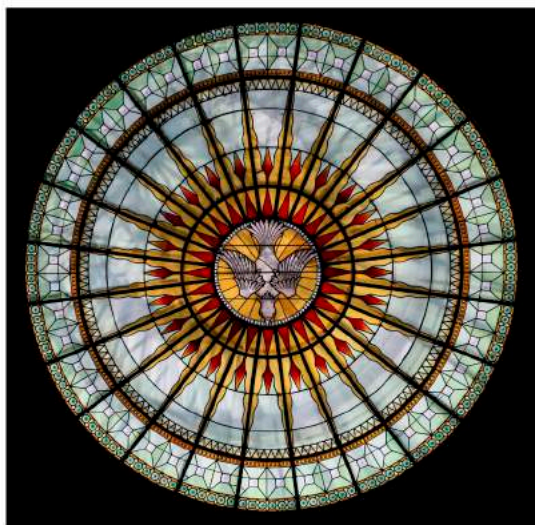


JESUITAS EN LAS AMÉRICAS

Presencia en el tiempo



JORGE CRISTIAN TROISI MELEAN
MARCIA AMANTINO
(COMPILADORES)



JESUITAS EN LAS AMÉRICAS

JESUITAS EN LAS AMÉRICAS

Presencia en el tiempo

Jorge Cristian Troisi Melean
Marcia Amantino
(compiladores)



Jesuitas en las Américas: presencia en el tiempo = Jesuitas nas Americas: a presença no tempo / Jorge Cristian Troisi Melean ... [et al.]; compilado por Jorge Cristian Troisi Melean; Marcia Amantino. – 1a ed. – La Plata: Jorge Cristian Troisi Melean, 2019. 550 p.; 20 x 13 cm.

Edición bilingüe: español-portugués

ISBN 978-987-778-964-5

1. Jesuitas. 2. América. 3. Historia. I. Troisi Melean, Jorge Cristian II. Troisi Melean, Jorge Cristian, comp. III. Amantino, Marcia, comp.

CDD 255.53

ISBN: 9789877789645

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 12484. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Apresentação	9
Invertir en las misiones jesuitas. Los encomenderos y el financiamiento de la Compañía de Jesús en los Andes, siglo XVI.....	11
<i>Aliocha Maldavsky</i>	
De Bahía a Asunción. El viaje de los primeros jesuitas hasta las tierras de los guaraníes	41
<i>Carlos A. Page</i>	
Os jesuítas na América portuguesa. Representantes do rei e difusores da fé e da colonização (séculos XVI e XVII).....	61
<i>Marcia Amantino</i>	
La Provincia jesuita de Nueva España. Criollismo e identidad	91
<i>María Cristina Torales Pacheco</i>	
La Compañía de Jesús y su aporte a la modernidad en la sociedad de Chile colonial (1593-1767).....	127
<i>Guillermo Bravo</i>	
“En esta tan florida cristandade”. O sagrado, o profano e a festa nas missões do Paraguai	177
<i>Maria Cristina Bohn Martins</i>	
A escolástica barroca jesuítica no ensino da Filosofia no Brasil Colonial.....	211
<i>Luiz Fernando Medeiros Rodrigues</i>	
La fiesta del Santo Patrono en el espacio jesuítico-guaraní.....	245
<i>Natalia Aguerre</i>	

Catequese no “Confuso Labirinto” de rios e selvas. A Companhia de Jesus na Amazônia Portuguesa (Séc. XVII- XVIII).....	267
<i>Karl Heinz Arenz y Roberta Lobão Carvalho</i>	
O colégio jesuítico da Bahia. Entre a invasão holandesa e a extinção da Companhia de Jesus.....	315
<i>Paulo de Assunção</i>	
Um levantamento indígena na aldeia jesuítica de Reritiba	349
<i>Maria José Santos Cunha y Maria de Deus Beites Manso</i>	
“Con los nombres de los caciques forjaron diversas naciones”. La imaginación etnográfica jesuítica en la construcción de tipos ideales de barbarie en el Chaco y las Pampas durante el siglo XVIII	381
<i>Carlos D. Paz</i>	
A ciência no exílio e o Paraguai por escrito. Um estudo sobre a produção científica de José Sánchez Labrador SJ. (América platina, século XVIII)	415
<i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	
Uma possível aproximação entre os dois países?. Os ecos em Portugal da expulsão dos jesuítas em Espanha..	473
<i>Marieta Pinheiro de Carvalho</i>	
Estrategias de supervivencia en un mundo ‘antijesuítico’. Roma-Córdoba-Buenos Aires: 1778-1803	495
<i>Alicia Fraschina</i>	
El Máximo y lo mínimo. La tradición de entomología jesuítica en la Argentina (siglo XX)	527
<i>Miguel de Asúa</i>	

Apresentação

A ideia da organização desse livro surgiu no âmbito de um convênio assinado entre a Universidade Nacional de La Plata (Argentina) e a Universidade Salgado de Oliveira (Brasil), por meio de seu programa de pós-graduação em História. Pesquisadores de ambas instituições, envolvidos com os estudos acerca da Companhia de Jesus na América, convidaram então, colegas de diversas instituições de pesquisa e de ensino para participarem da elaboração de uma obra que tivesse como objeto central de análise essa ordem.

Como o objetivo era traçar um panorama acerca da presença da Companhia de Jesus nas Américas portuguesa e espanhola, optou-se por tentar, na medida do possível, fazer com que os capítulos do livro abarcassem variadas regiões a fim de propiciar um conhecimento do impacto da presença jesuítica pelo território, bem como as possíveis semelhanças e diferenças de atitudes por parte dos próprios religiosos ou das populações com as quais tiveram seus contatos.

Assim, o livro está composto por 16 capítulos. Destes, cinco se referem diretamente à temáticas e regiões que compunham o império português. Foram contemplados nessas análises a Amazônia, a Bahia, o Espírito Santo e dois outros dedicaram-se a entender aspectos mais amplos da presença jesuítica nesse espaço, englobando o Rio de Janeiro. Os demais capítulos, são voltados para as realidades do território que pertencia à Espanha. Peru, México, Chile, Argentina, Paraguai foram apreciados nesses textos.

O livro foi pensado em duas partes. A primeira, analisa a presença da Companhia de Jesus nas Américas e engloba desde a chegada deles até meados do século XVIII, pouco antes das expulsões que sofreram em 1759 e 1767. Os capítulos que compõem a segunda parte da obra, analisam, com abordagens, teorias e metodologias variadas, aspectos

relativos às atitudes tomadas pelos religiosos e autoridades civis e eclesiásticas após os processos que culminaram na expulsão deles dos impérios ibéricos e suas conquistas. Finaliza essa parte e o livro, um capítulo sobre a ciência jesuítica no século XX na Argentina, demonstrando a permanência e a importância científica desses religiosos na região.

O leitor perceberá que não há entre os autores nenhuma afiliação temática, metodológica ou mesmo teórica. Todos tiveram liberdade de analisar a presença da Companhia de Jesus no território colonial a partir do enfoque que julgou mais relevante. Desta forma, o livro possui textos que foram pensados a partir de premissas econômicas, marxistas ou não, bem como textos que privilegiam aspectos culturais, políticos e sociais.

O que está presente em todos os capítulos são as análises sobre as sociedades que habitavam nas áreas das conquistas ibéricas e que vivenciavam, juntos com os religiosos jesuítas, o cotidiano inerente a cada uma das regiões onde se localizavam. Tais sociedades são o “pano de fundo” das análises principais desenvolvidas por cada um dos autores. Servem para se entender o contexto em que estavam inseridos os jesuítas e as próprias sociedades, demonstrando que as atitudes religiosas ou dos religiosos não podem ser entendidas apenas nesse viés. Naquelas sociedades, típicas de antigo regime, a religião não se separava dos demais domínios sociais, econômicos, políticos e culturais e isso se reflete nas análises de cada um dos capítulos presentes nessa obra.

