões de dentro e de fora. Os sertões de fora partem de uma maior aproximação com o litoral, saindo de Pernambuco, delineando pelas Ribeiras dos atuais estados da Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará até o Piauí. Os sertões de dentro segue caminhos do Recôncavo, atravessa os sertões do São Francisco com destino também ao Piauí. Pautada nessa documentação coetânea os historiadores no final do século XIX e início do século XX, como Capistrano de Abreu se apropriou dos termos no âmbito historiográfico, como podemos observar no mapa 1:



No entanto, engana-se quem pensa que se constitui numa roda fechada em si, são caminhos que vão se constituindo pela dinâmica e interesse das viagens. E assim, não tem fim definido ou começo preestabelecido. Era um fluxo, era móvel, era mutável. Convém destacar que esses sertões moveis nesse contexto são palco de um grande conjunto de conflitos, as Guerras Bárbaras.

A historiografia já definiu enquanto Confederação Cariri ou Guerra dos Bárbaros. Uso o termo guerras no plural em virtude de se constituir num longo período de conflitos armados que perpassam os sertões de dentro e de fora, da segunda metade do século XVII, com reflexos que impactam nos povoamentos do século XVIII. Além disso, a troca do termo “bárbaro” se deve a necessidade de ressignificação da abordagem que contribuíram para a constituição de uma visão eurocêntrica do processo.

E dessas redefinições dos sertões no dicionário de Raphael Bluteau (1712), a descrição apresentada do termo é como sendo uma região apartada do mar e por todas as partes, metida entre as terras. No caso da América, é sobre esse espaço e sobre as almas que o habitam o processo de conquista e de colonização ocorrido entre os longos dos séculos XVI ao XVIII. Ao passo que a colonização ganha outros contornos após a expulsão holandesa a segunda metade do século XVII um diferente projeto de ocupação dos espaços passou a se constitui. O processo de ampliação das fronteiras em impulsionado em grande medida com a doação de sesmarias e a criação de gado, promovem uma nova dinâmica no espaço para além das franjas do litoral. Território ocupado por diversos povos indígenas. Esse é o cenário no qual a Companhia de Jesus passou a atuar na conversão nos sertões de dentro.

O presente capítulo tem como objetivo analisar a atuação dos padres da Companhia de Jesus junto aos povos Kiriri, com relativo destaque a preocupação acerca da questão linguística nos sertões

de dentro da América portuguesa. No caso das capitanias de Bahia e Sergipe, a Companhia de Jesus ficou responsável pelos aldeamentos dos Kiriri que falam a língua Kipeá.² Além disso, os indígenas que as formaram prestaram, ao longo do século XVII e da primeira metade do XVIII, serviços à Coroa portuguesa,³ sendo convocados a participar de expedições de destruição de quilombos e de combate a indígenas não convertidos (Mecenas, 2018). Ao observar a documentação, constata-se que essas aldeias também serviram como ponto de parada das boiadas provenientes das Fazendas do Rio São Francisco e do Piauí. E, como elemento relevante para este trabalho, destacamos sua instalação por missionários da Companhia de Jesus. No mapa 1 é possível identificar a localização dos aldeamentos:

Com base no mapa 2, podemos observar a disposição dos aldeamentos das diversas ordens religiosas entre as antigas capitanias de Bahia e Sergipe. Identifica-se a proximidade com os rios da região, bem entre os grupos indígenas, essa fronteira fluída que permitia a comunicação entre os povos. E antes de tudo podemos visualizar a constituição de territórios por distintas ordens religiosas. Nos relatos dos eclesiásticos algumas linhas foram dedicadas a relatar os problemas em virtude da circulação entre os indígenas, principalmente, no período das festividades, como a do Varakidran.⁴

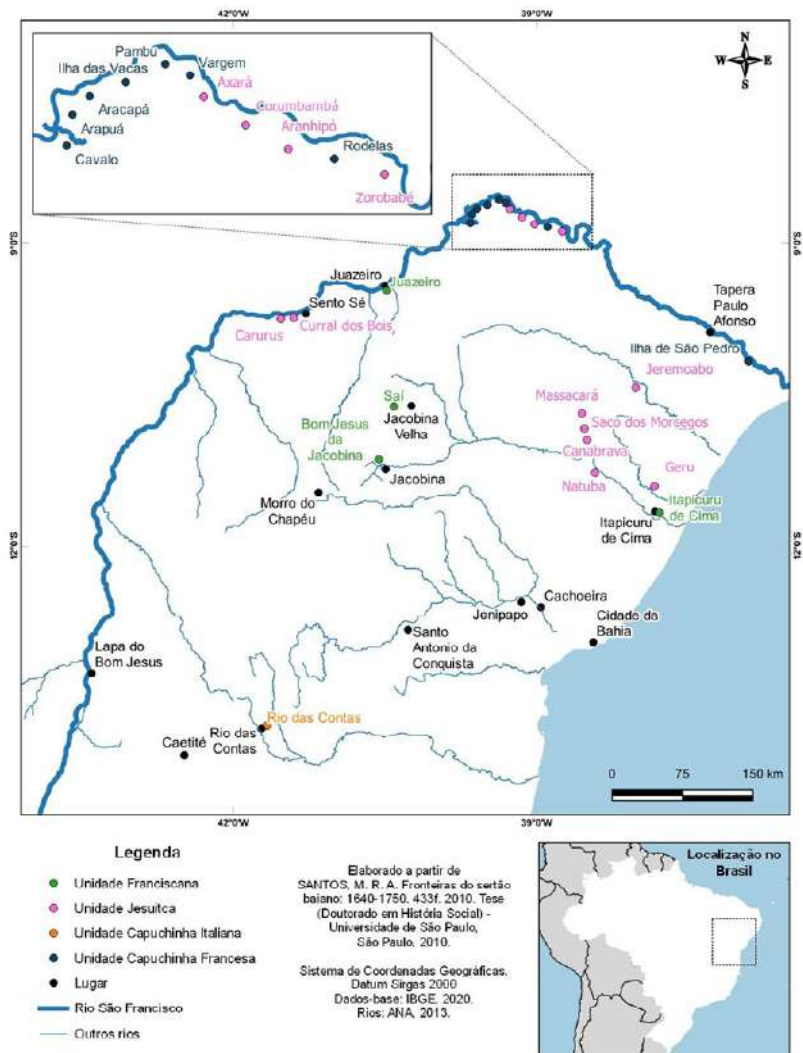
² Os Kiriri do sertão do São Francisco falavam quatro línguas o Kipeá, o Dzubukuá, o Kamuru e o Sapuyá. A primeira foi sistematizada pelo padre Mamiani e a segunda pelo capuchinho Bernardo de Nantes.

³ Essas convocações se encontram publicadas na Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional, nos volumes XLII e XLIV.

⁴ Os registros da festa do Varakidran já foram analisados por historiadores como o padre Serafim Leite (1945), Beatriz Gois Dantas. (1973), Cristina Pompa (2003) e Ane Mecenas (2020).

Mapa 2 - Missões religiosas nas Capitanias de Sergipe e Bahia

**DISTRIBUIÇÃO DE MISSÕES RELIGIOSAS NO INTERIOR DA BAHIA
1660-1750**



No crepúsculo do século XVII, a ação jesuítica se intensificou no sertão da colônia lusitana no Novo Mundo e as cartas produzidas pelos missionários seguiam refletindo suas preocupações em relação à efetiva conversão e às expressões de fé e religiosidade dos indígenas. Cristina Pompa (2003) analisou os impasses estabelecidos na tentativa de estabelecimento das missões no sertão.

Na carta do padre Jacobo Rolando reitera que não havia razão para retirada dos indígenas dos sertões. Para o jesuíta o batismo e a conversão deveriam ocorrer nas “próprias terras”, visto que em decorrência da experiência adquirida eles não aceitavam sair da localidade que viviam, para passar dificuldades como fome e miséria. Para sobrevivência desses povos o descimento indígena deveria ser combatido e incentivado o povoamento dos sertões (Bras., 3(2), f. 61). Contudo, essa mudança na lógica de administração dos aldeamentos se deparava com um obstáculo: os sesmeiros da região.

Enquanto os agentes coloniais avançavam rumo aos sertões ampliando as rotas de criação de gado, da Bahia ao Piauí, e levando consigo a lógica de ocupação dos espaços do Império português, mais se intensificaram os conflitos com os povos que habitavam a região (Puntoni, 2002, p.36). Dessa forma, ao consultar a documentação administrativa da segunda metade do século XVII, observamos uma diversidade de relatos acerca dos conflitos que cada vez mais eclodiam nas localidades, como aponta Antonil ao relatar os impasses nos sertões:

Sendo o sertão tão dilatado, pertence quase todo a duas das principaes famílias da mesma cidade, que são a da Torre e do defunto mestre de campo Antonio Guedes de Brito. Porque a casa da Torre tem duzentas e sessenta léguas pelo rio S. Francisco acima, a mão direita, indo para o Sul e indo do dito rio São Francisco acima, à mão direita, indo para o Sul e indo para o Norte, chega a oitenta léguas. (Antonil, 1955)

Esses conflitos se tornaram recorrentes. E por isso, várias foram as deliberações enviadas ao Conselho Ultramarino, a fim de encontrar solução para as disputas locais, por terras, escravidão indígena, guerra justa e solicitações de tropas indígenas. É possível identificar que nessa fronteira de disputas as alianças ou as querelas com os povos indígenas era a tônica. No entanto, algo se fazia necessário para esse novo capítulo da administração colonial para os sertões, a comunicação com esses povos.

1. O COMBATE AOS “LÍNGUA”

A experiência acerca da normatização linguística que ocorreu após o processo de conquista do litoral da América portuguesa foi adaptada para os povos que habitavam os sertões. Convém destacar que para a costa do Brasil houve generalização da língua geral, na tentativa de padronizar o que era falado entre os povo Tupi. Esse não foi o caso para os sertões, algo que também era relatado na documentação se constituía num conjunto linguístico próprio, no qual a padronização em uma única língua não se tornava possível. Enquanto o conhecimento das línguas dos sertões não era amplamente dominado pelos agentes coloniais, a figura do “língua” passou a ser cada vez mais disputada (Mecenas, 2020). Esse o papel dos sujeitos que cruzam esses dois mundos, capazes de interpretar e traduzir o conhecimento até então existente na oralidade.

Destaco duas passagens nas quais foram feitas menções a esse sujeito tão importante. A primeira data de 1650, é solicitada a convocação de Francisco Preto, natural da capitania de São Paulo, conhecedor dos sertões e “grande língua” (Documentos Históricos, 1928, p. 111). A segunda consiste no pedido de participação do crioulo Antonio Pereira, no ano de 1668, escravizado do padre An-

tonio Pereira, que era língua e conhecedor do sertão da Jacobina (Documentos Históricos, 1929, p. 380). Ao analisar a documentação outras referências são apresentadas acerca dos “línguas”, principalmente no contexto de formação das tropas.

No Regimento de 23 de janeiro de 1667, o rei havia ordenado promover a propagação da fé, dividir a terra entre os indígenas e protegê-los. Além disso, o regimento estabelecia a necessidade de maior conhecimento acerca das línguas locais e, caso houvesse necessidade, imprimir vocábulos.⁵ Apesar disso, o que se depreende da documentação que analisamos, é que, devido ao poder que os fazendeiros da região desfrutavam, havia um flagrante desrespeito às orientações e a não aplicabilidade dessas leis.

A participação dos “línguas” nas tropas passou a ser cada vez mais recorrente na segunda metade do século XVII. Contudo seu papel não ficou restrito aos cenários de guerra, a necessidade de tradução também era evidente no cotidiano da missão, principalmente durante a confissão. Por isso, para os religiosos da Companhia de Jesus a necessidade de elaboração de sistemas linguísticos que delimitassem o trabalho do tradutor passou a ser pauta em diversas cartas. Antônio Vieira evidenciou essa questão:

28- [Catecismos de línguas não tupis] O padre que os tiver à sua conta procurará com todo o cuidado fazer um catecismo breve, que contenha os pontos precisamente necessários para a Salvação e deste usarão nos casos de necessidade e por ele os irão ensinando e instruindo, mas em caso que totalmente não haja interprete, nem outro modo por

⁵ Por meio da outorga de cartas régias, o rei permitia a formação de alianças com os índios, com o objetivo de evitar o confronto direto e de garantir o fornecimento de mão de obra, através dos descimentos indígenas, ou seja, quando os indígenas eram retirados das aldeias e levados para as áreas de povoamento coloniais.

donde fazer o dito catecismo será meio muito acomodado o misturar os tais índios com os da língua geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos apreendam com a comunicação; e no entretanto se lhes mostrará as imagens e cruces, e os farão assistir aos ofícios divinos, e administração dos Sacramentos e as mais ações dos cristãos, para que possam, em caso de necessidade, inculcar-lhes o batismo por acenos, pois não há meios de receberem a fé pelos ouvidos, de modo que menos *sub condicione* morra sem baptismo. (Vieira, 1939, p. 115)

Nesse texto, da carta intitulada visita, Vieira evidenciou alguns dos problemas enfrentados pelos jesuítas em decorrência do conhecimento das línguas que não poderiam utilizar o processo de generalização do tupi. Para o jesuíta dominar a língua dos povos indígenas era fundamental para o trabalho nas missões. Visto que a necessidade de intérpretes impossibilitava a efetiva administração dos sacramentos e a compreensão acerca das questões da fé. Quando lançamos nosso olhar acerca da produção de instrumentos linguísticos na América, é possível mapear a atuação dos religiosos nesse ofício, de diversas ordens, em sua maioria franciscanos, dominicanos, jesuítas e capuchinhos (Mecenas, 2020, p. 205-208). No entanto no caso da América portuguesa as Artes de língua impressas desde a primeira publicada em 1595 foram elaborados por padres da Companhia de Jesus, como podemos observar no quadro 1:

Quadro 1 - De gramáticas de línguas faladas na América portuguesa produzidas por jesuítas

Título da obra	Ano de publicação	Segunda edição	Autor
Arte de gramática da Língua mais usada na costa do Brasil	1595	1874	José de Anchieta (1534-1597)
Arte da Língua Brasílica	1621	1687	Luis Figueira (1574-1643)
Arte de la Língua Guarani	1640	1879	Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)
Breve Introducción para aprender la Lengua Guaraní	1625	---	Alonso de Aragona (1585-1629)
Arte da língua de Angola	1697	2006	Pedro Dias
Arte de Gramática da Língua Brasília da nação Kiriri	1699	1877	Luiz Vincêncio Mamiani

Por meio do quadro é possível inferir sobre o contexto de produção de instrumentos linguísticos ao longo do século XVII. Marcado pela reedição de artes que tratavam de língua geral e a produção de textos em Língua Guarani e em Língua Kiriri-Kipeá. Outro elemento deve ser mensurado e o quadro não consegue abarcar, consiste na produção de vocábulos que circularam como manuscritos nos aldeamentos e não chegaram à impressão. Visto que havia uma legislação específica sobre os impressos, os custos de produção e o tempo até que ela fosse finalizada, por questões de ordem prática e dinâmicas do aldeamento, a comunicação era fundamental e requisito essencial. Por isso, os relatos dos manuscritos são encontrados nas cartas ou relações que abordavam temas diversos. Alguns exemplos que ilustram essa situação foi o manuscrito escrito pelo padre João de Barros⁶.

⁶ Segundo Serafim Leite, o padre João de Barros era natural de Lisboa e atuou nas aldeias de Canabrava, Saco dos Morcegos e Natuba. Ingressou na Companhia

E após as ponderações de Vieira, algumas medidas foram tomadas. É possível identificar a preocupação da Companhia na tentativa de produzir instrumentos linguísticos que atendessem a conversão nos sertões da América portuguesa. Com a publicação de dois impressos do padre Luigi Mamiani, o *Catecismo da Doutrina Christã em Língua Brasilica da Naçam Kiriri* e a *Arte de Grammatica da Língua Brasilica da Naçam Kiriri*. Sobre a circulação dos manuscritos na parte dedicada “Ao leytor”, do *Catecismo de Língua Kiriri*, o autor informa a necessidade de publicação em virtude do melhor conhecimento da língua para alcançar êxito no processo de catequese. Contudo, de acordo com Leite, o Catálogo de 1679 faz referência a um vocabulário e um catecismo Kiriri produzido por João de Barros. Por não haver informes acerca da publicação da obra é possível que os dois escritos circulassem como manuscritos (Leite, 2003, p. 232). Na carta de 3 de agosto de 1694, Pedro Dias informa que estava elaborando um Vocabulário Português-Angolano. Contudo não há notícias de sua publicação e nem do manuscrito.⁷

E outro aspecto voltado para formação dos padres é relatado na relação das missões de autoria do padre João Pereira, datada de 05 junho de 1702, dirigida à Junta das missões de Pernambuco⁸. Em seu texto o religioso relata que os indígenas do Assu, os Kiriri do sertão da Bahia e os Payayas são tapuias de línguas diferentes e quase todos são batizados, além disso destaca o processo de exame pelos quais os estudantes deveriam ser submetidos:

em 1654 e estudou latim no Colégio de São Paulo em 1659. Nos idos de 1667, junto com o padre Jacob Rolando, iniciaram a conversão de índios Kiriri na aldeia de Natuba (LEITE, 2003, p. 287).

⁷ Carta do Padre Pedro Dias ao Padre Tiso González, da Bahia, 3 de agosto de 1684. ARSI. Bras. 3(2), p. 337.

⁸ BRAS 10.1 (23) Padre João Pereira relação das missões. Bahia e Pernambuco para a Junta das Missões, Bahia, 5 de julho de 1702

Em todas essas aldeias assistem padres e em alguns religiosos também moços estudantes para aprender a língua sem a qual não se admitem estudar filosofia e são examinados por quatro examinadores e aprovados ou reprovados com juramento (Bras, 10.1, p.23)

Com os caminhos traçados no intuito de permitir maior controle dos padres da Companhia do cotidiano do aldeamento, tanto no que tange a administração espiritual quanto na comunicação referente às práticas cotidianas da administração temporal é possível também problematizar os interesses da própria coroa para a publicação dos livros. Por meio do Alvará de 23 de novembro de 1700⁹, o rei determinava que as aldeias deveriam contar com uma légua de terra que deveria ser ocupada por, no mínimo, cem casais. Reforçou, ainda, que a posse e a propriedade eram dos índios, que deviam seguir as normativas aprovadas na Junta das Missões e não atender aos interesses arbitrários dos sesmeiros, que haviam impedido que suas ordens fossem cumpridas.¹⁰ O Alvará também traz as obrigações dos missionários:

(...) mando dar essa terra porque pertence aos índios e não a eles (missionários) e porque tendo-as os índios as ficam logrando os missionários no que lhes for necessário para ajudar o sustento e para ornato e custeio das igrejas e hei

⁹ Esse problema de delimitação da terra indígena após a expulsão jesuítica é retomada quando essas missões são elevadas à categoria de vila. Ao longo do século XVIII, esses índios são expulsos das antigas terras das missões e passam a viver nas matas dos entornos. No século XIX, a legislação vigente defendeu a inexistência dos índios por conta da miscigenação. E apenas no século XX, um dos quatro aldeamentos do século XVII será reconhecido como aldeia indígena, passando a se chamar Mirandela, localizada no município de Ribeira do Pombal, Bahia.

¹⁰ Petição pela qual se pede a Sua Majestade terras para os índios de Natuba. In: *Documentos Históricos*. Vol. LXIV. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1944, p. 68-69.

outrossim por bem que os párocos das igrejas se façam na terra dos sesmeiros e donatários conforme o bispo entender para cura das almas e para se lhe administrarem os sacramentos dando conta no tribunal a que pertencer e aos tais párocos se darão aquelas porções de terra que correspondam às que ordinariamente tem qualquer dos moradores que não são donatários ou sesmeiros e que possam ter logradouros das casa que tiverem¹¹

Através dele, autorizava-se que os índios criassem galinhas, vacas, éguas e cavalos, como, também, que se dedicassem à plantação de gêneros alimentícios,¹²visando ao abastecimento da aldeia. No caso de denúncias feitas contra donatários e sesmeiros, o Alvará estabelecia que os denunciantes receberiam, como prêmio, a terça parte das terras, não podendo passar de três léguas. Esse alvará foi produzido na tentativa de solucionar alguns problemas no que concerne às disputas de terra e conflitos entre religiosos e sesmeiros nos sertões de dentro (Mecnas, 2020, p. 40).

2. COMO O OUTRO É VISTO: A SISTEMATIZAÇÃO DO KIPEÁ

Nas Advertências ao leitor do Catecismo, Mamiani descreve a importância da obra e a dificuldade que teve de organizá-la. O trabalho se tornou ainda mais árduo devido às dificuldades de pronúncia, que geravam discordância entre os próprios pa-

¹¹ Não foi encontrado o Alvará de 23 de novembro de 1700, por isso para tal análise foi utilizada cópia anexada a petição de 1730. Petição pela qual se pede a Sua Majestade terras para os índios de Natuba. In.: *Documentos Históricos*. Vol. LXIV. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1944, p. 68.

¹² Carta que o oficial-maior da secretaria escreveu de parte do Excelentíssimo Senhor Vice-Rei ao Reitor do colégio desta cidade para dar índios das suas Missões para conquistar os bárbaros. *Documentos Históricos*. 1724-1726. Vol. LXXII. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1944, p. 338-339.

dres. Esse ponto pode ser confirmado na Licença de publicação dada pelo padre João Matheus Falletto, na qual ele afirma que o *Catecismo*, de caráter bilíngue, apresentava a propriedade da língua no que era humanamente possível, visto que a “pronúncia bárbara, & fechada” dificultava o entendimento. Para o padre Falletto, a obra não era perfeita, mas era necessária sua publicação, pois seu mérito estava na normalização básica para o estabelecimento da comunicação com esse grupo indígena. Neste sentido, ele se aproximava do proposto por Mamiani. Com frases em Kiriri e em português, Mamiani acreditava que desta maneira o leitor poderia ter maior facilidade para aprender a língua indígena, fosse ele um padre ou qualquer outra pessoa. Mamiani não descuidava, também, de enfatizar que a obra era tributária das experiências acumuladas pelos missionários da Companhia ao longo do tempo: “Há mais de vinte e cinco anos que os religiosos da Companhia desta Província do Brasil desejosos de dilatação, conforme o próprio instituto, as conquistas da fé na gentildade Brasilica” (Mamiani, 1698, s/p).

Ele destaca o momento a partir do qual as aldeias Kiriri passaram a contar com a presença de missionários jesuítas, apresentando-as como uma unidade administrada pela Companhia e não separadamente. E, mais uma vez, reitera que para sua conversão era necessário o conhecimento das línguas faladas:

Sendo pois que o meio principal para persuadir aos gentios a fé de Cristo é a notícia das suas línguas tão necessárias que mesmo Cristo a quis comunicar com hum prodígio aos primeiros Missionários do mundo, que foram os Apóstolos (Mamiani, 1698, s/p).

Lembra, ainda, que a experiência da Companhia se deu do litoral para o sertão e que, como exposto no primeiro capítulo, o

ingresso dos missionários na região ocupada pelos Tapuia foi marcado por negociações e conflitos:

(...) não satisfeitos do que tinham obrado com os Índios marítimos da língua geral, penetrarão os sertões interiores do Brasil, para produzir ao rebanho de Cristo também os Índios bravos, e Tapuias & os primeiros que tiveram essa sorte foram os da Nação, a que vulgarmente chamamos dos Kiriri (Mamiani, 1698, s/p).

Nesta parte da *Gramática*, Mamiani descreve como aprendeu a língua: ao ouvir cada palavra, ele anotava a pronúncia e o significado. Entretanto, o método só alcançou êxito, através da constante comunicação com outros padres e com os índios de outras aldeias. Esse é um ponto de destaque na obra de Mamiani, a dinâmica da comunicação, a circulação de padres e de informações entre as aldeias Kiriri, além do detalhamento sobre como a oralidade foi sistematizada e moldada para a escrita europeia:

Além da **experiência de doze anos de língua** entre os Índios, nos quais desde o primeiro ano até o presente fui de proposito notando, reparando, e perguntado não somente para entender, e falar doutiva, mas para saber a raiz, e com fundamento; conferi com os nossos Religiosos línguas mais antigos, e examinei Índios de diversas aldeias (...) (Mamiani, 1698, p. III).

A maioria das informações que temos sobre Mamiani e sobre sua atuação nas aldeias Kiriri são as que ele mesmo nos fornece nas “Advertências ao Leytor” do *Catecismo*, e, como se constata na passagem que transcrevemos acima, o jesuíta afirma ter já doze anos de experiência nas aldeias à época da escrita do *Catecismo*. Na documentação administrativa que consultamos não localiza-

mos quaisquer referências a Mamiani e apenas algumas poucas informações constam em *Ânuas* do período. Um desses poucos registros é datado do ano de 1689. Nele, Antônio Vieira apresenta um balanço sobre aqueles que ele apresenta como índios “Kiriri” que falavam língua distinta das conhecidas, manifestando sua preocupação com o envio de padres que não tivessem o conhecimento das línguas indígenas faladas no sertão para o trabalho nas aldeias.¹³

Na carta é possível observar que nas aldeias Kiriri havia quatro padres e dois sócios, dos quais, três são apresentados nos Prefácios que já analisamos. Sobre o padre Nicolau Siqueira, no entanto, não foi encontrada qualquer outra informação, além desse registro. Quanto ao padre João de Barros, sabe-se que, mesmo não se encontrando mais entre os Kiriri, continuava nos sertões, mas na aldeia dos Acará. Já em relação aos sócios – outros padres ou irmãos da Sociedade de Jesus, os quais, segundo o registro, deveriam conhecer bem a região, atuar em outras missões e dominar algum dos dialetos Kiriri –, não tiveram seus nomes revelados. Não há, também, a especificação da aldeia em que os padres se encontravam. Já na documentação administrativa, não há referência à nação Kiriri; eles são apresentados como índios Tapuia, sendo identificados pelos nomes das aldeias ou dos padres que as administravam. Apenas a documentação da Companhia faz menção e distinção entre os diferentes grupos indígenas do sertão.

Adiantamos que na documentação consultada, não foi possível encontrar informações, além daquelas que o próprio Mamiani nos dá, sobre como aprendeu o Kiriri, não havendo referência explícita à consulta a outras gramáticas nesta língua produzidas em anos anteriores. Mas, de acordo com Serafim Leite, o padre João de Bar-

¹³ Carta do P. Antônio Vieira ao P. Geral Tirso González, Bahia, 27 de junho de 1689. ARSI, Bras 3(2), f. 267v.

ros havia escrito uma gramática no período em que o jesuíta italiano atuou como superior na aldeia de Canabrava, sendo plausível supor que ele tenha sabido de sua existência e que a tenha consultado. Mamiani, no entanto, destaca o sentimento de obrigação que o moveu a realizar a sistematização da língua Kiriri, ressaltando sua “função autor” (Chartier, 2012, p.47), sem apontar para a apropriação ou para o cotejo com outros instrumentos linguísticos:

Não faltarão outros Religiosos bons línguas, que pudessem com melhor acerto dar o remédio desta falta. Mas até agora não houve quem quisesse, ou pudesse tomar esta obracinha a seu cargo. Eu, ainda que o mínimo de todos, por mandado do mês superiores acertei este dificultoso assumpto para utilidade dos Novos Missionários, e para bem de tantas almas (Mamiani, 1698, p.II).

É importante salientar que os *Catecismos* eram um “gênero literário da política jesuítica”, e que, por meio deles, assim como das *Artes*, foi possível criar pontes de comunicação entre os indígenas das aldeias e esses europeus empenhados na sua conversão.

O padre Antônio Vieira, por inúmeras vezes, ressaltou a necessidade da produção de catecismos específicos para cada povo contatado (Vieira, 1945, p. 115), mas, infelizmente, não sabemos quantos destes vocabulários e *gramáticas breves* efetivamente circularam na América portuguesa no formato de manuscritos. Esta era também a recomendação de Mamiani: “(...) para os missionários novos serem ouvidos, e entendidos pelos índios, que he o fim principal, que se pretende, pois por falta dele não se declarao aos índios muitos mysterios, & muitas cousas necessárias a hum Cristiano” (Mamiani, 1698, p. s/n). O jesuíta italiano destacou, ainda, a necessidade de um catecismo específico: “(...) pareceo que já em tempo de se compor um catecismo também na língua Kiriri, como

o ha nas outras línguas, para facilitar aos novos Missionários a conversão destes Bárbaros” (Mamiani, 1698, p. s/n).

Como já observado em outro momento, o estudo das línguas indígenas do sertão e sua sistematização pelos jesuítas e missionários de outras ordens religiosas vinha ao encontro de uma necessidade apontada pelo Império português vinte e dois anos antes, quando as autoridades metropolitanas e coloniais haviam solicitado a produção de vocabulários para que pudessem aprendê-las, facilitando a comunicação. Na documentação, contudo, não há identificação do dialeto específico que deveria ser produzido, pois as fontes produzidas pelos setores administrativos do Império português referem-se aos povos pelo nome da aldeia:

porque de todo o bom efeito que nesta matéria houver, me haverei por bem servido com os Portugueses, é o entende-se a sua língua, dará o Governador Ordem a que se faça dela vocabulário, e se imprima para com maior facilidade se poder aprender, quando não esteja feito, como se ordenou aos Governadores passados.¹⁴

São recorrentes as menções que Mamiani faz às dificuldades para aprender o Kiriri. Vale lembrar, aqui, que ele possuía domínio de italiano, latim, português, espanhol (ou castelhano, como ele afirma na *Gramática*) e, mais tarde, em Kiriri. Se para o aprendizado das outras línguas, os instrumentos de aprendizagem se encontravam a sua disposição, para o aprendizado do Kiriri, as gramáticas e vocabulários precisaram ser construídos a partir de suas experiências e avaliação sobre os melhores meios de aprender e ensinar.

¹⁴ Regimento que trouxe Roque da Costa Barreto, Mestre de campo general do Estado do Brasil. 23 de janeiro de 1677. Correspondências dos Governadores Geraes. Regimento dado ao Governador Roque Barreto Vol. VI da série de IV *Documentos Históricos*. 1663-1677. Rio de Janeiro: Augusto Porto, 1928, p. 317.

Ao relatar as dificuldades que teve para aprender o Kiriri e para escrever a *Gramática* e o *Catecismo*, Mamiani destaca tanto o processo individual de aprendizagem (ouvir, escrever, repetir), quanto a consulta que fez a outros padres e aos próprios índios das diversas aldeias:

(...) conferi com os nossos Religiosos línguas mais antigos, e examinei Índios de diversas aldeas, e por derradeiro fui conferindo o presente catecismo sentença por sentença com Índios que tinham bastante capacidade para entender o meu significado conhecer a fazer correspondente na sua língua (Mamiani, 1698, p. III-IV).

Se, por um lado, a escrita da *Gramática* e do *Catecismo*, por vezes, pode ter se constituído em atividade solitária, fruto do esforço da aprendizagem de Mamiani e da compreensão individual, por outro, resultou também do diálogo e da consulta: “Para dar satisfação aos diversos pareceres que havia sobre o modo de escrever, concordei a diversidade com a novidade de algumas letras, e acentos juntamente com a pronuncia delas e aprovação de todos” (Mamiani, 1698, p. IV). Mas o consenso parece não ter sido algo facilmente alcançado, como se pode constatar nesta passagem:

Chamei dificultoso assumpto, porque é tão embaraçada esta língua assim na pronunção, como nas suas frases, que os mesmos nossos Religiosos bons línguas, nunca concordarão no modo, com que se houvessem de escrever e pronunciar muitos vocábulos. Mas reparando eu que as necessidades, mais vale o remédio dado à pressa ainda que não seja com toda a perfeição conforme ditado (Mamiani, 1698, 3).

Estas últimas passagens, de fato, sugerem que as duas obras resultaram de um esforço coletivo de sistematização, de um convívio

intenso entre os padres das diferentes aldeias e destes com os índios que nelas viviam e, principalmente, do constante exercício da fala e da escrita. Em carta endereçada ao Geral da Companhia, de 30 de junho de 1696, Mamiani relatou que não havia enviado o *Catecismo* para publicação em Lisboa, porque faltava a “última de-mão”. Para ele, fazia-se necessário o retorno à aldeia, para que o texto fosse concluído, reiterando que as obras que estava escrevendo eram fruto da experiência na aldeia (ARSI, Bras, 4, p.18). Mamiani afirma, ainda, ter empregado todos os meios para acertar, “(...)com a esperança de maior perfeição, correndo risco de ser a dilação perpetua, por isso quebrei todos estes respeitos, para não dilatar o remédio das almas dos Índios que correm por nossa conta” (Mamiani, 1698, p. III)

Nos textos das Advertências ao leitor da *Gramática* e do *Catecismo*, Mamiani também deixa claro quais eram os objetivos das duas obras e para quais leitores elas estavam dirigidas. No caso do *Catecismo*, afirma que se tratava de trabalho dirigido aos missionários que iriam atuar nas aldeias, diferindo-se da *Gramática*, que poderia ser utilizada por todos que precisavam se comunicar com os Kiriri. Das informações que nos são dadas por Mamiani, depreende-se que o processo de aprendizado e domínio das línguas nativas faladas no sertão foi constituído por dois momentos: os anos iniciais, que foram marcados pela dependência dos intérpretes, e os anos que se seguiram ao aprendizado, à escrita e à publicação de gramáticas e vocabulários, as quais facilitaram significativamente a atuação dos missionários recém-chegados:

(...) sessão livre de todos os erros, ao menos expedito, e bastante em falta de outros melhor, para os Missionários novos serem ouvidos, e entendidos dos Índios, que he o fim principal, que se pretende pois por falta, delle não se declarão aos Índios muitos mysterios, e muitas cousas necessária a hum Christão (Mamiani, 1698, p. VII).

Para Mamiani, o domínio da língua pelos missionários era fundamental para que os indígenas pudessem melhor compreender os mistérios da fé cristã. Na figura 1, observa-se como a oração do Pai Nosso aparece disposta no *Catecismo* do padre Mamiani:

Figura 3: Pai Nosso In: *Catecismo Kiriri*. Lisboa: Tipografia Deslandes, 1698, p. 2

Padre Nosso.

BO cupadzúá di- bári mó arákié, dó netfowonhé adzé inháa ; dó dí ecan- ghité hidyodé ; dó moró acáté mó radá, moró mó arákié ; dó dí hiamítédé ená hi- diohodé dó ighy ; dó prieré mó hibuân- ghetédé ; moró siprí hiréJé dó dibuân- gherí huiáidé ; dó di- kyé ená hihēbupidé nóijumará anhi ; dó nunhé hietçádé ená bóburété. Amen JESU.	PAdre nosso , que estás nos Ceos ; santificado seja o teu nome ; venha a nós o teu Reyno ; seja feita a tua vontade assim na terra como no Céo ; o paó nosso de cada dia nos dá hoje , & perdoanos as nossas dividas , af- fim como nós per- doamos aos nossos devedores ; & não nos deixes cahir em tentação ; mas livra- nos do mal. Amen JESU.
---	--

A apresentação do *Catecismo* em português e em Kiriri, sob a forma de um texto bilíngue, favorecia tanto para o missionário que precisava aprender a língua para que pudesse se comunicar com os indígenas, quanto ao indivíduo que pretendia ensinar o catecismo aos seus filhos ou a seus escravos, índios ou africanos, que falavam Kiriri ou português.

Ajuntei neste Catecismo a significação Portuguesa correspondente à frase da língua Kiriri por duas causas. A primeira, para que os novos Missionarios por essa via vendo os exemplos na língua, e o modo de falar, e assim aprender mais depressa a língua. A segunda causa he, porque se acaso este livrinho vier às mãos de quem não sabe a língua Kiriri, se aproveite tambe dele, ou para aprender os mysterios, ou para os ensinar com esse método aos filhos, escravos e outros de sua obrigação. (Mamiani, 1698, p. 194).

O texto evidencia a preocupação de Mamiani com a transmissão dos ensinamentos e aponta não apenas para as múltiplas possibilidades de recepção da obra pelos diferentes sujeitos que a ele tinham acesso, mas, também, para o papel desempenhado pelos índios na transmissão e sistematização do conhecimento linguístico. Outro aspecto que merece ser também considerado diz respeito aos diferentes atores sociais que circulavam ou conviviam com os indígenas das aldeias, como, por exemplo, os escravos africanos. Para Russel-Wood, aliás, existe “uma área de intercâmbio que quase não provocou qualquer perturbação na superfície histórica [e é a que] diz respeito à interpenetração cultural índio-africana”¹⁵. A historiografia cristalizou a interpretação de que o convívio entre esses grupos era controlado pelos jesuítas, todavia, deve-se pensar que na zona de ocupação dos “caminhos de dentro” o que imperou foi a prática da negociação e o convívio intenso entre os sujeitos, devido à proximidade das aldeias em relação às fazendas.

¹⁵ RUSSEL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014, p. 291.

O *Catecismo* foi organizado em três partes: a primeira foi dedicada às orações, a segunda aos mistérios e a terceira às instruções.¹⁶ O jesuíta italiano optou por organizar os ensinamentos sob a forma de diálogo, porque era a forma mais utilizada e, de acordo com ele, também a mais fácil de ser ensinada. Esta organização deixa evidente quais eram, na sua percepção, os ensinamentos básicos para a prática cristã na aldeia. O *Catecismo*, vale lembrar, consistia de orientações dadas ao novo missionário, que se “não souber ainda expeditamente fallar na sua língua, poderá ler assim como está o Diálogo, pois este modo conciso serve mais para os Índios entenderem, do que hua prática continuada, e bem ordenada” (Mamiani, 1698, p. VII).

(...)não he necessário, que os índios aprendão todas as repostas, pois não são capazes disso, mas somente as Orações, e as respostas das perguntas gerais da Doutrina, e o doutrineiro havendo de fazer nos Domingos, e dias Santos a Doutrina geral poderá valer-se de hum, ou dous Dialogos para os explicar aos índios (Mamiani, 1698, p. 194).

Não havia, também, a necessidade de os índios aprenderem todos os diálogos, contudo era necessário que compreendessem trechos e entendessem do que se tratava: “(...) e não souber ainda expeditamente fallar na sua língua, poderá ler assim como está o Diálogo, pois este modo conciso serve mais para os Índios entenderem, do que hua prática continuada, e bem ordenada” (Mamiani, 1698, p. VII).

Ao longo do texto, Mamiani procura conversar com o leitor, quer fosse ele um leigo ou um missionário. Caso se tratasse de um irmão ou padre, seguiam algumas advertências, com explicações

¹⁶ Mamiani define, desta forma, o que deveria ser ensinado e quais os temas que considerava ser os principais e que os índios deveriam aprender.

pontuais sobre os índios e sobre os caminhos que deviam ser percorridos para o êxito no processo de conversão. Uma dessas passagens dirigidas especificamente para um religioso trata da questão do matrimônio. Além dos ensinamentos do ritual que envolvia este sacramento, Mamiani manifesta sua preocupação em relação aos impedimentos para sua realização, descrevendo-os detalhadamente a partir de um levantamento das redes de parentesco das famílias Kiriri, apresentado em ordem alfabética para o “pároco saber distinguir os grãos em ordem”. Preocupado com a compreensão e com a observância destes impedimentos pelos índios, o jesuíta italiano ressalta a importância de sua leitura anualmente aos índios:

Mas para que os Índios possam descobrir os impedimentos que pode haver no matrimonio, é necessário que entendam quais são, & por isso será necessário que o Pároco dos Índios algumas vezes no ano os declare aos mesmos Índios, & leia a Estação quando apregoar algum casamento, ou no tempo da doutrina geral nos Domingos, & dias Santo (Mamiani, 1698, p. 194).