Os organizadores

Invertir en las misiones jesuitas

Los encomenderos y el financiamiento de la Compañía de Jesús en los Andes, siglo XVI

ALIOCHA MALDAVSKY¹

En los años 1570, la Compañía de Jesús se instala en el espacio andino a través de la fundación de colegios y residencias, gracias a la ayuda de muchos españoles, entre ellos varios *encomenderos*, antiguos conquistadores y ricos colonos. La presencia de los jesuitas en los Andes ha sido investigada de manera detenida por los historiadores, a través de su acción misional y de evangelización, de su historia institucional y de sus relaciones con los diversos poderes locales, eclesiásticos como civiles (Vargas Ugarte, 1963 y 1965; Marzal y Negro, 1999; Coello de la Rosa: 2010, Maldavsky, 2012 y 2014a). También existen trabajos sobre la actuación de algunos de sus miembros (Hyland, 2009), así como sobre el desarrollo de sus actividades económicas (Macera, 1966; Colmenares, 1969; Cushner, 1982; Marzal y Negro, 2005). Sin embargo, pocos estudios han encarado las fuentes de financiamiento de los jesuitas asociándolas a las motivaciones de los actores sociales que decidieron invertir en la Compañía de Jesús, contribuyendo a la fundación de sus colegios, a través de donaciones y de legados (Alaperrine Bouyer, 2007; Rodríguez, 2005; Maldavsky, 2014b).

Donaciones y legados ilustran el interés de la población urbana española por los jesuitas, que recién habían llegado a los territorios americanos dominados por Felipe II.

¹ Universidad Paris Ouest Nanterre la Défense. Contacto: maldavsky@free.fr.

Protagonistas de una espiritualidad renovada por la Reforma católica, los jesuitas también resaltaron su voluntad de participar en la conversión y la evangelización de la población indígena de los Andes, a pesar de que su instituto les prohibía tomar a su cargo la cura de las almas, dentro de las doctrinas de indios. Financiar a los jesuitas, convirtiéndose en un fundador o un benefactor de la orden, permitía obtener la salvación y al mismo tiempo perpetuar la memoria (Boltanski y Maldavsky, 2017). Para los encomenderos que estudiamos aquí, la donación y la fundación iban más allá de este registro general y es preciso situarlas en el contexto de sus esfuerzos por obtener y mantener su posición en la sociedad colonial andina que se estaba estructurando, a pesar de que sus privilegios habían sido menguados por el poder real desde la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542.

Los documentos de donación y de herencia establecidos delante de escribanos propician detalles sobre las motivaciones, las circunstancias y el contenido de esas fundaciones, dentro del marco de la caridad cristiana recomendada por el Concilio de Trento. Estudiaremos aquí tres donaciones de encomenderos a los jesuitas del Perú, que permiten analizar las implicaciones, en los años 1570 y 1580, de la participación financiera de estos ricos españoles en la evangelización de los indios y en la cristianización del espacio andino.

Tres donaciones y legados

En septiembre de 1572, cuatro años después de la llegada de los jesuitas a los Andes, un rico encomendero de La Paz, Juan de Ribas, fundador de la ciudad y miembro de su cabildo (Crespo, 1972, p. 77), se compromete a dotar el futuro colegio jesuita de La Paz con 3.000 pesos de renta anual, para que “se ocupen en los ministerios de la

Compañía”.² Además de un obraje en La Paz, Juan de Ribas posee el repartimiento de Viacha, a 30 kilómetros de la ciudad (López Beltrán, 1998, p. 32; Jiménez de la Espada, 1965, II, p. 57), camino a Potosí, y cita también la encomienda de Pucará, que le pertenece a la hija de su esposa, Lucrecia de Sanzoles, anteriormente casada con Hernando de Vargas a quien La Gasca recompensó con dicha encomienda (Crespo, 1972, p. 54). Habría también poseído una hacienda y una estancia, con plantaciones de coca y 13.000 cabezas de ganado (Crespo, 1972, p. 77). En 1572, Ribas prevé una renta para que los jesuitas desarrollen misiones en los pueblos de su encomienda.³ Mientras varias donaciones de los años 1560 se hicieron a título de restitución de bienes a los indios, Ribas no menciona ninguna mala conciencia y pretende ponerle remedio al mal estado en el que se encuentran los estudios y la doctrina cristiana en el virreinato, “para instruir a los indios naturales en las cosas de la santa fe católica”.⁴ Para justificar su donación, el encomendero cita el provecho espiritual que sacarán los indios de la zona, y también los españoles, gracias a la enseñanza de la Compañía de Jesús.⁵

Sin embargo el asunto se demoró unos diez años en concretarse, debido a que el virrey Francisco de Toledo, cuyas relaciones con la orden eran tensas en ese entonces, rechazó la autorización para fundar colegios en La Paz y Arequipa, y por tener el donador diversas deudas por

² Donación de Juan de Ribas, Lima, 2 de septiembre de 1572 (Egaña, 1954, MPI, p. 481-487). El general Everardo Mercurian acepta la donación en Roma, el 20 de agosto de 1573 (MPI, p. 549-552) y ésta se confirma con un nuevo documento notarial hecho en Lima, el 30 de agosto de 1575 (MPI, p. 728-738). Un resumen de la donación de Juan de Ribas puede leerse en Mateos (1944, p. 258).

³ MPI, p. 481-487, p. 728-738.

⁴ MPI, p. 729.

⁵ MPI, p. 730. Sobre la encomienda de Viacha, Archivo General de Indias (AGI), Patronato (113, R.9, f. 2). La mitad de la *encomienda* de Viacha (y sus 3.000 pesos de renta anual) fue atribuida a Juan de Ribas por el Licenciado La Gasca: *Relación de méritos y servicios* de Juan de Ribas, presentada al Consejo de Indias en 1563, AGI, Patronato (113, R.9, f. 13).

saldar antes de concretar su fundación (Maldavsky, 2012, p. 39-40; Boltanski y Maldavsky, 2017).⁶ Felipe II recién autorizó la fundación en 1578 y Juan de Ribas confirmó su donación en 1583, con un legado testamentario, antes de fallecer en 1584.⁷

El caso de Alonso de Llanos es diferente, pues pertenece a otra categoría de encomenderos. Este mercader de Arequipa, benefactor del colegio jesuita de la ciudad, llegó a entrar en la Compañía de Jesús como coadjutor temporal, después de que falleciera su esposa, doña María de Cermeño, en 1587. En un primer texto de donación, del 17 de febrero de 1579, Antonio de Llanos se compromete a darle a la Compañía de Jesús 1500 pesos de renta anual, con la condición de que los jesuitas digan misas para la salvación de su alma y la de su esposa, María Cermeño, y les concedan el derecho a sepultura en la capilla principal de su iglesia. Otra escritura, firmada por los dos esposos el 28 de mayo de 1582, anuncia que el pago de la renta prometida se concretaría en junio del mismo año y que la donación comprendía también una estancia y su ganado, de los que los jesuitas disfrutarían después de la muerte de los donadores, 500 pesos suplementarios para objetos de ornamentos de la iglesia y una ayuda para reconstrucción del colegio, después del terremoto en enero del mismo año.⁸ Se confirma la donación con la firma del testamento de la donadora, después de su muerte en 1587.⁹

⁶ Informe de Juan de la Plaza, desde el Cuzco, 12 de diciembre de 1576 (MPII, p. 147-149).