Em meio aos conflitos com a gente do Torre, o frei capuchinho Antastácio Audierno destacou as dificuldades que enfrentava nas missões do São Francisco, principalmente, aquelas que decorriam do convívio diário com os curraleiros. Mas, para o capuchinho, os maiores empecilhos para a conversão haviam sido solucionados com o conhecimento da língua, fundamental para o fim das festas profanas e para que pudessem ser ouvidas as confissões:

(...) Que era para louvar a Deus ver a facilidade, gôsto e fervor, com que o gentio tomara a fé depois que lhe souberam

a língua, largavam as suas abusoes, envergonhados dos seus erros gentílicos, ouvindo-se nas aldeias só louvores a Deus, entrando todas as noites o terço a coros, grande reverências ás igrejas, devoção particular a Nossa Senhora e quando pediram alguma coisa era em seu nome, e já começavam a frequentar o Sacramento da Confissão de tal sorte os brancos davam graças a Deus de ver tanto progresso em tão pouco tempo, (...)»¹⁷

Dez anos após a publicação do *Catecismo* do padre Mamiani, foi impresso outro, mas no dialeto Dzubukuá (Queiroz, 2008, p. 393). A obra é de autoria do frei capuchinho Bernardo de Nantes, tendo sido composta durante o período em que viveu junto aos índios na missão que ficava nas proximidades da cachoeira de Paulo Afonso. Assim como Mamiani, o capuchinho também preparou uma relação dos hábitos e costumes dos Kariri (Nantes, 1702). E, antes deles, outro capuchinho, frei Martinho de Nantes, já havia iniciado o trabalho missionário junto as aldeias dos Kariri do Rio São Francisco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto nas narrativas epistolares, quanto nestas obras de Mamiani ficam evidentes não apenas a *voz do colonizador*, mas também as adaptações às especificidades e às necessidades locais para que pudesse ser efetivada a catequese. Nelas, percebe-se que a estratégia de aglutinar a população indígena em aldeamentos é parte integrante da colonização com o intuito de “civilizar” os povos Kiriri, atendendo assim tanto os interesses da Igreja na ca-

¹⁷ Carta Frei Gabriel ao Conselho Ultramarino. Lisboa, 21 de março de 1681. In.: *Documentos Históricos*. Consultas do Conselho Ultramarino da Bahia. 1673-1683. Vol. LXXXVIII. Vol. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1950, p. 204-207.

tequização dos infiéis quanto ao projeto colonial português. Essa concentração não se resumia à reunião dos indígenas num só espaço, mas implicava na alteração de toda dinâmica de exploração dos recursos naturais da região e das relações intergrupais vigentes.

Cabe, no entanto, ressaltar que o espaço da aldeia também era visto como um espaço de risco pelos padres da Companhia, pois nele, os membros da ordem poderiam perder a identidade jesuítica, que previam a disciplina e o celibato (Castelnau-L'estoile, 2006, p. 132-136). A submissão era necessária, principalmente, pela dificuldade do controle efetivo dos membros estabelecidos em locais tão distantes. Os companheiros deveriam aceitar as ordens como se fossem produtos da própria consciência. A comunicação entre membros da ordem era feita através de cartas e relatórios, que prestavam contas das ações desenvolvidas, informavam sobre o trabalho de catequese e sobre as dificuldades que encontravam para desenvolver a catequese, conforme apresentado no texto.¹⁸ Através destas correspondências, os padres e irmãos jesuítas eram também informados e orientados sobre penitências ou jejuns, castigos que deveriam ser aplicados aos que haviam cometido algum pecado, como também as disputas por terra e conflitos com os administradores coloniais nos sertões. (Leite, 1953).

Procuramos, por isso, ficar atentos a todos os indícios de tradução nas descrições dos saberes e das práticas Kiriri feitas pelo padre Mamiani. Isto porque a gramática e o catecismo não podem ser pensados exclusivamente como um conjunto de textos dirigidos à catequese, uma vez que, neles, há uma nova lógica de pen-

¹⁸ O Padre Serafim Leite produziu uma obra intitulada *Cartas dos Primeiros Jesuítas* (1553-1558), que apresenta uma compilação de cartas dos inicianos do Brasil para Roma.

sar a prática catequética.¹⁹ É o que se pode observar nos textos dos prefácios das obras, nos quais se evidencia sua finalidade prática face às dificuldades enfrentadas pelo missionário no dia a dia na aldeia. Por isso, nesses escritos, não encontramos somente informações sobre a língua indígena, mas também sobre a cultura do grupo Kiriri, o que nos permite perceber que “o índio fala” nestas obras e que “se faz presente na página escrita”, apesar “da ausência de sua voz” (Daher, 2012, p.19).

REFERÊNCIAS

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de estudo da política linguística jesuítica no século XVIII na Amazônia. *Revista Letras*. N 61. Curitiba: Editora UFPR, 2003.

BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito*. Uma história cultural del siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001.

¹⁹ Enviados às aldeias do sertão, deparam-se com diversos embates no que se referia à administração das aldeias, dentro da própria ordem, visto que durante a segunda metade do século XVII a política de administração das aldeias passou a ser revista e a nacionalidade dos padres se tornou tema recorrente nas cartas anuais, na disputa entre vieiristas e alexandristas. Para Antônio Vieira, havia a necessidade de controle dos jesuítas italianos e brasileiros nos postos importantes da ordem. ZERON, Carlos. Da farsa à tragédia: A guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas do Brasil. In: GALDEANO, Carla; ARTONI, Larissa Maia; AZEVEDO, Silvia Maria (org.). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 167-198.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHARTIER, Roger. *Autoria e história cultural da ciência*. Rio de Janeiro: Beco de Azougue, 2012.

DAHER, Andrea. *A oralidade perdida*. Ensaios de história das práticas letradas, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DANTAS, Beatriz Góis. *Missão Indígena no Geru*. Aracaju: UFS, 1973.

FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Aracaju: Governo do Estado de Sergipe, 1977.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*. Brasília: Ed. Senado Federal, 2008.

HARTOG, François. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

LANGFUR, Hal. Informantes nativos e os limites do domínio português no Brasil colonial tardio. *Fronteiras*. Revista de História. v. 25, n.44, Dourados: jul/dez 2022, p. 21-51.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1945.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V. São Paulo: Edições Loyola. 2003.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VIII. São Paulo: Edições Loyola. 2003.

MAGALHÃES, Basílio de. *Expansão Geográfica do Brasil Colonial*. 4ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

MECENAS, Ane Luíse Silva. *Conquistas da fé na gentildade brasílica: a catequese jesuítica na aldeia do Geru (1683-1758)*. Aracaju: Edise, 2016.

MECENAS, Ane. *O trato da perpetua tormenta: a conversão Kiriri nos sertões de dentro da América portuguesa*. Aracaju: Edise, 2020.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasilica da Nação Kiriri*. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1698.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Arte de Grammatica da Língua Brasilica da naçam Kiriri*. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1699.

NANTES, Bernard de. Relation de la Mission des Indiens Kariris di Brezil situés sur le Grand Fleuve de S. François du costé du Sud a 7 degrés de la ligne equinotiale. Le 12 septembre 1702, pour F. Bernard de Nantes, capucin predicateur missionnaire appliqué.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Ta-puia” no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

POMPA, Cristina. Cartas do sertão: a catequese entre os Kariri no século XVII. *Revista Antropológicas*. Ano 7, vol. 14, 2003, p. 7-33.

POMPA, Cristina. Por uma antropologia histórica das missões. IN: MONTEIRO, Paula. *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização do Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: HUCITEC, 2002.

QUEIROZ, José Marcio Correia de. KIRIRI-DZUBUKUÁ: Fontes linguísticas e etno-historicas. In: MOURA, Denilda (org.) *Os desafios da língua*. Pesquisa em língua falada e escrita. Maceió: Edufal, 2008, p. 393-396.

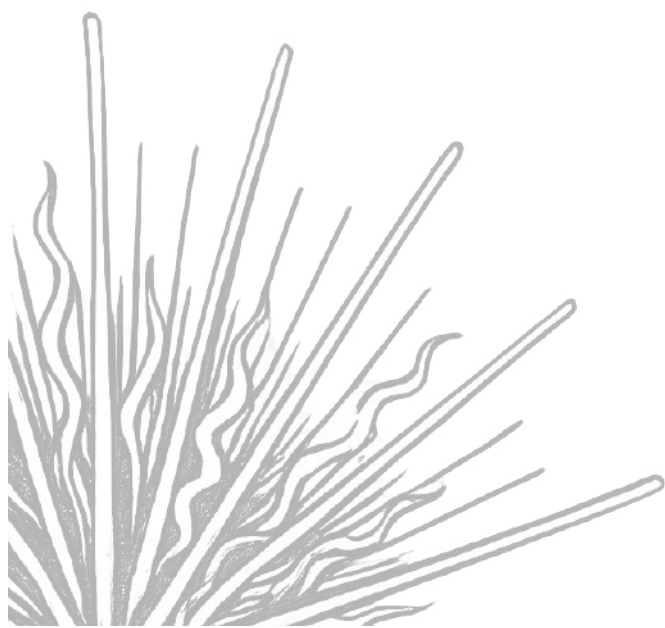
RAMINELI, Ronald. *Viagens Ultramarinas*. Monarcas, vassalos e governo à distância. São Paulo: Alameda, 2008.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo. III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997.

SALVADOR, Frei Vicente do Salvador. *História do Brasil*. Brasília: Senado Federal: 2010.

VALLE, Ivonne del. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuítas en el siglo XVII*. México: Siglo XXI, 2009

VIEIRA, Antônio. Da visita. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 4. 1939.





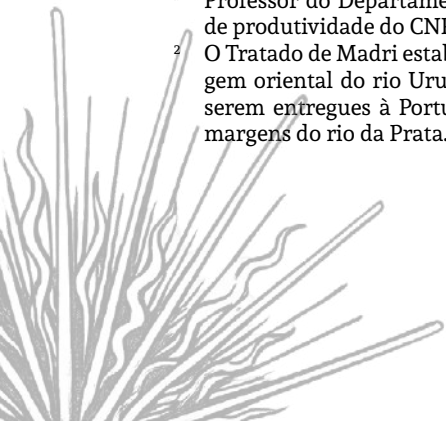
UM JESUÍTA EM APUROS: AS REAÇÕES DOS GUARANIS À PRESENÇA DE LOPE LUIS ALTAMIRANO

Eduardo Neumann¹

Um nome mencionado com frequência no território missioneiro, em meados do século XVIII, foi o de Lope Luis Altamirano. Ele chegou à Buenos Aires em 1752, como Comissário Geral designado pela Companhia de Jesus, para acompanhar os trabalhos das comissões demarcadoras por ocasião do Tratado de Madrid, acordo assinado em 1750 entre as monarquias Ibéricas.² Por sua condição de plenipotenciário dos jesuítas para acompanhar esse trabalho ele foi alvo da ojeriza e fúria dos indígenas rebelados.

¹ Professor do Departamento e Pós-Graduação em História da UFRGS. Bolsista de produtividade do CNPq.

² O Tratado de Madri estabelecia a permuta de sete reduções localizadas na margem oriental do rio Uruguai, - de um total de 30 - pertencentes à Espanha, a serem entregues à Portugal, em troca da Colônia do Sacramento, situada às margens do rio da Prata.



Desde a chegada das primeiras equipes de funcionários, encarregados da demarcação dos novos limites no território missioneiro, houve explícitas manifestações de hostilidade e desagrado por parte dos guaranis das reduções. Os contatos iniciais foram caracterizados por desconfianças mútuas e por uma intensa circulação de escritos, na forma de cartas e de bilhetes. Houve a propagação de *vozes*, e de muita boataria, que disseminavam informações adicionais, conturbando os ânimos dos envolvidos na permuta.

Diante desse contexto as cartas de Altamirano registram diversos aspectos do seu estranhamento frente as atitudes de desagrado dos indígenas com a sua presença na região. Da maneira como as notícias se propagaram, os Guaranis imputaram a Altamirano a responsabilidade pelo Tratado de Permuta. Ele foi identificado como o principal responsável pela execução das novas medidas, que implicava na mudança de 30 mil indígenas e abandono de suas reduções e bem feitorias. Nessa documentação, por sua natureza testemunhal, há muitos dados reveladores das reações dos Guaranis. Estes papéis fornecem elementos para uma história social da cultura escrita orientada pela perspectiva dos indígenas diante da atuação dos jesuítas para facilitar a mudança.

A grande circulação de papéis também implicou em uma diversificação das modalidades de textos, posto que a escrita foi o principal meio de informar e atualizar as autoridades envolvidas na permuta. A troca de correspondência foi uma constante entre os comissários ibéricos Gomes Freire de Andrada (português) e o Marquês de Valdelírios (espanhol), e de ambos com o representante da Companhia de Jesus, Luis Altamirano, além de um expediente muito utilizado pelos próprios indígenas missioneiros.

Esta época foi marcada por uma intensa troca de correspondência, uma guerra de papel, na qual os indígenas das reduções recorreram à escrita para manifestarem sua contrariedade ao tratado em curso, rompendo com décadas de “submissão” letrada. Com efeito, a

rebelião guarani ainda não foi analisada a partir da cultura escrita como critério de ordenamento das diferenças culturais. Essa perspectiva pode fornecer algumas explicações razoáveis quanto às atitudes adotadas por eles durante o período de conflito, e dar a conhecer a efetiva participação desses indígenas durante a demarcação.

A CHEGADA DO COMISSÁRIO ALTAMIRANO AS REDUÇÕES

As primeiras informações as autoridades locais a respeito da decisão dos monarcas ibéricos, de empreenderem uma permuta de territórios, chegaram à região através da correspondência escrita. Medidas que implicaram na presença de muitas autoridades e funcionários encarregados de definirem a nova linha divisória. O início dos trabalhos dessas comissões demarcadoras deflagrou a mobilização dos indígenas implicados na troca de território e dos usos estratégicos destinados à escrita pelos Guaranis.³

O período das chamadas “guerras guaraníticas” foi especialmente dramático diante da redefinição de aliados e oponentes no âmbito reducional.⁴ A decisão dos indígenas rebelados de não saírem do seu território foi o principal óbice à execução dos trabalhos de demarcação dos novos limites. Afinal, essa era a primeira vez em que Portugal e Espanha conjugavam esforços para colocar em prática um tratado decidido na península Ibérica e que alterava a geopolítica de suas possessões ultramarinas.

³ As manifestações escritas dos guaranis estão registradas em diversos documentos, ver: Eduardo Neumann. *Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena das Reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

⁴ A oposição de boa parte da população missioneira à ordem de entrega de suas terras e instalações, aos portugueses -inimigos históricos-, deflagrou uma série de episódios conhecidos na historiografia como Guerra Guaranítica. Ver: Quarleri, Lia. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: Guaraníes, jesuítas e impérios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Logo que desembarcou em Buenos Aires, o comissário Altamirano recebeu informações do provincial e escreveu a Jose Carvajal y Lancaster, ministro espanhol responsável pelos trabalhos de demarcação. De imediato comunicou a sua chegada à América e os planos de viagem às missões para executar a transmigração da população das sete reduções orientais. Ao chegar à redução de São Tomé, Altamirano informou o Marques de Valdelirios a respeito da dificuldade de fazer chegar as cartas que enviava aos missionários ou receber as que lhe eram expedidas. Em uma nota, ao final de sua correspondência, datada de 20 de agosto de 1752, registrou:

Los chasques de acá, no son pronptos, ni seguros hoy: no por eso escusare de avisar a V.S las novedades que aviere, aunque exponga mi carta a contingencia. Yo espero, que V.S me dirija sus ordenes por Santa Fe, de Santa Fe al Yapeyu, de donde me embiaran el pliego de V.S al Pueblo, donde yo este.⁵

Em carta anterior, datada de junho do mesmo ano, Altamirano, ainda em Buenos Aires, alertava quanto ao problema da circulação de cartas, solicitando *chasques españoles* para garantir maior segurança à informação expedida.⁶ O alerta do comissário indica que os *chasques*⁷ indígenas, no caso os mensageiros, não estavam correspondendo às expectativas que o momento requeria. Eles não

⁵ A.G.S.: Secretaria de Estado, Legajo 7426, Doc. 55.

⁶ A.G.S.: Secretaria de Estado, Legajo 7426, Doc. 50: “Sobre chasques, que por precision han de ser indios, estaran muy prontos por mi parte: de la suya no se lo que sucederá, por su conocida, natural desidia, y mas quando no tienen a la vista quien los avive [...]. Buenos Aires y junio 4 de 1752. Lope Luis Altamirano.”

⁷ *Chasquis*: voz andina (quéchua) para mensageiro. Sempre é oportuno recordar que os incas não possuíam um sistema de escrita e que as mensagens eram transmitidas verbalmente e com a ajuda de cordéis com nós, chamados de *quipus*. José de Acosta, provincial no Peru no século XVI, comentou como os indígenas enviavam suas mensagens: “En todo el Pirú hubo una curiosidad en los correos, extraña, porque tenía el Inga en todo su reino puestas postas o correos, que llaman allá chasquis (...).” ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid: Historia 16, 1987, p. 404.

estavam entregando as mensagens enviadas, obrigando-o a adotar medidas restritivas para garantir confiabilidade ao sistema de comunicação. Os jesuítas responsáveis pelas reduções sublevadas buscavam manter o comissário informado quanto aos avanços e recuos da tentativa de convencer seus tutelados da necessidade de mudança.

Em carta datada de 28 abril de 1752 Altamirano comentou que: *Los pueblos ya reducidos a mudarse son tres, San Nicolas, San Luis y San Lorenzo (...)*. Porém, depois de um breve convencimento inicial, os missionários esbarraram exatamente na oposição empedernida da população de São Nicolau, a mais intransigente em relação à ordem de mudança. E os nicolaístas, ao mudarem de opinião, recorreram a escrita para insuflar os companheiros de São Miguel. Através do envio de mensagens, conforme comentou com outro jesuíta, eles estavam (...) *siempre constantes en su resolución no dejavan en este tiempo de enviar mensajes a los demás para persuadirles, que no consistiesen en la mudanza y lo hicieron tan bien (...)*.⁸ O principal artífice dessa operação de resistência foi Cristoval Paica.⁹ A oposição desse Guarani alastrou-se, posteriormente, às demais reduções, visto que três delas – no caso, São Lourenço, São Luís e São Borja – já haviam dado início à mudança. Nesse momento, os Guarani atribuíam a Altamirano toda a culpa pelo transtorno que estavam vivendo e Paica chegou a ameaçar de morte o padre comissário.¹⁰

⁸ Archivo Historico Nacional (Madrid) A.H.N.: Sección Clero-Jesuitas. Legajo, Caja 1, Doc. 7. Breve resumen del Tratado entre la España y Portugal tocante a varias Provincias de la América Meridional.p. 14.

⁹ Segundo a opinião do ex-provincial do Paraguai, Manuel Quirino, Paica era “[...] *de genio demasiadamente vivo para Indios, y aun medio loco*”. Real Academia de la Historia (R.A.H): Manuscrito. Sobre el Tratado con Portugal en 1750. P. Manuel Quirino. Sig: 9/2279.

¹⁰ Esse índio foi “[...] *desterrado por alborotador mayor de su pueblo al de Santa Rosa havia muerto medio loco, aunque alcanzó los S.S Sacramentos era este el que amenazaba a matar al P. Comisario y se llamaba Christobal Payca*”. MANUSCRITOS da Coleção de Angelis, Tomo VII: Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802). Introdução, notas e sumário: Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 238.

A produção textual dos Guarani está diretamente relacionada à decisão do Altamirano, tomada em setembro de 1752, de residir na redução de São Tomé, para acelerar o trabalho de transmigração. De fato, a prática epistolar entre os guaranis foi estimulada e acentuada a partir da observação da troca frequente de missivas entre os missionários e o comissário da Companhia de Jesus. Altamirano recomendava que todas as suas orientações fossem transmitidas de palavra e por escrito, para garantir que toda a população das sete reduções fosse informada da necessidade de acatarem as ordens de mudança.