⁷ Ordenanza de Felipe II, que autoriza la fundación del colegio de La Paz y la donación de Juan de Ribas, Madrid, 13 de diciembre de 1577 (MPII, p. 329). Otro texto de donación, La Paz 28 de marzo de 1582, (MPIII, p. 116-124). Testamento y legado, La Paz, 24 de diciembre de 1583 (MPIII, p. 318-328). Muerte de Juan de Ribas anunciada por el provincial de los jesuitas, Baltasar Piñas, el 12 de enero de 1584, (MPIII, p. 329-330). Su testamento y el inventario de sus bienes están en el Archivo histórico Chile, Jesuitas (405, f. 3-28).

⁸ Arequipa, 28 de mayo de 1582 (MPIII, p. 162-175).

⁹ El testamento de María Cermeño, 4 de julio de 1587, se encuentra en los documentos del testamento y la sucesión de su esposo. Archivo General de la Nación del Perú (AGNP), Papeles de jesuitas 44/61 (f. 13-17).

Con éste último documento se entiende que María Cermeño había heredado la encomienda de su primer marido Thomas Faler (ou Farel). Fue a través de esta viuda de encomendero, como solía suceder, que un mercader como Antonio de Llanos accedió al estatuto más apreciado de la sociedad peruana en el siglo XVI. Thomas Faler deja una huella de su paso a las Indias en los archivos de la Casa de la Contratación el 24 de febrero de 1540, y también con su testamento, establecido el 19 de julio de 1542, dos meses antes de la batalla de Chupas.¹⁰ Los padres de Thomas Faler eran originarios de Inglaterra y él viaja al Perú con su esposa, María Cermeño, sus dos cuñadas, Ana y Catalina Cermeño, su suegra Leonor López, cuyo esposo, proveedor de pólvora para la *Casa de Contratación*, muere antes de zarpar.¹¹ Las Cermeño viajaban para encontrarse con dos germanos suyos, Cristóbal, conquistador del Cuzco, y Pedro, jefe de los arcabuceros de Gonzalo Pizarro. Según James Lockhart, no eran nobles, pero tampoco humildes. En el Perú se alían rápidamente con uno de los conquistadores de Cajamarca, Martín Pizarro, quien no era pariente de Francisco y Gonzalo, y que Lockhart clasifica como uno de los plebeyos del reparto del botín, pues era analfabeto y de una familia artesana (Lockhart, 1972, p. 117-120; Del Busto, 1963).

La alianza entre Antonio de Llanos y esta familia relacionada con la conquista significa un ascenso social para este mercader, que llega al Perú como correspondiente de una compañía comercial sevillana creada en 1546 (Puente Brunke, p. 270). Activo en la región de Arequipa desde los años 1550, Llanos se especializa en el comercio de vino, azúcar y de bienes brindados por los indios a título del tributo. Además es comerciante al mayor de mercaderías importadas y de las producciones de su encomienda, además de haber iniciado la fabricación textil en el Perú. Sus

¹⁰ Testamento de Tomas Faler, Lima, 19 de julio de 1542. AGNP Protocolos, siglo XVI, Pedro Salinas, n°153 (f. 244v-246v).

¹¹ AGI, Pasajeros (L.3, E.1258, 24/02/1540).

lazos con Faler se concretan a la hora de comercializar la lana producida por los indios de la encomienda de éste último, lo que confirma la importancia de los encomenderos en el desarrollo de esta actividad entre los indios (Puente Brunke, p. 270-271). Según Keith Davies, quien le designa como un aventurero, Llanos deja de lado parte de sus actividades de mercader después de su casamiento con María Cermeño e invierte para su futuro en la compra de tierras y el cargo de tesorero real de Arequipa, donde es uno de los vecinos importantes en los años 1570 (Keith, 1984, p. 73). Aparece como miembro del cabildo de Arequipa a partir de julio de 1557 (Barriga, 1939, I, p. 372, 374, 375, 378, 405).

En 1589, en un informe dirigido al General en Roma, el provincial de los jesuitas, Juan de Atienza, confirma el detalle de la donación y afirma la entrega por Antonio de Llanos al colegio de 6.000 de los 1.4000 pesos necesarios para asentar la renta prometida después de la muerte de la pareja. Este legado y la entrada de Llanos en la Compañía de Jesús están relacionados con el parentesco entre María Cermeño y el jesuita Martín Pizarro, hijo de su hermana Catalina.¹²

De mayor prestigio es la figura de Francisco Gómez de León Butrón y Mújica, un conquistador que llega al Perú con Pedro de Alvarado en 1534, fundador de Arequipa y encomendero de Camaná, muerto en 1547 en la batalla de Guarina, donde combate por las tropas reales contra Gonzalo Pizarro. Su hijo legítimo, Antonio Gómez de Butrón, aparece en 26 de mayo de 1582 como donador a la Compañía de Jesús de un terreno que linda con el del colegio de la orden. Se trata de realizar, con los jesuitas, una obra pía ordenada por su padre en su testamento póstumo del 10

¹² Carta de Martín Pizarro a Claudio Acquaviva, Arequipa, 28 de enero de 1585 (MPIII, p. 530-531). Llanos aparece como coadjutor temporal del colegio de Arequipa en el catálogo breve de 1591 (MPIV, p. 668). Muere el 3 de noviembre de 1592 y su muerte es anunciada en la carta anua del 6 de abril de 1594, que recuerda su calidad de fundador del colegio de Arequipa (MPV, p. 375).

de junio de 1548.¹³ Gómez de León había ordenado que se edificaran unas casas en un terreno que poseía en Arequipa, para que con la renta de su arriendo se pagara el salario de un sacerdote para enseñar la doctrina cristiana a los indios de su encomienda de Camaná. En su testamento póstumo de 1548, redactado en base a un memorial que dejó antes de morir y citado en los documentos de donación de 1582, expresa su mala conciencia por no haber hecho nada para cumplir con su deber de encomendero de cuidar por la evangelización de los indios de su encomienda.¹⁴ El heredero de Gómez de León justifica la donación del terreno a los jesuitas por la disminución dramática de los habitantes de la encomienda de Camaná y por la imposibilidad de sacar una renta suficiente de las casas que debían ocupar el terreno donado y por la destrucción de éstas en el terremoto de ese mismo año. Por lo tanto, vista la imposibilidad de respetar la voluntad de su padre, pero con la conciencia de la responsabilidad moral que acompañaba la herencia de la obra pía deseada por qué padre, Antonio Gómez de Butrón decide transformar esa capellanía en una donación a los jesuitas. Su cuidado por la conversión de los indios le parece un sustituto adecuado al financiamiento de un cura preciso.¹⁵

Esta transformación de una capellanía en obra pía a través de una donación plantea problemas jurídicos y de jurisdicción. Los jesuitas se encargan de pedirle a Gregorio XIII, a través de José de Acosta, la autorización de proceder a esa modificación de estatuto de la obra pía, lo que se logra el 15 de marzo de 1583.¹⁶ Por otro lado, los protagonistas de esta donación prevén un conflicto con el clero secular

¹³ Documentos de donación de Antonio Gómez de Butrón a la Compañía de Jesús, Arequipa, 26 de mayo de 1582 (MPIII, p. 147-162).

¹⁴ MPIII, p. 149.

¹⁵ MPIII, p. 153.