As lideranças indígenas estavam cientes das atribuições do comissário dos jesuítas na coordenação dos trabalhos de transmigração, responsabilidade que implicava em despachar sistematicamente ordens aos padres missioneiros. Seu nome era conhecido por todos. Como Altamirano estava sendo muito visado pelos guaranis rebelados, no dia 15 de outubro de 1752, aproveitou para advertir por escrito o padre Luis Charlet, com estas palavras: *Vra no ha hecho bien en decir a los indios, que yo mando la mudanza; debio haver dicho, que la manda el Rey, como es asi. Vra vengase al paso sin decir a los indios que yo le llamo, ni que viene a verme a ver el P.e Comisario (...).*¹¹

Pelo teor da mensagem, não resta dúvidas o receio de Altamirano, tanto por conta da continuidade de suas atividades, bem como por sua integridade física. Ainda mais que os Guaranis direcionaram suas atenções para a interceptação de toda a correspondência envolvendo o nome do comissário. Extavam motivados pela ideia de que interferindo na lógica de circulação das cartas impediriam a comunicação entre os responsáveis pela demarcação e, inclusive,

¹¹ R.A.H.: Fondo Manuscrito. Colección Mutis – Colección de documentos de América. Paraguay – legajo encuadernado de papeles varios impresos y manuscritos sobre asuntos de en la 2 mitad del siglo XVII y sobre la expulsión de los jesuítas de Portugal. 9-11-5-150; Sig: 9/ 2278.

poderiam valer-se de informações privilegiadas. É fácil supor que os Guarani, por estarem inseridos em uma organização social que controlava rigidamente toda informação escrita, perceberam esse momento como sintomático e passaram a vigiar as maneiras pelas quais os jesuítas tomavam suas decisões.

COMUNICAÇÃO ESCRITA E LIDERANÇAS INDÍGENAS

A estadia de Altamirano nas reduções, desde a sua chegada a Yapeyu, e passagem por São Borja, até fixar residência em Santo Thome foi marcada pelo ímpeto de colocar em prática, rapidamente, as ordens de transmigração. Tarefa que pretendia realizar em um curto espaço de tempo. Em torno de três meses. Logo que se instalou em Santo Thome, chamou os missionários das setes reduções, para instruí-los quanto a melhor maneira de executarem a mudança. Inclusive tinha sinalizado um dia para iniciar estes trabalhos: o dia 3 de novembro de 1752.

De fato, procurou facilitar todos os meios necessário a esta tarefa, fornecendo um bom número de “carretillas, y canoas y con las carnes, que pidan”. Garantiu os equipamentos e mantimentos solicitados para assegurar a viabilidade da transmigração de milhares de indígenas. As medidas adotadas por Altamirano visavam garantir “(...)la mas prompta evacuación y mudanza de los Pueblos”.

Após a notificação e as negociações entre os missionários e os indígenas, os moradores de três reduções manifestaram disposição em acatar as ordens de mudança: São Borja, São Luiz e São Lorenzo. Os padres de cada uma dessas reduções haviam assegurado que seus subordinados estavam comprometidos com a ordem de mudança. Segundo Altamirano, o próprio corregedor de São Luis veio falar pessoalmente com ele, representando os integrantes do seu Cabildo e demais caciques. Garantiu ao padre que prontamente iniciariam os trabalhos de transmigração.

A participação das lideranças indígenas era fundamental para o êxito desta empreitada. Os caciques tinham influência sob seus vassalos, os “mboyas” e o cabildo tinha entre as suas incumbências a de manter a organização social e produtiva em funcionamento.¹² Sem o apoio dessas lideranças nenhuma decisão prosperaria.

Entretanto os indígenas principais de duas reduções estavam relutando em acatar as determinações de mudança. A população de São Nicolau e São Miguel foram as que maior oposição manifestaram as ordens de transmigração. Decisão que acabou influenciando os moradores de São João e Santo Ângelo, que “se han declararam tambien renitentes; y determinados a no mudarse”.

Nesse contexto de oposição as ordens do comissário dos jesuítas, um documento singular que merece destaque é uma carta coletiva escrita pelos cabildantes da redução de São João Batista, endereçada a Lope Luis Altamirano.¹³ Foi o corregedor desta redução Miguel Guaycho quem entregou este “papel en lengua Guarini”, ao comissário que tratou de providenciar a sua tradução ao castelhano.¹⁴ O conteúdo relata os inúmeros trabalhos prestados a Monarquia espanhola, especialmente os serviços de guerra contra os portugueses. Os argumentos são enfáticos e destacam os vínculos históricos que tem com o território que ocupam. Esta carta, sem data ao final, mas assinada coletivamente por todos cabildantes informa com detalhes os motivos pelos quais os moradores de São João não deixariam sua redução e tampouco abandonariam suas estâncias.

¹² Para uma aproximação ao papel das lideranças indígenas nas reduções guaranis ver: WILDE, Guillermo. *Religion y poder en las misiones de Guaraníes*. SB: Buenos Aires, 2009.

¹³ A.G.S.: Secretaria de Estado, Legajo 7426, folio. Carta escrita pelos cabildantes e corregidor de São João Miguel Guaycho ao Comissário Altamirano (Original em guarani e tradução ao espanhol).

¹⁴ A.G.S.: Secretaria de Estado, Legajo 7377. Doc. 50 Carta al Señor Marques de Valdelirios Comissario principal del Rey Nro Señor. Santo Thome, 18 de octubre de 1752.

Esta carta, que antecedeu muitos documentos que seriam redigidos pelos guaranis rebelados, é um prenúncio dos usos que estavam a destinar ao seu conhecimento da escrita, como instrumento de autogoverno indígena. As incertezas diante da chegada dos demarcadores rapidamente abalaram a confiança depositada nos jesuítas, porém seguiam reconhecendo a relevância do trabalho executado pelos padres nas questões espirituais. Todavia, negavam-se a seguir acatando as ordens relativas às questões temporais. O padre Luis Charlet, ao tentar demover um cacique a respeito da transmigração, por exemplo, recebeu a seguinte resposta: “(...) *dexate desto padre, y no nos moleste mas sobre ello*”.¹⁵

A tentativa dos jesuítas de cooptar os corregedores – conhecidos como homens de confiança dos missionários por desempenharem o papel de mediadores entre indígenas e os religiosos – gerou reações violentas por parte dos caciques. Alguns corregedores correram risco de vida ou foram afastados das suas funções porque procuravam convencer os demais da necessidade da transmigração.¹⁶ Uma relação dos maus tratos desferidos aos corregedores é mencionada em outra carta de Charlet, de 27 de março de 1753:

A la vuelta flecharan al Corregidor le abrieron la cabeza, y les molieron a palos (...). A el de Santo Angel según me escribió el padre Piza lo quisieron matar de pesadumbre se murió. A él de San Miguel por poco no lo mataron, y estuvo sacramentado. A el de San Nicolas lo quisieron matar, y se huyo a la Concepción. A el corregedor de aquí, y de San Miguel nos lo hicieron apear estando el Pueblo en tumultos (...).

¹⁵ R.A.H.: Fondo manuscrito. Colección Mutis. Carta de Charlet a Altamirano. San Juan y noviembre 8 de 1752.

¹⁶ A.H.N.: Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120, Caja 1, Doc. 7. p. 20).

Esta tensão também ficou registrada em outra carta, enviada por Lorenzo Balda ao comissário Altamirano, na qual menciona o descontentamento com certas lideranças que garantiram: “(...) *que no se haria daño pero que se les quitase el Corregidor y que nadie les tocasse mas punto de mudanza; y volviendose a mi me dixeron que les mandasse cuanto yo quisiese, que me odebezerian, pero que jamás le tocasse dicho punto.*”¹⁷

Se alguns corregedores atuaram como colaboradores dos jesuítas, os caciques foram os principais responsáveis pela oposição à ordem de mudança, e diversos episódios foram protagonizados nas reduções orientais diante da cizânia entre caciques e corregedores. Afinal eles inicialmente se posicionaram de maneira favorável à mudança, em desacordo frontal com a decisão dos caciques e demais integrantes dos cabildos. O padre Luis Charlet, missioneiro responsável pela redução de São Lourenço, em carta a Altamirano, datada de 27 de março de 1753, expressava com clareza essa nova realidade: *Los caciques sin que lo sepamos, si hacer caso de nosotros, envían su gente, se avisan con sus papeles de día, y de noche, y dicen que si los españoles vienen a ayudar los portugueses que irán, que harán (...).*¹⁸

Nesse momento, a voz dos caciques se impôs. O rompimento da aliança jesuíta-guarani¹⁹ amplificou o uso da comunicação escrita que atendia à necessidade de diligência no repasse das informa-

¹⁷ A.G.S.: Secretaria de Estado, Legajo 7378. Doc. 37 (Copia). Carta escrita em São Miguel, no dia 19 de janeiro de 1753.

¹⁸ A.H.N.: Sección Clero-Jesuitas. Legajo, Caja 1, Doc. 7. Breve resumen del Tratado entre España y Portugal tocante a varias Provincias de la América Meridional, p. 20

¹⁹ O relacionamento entre os jesuítas e os indígenas foi de uma constante negociação, e, por vezes, houve momentos tensos, abalando essa aliança. Por vezes, os indígenas demonstravam interesse em arbitrar em temas relativos ao “governo político”, conflitando com a autoridade dos padres. AVELLANEDA, Mercedes. Orígenes de la alianza jesuítica en las reducciones de guaraníes y su consolidación em el siglo XVII. In: *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria*, 8. Buenos Aires: UBA, 1999, p. 173-202.

ções. Em resumo a estratégia adotada por esses indígenas equiparava simbolicamente suas decisões àquelas tomadas pelos comissários demarcadores. Assim, os Guarani colocaram em prática um autogoverno nas reduções. Alguns indígenas que ainda se mantinham receptivos aos jesuítas, por exemplo, foram comunicados por escrito do risco que estavam correndo. O padre Luis Charlet, em 1753, mencionou um papel que havia interceptado, cuja mensagem advertia os poucos Guarani que seguiam apoiando os jesuítas:

Hemos sabido que vosotros contra nuestra voluntad estáis obedeciendo al padre por tanto queremos ir allá; pero antes que llegemos tratad de irnos con el padre a donde quisierdes, porque si os hallamos morireis todos à nuestras manos.²⁰

Por meio desse bilhete, verificamos as manifestações de autonomia de um grupo de indígenas frente ao poder que anteriormente era prerrogativa exclusiva dos missionários. Mesmo contando com algum apoio, os religiosos estavam com sua capacidade de convencimento debilitada diante do autogoverno guarani. O provincial José Barreda, em carta ao comissário Valdelirios, escrita em julho de 1753, de Córdoba, reconhecia a falta de autoridade reinante nas reduções:

(...) ya sin respecto a los Padres tumultuados en comun los privan de los oficios, y disponen por si sus expediciones de guerra, embiando fuera del Pueblo tropas, quando antes de este caso no se atrevia ninguno à salir del Pueblo, sin pedir antes licencia à los padres.²¹

²⁰ A.H.N.: Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120, Caja 1, Doc. 7. p. 26.

²¹ A.G.S.: Secretaria de Estado, Legajo 7378, Doc. 103.

Os Guarani estavam exercendo o seu poder de decisão, enviando “espiões” a todas as partes. Motivados por dinâmicas próprias chegaram, inclusive, a rebatizar as reduções, provavelmente com nomes em guarani, abandonando as designações cristãs. A esse respeito, quem nos informa é o sempre mencionado padre Luis Charlet, encarregado da redução de São João. No dia 12 de fevereiro de 1753, escreveu “(...) *he oido que todos los Pueblos se apellidan. Esto he juzgado el deber avisarselo*”.²² Charlet somente tomou conhecimento dessa medida através da fala de um Guarani, sem que fosse posta por escrito, sinalizando que muitas das estratégias indígenas durante o *alvoroto* mantiveram-se circunscritas à comunicação oral.

Estes episódios indicam que a coexistência dessas duas modalidades de comunicação, a oral e a escrita, não implicava em uma prescindir da outra. O repasse de informações através do uso da voz foi constante na sociedade colonial, e a convivência com a comunicação escrita proporcionava exatamente as condições para o surgimento de boatos, de rumores como os dirigidos à Altamirano. A oralidade comportava a via tradicional de comunicação e, portanto, estava sujeita às alterações e incompreensões geradas pela transmissão vocal.

ALTAMIRANO: ENTRE BOATOS E INSULTOS

A presença de Altamirano em Santo Thome, para acelerar a mudança dos guaranis das reduções orientais, além de estimular a produção de documentos pelos indígenas rebelados, também foi acompanhada da circulação de rumores, de boatos a respeito das suas intenções e atribuições. Como as reduções possuíam bens moveis e imóveis ficou estipulado um valor que seria destinado pelo monarca espanhol para os jesuítas custearem os trabalhos de transmigração.

²² A.H.N.: Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120, Caja 1, Doc. 7. p. 20.

Diante dessa indenização simbólica de 4 mil pesos por redução, totalizando 28 mil, circulou a informação entre os demarcadores – boato repassada aos indígenas-, que os padres haviam vendido as reduções por esse valor.²³ Essa falsa notícia debilitou o relacionamento dos Guarani com os jesuítas, por sentirem-se traídos, resultando em reações exaltadas e gerando grande desencontro entre as informações orais e por escrito.

A circulação de boatos na América meridional foi expressiva nesses anos de incertezas, pois diante de um contexto de crise, as informações se apresentavam de maneira desconstruída. A proliferação de boatos foi uma constante durante toda essa década. Apesar da escrita apresentar relevância, tendo um caráter oficial, nesses anos de demarcação, quando inúmeras correspondências foram expedidas e apreendidas como provas e peças de acusação, um dos principais veículos de difusão de notícias seguia sendo a fala e, frequentemente, “*corría la voz*”. Podem-se imaginar as dificuldades existentes em se averiguar com rapidez a origem nebulosa de algumas informações, e o quanto isso contribuía para alimentar a produção de inúmeros boatos. A documentação gerada durante os anos de litígio nas reduções apresenta indícios da proliferação de rumores, da circulação de vozes, o que contribuía para disseminar a dúvida e a desconfiança entre aqueles que não estavam próximos aos centros de poder na colônia e, portanto, sem oportunidades de contrapor as notícias recebidas com outras versões.²⁴

²³ A respeito desse episódio, Nusdorffer informou “[...] *havían dados los Remarcadores dos noticias especiales (suponese fue la gentalla que vino con ello) la primera, que era verdad que el P. Comisario era Portugues y maestro de campo de ellos [...] la 2 noticia que alla les dieron fue que los Padres los querian entregar a los Portugueses y que avian ya recebido la paga*”. *MANUSCRITOS da Coleção de Angelis*, 1969, p. 205.

²⁴ Segundo Peter Burke, estudos históricos sobre boato continuam raros, apesar do exemplo de Georges Lefebvre, que dedicou um livro inteiro à divulgação do chamado “grande temor” de 1789. Burke comenta que, mesmo elaborando uma análise metódica desse momento singular da história francesa, Lefebvre pouco acrescentou quanto às diferentes versões que circularam desses boatos que foram determinantes para a queda da monarquia e a eclosão da Revolução Francesa. BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Unesp, 2002, p. 139.

Esta desconfiança foi agravada diante da insistência com que os missionários abordavam o assunto, despertando muitas dúvidas nos guaranis quanto ao real interesse dos jesuítas na execução do tratado. Suspeita acentuada diante da notícia que chegou aos indígenas informando que o monarca Espanhol estava vendendo as reduções orientais exatamente aos inimigos históricos da população missioneira. Com a divulgação dessa falsa informação a agitação e indignação foi imediata e acompanhada da notícia de que Altamirano não era um jesuíta, mas um padre secular oriundo de Laguna, vila localizada no litoral de Santa Catarina. O boato se espalhou rapidamente e Altamirano passou a ser alvo preferencial de toda sorte de injúria e perseguição, deixando-o muito preocupado com a sua integridade física, diante das manifestações de hostilidade dirigidas a ele.

Através dos informes de Bernardo Nusdorffer, sabemos que quando os Guaraní apreendiam alguma carta, logo depois de concluída a leitura, costumavam comunicar o conteúdo aos seus aliados, e prontamente acrescentavam,

(...) sus glosas a su modo, aumentandoseles con esto la sospecha contra los Misioneros y la rabia contra el Pe Comissario à que dan la culpa de todo esto su trabajo, no nombrandole con otro nombre en su Lengua, sino el de Añanga.²⁵

Por meio desses expedientes eles procuravam reforçar as suas suspeitas contra o comissário, atribuindo a Altamirano a alcunha de *añanga* (“diabo”) expressão máxima do desagrado provocado por sua presença no território missioneira.²⁶ A alcunha significava

²⁵ MANUSCRITOS da Coleção de Angelis, 1969, p. 261.

²⁶ A prática de atribuir apelidos às autoridades encarregadas dos trabalhos de demarcação também incidiu sobre o marquê de Valdelirios. Ver: GANSON, Barbara. *The Guaraní under Spanish rule in the Rio de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 105.

um grande insulto, sobretudo pela cultura católica que haviam recebido. Esses insultos estavam adaptados às circunstâncias históricas, o que reflete e revela muito sobre os modelos e preocupações dominantes em uma determinada comunidade. Os insultos, proferidos pelos Guaraní em sua própria língua, eram uma maneira de violar as regras presentes à hierarquia da Companhia de Jesus e de todo clero cristão, constituindo-se, obviamente, em uma forma extremada de desqualificar aquele que consideravam o mentor das ordens de mudança. Ele era considerado pelos indígenas com um português “y author de todo su mal”, segundo palavras do próprio Altamirano!

Também sabemos por outro jesuíta, Juan de Escandón, que Altamirano era considerado pelos Guaraní como um “*Porombotabîcebae, esto es traidor, engañador, y embustero*”.²⁷ O próprio comissário estava ciente da sua reputação entre os índios. Em carta ao ministro Joseph Carvajal y Lancaster, escrita em São Tomé, em janeiro de 1753, Altamirano comentou que os índios de São Miguel

(...) se armaron todos y locamente enfurecidos, se negaron a su cura a ejecutar la mudanza, diciendole a gritos en la plaza, y dentro de la Iglesia que pasaban a este pueblo para quitarme la vida, y hecharme rio abajo; porque ni era jesuita, ni sacerdote, sino un Portugues seglar de Laguna, que vestido de jesuita, avia engañado a los Padres, para empobrecerlos a ellos, y perderlos, quitandoles sus tierras y Pueblos.²⁸

Mesmo ciente das ameaças que vinha sofrendo, Altamirano se mantinha determinado a executar a tarefa que lhe trouxe a Amé-

²⁷ A.H.N.: Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120, Caja 2, Doc. 52. Carta del Pe. Escandón (original) al P. Gervasoni, que refiere lo hecho desde el principio hasta la fecha em Cordova a 2 de Septiembre de 1754. p. 26.

²⁸ A.G.S.: Secretaria de Estado, Legajo 7378. Doc. 11.

rica. Mesmo diante da oposição dos guaranis, ele seguia firme na orientação aos padres que atuavam nas reduções implicadas na permuta, reproduzindo em uma carta as orientações recebidas do ministro Jose de Carvajal. Nesta correspondência ele enfatizando que “(...) entre otras expresiones, me pone Su Ex^a la siguiente; por lo que se haze preciso, que por paz, o por guerra se señalen limites”.²⁹ A nova linha demarcatória deveria ser estabelecida, a qualquer custo.

O empenho em concretizar as ordens de transmigração, a falta de experiência em lidar com os indígenas, aliados a maneira pela qual Altamirano conduziu os trabalhos de mudança, despertou muitas críticas a sua atuação entre os próprios colegas de batina preta. Segundo seus companheiros a sua conduta contribuiu para fomentar ainda mais a indignação entre os Guaraní.³⁰ Na avaliação Guillermo Kratz, um historiador jesuíta que dedicou atenção a recuperar os pormenores dos episódios de demarcação,

La atuacion de Altamirano se ha criticado mucho y severamente. De las filas de sus hermanos de Buenos Aires, que no habían tomado parte inmediata en el asunto, hubo de aguantar el oír que su impetuoso proceder no era el que requería la empresa, y que sus medidas más bien sirvieron para arruinar a los pueblos y llevar sus vecinos a la insurrección.³¹

As críticas dos jesuítas somadas a perseguição dos indígenas à presença de Altamirano determinaram, que este viesse a solicitar

²⁹ AGS, Legajo 7378.

³⁰ Segundo Felix Becker, a historiografia jesuítica considera que Altamirano não era a pessoa mais apropriada para realizar tal trabalho, ainda que sem questionar sua integridade. BECKER, Felix. *Um mito jesuítico: Nicolas I Rey del Paraguay*. Asunción: Carlos Schauman Editor, 1987, p. 27.