¹⁶ Documento pontifical (MPIII, p. 262-264).

a quien la capellanía había sido atribuida.¹⁷ En 1585, los jesuitas le piden al General de la orden que solicite la modificación del documento pontifical que evaluaba el terreno en la mitad de su valor, lo que podía ser un motivo de pleito por parte del clero secular.¹⁸ Además, toman la precaución, en junio de 1582, de citar testigos que certifican la ausencia de la capellanía. Entre ellos, Antonio de Llanos, Gónzalo Gómez de Butrón, medio hermano del donador, y Alonso de Luque, regidor de Arequipa, no sólo confirman la voluntad de Gómez de León de fundar una capellanía más de 30 años antes, sino que indican que la obra pía nunca fue llevada a cabo, pues ninguna casa fue construida en el terreno.¹⁹ Uno de los testigos explica incluso que el propietario, Antonio Gómez de Butrón, en demasiado pobre para financiar tal construcción.²⁰

Estos tres ejemplos, de los años 1570 y 1580, resumidos aquí rápidamente, revelan la riqueza de las motivaciones de estas donaciones a los jesuitas, por parte de encomenderos de La Paz y Arequipa. Una primera lectura indica que se trata de afirmar comportamientos religiosos comparables a los de la nobleza devota castellana en la misma época. A través de los legados piadosos, estos ricos colonos, independientemente de sus orígenes sociales, afirman su superioridad en la sociedad que se está construyendo en Hispanoamérica. En las ventajas que ofrece el estatuto de fundador y de benefactor de los jesuitas, encuentran los indicadores de distinción útiles para legitimar un estatuto aristocrático. Mientras que en el periodo anterior muchos encomenderos fundaron hospitales y restituyeron bienes directamente a los indios para disculparse de no haber respetado su deber

¹⁷ De esta donación surge un conflicto entre la Compañía de Jesús y un cura secular sobre este tema, según una carta de Baltasar Piñas a Claudio Acquaviva, La Paz, 12 de enero de 1584 (MPIII, p. 331).

¹⁸ Carta de Alonso Ruiz a Claudio Acquaviva, Cuzco, 26 de diciembre de 1585 (MPIII, p. 725).

¹⁹ MPIII, p. 175-184.

²⁰ Testimonio de Baltasar Torres, du 9 juin 1582 (MPIII, p. 180).

de evangelización, estos ejemplos muestran cómo la Compañía de Jesús es elegida para cumplir con ese deber, fuera de la noción de restitución, en un contexto en el que los encomenderos dejan poco a poco de administrar directamente la cura de las almas de sus indios.

Legados piadosos e identidad nobiliaria hispánica

Las exigencias de los donadores peruanos son típicas de las actitudes frente a la muerte de los nobles españoles del siglo XVI. Demuestran que estos ricos colonos aplican, en el contexto americano las mismas normas que en Europa (Zuñiga, 2002, p. 149). Al definir el honor como uno de los ejes de la sociedad tradicional, José Antonio Maravall (1989, p. 15) explica que las distinciones dentro de la sociedad estamental de la Europa de Antiguo Régimen tiene sobre todo que ver con diferencias de estatuto, de prestigio, de honor, de rango de dignidad y el reconocimiento mutuo de éstas. El poder económico y político contribuye a manifestarlas y a reforzarlas. Las investigaciones sobre las sociedades ibéricas en la época moderna han puesto hincapié en la movilidad, a pesar de la impresión de cierre que parece caracterizarlas. También han demostrado la importancia creciente de la figura del Príncipe en la definición y la legitimación del lugar de cada uno en el juego social (Vincent, Ruiz Ibáñez, 2007, p. 75-77; Carrasco Martínez, 1999, 2000, 2010). También encontramos en América los valores fundadores de la sociedad peninsular, con mayores perspectivas de movilidad por la conquista y la explotación de nuevos territorios. El papel del Rey es ahí fundamental, pues define las élites al controlar el acceso a la tierra y a los honores, como lo revelan las *relaciones de méritos y servicios*.

Las exigencias de los donadores de Arequipa y La Paz para con la Compañía de Jesús siguen el modelo de las prácticas de los nobles castellanos, cuyas estrategias para

construir la memoria familiar toman el camino del patronazgo religioso. Fundan capillas, conventos e iglesias, construyen sepulturas en lugares sagrados, esparcen sus armas en los templos, y obsequian dinero, objetos de culto, en vistas de crear lazos entre el prestigio de la familia y las verdades de la fe (Carrasco Martínez, 2010, p. 211). Elegir el espacio religioso y los rituales funerarios para poner en escena el prestigio nobiliario se verifica ya en el periodo medieval en Castilla y se relaciona con las estrategias conscientes y duraderas para ocupar el espacio público, a través de los lazos entre una familia y una orden religiosa. Los duques del Infantado cultivaron una relación plurisecular con el convento franciscano de Guadalajara, financiado por la familia y sitio de sepultura desde finales del siglo 14 hasta el siglo 19 (Carrasco Martínez, 2010, p. 210-244; Jara Fuente, 1996). La misma actitud se percibe con los Valdés de Gijón, casa nobiliaria de Asturias, con los Fernández de Cordona o los nobles de Navarra (Fernández Secades, 2009; Molina Recio, 2002; Orduna Portús, 2009). Más allá de las pompas fúnebres (Beaune, 1977; Solignat, 2012), es la alianza con el clero la que manifiesta concretamente el prestigio nobiliario, con la fundación piadosa (Mazel, 2010).

En América, entre los criterios externos de nobleza, se verifican de forma bastante extensa las fundaciones de capellanías, que consisten en inmovilizar un capital que rinda una renta para financiar a un capellán, en general un miembro de la familia, encargado de decir misas para la salvación del alma del fundador y de sus descendientes. Este tipo de fundación sirve para preservar la memoria familiar, financiar a un clérigo, miembro de la misma y mantener en el linaje el patrimonio económico (Ots Capdequi, 1945, p. 125; Wobeser, 1996, 2005; Zuñiga, 2002, p. 163-165; Horvitz, 2006). Sin embargo, la fundación de conventos, y aquí de colegios jesuitas, es una forma más elaborada que la capellanía de fomentar el patronazgo laico sobre las instituciones religiosas, pues radica en el modelo de las familias aristocráticas peninsulares en términos

de memoria del linaje y de patronato sobre la Iglesia. El lenguaje y las expectativas de los fundadores españoles en los Andes remiten claramente a las preocupaciones de los nobles castellanos y europeos, cuando eligen un lugar de sepultura para su linaje, deseando obtener los honores de fundadores (Boltanski, 2011; Solignat, 2012; Goudot, 2013). La novedad americana es que estas familias no cuentan con un lugar de sepultura de origen medieval y se encuentran en la situación de crear totalmente una tradición familiar. La elección de una sepultura en una ciudad española y no en la iglesia de la encomienda, revela que los encomenderos consideran que el espacio urbano que proponen las órdenes religiosas es más segura que la encomienda, cuya estabilidad es discutida en ese entonces, además de no ofrecer realmente una dimensión territorial comparable a la de los feudos castellanos.

Por lo tanto, Teresa Ordoñez, rica encomendera del Cuzco, pide, a cambio de una donación de 20.000 pesos para financiar el colegio de los jesuitas de la antigua capital de los Incas, que ella misma y su esposo, Diego de Silva, sean considerados como “fundadores y patronos” del colegio, además de una sepultura en la capilla principal de la iglesia del colegio. Pide además que los restos mortales de Diego de Silva sean transferidos y que la capilla acoja el cuerpo de su hijo, Don Tristan de Silva con sus herederos, y el de sus tres hijas, Paula, Feliciano y Florencia, con sus esposos y herederos respectivos, nacidos y por nacer. En los documentos de fundación, Teresa Ordoñez repite en cada uno de sus párrafos las palabras “fundadores y patronos”, para designarse a sí misma y a su esposo, y especifica que las misas que los jesuitas tendrán que decir para su alma y la de su esposo tendrán que ser celebradas en presencia de su escudo de armas. Además, la candela de cera que se acostumbra a dar al fundador, la recibirá su hijo legítimo, Tristán de Silva, como heredero del estatuto de fundador y patrono. Solicita también la presencia perpetua del escudo de su familia en la iglesia del colegio de los jesuitas del

Cuzco y elige una fecha para la misa anual para ella misma y su esposo²¹. El documento original, conservado en el Archivo General de la Nación del Perú, en Lima, lleva el título “Fundación de patronazgo”, términos con los que jesuitas no concuerdan (Boltanski y Maldavsky, 2017).²²

En Arequipa en 1582, Antoni de Llanos y María Cermeño exigen cosas comparables en términos de sepultura y piden que sus parientes sean enterrados con ellos en la capilla principal de la iglesia del colegio, a la derecha del altar, lo que revela una apropiación del espacio sagrado por el linaje. No sólo los jesuitas tendrán que acoger los restos de los dos donadores, sino también la de Francisco de Yeres, el padre de Llanos, y la del sobrino de María Cermeño, Alonso Pizarro. También prevén que sea transferido el cuerpo de una sobrina de la donadora, Francisca Pizarro, cuya hija, Jerónima Pizarro, la compañera a su vez en la sepultura, además de heredar del estatuto de fundadora con sus propios herederos. El escudo de armas de los donadores tendrá que aparecer claramente el día de su entierro y en los objetos que piensan obsequiar a los jesuitas.²³

Ese mismo año, Antonio Gómez de Butrón pide, más modestamente ser considerado, él y su padre, como “benefactores” del colegio.²⁴ Juan de Ribas es mucho menos exigente que Llanos y Ordoñez, pues sólo pide ser considerado como fundador del colegio de La Paz. Parece significativo que Teresa Ordoñez emplee las palabras «patronazgo» y «patrón», cuando designa el estatuto de fundadora que reivindica para su esposo y sus descendientes legítimos. Las Constituciones de la Compañía de Jesús precisan que

21 Los documentos de la donación de Teresa Ordoñez al colegio del Cuzco, Cuzco, 30 de diciembre de 1576, MPIO, p. 187-201, y las condiciones en las p. 192-197.

22 «Fundación de patronazgo», AGNP, Compañía de Jesús, 24-21, f. 1.

23 Arequipa, 28 de mayo de 1582, MPIO, p. 166. Archivum Romanum Societatis Iesu, Fondo Gesuitico 1361/14,8.

24 Documentos de donación de Antonio Gómez de Butrón a la Compañía de Jesús, Arequipa, 26 de mayo de 1582 (MPIO, p. 156).

primerament, cada semana, se diga una Misa perpetuamente en cualquiera Colegio por el fundador y bienhechores dél vivos y muertos. Así mesmo, en el principio de cada mes, todos los Sacerdotes que fueren en el Colegio, sean obligados de celebrar por los mesmos una Misa perpetuamente. Cada año así mesmo, el día que se entrega la posesión del Colegio, se diga una Misa solemne en él por el fundador y bienhechores, celebrando a la intención misma todos los otros Sacerdotes que en él moran. En el tal día se presente una candela de cera al fundador o a uno de sus deudos que más propinquo le fuere, o como el fundador dispusiere, con sus armas o devociones, en señal del reconocimiento que se debe en el Señor nuestro. (Loyola, 1963, IV, I, § 309-312, p. 512-513).

Sin embargo el texto explica el sentido de la ceremonia, precisando que “por esa candela se significa la gratitud que se debe a los fundadores, no ius patronatus o derecho alguno a ellos ni a sus successors al Colegio o a sus bienes temporales, que no le habrá” (Loyola, 1963, IV, I, § 314, p. 513).²⁵

En una carta a José de Acosta, del 27 de noviembre de 1581, el general Claudio Acquaviva le advierte contra las pretensiones de los donadores y pide que no se emplee el término “patrón” en los textos legales de fundación, sino más bien el término “fundador” y sucesor en la fundación, porque la palabra patrón supone derechos precisos. Pide además que los fundadores no exijan nada preciso en términos de misas o de ministerios, mas allá de lo que aparece en las *Constituciones* de la orden, y que le tengan confianza a la Compañía, como lo han hecho los papas y los reyes que han participado en fundar colegios²⁶. Esta reivindicación de un estatuto de patrón y las condiciones exigidas por los donadores tienen un significado preciso, como lo veremos a continuación.

²⁵ Sobre las relaciones entre la Compañía de Jesús y los fundadores, ver Boltanski y Maldavsky (2017).

²⁶ Carta de Claudio Acquaviva a José de Acosta, 27 de noviembre de 1581 (MPIII, p. 80-82).

Además de sentirse atraídos por la orden ignaciana, los fundadores y benefactores también cuentan con la reputación de los jesuitas para encarnar la cultura y la ética nobiliarias hispánicas. El estatuto de fundador equivale a acercarse al ideal del noble español, completando los indicadores de la pertenencia a la aristocracia en las sociedades hispanoamericanas: la posesión de una encomienda, la pertenencia para muchos al grupo de conquistadores y la participación en el poder a través de los cabildos urbanos. De hecho, la pertenencia efectiva de estas familias al grupo de hidalgos es muy dudosa. Para James Lockhart, de los hombres de Cajamarca, sólo un cuarto pertenecía quizás a la franja más modesta de ese grupo (Lockhart, 1972, p. 31-37). La mayoría de los hombres de Cajamarca que permanecieron en el Perú obtuvieron encomiendas y adoptaron un estilo de vida señorial, buscando honores y cargos. Guillermo Lohmann Villena afirma que los hidalgos eran más de lo que se piensa en América. Los esfuerzos de los americanos para entrar en las órdenes militares españolas en el siglo 17 demuestran más bien que sufrían de un déficit de legitimidad (Lockhart, 1972, p. 52-53; Lohmann Villena, 1993).

La ausencia de distinción jurídica en América entre españoles privilegiados exentos de impuestos y españoles pecheros, sólo el hecho de pertenecer al grupo de encomenderos y de poder comprobar un lazo de parentesco con un conquistador eran suficientes para fundar una “nobleza” de españoles en América (Zuñiga, 2002, p. 159-163). La importancia de la reputación en la definición del estatuto de los individuos explica que hayan buscado todos los medios para demostrar un estilo de vida noble o que se le pareciera. El estatuto de fundador y de benefactor de un colegio jesuita era uno de esos medios.

Sin embargo, las motivaciones que animan a estos encomenderos van sin duda más allá de la búsqueda de una reputación de noble y es preciso analizarlas a la luz de las relaciones que tienen con los indios de su encomienda a partir de los años 1570. Sin aludir directamente a la

restitución de bienes a los indios, la cláusula de la conciencia sigue vigente en las fundaciones de colegios jesuitas. Es lo que demuestra la documentación de estos legados y donaciones.

Dar en tiempo de paz: deber de evangelización y patronato laico

En efecto, en las cláusulas de las donaciones y legados a los jesuitas por parte de los encomenderos se recuerdan sus deberes en materia de evangelización de los indios. Los fundadores de colegios jesuitas aluden a su mala conciencia por haber descuidado ese deber, lo que remite a los reproches que hicieron los religiosos dominicos a los encomenderos en los años 1550, dando lugar a numerosas restituciones de bienes a los indios (Lohmann Villena, 1966; Maldavsky, 2011). En 1587, Antonio de Llanos declara en el testamento que establece para su esposa, María Cermeño:

Ytem digo y declaro que entre mi y la dicha Maria cermeño mi muger difunta muchas y diversas vezes se trato y comunico sobre las cosas parecederas de este mundo, y lo que ella pretendia para lo que tocava a la salvacion de nuestras animas y descargos de nuestras conciencias y del mucho tiempo que avia que estavamos en este Reyno, y aver gozado de Yndios, tributos, y servicios personales dellos, assi en vida de Thomas Farel su marido con quien ella passo a este Reyno que fue uno de los primeros pobladores del, y despues destar casada conmigo y sobre estas cosas que agravavan su conciencia y que para satisfacion desta y de otras cosas acordamos de que de la hazienda de ambos a dos fuessemos fundadores del collegio de la compañía del nombre de Jhs desta ciudad. (Testamento de María Cermeño, 4 de julio de 1587, AGPN, Papeles de jesuitas 44/61, f. 16).