³¹ KRATZ, Guillermo. *El tratado hisoano-portugués de limites de 1750 y sus consecuencias: estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1954, p. 94.

a Valdelirios escolta para se retirar das reduções. As circunstâncias e a dimensão que a presença dos demarcadores atingiu entre os indígenas rebelados levou o comissário a encaminhar um pedido para retornar à Buenos Aires. Contudo, mesmo após a sua retirada do território missioneiro, os Guaraní não cessaram as hostilidades e seguiram determinados em sua decisão de rever a ordem do monarca, através do envio de mensagens escritas, e impedir a execução dos trabalhos das comissões demarcadoras na região. Época em que voavam bilhetes entre as reduções.

OS BILHETES COMO INSTRUMENTO DA MOBILIZAÇÃO INDÍGENA

Através da correspondência dos missionários, sabemos que nessa época *volaban correos por los pueblos*. Desses “papéis que voavam”, muitos eram cartas e bilhetes escritos pelos Guaraní destinados aos seus parentes, aos jesuítas ou às autoridades. Os vestígios remanescentes dessas mensagens indígenas, além de estarem voltados a comunicação com os demais Guaraní *alvorotados*, também procuravam comunicar aos superiores a opinião das lideranças indígenas contrárias ao tratado.

Apesar de sigiloso, o bilhete dependia de um portador, de preferência um intermediário de confiança, para chegar ao seu destinatário.³² A carta, segundo Covarrubias, é a “(...) *mensaje que se embia al ausente por escrito en qualquier materia que sea, por cuanto se puede escribir en papel, en pergamino, en lienzo brunido, en tabla de madera*

³² Conforme o clássico *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, de Sebastián Covarrubias, editado pela primeira vez em 1611, bilhete é o *papel en que se escribe algunas pocas razones de una a outra persona que asiste en el mismo pueblo. Fue muy buena invención comunicarse con más quietud y tratar las cosas con secreto, no fiandolas de ningún tercero ni criado, que muchas vezes tuercen la razon*. COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Ediciones Turner, 1979. Edición facsimiliar. (1. ed. 1611).

(...)”.³³ E, com este nome geral, há muitas variantes de cartas. Apesar de configurarem uma mesma modalidade de comunicação escrita, o bilhete diferia bastante da carta, pois esta apresentava implicações diplomáticas, de um relacionamento à distância. A atividade epistolar dos Guarani esteve conjugada às tentativas de interceptar a correspondência desses comissários, fato que coloca em evidência as disputas existentes pelo controle das informações escritas por parte dos diferentes agentes sociais.

Ademais, conviver com distintas modalidades textuais nas reduções, como os documentos manuscritos e impressos, favoreceu o desenvolvimento de distintas competências gráficas entre os Guarani. De fato, a comunicação *primus inter pares*, realizada através desses bilhetes pelos indígenas, provavelmente foi priorizada pela facilidade de transportar as mensagens e pelo fato de os missionários também lançarem mão desse tipo de recurso, comunicando-se através de pequenas cartas. Afinal, foi o aprendizado com os jesuítas que os introduziu no mundo letrado, o que torna compreensível o fato de adotarem e darem novos usos à escrita nessas situações.

Convém destacar que foram os missionários os responsáveis por descrever as mensagens trocadas entre os indígenas rebelados como bilhetes. Embora saibamos de sua existência, uma análise dos conteúdos desses bilhetes enfrenta, sérias limitações, sobretudo pelo fato de termos acesso a eles através de escritos jesuítas. O uso dos bilhetes pelos Guarani, durante o período de conflito é mencionado com frequência na documentação. Todavia, são raros os exemplares que sobreviveram. A maioria dos testemunhos dessa prática de escrita indígena restringem-se, portanto, às anotações de alguns missionários, e assim mesmo de maneira muito desigual.

³³ COVARRUBIAS OROZCO, *Op.cit.*, 1979.

Em determinados momentos, conforme o contexto, os jesuítas reproduziram de maneira fragmentária ou resumida o teor desses bilhetes. Os bilhetes, por sua escrita urgente e imediata, por serem fáceis de portar e mesmo ocultar, foram o principal meio de comunicação utilizado entre os Guarani. Esse tipo de escrito costuma envolver pessoas próximas, entre as quais não há demasiadas formalidades. Tampouco segue normas epistolares estreitas, sendo escrito em qualquer tipo de papel. Muitas destas mensagens eram nomeadas apenas como “papéis”. Igualmente, a difícil conservação dos bilhetes está relacionada ao fato de que, depois de chegar ao seu destinatário, esses pedaços de papel perdiam seu valor e, geralmente, eram descartados após sua leitura.

Mesmo diante dessas limitações de ordem metodológicas, cabe uma pergunta: o que teria motivado os Guarani a se comunicarem com seus companheiros através de bilhetes? Por que os indígenas rebelados optaram, nesse momento, pela modalidade de comunicação escrita? Em primeiro lugar, há evidência documental de que nem todos os *chasques* eram tidos como inteiramente fiáveis. Em segundo lugar, a escrita instaurara uma outra dinâmica nas relações, quando se buscavam alianças, em um momento de crise, não só como uma maneira de interlocução, mas como uma tática para calcular os possíveis passos dos inimigos. A escrita permite novas modalidades de contato, dimensão que a comunicação oral, em sempre proporcionaria: ela permite anular a distância e estabelecer uma informação em segredo e, igualmente, confere atualidade ao testemunho passado.

O conteúdo dos papéis indígenas de circulação interna geralmente era muito semelhante. Os informes de Escandón, esclarecem que (...) *los Indios de un pueblo* [enviavam bilhetes] *â otros en que mutuamente exhortaban â la defensa, y â hazer causa comun (...).*³⁴ A

³⁴ A.H.N.: Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120, Caja 2, Doc. 54.

convocação estava direcionada a preparar os Guaraní missioneiros, o que causava receio entre as autoridades diante da possibilidade deles se unirem e formar uma causa comum, ocasionando um levante generalizado. O missionário Luis Charlet, em carta escrita da redução de São João em 6 de setembro de 1753, informou ao padre Roque Ballester: *todos ellos son Indios Guaranis, y que todos ellos se entienden, y se avisan de dia, y de noche de quanto passa: y todos son parientes. Ellos van, y vienen conforme quieren sin avisarnos*.³⁵ A partir dessa época os indígenas rebelados agiram de maneira autônoma, buscando coordenar atividades com seus parentes e convocando os demais companheiros, procurando se prevenir diante de novas incursões ao território missioneiro.

Escrever é um ato que pressupõe destinatários capazes de decifrar e compreender o que foi escrito. Ademais a escrita é uma tecnologia que permite a normalizar e produzir ideias. A comunicação escrita foi um expediente voltado a negociação e costumam multiplicar-se nos períodos agudos de conflito étnico-social na América hispânica.³⁶ A mobilização guaraní foi sustentada, em parte, através de mensagens escritas e, obviamente, pela ação direta dos mais revoltados. A cultura escrita atua como fator de controle político.

As lideranças guaranis implicadas na permuta procuravam convencer os seus parentes que residiam na margem ocidental a formar a tal causa comum. Nesse contexto, as informações enviadas por meio de bilhetes apresentavam um caráter de comunicado “oficial”, conferindo às mensagens um valor adicional, além da vantagem de poderem ser repassados. A importância conferida aos bilhetes residia na possibilidade de serem relidos e, ocasio-

³⁵ A.H.N.: Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120, Caja 1, Doc. 7. p. 36.

³⁶ LIENHARD, Martín. *Testimonio, carta y manifestaciones indígenas* (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992, p. XIV.

nalmente, circular entre aqueles indígenas encarregados de arregimentar a população à resistência, desempenhando a função de instrumento de mobilização política.

ALTAMIRANO RETORNA À BUENOS AIRES

Após deixar de residir nas reduções, diante das ameaças que vinha sofrendo, Altamirano retornou a Buenos Aires e enviou uma carta circular a todos padres missioneiros com instruções de como deveriam proceder para lograr a mudança. Em suas cartas ao ministro Joseph Carvajal y Lancaster, lamentava informar que todo o trabalho de transmigração se havia perdido por conta do alvoroço dos indígenas.

Entre as razões elencadas por Altamirano para explicar esta mudança de opinião da população missioneira, inicialmente dispostas a cumprir as ordens, comenta que o Guaraní, “(...)es animal más raro e inconstruible, que Dios ha criado. Por momentos muda de parecer, sin más razón, ni motivo, que su antojo, o por una vagatela despreciable, y ridícula”. Desta maneira expressava sua opinião pessoal a respeito do comportamento desses indígenas, que após tomarem uma decisão facilmente mudavam de opinião. Esta avaliação seria reconsiderada algum tempo depois. O período que permaneceu em Buenos Aires, após sua retirada do território missioneiro, foi propício para estabelecer um juízo melhor elaborado a respeito dos guaranis das reduções.

A correspondência mantida com as autoridades espanholas na região, contém diversas reflexões decorrentes da sua experiência, depois de alguns anos, no trato com os indígenas. As primeiras impressões que ele manifestou, antes de chegar à região, era que o trabalho seria relativamente fácil e rápido. Argumentava que eles não teriam condições de se opor a execução das ordens de transmigração. Ledo engano. Desconhecia a natureza dos Guaranis e

provavelmente se pautava por relatos ou crônicas que exaltavam os resultados da evangelização, descrevendo-os como ingênuos e subordinados aos jesuítas.

Em carta dirigida a Carvajal, em junho de 1754, expressava outra percepção a respeito dos Guaranis, agora considerava que eles “ni son tan brabos, como se pintan, ni tanto de temer, como se há escrito com demasiada ponderación”, e acrescentava ainda que nas suas primeiras cartas incorreu em semelhante falta. Sua convivência com eles resultou em uma avaliação menos estereotipada, relativizando os preconceitos manifestos na sua chegada. Se percebe como os indígenas mudaram sua opinião, mas não se mudaram para a outra margem do rio Uruguai.

Durante a sua permanência em Buenos Aires acompanhou à distância a obstinada oposição dos Guaranis às ordens de transmigração, que era a razão da sua vinda ao território em permuta. Frente a essa impossibilidade de colocar em prática a tarefa designada, por desobediência dos indígenas aos seus padres, em abril de 1755 suplicava a Sua Magestade (através de Ricardo Wall), uma permissão para “(...) restituirme a mi Pro.via, en donde deseo con ânsia acabar mis dias”. Alegava que depois de três anos de um “improbo” trabalho lamentava profundamente não ter conseguido realizar a tarefa designada a ele, e que a sua permanência não se justificava mais nessas terras.

Os seus infortúnios antes de regressar a sua terra natal ficaram registradas em uma extensa carta endereçada ao ministro Ricardo Wall, na qual reitera sua lealdade e compromisso na execução dos trabalhos de limites. Seu nome acabou envolvido nos episódios conhecidos como “sorpresa del Pueblo de San Lourenzo”, quando foram interceptadas pelo governador de Montevideo, Jose Joaquim Viana, diversos papeis e cartas nos aposentos de Tadeo Henis. Entre os papéis localizados havia uma cópia de uma carta de Altamirano, enviada a Lorenzo Balda, em 23 de janeiro de 1753.

O conteúdo dessa carta, extraída de seu contexto de redação, perpassava a ideia de que Altamirano não estava devidamente empenhado na execução da mudança, apresentando uma conduta desabonadora diante das suas atribuições como comissário. O ambiente de intrigas mutuas entre os funcionários de ambas coroas, acrescidas da desconfiança quanto a conduta de alguns jesuítas frente as ordens de mudança, contribuiu para contaminar ainda mais as relações e fomentar acusações contra os religiosos. E Tadeo Henis foi um desses jesuítas que tomou o partido dos indígenas, o que amplificava o ambiente de suspeitas no momento de ocupação das reduções pelos exércitos ibéricos.

Toda a polêmica derivava de uma afirmação extraída de um dos parágrafos desta cópia de carta, especialmente esta frase: “Yo no quiero, que se muden de su Pueblo los hijos de V.Ra, si ellos no quieren: no lo quiero, ni lo he pensado” e que estava decidido, como mencionou nesta mesma carta, de não “instarles mas à su mudanza”. Altamirano confirma que escreveu estas palavras, mas no sentido de assegurar que não haveria a imposição de um novo tributo, como maneira de aplacar os ânimos que dirigiam contra a sua pessoa, pois estava jurado de morte pelos indígenas de São Miguel.

Entre os muitos argumentos apresentados em sua defesa e comprovados nesta carta enviada ao ministro Wall, Altamirano justificava sua inocência, esclarecendo as circunstâncias em que havia escrito a carta a Lorenzo Balda, aproveitando para prestar contas de todo serviço prestado, com empenho ao monarca de Espanha. Em várias oportunidades recordava a sua inocência e procurava demonstrar com provas a sua correta atuação durante todos esses anos.

UMA BREVE CONCLUSÃO

A condução dos trabalhos de demarcação pelo comissário da Companhia de Jesus, sem conhecimento prévio de como lidar com os indígenas, foi criticada por diversos colegas à época. Ele mesmo após algum tempo reconheceu sua falta de experiência diante da tarefa que lhe foi designada. Desde a sua chega ao território missioneiro, teve seu nome envolvido em diversas polêmicas e boatos. O seu desconhecimento da realidade local contribuiu para conturbar os ânimos em uma região conflagrada diante da contestação às ordens de mudança determinadas pelas monarquias ibéricas.

Através da produção escrita deste jesuíta, mantida com os seus subordinados e superiores, é possível acompanhar em detalhes as dificuldades e mazelas que enfrentou durante a sua permanência na região. Esta documentação também é um bom indicador das manifestações escritas e verbais dos guaranis diante da sua presença. Para os indígenas rebelados ele era a fonte de todo mal que se abateu sob as reduções envolvidas na permuta, sendo inclusive considerado como um traidor ou enganador. Motivo pelo qual além de ser perseguido e insultado, também foi jurado de morte.



O CUIDADO COM OS CORPOS PRINCIPALMENTE EM TERRAS DESTITUÍDAS DE MÉDICOS E BOTICAS: UM MANUSCRITO MÉDICO-FARMACÊUTICO JESUÍTA ESCRITO NA GOA DO SÉCULO XVIII

Ana Carolina de Carvalho Viotti^{1*}

Vitória Marchetto^{2**}

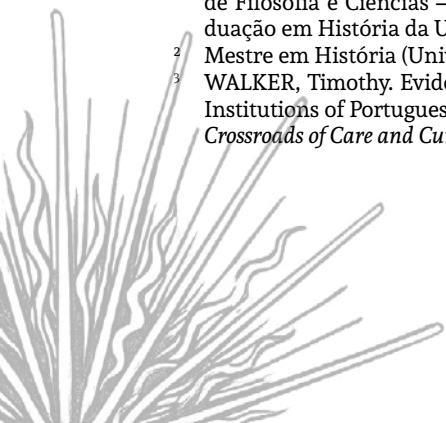
1. INTRODUÇÃO: MEDICINA EM TERRITÓRIOS DE MISSÃO

Sob a ótica das autoridades portuguesas no Estado da Índia durante o século XVIII, eram considerados melhor habilitados ao exercício da medicina aqueles educados em universidades da Europa e, portanto, versados nas correntes médicas ocidentais.³ No entanto, impulsionados pela conjuntura política instalada sobre o Oriente português que, antes tão valoroso à Coroa lusa,

¹ Doutora em História (Universidade Estadual Paulista). Docente da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP/*campus* Marília – e do Programa de Pós-graduação em História da UNESP (Programa Interunidades Assis/Franca).

² Mestre em História (Universidade Estadual Paulista).

³ WALKER, Timothy. Evidence of the Use of Ayurvedic Medicine in the Medical Institutions of Portuguese India, 1680-1830. In: SALEMA, A. (ed.). *Ayurveda at the Crossroads of Care and Cure*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2002, p. 79.



a partir do século XVII enfraquecera em face de ameaças europeias e asiáticas,⁴ esses profissionais vistos como aptos às práticas curativas passaram a preferir por se deslocar para outras partes do Império ou, então, permanecer em Portugal,⁵ a escassez de curadores de origem europeia tornando-se motivo de preocupação para o Estado, frente os elevados índices de doenças e mortalidade que acometiam asiáticos e portugueses, mas sobretudo os soldados enviados pela Coroa para a defesa de seus territórios no Oriente.⁶ Esse quadro contribuiu para que ganhassem destaque na esfera médico-farmacêutica os missionários da Companhia de Jesus, beneficiados em virtude de sua educação pautada em princípios europeus – e, portanto, inseridos na qualificação daqueles tidos como curadores mais confiáveis – que, a partir de licenças especiais concedidas por autoridades eclesiásticas, passaram a se ocupar, para além da conversão das almas das populações nativas, dos cuidados com a saúde daqueles estabelecidos na porção asiática do Império.

Foi nesse contexto que Affonso da Costa, jesuíta em missão em Goa – então capital do Estado da Índia – durante o Setecentos, produziu seu manuscrito médico-farmacêutico, intitulado *Árvore da Vida dilatada em vistosos, e salutíferos ramos ornados de muitas aprasiveis, e saudaveis folhas em que se deixão ver muitos, e singulares remédios assim simples, como compostos, que a Arte, a experiência, a industria, e a curiosidade descobrio, para curar com facilidade quasi todas as doenças, e queixas, a que o corpo humano esta sojeito*,

⁴ DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and the Portuguese Empire. From Beginnings to 1807 - Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 168, 314.

⁵ WALKER, Timothy. Acquisition and Circulation of Medical Knowledge within the Early Modern Portuguese Colonial Empire. In: BLEICHMAR, Daniela; VOS, Paula de; HUFFINE, Kristin; SHEEHAN, Kevin (eds). *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 257.

⁶ *Ibid.*, p. 248.

principalmente em terras destituídas de Médicos, e Boticas, a partir do qual almejava que fossem popularizados saberes terapêuticos úteis à cura dos males que acometiam as populações com pouco ou nenhum acesso a médicos, movido “[...] somente pela caridade, vendo nas missões e fora delas, em terras de infiéis e de católicos padecer a tantos, sem se saberem remédios com que lhes pudesse acudir, fossem cristãos ou gentios, asiáticos ou europeus”.⁷ Finalizado, ao que tudo indica, na primeira metade de século XVIII,⁸ o receituário de da Costa organiza-se de acordo com a estrutura de uma árvore, dividido em ramos dispostos em ordem alfabética, das letras A a E, que, por sua vez, segmentam-se em folhas, cada uma relativa a enfermidade ou fármaco a ser abordado em sequência.⁹

Compilando, portanto, informações medicinais que acreditava serem úteis ao trato das enfermidades e que pretendia difundir entre as populações da Índia, da Costa sinaliza para seus propósitos de circulação de informações, processo do qual a Companhia participava ativamente, com a instalação de redes que conectavam padres estabelecidos pelos diversos territórios do Império. Através destas redes, espalhavam-se cartas, crônicas e obras mais extensas, responsáveis por fazer com que os novos conhecimentos, referentes às culturas e tradições com as quais entravam em contato

⁷ COSTA, Affonso da. *Árvore da Vida dilatada em vistosos, e salutíferos ramos ornados de muitas aprasíveis, e saudáveis folhas em que se deixão ver muitos, e singulares remédios assim simples, como compostos, que a Arte, a experiência, a industria, e a curiosidade descubrio, para curar com facilidade quasi todas as doenças, e queixas, a que o corpo humano esta sojeito, principalmente em terras destituídas de Médicos, e Boticas*. Goa, c. 1720, n.p.

⁸ Para mais informações sobre Affonso da Costa e a possível datação do *Árvore da Vida* [...], ver: MARCHETTO, Vitória. *Do Galenismo e da Ayurveda: formação e registro de práticas médico-farmacêuticas em Goa (século XVIII)*. 2025. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2025, p. 18-21.

⁹ Affonso da Costa fornece indícios de estar produzindo um segundo volume para sua *Árvore da Vida* [...], em que abordaria enfermidades referentes às demais letras do alfabeto, mas sobre o qual não temos notícias.

– e que, até então, lhes eram estranhas –, se deslocassem para os locais receptores das Missões,¹⁰ tudo isso como forma de contribuir para seu objetivo primordial de conversão das populações não-cristãs, nativas dos espaços coloniais, ao cristianismo.¹¹

A *Árvore da Vida* [...] de Affonso da Costa enquadrava-se, portanto, nesse pressuposto de acumulação e registro de informações, frequentemente inéditas aos europeus, a serem popularizadas no interior da Companhia de Jesus e que, embora voltadas ao trato das enfermidades e confecção de mezinhas, não deixava de se conciliar aos propósitos evangelizadores da Ordem. Nesse sentido, ainda que, inicialmente, a atuação dos jesuítas na esfera da medicina e da farmácia estivesse limitada por determinações que os restringiam a serviços assistenciais mais simples – estando impedidos de empreender práticas que pudessem ocasionar em ferimentos aos enfermos, a não ser que obtivessem licenças especiais para tal –, a ênfase concedida, pelo Concílio de Trento (1545-1563), às atividades caritativas, somada ao cenário calamitoso testemunhado no Estado da Índia, incentivou os jesuítas a se dedicarem aos cuidados com a saúde.¹² Exercendo sua influência cristã em meio a essas práticas, os padres inicianos guiavam-se pela ideia de associa-

¹⁰ HARRIS, Steve J. Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge. In: O'MALLEY, John W.; GAUVIN, Alexander Bailey; HARRIS, Steven J.; KANNEDY, T. Frank (eds.). *The Jesuits. Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2000, p. 217-218.

¹¹ FRANCO, José Eduardo. Os jesuítas e a primeira base de dados global. In: FIO-LHAIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo; PAIVA, José Pedro (dir.); CARDOSO, João Luís, et. al. (coord.). *História Global de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 2020, p. 380-383.

¹² SOUZA, Laís Viena de. *Missionários do Corpo e da Alma*. Assistência, saberes e práticas de cura nas missões, colégios e hospitais da Companhia de Jesus (Goa e Bahia, 1542-1622). 2018. 324 f. Tese (Doutorado em História). Universidade de Évora, Évora, p. 21; ŽUPANOV, Ines G. *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th - 17th Centuries)*. Estados Unidos da América: The university of Michigan Press, 2005, p. 195.

ção da cura dos corpos à cura das almas,¹³ beneficiando-se de sua aproximação com os enfermos e físicos nativos para a obtenção de informações acerca de suas práticas terapêuticas e da natureza que manejavam para a produção de fármacos – informações estas que seriam difundidas pelas redes de contato da Companhia –, ao mesmo tempo em que, através desses contatos, angariavam novos fiéis, colaborando, assim, com os objetivos da Ordem.

Dedicando-se, deste modo, ao registro de práticas medicinais descritas como comuns entre as populações indianas e de elementos naturais oriundos do território asiático, ao mesmo tempo em que associava os serviços de conversão religiosa aos de assistência médica, o receituário de da Costa mostra-se como exemplar privilegiado para a compreensão da atuação dos jesuítas na esfera médico-farmacêutica goesa e do modo como saberes e métodos nativos foram apreendidos por esses praticantes europeus.

Tendo em vista esse contexto de protagonismo jesuíta no acesso e manuseio de saberes indianos – em que se insere Affonso da Costa e sua *Árvore da Vida* [...] – trataremos, nesta breve reflexão, sobre os saberes que o padre da Costa remete aos sertões da Índia, identificando os elementos que distingue como característicos desse espaço e, por conseguinte, os usos a eles destinados. Para tanto, mapearemos as regiões indianas possíveis de serem enquadradas como “dos sertões”, sobretudo aquelas indicadas por da Costa, e analisaremos os escritos do padre referentes a esse espaço, associando as informações fornecidas pelo manuscrito ao contexto de sua produção, bem como à historiografia relativa aos saberes médico-farmacêuticos lá empregados nesse momento. Pretendemos, assim, indicar e delimitar enfermidades que, de acordo com o *Árvore da Vida* [...], teriam maior recorrência no sertão da Índia durante o século XVIII, bem como das terapêuticas a elas designadas.

¹³ ŽUPANOV, *op. cit.*, 2005, p. 196.

2. VOCABULÁRIO PARA GEOGRAFIAS DE AUSÊNCIA E ADAPTAÇÃO

A *Árvore da Vida* [...] insere-se em um conjunto de textos jesuítas que tematizam, direta ou indiretamente, os desafios, intempéries e percalços identificados pelos missionários sobre atuar em regiões marcadas por escassez de recursos médicos e farmacêuticos. Nela, a noção de “sertão” aparece não apenas como designação geográfica, numa definição *stricto sensu*,¹⁴ mas como categoria relacional, associada à ausência de médicos, boticas e espaços de saúde reconhecidos pelos europeus como úteis e/ou imprescindíveis, ao mesmo tempo em que marca um espaço de possibilidade para a ação missionária e terapêutica. A noção de sertão, de interior, de lugar distante de um referente central, tal como aparece no manuscrito de Affonso da Costa e que podemos delimitar, ao lado de outros escritos produzidos no seio da Companhia de Jesus, opera como um marcador geográfico, mas sobretudo simbólico, para pensar as regiões da Índia portuguesa caracterizadas pela ausência de estruturas institucionais associadas à medicina erudita europeia. Ao designar determinadas áreas como “terras destituídas de médicos e boticas”,¹⁵ da Costa não apenas localiza espacialmente sua ação missionária, como constrói um léxico de precariedade e adaptação que permitirá justificar e valorizar, também, a intervenção dos jesuítas no campo médico-farmacêutico.

No contexto luso-oriental do século XVIII, essa ideia, ou melhor, esses espaços, ganham contornos específicos. Diferente do

¹⁴ Como lemos em Bluteau: “Sertão. Região, apartada do mar & por todas as partes metida entre terras”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ...*; autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V. 8 volumes; 2 Suplementos. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728.

¹⁵ Expressão que aparece, de partida, no longo título do manuscrito.

uso que assume, por exemplo, no Brasil colonial, onde está relacionado à interiorização da ocupação e ao afastamento do litoral, nas missões jesuíticas da Ásia ele aparece como um contraponto aos espaços urbanos da administração portuguesa – como Goa, Damão, Baçaim ou Cochim – e também como um operador de alteridade: o sertão é o outro do centro, lugar de risco, escassez e, simultaneamente, de conversão e experimentação¹⁶. Entre os espaços mencionados pelo religioso, destaca-se a região de Mysore, localizada ao sul de Goa, além de outras áreas do Deccan e do Carnatic, que compunham um vasto mosaico de domínios nativos com distintas práticas culturais e terapêuticas, mas que, na percepção jesuítica, partilhavam da condição de escassez de médicos “formados” e boticas abastecidas com os fármacos europeus.

Esse vocabulário da carência, porém, não se limita à constatação de uma falta, mas revela uma lógica de ocupação simbólica e funcional por parte dos missionários. A interioridade geográfica é traduzida como ausência de recursos e, portanto, como espaço aberto à atuação da caridade cristã¹⁷ e da mediação jesuítica entre saberes locais e erudição ocidental. Em tais regiões, a medicina se faz a partir do uso de elementos conhecidos, sobretudo “teóricos”, do manejo de novos (ou outros) conhecimentos e ingredientes e da observação empírica¹⁸ – como sugere da Costa ao ressaltar os conhecimentos derivados da “experiência, da indústria e da curiosi-

¹⁶ Cf. SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. Chichester: John Wiley & Sons Limited, 2012.

¹⁷ Entre outros, abordado em ABREU, Laurinda. Health care and the spread of medical knowledge in the Portuguese empire, particularly the Estado da Índia (sixteenth to eighteenth centuries). *Medical History*, v. 64, n. 4, pp. 449-466, 2020.

¹⁸ Cf. ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996; O'MALLEY, John W.; GAUVIN, Alexander Bailey; HARRIS, Steven J.; KANNEDY, T. Frank (eds.). *The Jesuits. Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

dade”¹⁹ –, em um esforço de recomposição terapêutica com os meios disponíveis. Essa medicina de fronteira²⁰ resulta de um duplo movimento: de um lado, a adaptação das prescrições europeias aos ingredientes locais; de outro, a incorporação seletiva de práticas e substâncias da medicina indiana – ayurvédica ou popular –, filtradas por critérios de utilidade, compatibilidade e aceitabilidade cristã.

É nesse ponto que a missão jesuítica se revela, mais do que um lugar de ausência, um espaço de circulação e tradução. Longe de ser um “vazio”, o sertão descrito por da Costa é permeado por saberes e práticas que desafiam a formação europeia dos missionários. O receituário por ele organizado é testemunho disso: cada folha, cada ramo de sua *Árvore da Vida* registra não apenas receitas, mas também formas de categorização e de sistematização do conhecimento,²¹ com base em experiências adquiridas, adaptadas, reconfiguradas e reescritas *in loco*, mediadas por físicos, curadores populares, enfermos e pela natureza mesma do território. Essa prática de coleta e reorganização de saberes locais insere-se em um projeto maior da Companhia de Jesus, que, desde o século XVI, buscava acumular, classificar e difundir conhecimentos úteis à evangelização e ao domínio cultural dos espaços coloniais.²²

O manuscrito do padre da Costa participa, portanto, de uma lógica missionária na qual a assistência médica constitui, também,

¹⁹ Novamente, termos mobilizados no título do *Árvore da vida* [...].

²⁰ A discussão sobre tal terminologia, considerando o papel não só de delimitação de limites, mas como zona de contato – e, portanto, de trocas, tensões e criação – pode ser encontrada, entre outros, em: PYM, Anthony. *Negotiating the Frontier. Translators and Intercultures in Hispanic History*. Abingdon; Nova York: Routledge, 2014, p. 8.; WALKER, *op. cit.*, 2009; *Id.*, 2002.

²¹ Ver: RENN, Jürgen. *The evolution of knowledge: rethinking science for the Anthropocene*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

²² HARRIS, Steven. Jesuit scientific activity in the overseas missions, 1540-1773. *Isis*, v. 96, n. 1, 2005; ŽUPANOV, Ines G.; XAVIER, Ângela Barreto. *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge, 16th-18th Centuries*. Nova Delhi: Oxford University Press, 2015.

instrumento de conversão.²³ Como ele mesmo afirma, o médico-missionário converte mais almas do que muitos catequistas não versados em medicina:

Donde se conclui que, como religioso sacerdote da Companhia de Jesus, posso e devo lícitamente exercer os ministérios que me apontas; como missionário, posso e devo aprender e estudar esta nobilíssima arte, à qual todos os missionários se podem e devem, com muita diligência, aplicar; porque a experiência nos tem mostrado que mais almas pode converter para Deus um missionário que seja também médico do que muitos missionários e catequistas que não o forem; porque, como nas terras desta Ásia os médicos são muito poucos, e a gente se persuade de que qualquer europeu não só é perito nas mais ciências, mas com muita especialidade insigne na medicina, por onde quer que vão, são grandes os concursos que a eles acorrem, para que os curem. E, à volta das mezinhas que se lhes aplicam para as enfermidades dos corpos, se lhes ensinam as necessárias para curarem as doenças das almas, das quais muitos se aproveitam, com não pequena glória de Deus, exaltação da nossa santa fé católica e consolação dos que as aplicam, sem que o exercício de médico se oponha ao de missionário, antes, ao de missionário ajude muito o de médico.²⁴

Isso reforça o papel estratégico da ação terapêutica nas zonas de difícil acesso: ela é meio de salvação das almas e, ao mesmo tempo, de apropriação e reinterpretação de saberes locais. O sertão, nesse

²³ VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. A emenda dos corpos nos receituários jesuítas (século XVIII). In: VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho; FRANÇA, Susani Silveira Lemos (org.). *Cuidar do espírito e do corpo entre o velho e os novos mundos (séculos XIII-XVIII)*. 1 ed. São Carlos: EdUFSCar, 2019, p. 409-428.

²⁴ COSTA, *op. cit.*, c. 1720, Antelóquio ao Leitor, n. p.

contexto, é tanto um lugar de falta quanto de encontro e mediação – espaço ambíguo onde se constrói uma medicina mestiça, resultado do entrelaçamento de epistemologias distintas, mas hierarquizadas pela autoridade eclesiástica e pelo projeto colonizador. Isso quer dizer que, nos sertões – e não só ali –, os jesuítas não se limitavam a registrar práticas locais, mas selecionavam, interpretavam e reorganizavam os saberes com base em critérios próprios e plurais, ancorados em sua formação europeia e em sua função pastoral. A missão operava, assim, como um nó de uma rede mais ampla de intercâmbio, onde o conhecimento médico circulava de forma condicionada: reinterpretado, adaptado e autorizado²⁵ segundo os fins pedagógicos e espirituais da Companhia.

Ao mapearmos as regiões mencionadas na *Árvore da Vida* como desprovidas de médicos e boticas, observamos que o léxico da ausência serve para reforçar a legitimidade da presença jesuítica, mas também para registrar, de modo sistemático, os modos como os inácianos reorganizam seus próprios saberes frente à diversidade asiática. A escrita de Affonso da Costa, ao mesmo tempo informada por seu arcabouço europeu e permeável às realidades dos interiores indianos, permite-nos observar como se constroem, na prática, geografias de adaptação.

3. A CÓLERA: UMA “DOENÇA DO SERTÃO”

A conjunção feita pelos jesuítas entre as esferas médica e religiosa associava-se à concepção de que os elevados índices de enfermidade observados na Índia se deveriam, para além da conside-

²⁵ BRACHT, Fabiano. As ordens religiosas e a construção de uma medicina europeia aplicada aos trópicos: a ação da Companhia de Jesus a partir de Goa. In: BASTOS, Cristiana (org.). *Medicina e Império em Goa* - Do Conhecimento das Plantas à Biopolítica Colonial. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2022.

rada idolatria das populações nativas,²⁶ também ao clima tropical indiano, com o qual os portugueses recém-chegados não estavam habituados, as prescrições medicinais respaldadas pelas correntes médicas ocidentais não parecendo surtir os efeitos desejados contra essas doenças próprias do clima das monções. Em resposta, foram popularizadas entre os curadores europeus práticas medicinais empreendidas pelos médicos asiáticos, tidas como mais acertadas para a cura dos males tropicais.²⁷

As condições sanitárias de Goa – que, julgadas como precárias, eram marcadas pela falta de saneamento e dificuldade de acesso à água potável – resultavam na emergência de doenças como a cólera,²⁸ referida muitas vezes pelo *Árvore da Vida* [...] como *mordaxim*, uma das principais enfermidades causadoras de mortes naquele momento.²⁹ Goa passara por surtos de cólera responsáveis por considerável diminuição de sua população,³⁰ atingindo e intimidando mesmo autoridades, soldados e religiosos portugueses lá fixados,³¹ tal era sua recorrência em território indiano durante o período de administração lusa. Como uma das terapêuticas possíveis para a cura desse mal, descrito por da Costa como o mesmo que uma indigestão que, muitas vezes, não provocaria dores, o manuscrito sugere o uso de cautérios de fogo na sola dos pés, procedimento que diz ser comum na Índia e, também, recomendado pelo bastante conhecido João Curvo Semmedo, médico português e importante referência em diversas formulações sugeridas ao longo

²⁶ ŽUPANOV, *op. cit.*, 2005, p. 8.

²⁷ WALKER, *op. cit.*, 2009, p. 248.

²⁸ GRACIAS, Fátima da Silva. *Health and Hygiene in Colonial Goa (1510-1961)*. Nova Delhi: Concept Publishing Company, 1994, p. 56.

²⁹ *Ibid.*, p. 86.

³⁰ *Ibid.*, p. 87-89.

³¹ BASTOS, Cristiana; SAAVEDRA, Mónica. Goa perante a cólera e a peste: epidemias, conhecimento médico e políticas sanitárias. In: BASTOS, Cristiana (org.). *Medicina e Império em Goa*. Do Conhecimento das Plantas à Biopolítica Colonial. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2022, p. 292.

do receituário. O jesuíta sublinha, além disso, que o doutor Curvo Semmedo, no tratado médico *Polyanthea Medicinal* (1697), propõe, como possível substitutivo para essa prática, que o enfermo tome banhos quentes, escaldando-se por duas horas, da Costa constataando que acredita “[...] haver quem tão sinistramente informasse a um doutor tão eminente na medicina neste e em outros particulares, como tenho visto em vários lugares desta sua grande obra”.³²

Para além da referência feita por Affonso da Costa a Semmedo, vale destacar que a cauterização dos pés no tratamento da cólera é recomendada pelo também médico português Garcia da Orta³³, que, antes, ainda em 1563, publicou seu *Colóquios dos simples e drogas e coisas medicinais da Índia*, onde instrui que o procedimento empreendido pelos físicos nativos demandava, além disso, que o enfermo se alimentasse com canja – produzida a partir de água de arroz, pimenta e cominhos – e colocasse pimenta longa nos olhos.³⁴ Orta, embora acreditasse ser a causa da cólera a presença, no organismo, de humores malignos a serem eliminados,³⁵ explica que, na concepção dos médicos indianos, esse mal seria consequência da má alimentação ou da alimentação excessiva,³⁶ aproximando-se, deste modo, da breve descrição proposta por da Costa, os saberes

³² COSTA, *op. cit.*, c. 1720, R. 3, F. 12.

³³ Embora Garcia da Orta seja uma importante referência acerca das práticas medicinais e natureza indiana, seus *Colóquios* não são mencionados por Affonso da Costa.

³⁴ ORTA, Garcia da. *Colóquios dos simples e drogas e coisas medicinais da Índia*. Goa: Ioannes de endem, 1563, p. 74.

³⁵ CASTRO, Inês de Ornellas e. A ‘Pleasant Banquet of Words’: Therapeutic Virtues and Alimentary Consumption in Garcia de Orta’s *Colloquies on the Simples and Drugs of India*. In: COSTA, Palmira Fontes da (ed.). *Medicine, Trade and Empire: Garcia de Orta’s Colloquies on the simples and drugs of India* (1563) in context. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2015, p. 79.

³⁶ Sobre a relação entre alimentação e tratamento de doenças pelos jesuítas em Goa e no Brasil, ver VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. Manuscritos médico-farmacêuticos jesuítas e as dietas recomendadas aos doentes (Brasil e Goa, século XVIII). *Revista Antíteses*, v. 14, p. 404-432, 2022.

nativos acerca do *mordaxim* inseridos nos *Colóquios* estando em concordância, também, com o procedimento dito como encontrado nos escritos da *Polyanthea Medicinal* de Semmedo. Ademais, as proposições sublinhadas por Garcia da Orta, embasadas naquilo que aprendera com as tradições curativas nativas, enfatizam o papel de uma dieta adequada na conservação da saúde, a cólera sendo, segundo asseveravam, provocada pela alimentação inapropriada dos enfermos, ao passo que as etapas para seu processo de cura abrangiam uma prescrição dietética, isto é, o consumo de canja.