Los mismos argumentos aparecen en el testamento de Gómez de León, citado en los documentos de donación de su hijo al colegio jesuita de Arequipa en 1582. El padre explica en 1548 que está “en cargo a mis indios de muchos dineros que me an dado y ningún fruto e hecho en ellos en los doctrinar y alunbrar en las cosas de nuestra santa fe católica”.²⁷

Fundar un colegio jesuita no es exactamente lo mismo que restituir bienes a los indios directamente o a través de fundaciones piadosas (Maldavsky, p. 2016). Sin embargo, los donadores de los años 1570 y 1580 relacionan su gesto hacia una orden misionera con su deber de evangelización.

En 1575, Juan de Ribas le pide a los jesuitas que emprendan misiones con los indios de su encomienda y de la de su hija política, sin imponerles frecuencia alguna.²⁸ También solicita a los jesuitas como curas de indios para su encomienda, si decidieran asumir ese tipo de cargo, lo que la Compañía de Jesús consideraba como contrario a sus *Constituciones*. Como en la Nueva España, en los Andes los miembros de las otras órdenes religiosas asumían el papel de curas de indios. Sin embargo los jesuitas se limitaron rápidamente, desde su llegada en 1568, a dos doctrinas de indios, Santiago del cercado y Juli, a pedido de las autoridades civiles y religiosas. En el momento de la donación de Ribas, acababan de dejar la doctrina de Huarochirí, y estaban en conflicto con el virrey Francisco de Toledo, al respecto (Maldavsky, 25012, p. 39-40).

Ribas y su esposa ya habían procedido de la misma forma con los agustinos, pues habían contribuido a la fundación de su convento en La Paz en 1563 y les habían

²⁷ Testamento de Gómez de León, citado en los documentos de donación de Antonio Gómez de Butrón a la Compañía de Jesús, Arequipa, 26 de mayo de 1582, MPIII, p. 149.

²⁸ MPI, p. 730. Sobre la encomienda de Viacha: AGI, Patronato, 113, R.9, f. 2.

“dado” la cura de almas de su encomienda de Anco Anco, actuando como verdaderos patrones laicos (La Calancha, 1639, p. 511).

En Arequipa, en 1582, Antonio de Llanos y María Cermeño les piden a los jesuitas

que cuando el dicho colegio de la dicha Compañía desta ciudad tuviere Padres para inbiar fuera desta dicha ciudad a las misiones [sic] que la dicha Compañía suele hazer, los tales padres tengan especial cuidado y memoria de los indios de nuestro repartimiento ques en Condesuyo, que se llama, los Chilpacas y Salamanca y Chichas, y en esta dicha ciudad los *canchis* que residen en Characato. (Arequipa, 28 de mayo de 1582, MPI, p. 166-167.)

El texto se refiere a la encomienda de la pareja, situada dentro de la jurisdicción de Arequipa, en la frontera del Condesuyo que dependía del Cuzco, y a los indios *mitmakuna*, pertenecientes al mismo grupo de dicha encomienda, pero residentes cerca de la ciudad (Puente Brunke, 1992, p. 411; Málaga Medina, 1975, p. 65). En 1575, el cura de Chichas y Chilpacas puede haber sido Gaspar de Ayala, quien aparece en la lista de los vecinos de Arequipa que contribuyeron a financiar la guerra contra los turcos, a pedido de Felipe II (Barriga, 1940, p. 393). Los documentos de la visita ordenada por Francisco de Toledo en la región indican que un cura secular atiende a la doctrina cristiana de los indios de Chilpaca y Achamarca, que son las encomiendas que corresponden al pueblo de reducción de Salamanca, citado en la donación (Cook, 1975, p. 227 y 231).

Antonio de Llanos muere diez años después, el 3 de diciembre de 1592 a las cuatro de la mañana. Es entonces miembro de la orden como coadjutor temporal y acaba de establecer su testamento, el 1.º de diciembre, en el cual lega el resto de sus bienes a la Compañía de Jesús. Cita entre ellos una viña que había plantado con Thomas Farel. En el codicilo, hecho el mismo día, desea que las rentas de esa viña sean repartidas por los jesuitas entre los indios pobres

de Chilpacas, cuando los padres hicieren sus misiones en la zona.²⁹ Las viñas se citan en una memoria también dejada por Llanos en manos de los jesuitas, «Memoria que yo el Pe Antonio de Llanos de la compaña de jesus hago para que el p provincial de la dha compaña descargue mi consciencia» (AGNP, Jesuitas 44/61, f. 36-38). Estos documentos fueron copiados en 1654-1655, para rendir cuentas a los herederos de Llanos, lo que revela que existió una investigación para justificar la propiedad o el usufructo de esos bienes por la Compañía de Jesús. Al margen de la copia de dicha memoria, se puede leer la mención siguiente:

El Pe francisco Conde fue a mission a esos indios por diez. de 1620. Llevo orden de saber del estado de esta viña, hallo que estaba del todo acabada, sin azequia y sin cepas, y solas las tierras: y que estas estaban por de los indios y no por nosotros. (Memoria, AGNP, Jesuitas 44/61, f. 36v).

Antonio Gómez de Butrón también pide algo parecido en su donación:

Iten encargo y pido y ruego yo, el dicho Antonio Gómez de Butron, a la dicha Compañía de Jesus y religiosos della, que quando algunos Padres religiosos salieren desta dicha ciudad a misiones, que se acuerden en particular de industriar y enseñar a los indios y naturales que ubiere en el dicho valle de Camaná en las cosas que para su salvacion convenga y en las cosas de la santa fe católica y su conversión. (MPIII, p. 156).

Resulta difícil a firmar que estas misiones se hacían con frecuencia. Se puede razonablemente pensar lo contrario, vista la observación hecha durante la misión de 1620 en las viñas de Llanos. Esto demuestra que la Compañía de Jesús se sentía libre de no respetar a la letra las solicitudes precisas de sus benefactores.

²⁹ Codicilo al testamento de Antonio de Llanos, Arequipa, 1° de diciembre de 1592, AGNP, Jesuitas 44/61, f. 10-10v.

Para los encomenderos, lo que está en juego en los años 1570, a través de las donaciones a los jesuitas con la promesa de hacer misiones, es a la vez la voluntad de restituir y de respetar el deber de evangelización, además de preservar la memoria familiar y de mantener un lazo de patronazgo laico con los indios de su encomienda. Mientras que en los años 1540 y 1550, los encomenderos habían gozado de una gran libertad nombrando o no el personal religioso para su encomienda, ya en los años 1570, con la afirmación del patronato real y de las normas tridentinas, ya no participan de forma activa en la nominación de los curas de su encomienda, pues éste es nombrado por el corregidor y el obispo. Esta evolución acompaña la oposición de una parte del clero a la perpetuidad de las encomiendas, que el Rey fue tentado de conceder, a cambio de dinero, sin jamás tomar una decisión definitiva durante la segunda mitad del siglo 16, a pesar de un intenso debate en el Consejo de Indias como en el Perú (Goldwert, 1955-1956, 1957-1958). También coincide con las limitaciones al poder de los encomenderos por parte de la Corona durante el siglo XVI, ya sea la prohibición de residir con los indios, así como de beneficiarse con la mano de obra indígena, reduciendo su margen de maniobra a la de rentistas de un tributo calculado por los funcionarios de la Corona.