A cólera aparece associada ao Sul do subcontinente, espaço tratado por da Costa como referente ao sertão indiano, com a informação de que de lá teria chegado à Ilha de Chorão, por meio de um religioso em missão naquela região, a semente de uma árvore cujas cascas e frutos teriam grande valor para a cura da enfermidade, propriedade esta, segundo o jesuíta, já conhecida pelas populações nativas. Da Ilha de Chorão, a árvore passara a ser cultivada também na freguesia de São Bartholomeu e no pátio da botica do Colégio de São Paulo, sua difusão por esses espaços servindo de evidência para sua relevância nos cuidados contra a cólera, sendo, portanto, denominada Árvore da Cólera – no idioma nativo, *Pintachem Zadda*.³⁷ Da Costa ensina que, para purgas feitas com os frutos da árvore, dever-se-ia beber três partes do miolo, roçado em pedras de mesinhas com duas onças de água quente. Para os casos em que se quisesse usar a casca da árvore, o padre recomenda:

Se, porém, quiser purgar-se da mesma com a casca da árvore e quiser lançar a cólera pela boca, fira a casca da mesma árvore da parte de baixo, e tire a casca para cima. Mas se quiser lançar a cólera por baixo, fira a casca pela parte de cima e puxe ela para baixo. E de qualquer modo que o faça, a casca deve ser tenra e fresca e se deve machucar e tirar-lhe o sumo em quantidade de uma onça,

³⁷ COSTA, *op. cit.*, c. 1720, R. 3, F. 36.

que é a maior quantidade que se deve dar a pessoas robustas e a outras mais fracas bastará meia onça deste sumo sem mistura de outro algum licor [...].³⁸

4. MEZINHAS QUE DISTAVAM DAS MARGENS OCEÂNICAS – E, NEM POR ISSO, MARGINAIS

Para além da cólera, vale olhar mais de perto para alguns outros procedimentos relacionados pelo *Árvore da Vida* [...] ao sertão indiano – seja por meio de menções diretas à região, mas também através de referências ao Sul da Índia ou ao território do Mysore. Em primeiro lugar, sublinhamos a indicação do manuscrito de que existiria uma raiz muito eficaz para o tratamento das febres, como testemunhado pelo padre da Costa em suas experiências – admitindo tê-la usado em purgas com as quais curou mais de mil pessoas – e, por isso, denominada como raiz das febres, raiz preta ou, ainda, *agrum*, nome que recebia na região de onde era originária. O missionário sinaliza para sua existência nos oiteiros de Goa, onde seriam cultivadas sem virtude devido a sua proximidade com o mar, e afirma que seriam mais proveitosas as variantes vindas “[...] do interior do sertão das terras do Sul e a trazem os cristãos de Mysore quando vem com negócios a Goa, onde lhe comprar na nossa Botica de S. Paulo”.³⁹ Sobre o modo como essa raiz deveria ser administrada, o missionário escreve:

A quantidade desta raiz para os naturais é de meia até uma oitava: para homens europeus deve-se dar dobrada quantidade, moída na pedra das mezinhas com a dita água de arroz *pachiry*; e para uns e outros se acrescente ao mais o

³⁸ *Ibid.*, R. 3, F. 36.

³⁹ *Ibid.*, R. 1, F. 9.

sumo de um limão galego bem maduro, se for pequeno, e se for grande basta o sumo da metade; toma-se em jejum às quatro horas da manhã [...].⁴⁰

A purga feita com a raiz das febres é indicada como útil para amargores na boca provocados por cólera, caso em que o manuscrito instrui o enfermo a evitar também a ingestão de vinho e “[...] iguarias adubadas com especiarias quentes [...]”, como forma de impedir o aumento do calor no fígado, o que resultaria na produção de mais cólera.⁴¹

A palavra *agrum* também é empregada no manuscrito em referência a uma enfermidade que da Costa informa como muito comum entre os nativos asiáticos, descrita como um grande calor no interior do estômago, que chegaria até a boca, criando feridas, podendo esse mal ser categorizado como *agrum* branco, de cura mais fácil, ou *agrum* preto, por deixar a língua preta.⁴² Para seu tratamento, apenas uma dentre as curas sugeridas pelo *Árvore da Vida* [...] leva a já mencionada raiz das febres: um linimento fabricado a partir da mistura da planta com água e sumo de limão galego, essa formulação devendo ser aplicada sobre a língua do doente de manhã e à tarde.⁴³

Vale sublinhar como vinda do Mysore uma triaga cuja receita era mantida em segredo pela família que lá a fabricava, útil contra as paralisias – ou ar, como conhecidas na Índia. No manuscrito, lemos que esse fármaco seria transportado em chifres de bois ou vacas, em recipientes de ferro ou em betle, únicos elementos capazes de conservar suas virtudes, podendo ser renovado se misturado ao leite retirado do coco ralado e, assim, durar por vários anos,

⁴⁰ *Ibid.*, R. 1, F. 9.

⁴¹ *Ibid.*, R. 1, F. 9.

⁴² *Ibid.*, R. 1, F. 16.

⁴³ *Ibid.*, R. 1, F. 16.

como da Costa atesta ter feito e visto nas boticas da Índia. Para sua administração naqueles que sofriam de paralisias, o missionário instrui que a triaga fosse feita em bolinhas a serem esfregadas na língua do doente até que se dissolvessem; em seguida, dever-se-ia furar o topo de sua cabeça e, dentro da ferida, esfregar outra bolinha da triaga. Da Costa recomenda que o enfermo tome, ainda, uma purga feita de betle e grãos de pimenta – seu modo de fabricação variando de acordo com as condições em que se encontrava o doente –, não consuma alimentos frios ou frequente lugares frios.⁴⁴ Ademais, ensina que, se a paralisia “[...] acometer alguma particular parte, com uma pouca da mesma triaga se lhe esfregue a dita parte algumas vezes. Com este remédio só eu, seguindo a minha lembrança, tenho curado mais de duzentas pessoas”.⁴⁵

Uma nova menção ao sertão indiano é feita no *Árvore da Vida* [...] em tópico voltado para receitas que ensinam a escurecer a barba, receitas estas ditas como muito solicitadas aos jesuítas em virtude da importância conferida, pelos nativos, à essa particularidade. Dentre as confecções propostas no tratado, indica-se uma formulação produzida com folhas de figueira de Portugal torradas, feitas em pó e misturadas em óleo de camarinhas⁴⁶, ingrediente que o jesuíta diz ter conhecido em suas andanças por aquela região, onde as comera “[...] indo bem cansado e sequioso, por não achar água [...]”.⁴⁷

A última alusão ao termo “sertão” é feita entre as mezinhas sugeridas contra as queixas da cabeça, descritas como consequência de debilidades do estômago – parte que estaria em comunicação

⁴⁴ *Ibid.*, R. 1, F. 13.

⁴⁵ *Ibid.*, R. 1, F. 13.

⁴⁶ “Frúctices, que nascem nos camarções de certas urzes.” Cf.: SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro* (volume I). Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 220.

⁴⁷ COSTA, *op. cit.*, R. 2, F. 27.

com a cabeça. Affonso da Costa escreve que, nessa parte da Índia, existiria uma árvore chamada pelos nativos de *rintty*, cujos frutos, de nome *rinttô*, seriam empregados para a feitura do fármaco. A receita orienta que o *rinttô* deveria ser dissolvido em água, o doente devendo virar a cabeça o quanto conseguisse, colocando a água pelo nariz, procedimento que faria com que a dor logo cessasse, da Costa admitindo ter testado o método para curar suas próprias dores.⁴⁸

Finalmente, vale enfatizar uma cura para a chamada “doidice”, retratada pelo jesuíta com desconcerto do relógio do entendimento, da qual alguns sofrem do nascimento até a morte, enquanto outros a adquirem depois de crescidas como resultado de alguma doença, pancada na cabeça, excesso de leitura ou falta de sono, ou, então, na velhice, em função do frio e umidade que a idade levaria ao cérebro. Destacamos, aqui, o último método elencado no *Árvore da Vida [...]* para o tratamento desse mal, que exigiria que o enfermo tivesse o cabelo raspado e, em seguida fosse amarrado junto de um rio ou tanque, onde dever-se-ia ferir sua cabeça suficientemente para que sangrasse. Nessas feridas, da Costa recomenda que se esfregasse o sumo de três limões galegos e, finalmente, orienta que, utilizando panelas – necessárias por sua abertura larga –, se jogasse água fria na cabeça do enfermo.⁴⁹ Embora o jesuíta não explicita a incidência desse mal no sertão da Índia, a menção de que, no Mysore, muitas pessoas, jovens e velhas, se curariam com a aplicação do procedimento ensinado – afirmando assim ter curado dois brâmanes, em Salcete e na Ilha de Chorão – pode servir como indicativo para sua recorrência nesse local vinculado ao entendimento de Costa da região de sertão.

Os registros feitos por Affonso da Costa, acerca de procedimentos de que tivera notícia ou experimentara – sobretudo aqueles

⁴⁸ *Ibid.*, R. 3, F. 49.

⁴⁹ *Ibid.*, R. 4, F. 22.

transportados, até Goa, dos sertões da Índia –, permitem contemplar a forma como os missionários da Companhia de Jesus se dedicaram à prática e registro das artes medicinais, especialmente no que diz respeito às enfermidades que mais afligiam as populações habitantes da Índia. Nessa esteira, ainda que os jesuítas enfrentassem restrições para esses serviços de assistência ou, ainda, muitas vezes não fossem educados nos ofícios curativos, guiando-se, deste modo, por tratados médicos em seu alcance nos territórios das missões – como os escritos dos já mencionados João Curvo Semedo e Garcia da Orta – e pela aprendizagem e experimentação de métodos que observavam entre os físicos nativos, a vasta gama de sabres que tinham ao seu alcance, provenientes das tradições europeia e indiana, fez com que esses homens se tornassem curadores destacados no cenário médico-farmacêutico da Índia do século XVIII.

5. TRADUÇÃO, ADAPTAÇÃO, DISPUTA, NEGOCIAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE SABERES

A atuação médica dos jesuítas em territórios coloniais⁵⁰ não pode ser compreendida apenas como imposição de saberes eruditos sobre realidades locais, mas como processo dinâmico de tradução, adaptação e negociação.⁵¹ No *Árvore da Vida*, Affonso da Costa sistematiza um repertório terapêutico que resulta do contato entre tradições distintas, marcado por assimetrias e me-

⁵⁰ Vale sublinhar que não exclusivamente de jesuítas, na medida que encontramos registros sobre o atendimento corporal das populações, em maior ou menor grau, entre as mais diferentes ordens nos domínios ibéricos à leste e à oeste na modernidade. Ver, entre outros, PARDO-TOMÁS, José. Pluralismo médico y medicina de la conversión: Fray Agustín Farfán y los agustinos en Nueva España, 1533-1610. *Hispania*, LXXIV, n. 248, 2014.

⁵¹ BRACHT, *op. cit.*, 2022.

dições.⁵² Essas negociações ocorrem tanto no plano do conteúdo, com a apropriação seletiva de substâncias e práticas locais,⁵³ quanto na forma, com a estrutura organizativa do texto, que, mesmo que forjada sobre uma organização alegórica, responde às condições específicas de seu uso missionário.

A lógica que orienta o manuscrito pode ser descrita, de forma geral, como enciclopédica, mas com características próprias: trata-se de um ordenamento alfabético em “ramos” e “folhas” que visa facilitar a consulta, ao passo que confere uma organização particular do material elaborado pelo religioso. Diferente do projeto iluminista de sistematização do saber, como na *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert, a enciclopédia jesuítica possui finalidade prática, pedagógica e pastoral. Como destacam estudiosos das missões católicas,⁵⁴ a Companhia de Jesus desenvolveu ao longo da era moderna modos específicos de classificar e aplicar o conhecimento, guiados por critérios de utilidade, compatibilidade doutrinal e eficácia.

Nesse contexto, a farmacopeia de da Costa emerge como um artefato de conhecimento situado. O autor recorre, por exemplo, a tratados médicos europeus – como os de João Curvo Semmedo, já citado, como a uma tradição hipocrático-galênica⁵⁵ –, mas os confronta com sua própria experiência de campo, valorizando mezinhas testadas e adaptadas aos ingredientes e condições disponíveis nas regiões onde atuava. A autoridade científica, portanto,

⁵² WHITE, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

⁵³ Argumento desenvolvido em MARCHETTO, *op. cit.*, 2025.

⁵⁴ Entre outros, ver CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

⁵⁵ CAGLE, Hugh. *Assembling the Tropics. Science and Medicine in Portugal’s Empire*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2018.

é articulada à autoridade da experiência e à eficácia empírica⁵⁶. A prática médica aqui registrada resulta de múltiplas operações: tradução de conceitos – também de uma língua para outra,⁵⁷ mas sobretudo de formas de *ver* e *entender* os corpos –, substituição de insumos, recombinação de métodos e elaboração de novos sentidos.

Esse tipo de saber não circulava de forma unidirecional.⁵⁸ A “medicina de missão” dependia de redes complexas, formais e informais, que viabilizavam a coleta, a validação e a transmissão de informações médicas entre continentes. Estudos em história da ciência⁵⁹ reforçam a ideia de que a circulação de saberes no mundo ibérico se dava por meio de filtros, adaptações e credenciamentos que conferiam legitimidade local a conhecimentos estrangeiros. O sucesso dessa circulação envolveu toda sorte de agentes, e missionários, como da Costa, assumiam o papel, também, de “médicos do corpo”,⁶⁰ ao mesmo tempo que traduziam, convertiam e experimentavam, de forma não homogênea:

⁵⁶ Sobre a mobilização da eficácia prática como valor em contextos de comércio e medicina colonial, ver, entre outros, o capítulo “Translating What Works: The Medicine of East Asia”, em COOK, Harold J. *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*. New Haven: Yale University Press, 2007, pp. 339-377.

⁵⁷ BURKE, Peter. The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe. In: O'MALLEY, John W.; BAILEY, Gauvin Alexander; HARRIS, Steven J.; KENNEDY, T. Frank (ed.). *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006, pp. 24 - 32.

⁵⁸ RAJ, Kapil. Beyond Postcolonialism ... and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science. *Isis*, vol. 104, n. 2, 2013, pp. 337-347; SECORD, James. Knowledge in Transit. *Isis*, vol. 95, n. 4, 2004, pp. 654-672.

⁵⁹ Um compilado interessante do “estado da arte” foi elaborado, em 2009, por COSTA, Palmira Fontes da; LEITÃO, Henrique. Portuguese Imperial Science, 1450-1800: a historiographical Review. In: BLEICHMAR, Daniela; VOS, Paula de; HUFFINE, Kristin; SHEEHAN, Kevin (eds). *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 36-56.

⁶⁰ Cf. ABREU, Laurinda. *Igreja, caridade e assistência na península Ibérica (séculos XVI-XVIII)*, ed. 1, Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS/EU, 2004.

Porém, se bem o advertir, eu, nesse ponto, de nenhuma sorte me intrometo no ofício alheio; nem é alheio da minha profissão tratar desta matéria, assim como não foi para outros, que, sendo sacerdotes e religiosos, compuseram muitos e grandes volumes de medicina, que eu não só vi, mas também li. [...] O que está proibido aos religiosos e sacerdotes é exercitar esta arte – e a da cirurgia – sem especial concessão pontifícia, por razão das irregularidades a que se expõem, ou podem expor. Mas aprendê-la, estudá-la, escrevê-la e falá-la não consta que, por lei alguma, me esteja proibido; antes, parece que me está recomendado que a estude – e ainda que a exercite – como Cristo o recomendou aos apóstolos e discípulos, pois, quando os mandou pelo mundo a converter as almas para Deus, juntamente lhes ordenou que também curassem os corpos, dando-lhes para isso jurisdição e poder.⁶¹

A medicina jesuítica, tal como se delineia nesse manuscrito, é, portanto, plural e relacional. Ela se adapta à escassez, ao risco e à diversidade; características sobremaneira associadas aos sertões, ao passo que também se vale dos ingredientes e dos modos de conhecer e agir alhures em benefício dos corpos. Ao operar nas tais regiões “destituídas de médicos e boticas” – para ele, grande parte da península indiana e também os rincões da América –, a prática de Affonso da Costa revela uma epistemologia pragmática, sustentada por observação, tentativa e recombinação. O saber médico aqui não é estático, mas resultado de interações entre sujeitos, contextos e tradições. Em vez de apenas registrar a carência, o manuscrito testemunha a produção ativa de conhecimento: um saber encarnado em contextos coloniais, onde a missão católica atuava como instância de cuidado, conversão e racionalização do mundo natural.

⁶¹ COSTA, *op. cit.*, c. 1720, Antelóquio ao Leitor, n. p.

Esse processo de tradução e negociação evidencia como as fronteiras coloniais funcionaram como zonas de contato – permeáveis, embora assimétricas –, nas quais se forjaram epistemologias mestiças. A missão, nesse sentido, não é apenas espaço de difusão, mas de invenção, em ações não difusionistas do conhecimento,⁶² mas criadoras. Através da reorganização de saberes locais, da adaptação de práticas e da criação de novas formas de prescrição, o manuscrito contribui para uma história da medicina que reconhece a agência de atores intermediários e a complexidade dos circuitos de saber em contextos imperiais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da *Árvore da Vida* [...], de Affonso da Costa, convida à reavaliação da ideia de sertão no interior da cultura letrada e missionária luso-asiática do século XVIII. Essa imagem de interioridade, espacial e simbólica dos lugares “apartados do mar”, ajuda a compreender o modo como o missionário jesuíta conceitualiza as regiões do sul da Índia enquanto territórios afastados da presença efetiva da administração colonial e do aparato médico europeu. Contudo, mais do que descrever uma ausência, essa definição permite problematizar o sertão como zona de elaboração, trânsito e invenção.

Longe de ser apenas um lugar de carência, o sertão se apresenta, no manuscrito de da Costa, como espaço de prática e produção de conhecimento médico, marcado pelo encontro (e confronto) entre diferentes tradições terapêuticas. É nesse contexto que se evidencia o caráter plural da medicina missionária, construída a partir da justaposição – nem sempre harmônica – de fontes eruditas

⁶² RAJ, Kapil. *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Nova Iorque: Palgrave, 2007.

européias, experiências locais, saberes de físicos nativos e práticas populares asiáticas. O jesuíta se vale desses múltiplos repertórios não como colecionador passivo, mas como agente que sistematiza, compara, adapta e põe em circulação aquilo que julga útil à cura e, simultaneamente, à conversão.

Essa prática é expressa em uma lógica enciclopédica de caráter funcional, própria dos repertórios jesuítas em contexto colonial. A organização do manuscrito em “ramos” e “folhas” segue um princípio de ordenamento que visa à utilidade, e não à abstração universalizante iluminista, revelando certo esforço de racionalizar, com base na experiência missionária, um conjunto heterogêneo de receitas e observações. Como em outras produções jesuíticas da época, essa reunião (e produção) sistemática de registros não é um fim em si, mas um instrumento de ação, voltado para o cuidado dos corpos em terras onde médicos e boticas eram ausentes – e onde o cuidado com a saúde podia significar, também, um meio de persuasão religiosa.

A *Árvore da Vida* de da Costa, nesse sentido, contribui de modo significativo para ponderarmos sobre as potencialidades de refletir sobre uma história global da medicina e das missões, ao mostrar como o conhecimento terapêutico não se restringia aos grandes centros europeus, mas era produzido também nos ditos confins do império, por agentes religiosos, em interação com populações locais, plantas,⁶³ climas e doenças específicas. A medicina missionária descrita nesse manuscrito – como em outros produzidos no seio da Companhia⁶⁴ – é produto de um campo de forças: é resposta

⁶³ BOUMEDIENE, Samir. Jesuit recipes, Jesuit receipts: the Society of Jesus and the introduction of exotic materia medica into Europe. In: NEWSON, Linda A. (ed.). *Cultural Worlds of the Jesuits on Colonial Latin America*. Londres: University of London Press, 2020.

⁶⁴ Ver, entre outros: VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho; FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Coleção de várias receitas e segredos de nossa Companhia de Portugal, da Índia, de Macau e do Brasil*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

às condições materiais da missão, à circulação restrita de livros e fármacos, à escuta dos doentes, e ao aprendizado com curadores não europeus. É, portanto, uma medicina mestiça, relacional, situada em uma fronteira epistêmica.

Tratar, pois, o sertão como laboratório, e não como ausência, desloca o olhar historiográfico sobre as práticas de cura no mundo colonial português. O que Affonso da Costa documenta – e testemunha – não é apenas um conjunto de receitas, mas um modo de conhecer que nasce da precariedade, sim, mas também da observação atenta, da escuta intercultural e da pragmática do cuidado. A medicina, aqui, é prática de salvação dos corpos e das almas – e também forma de organização do mundo, nos interstícios da missão e do império.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Laurinda. Health care and the spread of medical knowledge in the Portuguese empire, particularly the Estado da Índia (sixteenth to eighteenth centuries). *Medical History*, v. 64, n. 4, p. 449-466, 2020.

ABREU, Laurinda. *Igreja, caridade e assistência na península Ibérica (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS/EU, 2004.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

BASTOS, Cristiana; SAAVEDRA, Mónica. Goa perante a cólera e a peste: epidemias, conhecimento médico e políticas sanitárias. In: BASTOS, Cristiana (org.). *Medicina e Império em Goa - Do Conhecimento das Plantas à Biopolítica Colonial*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2022.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ...*: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V. 8 volumes; 2 Suplementos. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728.

BOUMEDIENE, Samir. Jesuit recipes, Jesuit receipts: the Society of Jesus and the introduction of exotic materia medica into Europe. In: NEWSON, Linda A. (ed.). *Cultural Worlds of the Jesuits on Colonial Latin America*. Londres: University of London Press, 2020.

BRACHT, Fabiano. As ordens religiosas e a construção de uma medicina europeia aplicada aos trópicos: a ação da Companhia de Jesus a partir de Goa. In: BASTOS, Cristiana (org.). *Medicina e Império em Goa - Do Conhecimento das Plantas à Biopolítica Colonial*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2022.

BURKE, Peter. The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe. In: O'MALLEY, John W.; BAILEY, Gauvin Alexander; HARRIS, Steven J.; KENNEDY, T. Frank (ed.). *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006, pp. 24 - 32.

CAGLE, Hugh *Assembling the Tropics: Science and Medicine in Portugal's Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

CASTRO, Inês de Ornellas e. A 'Pleasant Banquet of Words': Therapeutic Virtues and Alimentary Consumption in Garcia de Orta's *Colloquies on the Simples and Drugs of India*. In: COSTA, Palmira Fontes da (ed.). *Medicine, Trade and Empire: Garcia de Orta's Colloquies on the simples and drugs of India (1563) in context*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2015.

COOK, Harold J. *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*. New Haven: Yale University Press, 2007.

COSTA, Affonso da. *Árvore da Vida dilatada em vistosos, e salutíferos ramos ornados de muitas aprasíveis, e saudáveis folhas em que se deixão ver muitos, e singulares remédios assim simples, como compostos, que a Arte, a experiência, a industria, e a curiosidade descobrio, para curar com facilidade quasi todas as doenças, e queixas, a que o corpo humano esta*

*sogei*to, principalmente em terras destituídas de Medicos, e Boticas. Goa, c. 1720.

COSTA, Palmira Fontes da; LEITÃO, Henrique. Portuguese Imperial Science, 1450–1800: a historiographical review. In: BLEICHMAR, Daniela et al. (eds.). *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and the Portuguese Empire. From Beginnings to 1807 - Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FRANCO, José Eduardo. Os jesuítas e a primeira base de dados global. In: FIOLHAIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo; PAIVA, José Pedro (dir.); CARDOSO, João Luís, et. al. (coords.). *História Global de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 2020.

GRACIAS, Fátima da Silva. *Health and Hygiene in Colonial Goa (1510-1961)*. Nova Delhi: Concept Publishing Company, 1994.

HARRIS, Steven J. Jesuit scientific activity in the overseas missions, 1540-1773. *Isis*, v. 96, n. 1, 2005.

HARRIS, Steve J. Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge. In: O'MALLEY, John W.; GAUVIN, Alexander Bailey; HARRIS, Steven J.; KANNEDY, T. Frank (eds.). *The Jesuits. Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Canadá: University of Toronto Press, 2000.

MARCHETTO, Vitória. *Do Galenismo e da Ayurveda: formação e registro de práticas médico-farmacêuticas em Goa (século XVIII)*. 2025. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2025.

O'MALLEY, John W.; GAUVIN, Alexander Bailey; HARRIS, Steven J.; KANNEDY, T. Frank (eds.). *The Jesuits. Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

ORTA, Garcia da. *Colóquios dos simples e drogas e coisas medicinais da Índia*. Goa: Ioannes de endem, 1563.

PARDO-TOMÁS, José. Pluralismo médico y medicina de la conversión: Fray Agustín Farfán y los agustinos en Nueva España, 1533–1610. *Hispania*, LXXIV, n. 248, 2014.

PYM, Anthony. *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History*. Abingdon; Nova York: Routledge, 2014.

SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro* (volume I). Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

RAJ, Kapil. Beyond Postcolonialism... and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science. *Isis*, v. 104, n. 2, pp. 337–347, 2013.

RAJ, Kapil. *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.

RENN, Jürgen. *The Evolution of Knowledge: Rethinking Science for the Anthropocene*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

SECORD, James. Knowledge in Transit. *Isis*, v. 95, n. 4, pp. 654–672, 2004.

SOUZA, Laís Viena de. *Missionários do Corpo e da Alma*. Assistência, saberes e práticas de cura nas missões, colégios e hospitais da Companhia de Jesus (Goa e Bahia, 1542–1622). 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Évora, Évora.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. Chichester: John Wiley & Sons Limited, 2012.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. A emenda dos corpos nos receituários jesuítas (século XVIII). In: Viotti, Ana Carolina de Carvalho; França, Susani Silveira Lemos. (Org.). *Cuidar do espírito e do corpo entre o velho e os novos mundos (séculos XIII-XVIII)*. 1ed. São Carlos: EdUFSCar, 2019.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. Manuscritos médico-farmacêuticos jesuítas e as dietas recomendadas aos doentes (Brasil e Goa, século XVIII). *Revista Antíteses*, v. 14, p. 404-432, 2022.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho; FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Coleção de várias receitas e segredos de nossa Companhia de Portugal, da Índia, de Macau e do Brasil*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

WALKER, Timothy. Acquisition and Circulation of Medical Knowledge within the Early Modern Portuguese Colonial Empire. In: BLEICHMAR, Daniela; VOS, Paula de; HUFFINE, Kristin; SHEEHAN, Kevin (eds). *Science in the Spanish and Portuguese empires, 1500-1800*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

WALKER, Timothy. Evidence of the Use of Ayurvedic Medicine in the Medical Institutions of Portuguese India, 1680-1830. In: SALEMA, A. (ed.). *Ayurveda at the Crossroads of Care and Cure*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2002.

WHITE, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ŽUPANOV, Ines G. *Missionary Tropics*. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries). Estados Unidos da América: The University of Michigan Press, 2005.

ŽUPANOV, Ines G.; XAVIER, Ângela Barreto. *Catholic Orientalism*. Portuguese Empire, Indian Knowledge, 16th-18th Centuries. Nova Delhi: Oxford University Press, 2015.



DADOS BIOGRÁFICOS

Ana Carolina de Carvalho Viotti

Doutora (2017), mestre (2012), bacharel e licenciada (2008) em História pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Realizou estágios de pós-doutoramento junto ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) e ao Centre Alexandre Koyré da École des hautes études en sciences sociales (EHESS), além de ter sido acolhida como Pesquisadora Visitante Junior no Exterior (CAPES-PrInt) pela Universidade de Lisboa. É docente do Departamento de Ciências Políticas e Econômicas (DCPE) da UNESP/campus Marília e do Programa de Pós-Graduação em História da UNESP. Atualmente, é Editora-chefe da Revista História (São Paulo) e tutora do Programa de Educação Tutorial (PET - Relações Internacionais). Coordena o grupo MeSA - Meio ambiente, saúde e alimentação na História, certificado pelo CNPq, é membro da rede DIAITA - Patrimônio Alimentar da Lusofonia, sediada na Universidade de Coimbra e atua como investigadora correspondente do Centro de História (CH) da Universidade de Lisboa, do Centro de Estudos globais (Universidade Aberta - Lisboa) e da Rede Ibero-americana de Investigação em Patrimônio Cultural e História da

Saúde e da Assistência: estudo, divulgação e valorização (sediada na Universidade de Lisboa). Sua obra ‘Pano, pau e pão. Escravos no Brasil colônia’ foi premiada na categoria “Ciências Sociais” pela Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU, 2020). Foi contemplada com o ‘Prix international d’encouragement aux études postdoctorales “études globales” (EHESS, Institut Européen des Sciences de la Culture, Société internationale d’études jésuites, CIDH - 2021). Tem experiência na área de História Moderna, atuando principalmente nos seguintes temas: história do corpo, da medicina e da saúde; história das ciências; escravidão; história da alimentação; história pública.

Artur Henrique Franco Barcelos

Possui graduação em bacharelado em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000), graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1995), mestrado em História, Área de Concentração em Arqueologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1997) e doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2005). Atualmente é professor da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, no Curso de Arqueologia, e no Programa de Pós-Graduação em Geografia PPGGEO-FURG.

Ane Luíse Silva Mecenas Santos

Possui graduação em História Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe (2005), graduação em História Bacharelado pela Universidade Federal de Sergipe (2010), mestrado em História pela Universidade Federal da Paraíba (2011) e doutorado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2017). Atualmente é professora adjunta do Departamento de História do Ceres da UFRN e do Programa de Pós-Graduação em História do Ceres (PPGHC)

e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (UFPB). Membro da Rede de investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuíticos (SIEJ), com sede na EHESS (França), Rede Brasileira de Estudos em História Moderna (Brasil), da Red Linguas Indígenas (Espanha), Associação de Brazilianistas na Europa (Dinamarca) e da Cátedra Marquês de Pombal (Brasil). É associada à ANPUH-Seção Rio Grande do Norte e a The Renaissance Society of América. Integra os Grupos de Pesquisa-CNPq Jesuítas nas Américas (UNISINOS), Arte, cultura e sociedade no Mundo Ibérico (séculos XVI e XIX) (UFPB) e História da Educação no Nordeste (UNIT).

Antonio Dari Ramos

Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (1991), graduação em História pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (1998), mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2001) e doutorado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2005). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal da Grande Dourados. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologias Interculturais, atuando principalmente nos seguintes temas: interculturalidade, imaginário, representação, educação escolar indígena e ensino e história.

Camila Corrêa e Silva de Freitas

É doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e professora adjunta de História Moderna na Universidade de Pernambuco (UPE - Campus Mata Norte). Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Época Moderna (GEPEM-GEHSCAL/CNPq) e integra a coordenação executiva nacional da Rede Brasileira de Estudos em História Moderna (Rede h_moderna). É autora de diversos artigos e capítulos de livro sobre a escrita e a atuação

política dos jesuítas na época moderna, entre eles “ ‘Vidas’ devotas como estratégia de combate: o caso de José de Anchieta e de outros insígnies companheiros nas fronteiras do protestantismo europeu (séc. XVII)” (2022).

Carlos Daniel Paz

Licenciado en Historia (2000) y Doctor en Historia em Programa de Doctorado en Historia - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA) (2009); Pós-Doutorado em Sociología na FCH-UFGD; Dourados, MS. (2014-2015). Experiência em docência em Historia Americana Prehispánica (2004-atual) y en Seminario de Técnicas de la Investigación Histórica (2009-2014) (UNCPBA). Experiência em pesquisa em CREDA (Centre de Recherche et de Documentation sur les Amériques), laboratoire de recherche associant le CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) et de la Université de Paris 3 ? Sorbonne Nouvelle) (2010) e Universitat de Barcelona (1998). Pesquisador Visitante PV 2020 - CNPq / PPGH - UNISINOS (2021-2022)

Eduardo Santos Neumann

É graduado e Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005). Pós doutor, com bolsa da CAPES, junto a Universidade de Alcalá/Espanha (2015). Fellowship junto a John Carter Brown Library (2022). Professor Titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. Bolsista de produtividade do CNPq.

Eliane Cristina Deckmann Fleck

Possui Graduação em História pela UNISINOS (1984), Mestrado em História pela mesma universidade (1991) e Doutorado em His-

tória pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (1999), com a Tese: Sentir, Adoecer e Morrer - sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII. Atualmente, é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). É Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq desde 2010 e membro da Rede de investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuíticos (SIEJ), com sede na EHESS, Paris (França), da Red-HBP - Red de Historia de Brasil y Portugal -, com sede na UBA, Buenos Aires (Argentina), da Red Culturas y Lenguas Indígenas e da Rede de Pesquisa sobre historicidade dos corpos nas sociedades americanas, bem como da Comisión Permanente de las Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas.

Fabricio Lyrio Santos

Professor Associado da UFRB. Doutor em História Social pela UFBA. Autor dos livros *Te Deum laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)* e *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas no Brasil*. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Julieta Pineda Alillo

Doctora en Historia por El Colegio de Michoacán. Ha sido profesora de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y postdoctorante SECIHTI en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Sus líneas de investigación giran entorno al estudio de individuos y poblaciones de origen africano, Historia Social de la Compañía de Jesús y análisis de la relación entre Iglesia, religión y esclavitud durante los siglos XVI-XVIII en México.

Karl Heinz Arenz

Possui graduação em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin, Alemanha (1990); mestrado em Teologia com concentração em Missiologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin, Alemanha (1993); doutorado em Teologia Dogmática com concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo (1999); mestrado em História Moderna e Contemporânea com concentração em História do Brasil e do Atlântico Sul pela Université Paris 4-Sorbonne, França (2004); doutorado em História Moderna e Contemporânea com concentração em História do Brasil e do Atlântico Sul pela Université Paris 4-Sorbonne, França (2007), revalidado como doutorado em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); estágio pós-doutoral no Centro de Humanidades da Universidade Nova de Lisboa, Portugal (2025). Atualmente é professor titular na Universidade Federal do Pará (UFPA), em Belém, lotado na Faculdade de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e credenciado no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia e no Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (ProfHistória). Tem experiência na área de História Colonial da Amazônia, com enfoque nos seguintes temas. etnogênese, mediação cultural, agências indígenas, aldeamentos jesuíticos, vida cotidiana.

Marcela Gomes Fonseca

Doutoranda em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É mestre em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Foi professora substituta de História da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Recebeu menção honrosa no Prêmio Capistrano de Abreu de História dos Sertões promovido pelo INCT Proprietas, com o trabalho “Quan-

do a aldeia se torna vila: o processo de secularização da Missão de Trocano no rio Madeira, sertões do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1730-1790)”, oriundo de sua dissertação de mestrado. É membro do Grupo de Pesquisa de História da Amazônia Colonial (UFPA) e fundadora da Rodapé Oficina Editorial, editora independente focada em Estudos Amazônicos. Durante a graduação em História/Licenciatura pela UFPA, atuou como bolsista de IC/CNPq (2014-2015), no Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre formação de Professores e Relações Étnico-raciais (NEAB-GERA). Foi bolsista de IC/UFPA (2016-2017), na área de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia do século XIX. E atuou como bolsista de IC/CNPq (2018-2019) na área de História Colonial da Amazônia.

Marcia Sueli Amantino

Possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (1992), mestrado (1996) e doutorado (2001) em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestrado (2016) em História do Império Português pela Universidade Nova de Lisboa e pos-doutoramento pela Universidade Federal de Minas Gerais (2009-2010) e pela Universidade de Évora, Portugal (2012). É professora do Programa de Pós Graduação da Universidade Salgado de Oliveira e professora adjunta do Departamento de História da UERJ. É líder da Rede de Pesquisa sobre historicidade dos corpos nas sociedades americanas; pesquisadora do Grupo de Pesquisa do CNPq “Jesuítas nas Américas”, liderado pela prof. Maria Cristina Bohn Martins (UNISINOS), do Grupo de Investigação MAPE-Mapping Atlantic Portuguese Empire (Nacional Science Center of Poland) e do Grupo de pesquisa Eclésia (Unirio), liderado pelo prof. Anderson José Machado de Oliveira. Participa da Rede Brasileira de Estudos em História Moderna. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia. Atua principal-

mente nos seguintes temas: Companhia de Jesus, escravidão negra e indígena, Rio de Janeiro colonial.

Maria Cristina Bohn Martins - Professora Titular da UNISINOS, vinculada à Graduação e ao Programa de Pós-Graduação da Universidade. Atual coordenadora do Programa de Pós Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Bolsista Produtividade do CNPq (Nível 2, 2010-2016; 2021 atual). Doutorou-se em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (História Ibero-Americana com a Tese: A festa guarani das reduções: perdas, permanências e transformações que recebeu o Prêmio Anpuh RS de Teses, 2006. Membro da Société internationale d'études jésuites (SIEJ), liderada por Pierre-Antoine Fabre, e da Comisión Permanente de las Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas; Membros da Comissão Científica Internacional do Projeto Pombal Global Obra Completa Pombalina; Líder do Grupo de Pesquisas (CNPq) Jesuítas nas Américas, reunindo pesquisadores do Brasil, Argentina, Portugal e Açores. Membro do Comitê Científico das Revistas: "IHS -Antiguos Jesuitas en Iberoamerica" [Córdoba, Argentina] e "Ultramares" [Alagoas]. Membro do Comitê Editorial da Revista "História Unisinos". Membro da Comissão Assessora da Área de História do BNI-ENADE. Tem experiência na área de História da América, atuando em tema ligados às sociedades indígenas, missões religiosas, dinâmicas de fronteira e relações interétnicas.

Patricia Souza de Faria

Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ. Doutorado em História (UFF) e Pós-doutorado na Universidade de Évora e na EHESS. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq e do Programa

Cientista do Nosso Estado (FAPERJ). Os seus principais temas de investigação são franciscanos e jesuítas em Goa; escravizados no Índico; administração de terras pelos jesuítas em Goa e Baçaim.

Pedro Omar Svriz Wucherer

Profesor Ayudante Doctor en el Área de Historia Económica de la Universidad de Málaga e Investigador Principal del Proyecto PID-2024-155402NA-I00. SACROS (Universidad de La Laguna, España). Sus inuestigaciones se centran en el accionar de la Compañía de Jesús en los Imperios ibéricos, especailmente en aspectos militares y económicos en los espacios de Paraguay y Macao. Entre sus publicaciones recientes destacan su monografía “Jesuit and Asian Goods...” (Palgrave 2023) y sus libros editados “Crucifijos y mercaderías... (CSIC, 2024) y “Glocalidades, individuos y resistencias en la Historia de América” (Dykinson, 2025)

Vitória Marchetto

Mestre em História e Cultura Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Bacharel e Licenciada em História pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (FCHS / UNESP - Franca). Tem experiência na área História Moderna e História das Ciências.



Conselho Editorial do selo E-Pomb@l

Amon Santos Pinho (UFU)
Ana Lúcia Simões Borges Fonseca (UFS)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Ponciano Bezerra (UFS)
Christine Vogel (Universidade de Vechta, Alemanha)
Cristiana Lucas Silva (Universidade de Lisboa)
Edmilson Menezes Santos (UFS)
Edna Maria Matos Antonio (UFS)
Elaine Maria Santos (UFS)
Jean Pierre Chauvin (USP)
Joana Balsa de Pinho (Universidade de Lisboa)
Joaquim Tavares da Conceição (UFS)
Jorge Carvalho do Nascimento (UFS)
José Carlos de Araújo Silva (Universidade do Estado da Bahia)
José Eduardo Franco (Cátedra de Estudos Globais / Universidade Aberta)
Luiz Carlos Villalta (UFMG)
Luiz Eduardo Meneses de Oliveira (UFS)
Mar Garcia (Universidade de Alicante, Espanha)
Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro (UFS)
Maria de Nazaré Sarges Nazaré (UFPA)
Pablo Antonio Iglesias Magalhães (Universidade Federal do Oeste da Bahia)
Paula Carreira (Universidade de Lisboa)
Raquel Beatriz Junqueira Guimarães (PUC-RIO)
Ricardo Ventura (Universidade de Lisboa)
Rita Aparecida Coelho Santos (UNEB)
Rodrigo Belfort Gomes (UFS)
Sandro Marcio Drumond Alves Marengo (UFS)
Susana Alves-Jesus (Universidade de Lisboa)
Thadeu Vinícius Souza Teles (UFS)
Vera Lúcia Amaral Ferlini (USP)



Criação Editora

Conselho Editorial

Ana Maria de Menezes
Christina Bielinski Ramalho
Fábio Alves dos Santos
Jorge Carvalho do Nascimento
José Afonso do Nascimento
José Eduardo Franco
José Rodorval Ramalho
Justino Alves Lima
Luiz Eduardo Oliveira
Martin Hadsell do Nascimento
Rita de Cácia Santos Souza

O que define o “sertão”? Mais do que um espaço geográfico, esta obra o revela como categoria histórica e cultural nos Impérios Ibéricos, reunindo estudos sobre o Brasil, o Estado da Índia e a Nova Espanha para investigar a atuação dos jesuítas entre os séculos XVI e XVIII a partir de um amplo corpus documental; entre cartas, tratados e escritos científicos, emerge uma “homogeneidade heterogênea”, marcada pela transformação da experiência missionária no contato com as realidades coloniais, e, com 544 páginas, o volume apresenta pesquisas recentes que iluminam o sertão como espaço de evangelização, ciência e produção de saber.

Luiz Eduardo Oliveira

Cátedra Marquês de Pombal (Camões, I.P./UFS)