En estas condiciones, cuando ya no es posible ejercer un patronato laico directo con la administración religiosa de los indios de la encomienda, la mediación de una orden religiosa como la Compañía de Jesús, que acostumbraba a emprender misiones rurales, podía ser una forma alternativa de preservar el poder señorial. Ello explica el uso de la palabra “patrón” por ciertos donadores y sus exigencias en materia de evangelización. El sueño de seguir eligiendo al cura de la encomienda no desaparece, pues Juan de Ribas manifiesta su deseo de que los jesuitas tomen a su cargo la administración espiritual de los indios de su encomienda en 1575. Pero los jesuitas no aprueban ese tipo de cláusulas y no prometen respetarlas. El general Claudio Acquaviva lo

apunta en la carta citada a José de Acosta de 1581, porque a pesar de que la predicación y la enseñanza de la doctrina cristiana estén inscritas en sus Constituciones, los jesuitas desconfían de la obligación contractual que supone una donación establecida delante de un escribano.³⁰ Sin embargo, la petición de los donadores fue sin duda lo suficientemente insistente para que las cláusulas fueran preservadas en los documentos, lo que invita a reflexionar sobre su significado, en un contexto de fragilidad de la situación de los encomenderos. El destino de la viña de Antonio de Llanos demuestra que los jesuitas no se preocuparon de sacarle provecho a esa tierra y que se la dejaron a los indios, quienes la utilizaron con otros objetivos. Treinta años después del legado, en 1620, existe una tierra utilizada por los indios y el nombre de Llanos sigue presente en los documentos, gracias a la mano del escribano. El encomendero consigue su objetivo: la memoria de su nombre no se ha perdido, ni la del bien que de cierta manera le restituyó a los indios a través de los jesuitas. Estos aceptaron la viña, porque obtenían beneficios más interesantes por otro lado, pero no formaba parte de sus prioridades y se la dejaron a los indios.

No es una casualidad si el apoyo a los jesuitas se concreta para algunos donadores en un momento en el que emprenden tramites con la Corona para consolidar su posición social. En septiembre de 1581, los hermanos Gómez de Butrón, Antonio y Gonzalo, piden una «Información de méritos y servicios» de su padre, Francisco Gómez de León Butrón y Mújica, con el objetivo de obtener mercedes reales. La pregunta nro. 14 que se propone a los testigos de esta información insiste en la pobreza de Antonio, lo que no le permite vivir conforme a la calidad de su persona.³¹

³⁰ Carta de Claudio Acquaviva a José de Acosta, 27 de noviembre de 1581 (MPH, p. 80).

³¹ AGI, Lima, 249, N.12 (1), f. 4v. Esta «Relación de méritos y servicios» de Gómez de León está incluida en el legajo de su bis nieto, Antonio de Butrón y Mújica, cura de la catedral de Arequipa, quien pide una promoción en 1657.

Según José de la Puente Brunke, la situación económica de los encomenderos se fue deteriorando en la segunda mitad del siglo XVI debido a la catástrofe demográfica que afecta entonces a la población indígena, lo que vuelve más urgente aun la lucha por la perpetuidad de las encomiendas. Las Leyes nuevas de 1542 habían limitado su atribución a dos vidas y le dejaban al rey y a sus funcionarios la posibilidad de prolongar la merced en función de los casos (Puente Brunke, 1992, p. 274-293). Esto explica que se multipliquen entonces las peticiones de mercedes reales, como la de los hermanos Gómez de Butrón. A pesar de que la encomienda ya no significaba necesariamente un beneficio económico de gran envergadura, a causa de la disminución de la renta, seguía siendo sinónimo de prestigio (Puente Brunke, 1992, p. 298). En el caso de los hermanos Buitrón, los documentos de donación, así como los de la información hecha para obtener mercedes reales, alegan de la precariedad de los descendientes del conquistador. Gómez de León había sido fundador de la villa de Camaná en 1539, posteriormente transferida a Arequipa. Había entonces obtenido la encomienda de Majes, Pampamico et Camaná, de manos de Francisco Pizarro por una vida, y su hijo legítimo, Antonio, se beneficiaba de ella por dos vidas más. Los indios tributarios de dicha encomienda pasaron de 174 en 1573 a 53 en 1602, lo que confirma las afirmaciones de Antonio Gómez de Butrón y de los testigos solicitados por los jesuitas en 1582 (Puente Brunke, 1992, p. 420; Málaga Medina, 1989, p. 91) y es coherente con los estudios demográficos sobre la disminución drástica de la población indígena en la costa meridional del Perú (Cook, 1981, p. 59-74).

Sin embargo, a pesar de que los documentos no permiten concluir que los descendientes de Gómez de León gozaran con una situación económica acomodada, sabemos que Antonio poseía en 1570 una estancia y una heredad, además de pertenecerle el tambo de Siguas, donde servían los indios de su encomienda, desde 1556, cuando era aún menor de edad (Davies, 1984, p. 191-192; Barriga, 1939, p.

384-385). Según las *Relaciones Geográficas*, Antonio Gómez de Butrón poseía además, a inicios de los años 1570, «buen ingenio de azúcar», en el valle de Camaná³² y declara él mismo estar casado con Doña Juana de Peralta Cabeza de Vaca, hija legítima de Diego Peralta Cabeza de Vaca, lo que lo sitúa dentro de las familias más importantes de Arequipa todavía en el siglo XVII.³³ Esta alianza le permitió solicitar al hermano de su esposa en 1581, don Diego de Peralta Cabeza de Vaca, quien fue después corregidor del valle de Colca (1596-1600), en la región de Arequipa (Cook, 2003, p. 428), pues le nombra como procurador, además de su propio hermano, para establecer la *Relación de méritos y servicios* de su padre (AGI, Lima, 249, N.12(1), f. 1.). Según Keith Davies, la economía vitícola de Arequipa sufrió una crisis de sobreproducción en el último tercio del siglo 16, debida a la caída de los precios, con la que se benefician sobre todo los mercaderes. Esto provocó una contracción de la propiedad y los Gómez de Butrón ya no aparecen como propietarios de bienes vitícolas en el siglo 17, lo que podría resultar de dicha crisis (Davies, 1984, p. 84-98, p. 206).

El sentimiento de fragilidad que revela la petición de Gómez de Butrón en 1582 se debe relacionar con la amargura que expresaron los criollos ya en la segunda mitad del siglo 16, relacionada con la impresión de descenso social que sentían los descendientes de conquistadores (Lavallé, 1993; Saint-Lu, 1970). Si la batalla por la perpetuidad de las encomiendas ya no está más a la orden del día, lo que impide el asentamiento de un sistema señorial en América (Puente Brunke, 1992, p. 300), los encomenderos y sus descendientes desarrollan actividades lucrativas, con éxito variable, como Lucas Martínez Vegazo (Trelles Arestegui,

³² "Descripción de la ciudad de La Plata, Cuzco y Guamanga, y otros pueblos del Perú" (Jiménez de la Espada, 1965, p. 49-50).

³³ AGI, Lima, 249, N.12 (1), f. 4v. Era una de los 18 herederos del conquistador (Davies, 1984, p. 105).

1991), y a alianzas matrimoniales con funcionarios de la Corona, lo que les permite acceder a mercedes reales, manteniendo así su estatuto social.

Fundar conventos y, por lo tanto, participar de forma activa en la construcción de un espacio cristiano, son argumentos claramente expresados por los encomenderos en sus trámites con la administración real. En febrero de 1580, Juan de Ribas, le pide al Consejo de Indias que prolongue el beneficio de su encomienda por una vida suplementaria. Explica que va a gastar todo su bien en fundar un colegio jesuita en La Paz, cuyos residentes irán a predicar a los indios de la zona. También alude a la fundación de un convento de religiosas de la Santa Trinidad en Lima, por su esposa y la hija de ésta. Esta petición acompaña una copia de su *Relación de méritos y servicios*, hecha en 1565. La petición es rechazada el 23 de abril de 1583.³⁴

El argumento se explica por las incertidumbres acerca del futuro de la encomienda en ese entonces y por la reducción del papel religioso de los encomenderos. Se agrega el peligro de ser condenado a pagar una multa por no haber respetado el deber de evangelización. Por lo tanto, la caridad evangelizadora, a través del estatuto de fundador de una orden religiosa dedicada a las misiones, le permite a los encomenderos establecer un dispositivo hasta cierto punto independiente del rey y de los obispos. Varios objetivos se alcanzan de esta forma. Los encomenderos alivian su consciencia y se esfuerzan por poner su alma al abrigo de la damnación. Al mismo tiempo, preservan lazos de patronazgo con los indios. Excluidos de la nominación del cura de su encomienda, sin seguridad de poder legarla a sus herederos, los encomenderos recurren a un intermediario capaz de asumir el deber de evangelización que les corresponde, urdiendo una relación que no tiene límites en el tiempo. Con los jesuitas, se plantea el carácter perpetuo de la fundación piadosa, a la que se suma la petición de

³⁴ AGI, Patronato, 113, R.9, f. 2-2v et f. 53.

misiones a indios precisos e identificables. Este lazo puede ser interpretado como un esfuerzo por mantener una relación señorial a través de la reivindicación del estatuto de patrón laico, a pesar de que la dominación sobre los habitantes de la encomienda se vuelva teórica. Por este medio, los encomenderos adhieren a un modelo de comportamiento nobiliario, cuya justificación no depende de su participación a la guerra por la fe, como lo era para los primeros conquistadores, y cuyo fundamento ya forma parte del pasado y deja de ser vigente a finales del siglo 16. Sin embargo, los encomenderos demuestran que siguen teniendo un papel en la propagación de la fe, gracias a la mediación de los jesuitas.

Bibliografía

- Alaperrine-Bouyer, M. (2007). *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima: IFEA.
- Barriga, V. (1940). *Documentos para la Historia de Arequipa 1534-1577*, Tomo II. Arequipa: La Colmena.
- Barriga, V. (1939). *Documentos para la historia de Arequipa, 1534-1558*, Tomo I. Arequipa: La Colmena.
- Beaune, C. (1977). Mourir noblement à la fin du Moyen Âge. *La mort au Moyen Âge. Actes des congrès de la SHMESP*, 8, 125-143.
- Boltanski, A. y Maldavsky, A. (2017). Laity and Procurement of Funds. En P.A. Fabre y F. Rurale, (Ed.), *Claudio Acquaviva SJ (1581-1615). A Jesuit Generalship at the time of the invention of the modern Catholicism*. Leyden: Brill.
- Boltanski, A. (2011). Des fondations pieuses de nobles français dans la deuxième moitié du XVIe siècle: défense de l'orthodoxie et territoire. En A. Boltanski y F. Mercier (Ed.), *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie (XIIIe -XVIIe s.)*, (pp. 251-264). Rennes: Presses universitaires de Rennes.

- Carrasco Martínez, A. (1999). Las noblezas de los reinos hispánicos. Modos de integración y conflictos en la segunda mitad del siglo XVI. En E. Belenguier Cebrià (Ed.), *Felipe II y el Mediterráneo. Los grupos sociales*, (pp. 17-60). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Carasco Martínez, A. (2010). *El poder de la sangre. Los duques del Infantado*. Madrid: Actas.
- Carrasco Martínez, A. (2000). *Sangre, honor y privilegio: la nobleza española bajo los Austrias*. Barcelona: Ariel.
- Coello de la Rosa, A. (2010). *El pregonero de Dios. Diego Martínez, SJ, misionero jesuitas del Perú colonial (1543-1626)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Colmenares, G. (1969). *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cook, N. D. (Ed.). (1975). *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- Cook, N. D. (2003). The Corregidores of the Colca Valley, Peru: Imperial Administration in an Andean Region. *Anuario de estudios Americanos*, 60(2), 413-439.
- Cook, N. D. (1981). *Demographic collapse: Indian Peru (1520-1620)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crespo, A. (1972). *El corregimiento de La Paz 1548-1600*. La Paz: Urquizo.
- Cushner, N. P. (1982). *Farm and Factory: The Jesuits and the development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.
- Davies, K. (1984). *Landowners in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Del Busto Duthurburu, J. A. (1963). El conquistador Martín Pizarro. *Mercurio Peruano*, 44, 111-125.
- Egaña, A. de (1954). *Monumenta Peruana, T. I*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Fernández Secades, L. (2009). *Los Valdés. Una casa nobiliaria en el Gijón de los siglos XVI y XVII*. Oviedo: KRK.

- Goldwert, M. (1956). La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal, 1550-1600. *Revista histórica*, 22, 1955-1956, 337-360.
- Goldwert, M. (1957). La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal, 1550-1600, *Revista histórica*, 23, 1957-1958, 207-245.
- Goudot, G. (2013). Dévots et fondations de couvents en Auvergne au XVIIe siècle. *Revue historique*, 668, 833-874.
- Horvitz V., M. E. (Ed.). (2006). *Memoria del nombre y salvación eterna. Los notables y las Capellanías de Misas en Chile, 1557-1930*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía-Humanidades-Departamento de Ciencias Históricas.
- Hyland, S. (2003). *The Jesuits and the Incas. The extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Jara Fuente, J. A. (1996). Muerte, ceremonial y ritual funerario: procesos de cohesión intraestamental y de control social en la alta aristocracia del antiguo régimen (Corona de Castilla, siglos XV-XVIII). *Hispania*, 56(3), 194, 861-883.
- Jiménez de la espada, M. (1965). *Relaciones geográficas de Indias-Perú, T.2*. Madrid: Atlas.
- La Calancha, A. de. (1639). *Coronica moralizada del orden de San Agustin en el Peru, con sucesos egenplares vistos en esta monarquia... compuesta por el... maestro fray Antonio de La Calancha*. Barcelona: P. Lacavalleria.
- Lavallé, B. (1993). *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima: PUCP-Instituto Riva Agüero.
- Lockhart, J. (1972). *The men of Cajamarca: a social and biographical study of the first conquerors of Peru*. Austin: University of Texas press.
- Lohmann Villena, G. (1966). La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú. *Anuario de Estudios americanos*, 23, 21-89.

- Lohmann Villena, G. (1993). *Los Americanos en las órdenes nobiliarias*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas.
- López Beltrán, C. (1998). *Alianzas familiares. Elite, género y negocios en La Paz, s. XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Loyola, I. de. (1963). Constituciones. En: I. Iparraguirre (Ed.), *Obras completas*, Madrid: La editorial católica.
- Macera, P. (1966). *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Málaga Medina, A. (1975). Los corregimientos de Arequipa. Siglo XVI. *Historia, 1*.
- Málaga Medina, A. (1989). *Reducciones toledanas en Arequipa: pueblos tradicionales*. Arequipa: Publiunsa.
- Maldavsky, A. (2011). Les *encomenderos* et l'évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. 'Noblesse' et propagation de la foi au XVIIe siècle. En: A. Boltanski y F. Mercier (Ed.). *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie (XIIIe -XVIIe s.)*, (pp.239-250). Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Maldavsky, A. (2014a). Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII). *Histórica, 38(2)*, 71-109.
- Maldavsky, A. (2014b). Giving for the Mission: The *Encomenderos* and Christian Space in the Andes of the Late Sixteenth Century. En: W. de Boer; A. Maldavsky; G. Marocci; I. Pavan (Ed.), *Space and Conversion in Global Perspective*, (pp. 260-284). Leiden-Boston: Brill.
- Maldavsky, A. (2016). *Entre salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIe siècle*. Manuscrit inédit d'HDR. Lyon: Université Lyon III.
- Maldavsky, A. (2012). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Madrid-Lima: CSIC-IFEA-Universidad Ruiz de Montoya.

- Maravall, J. A. (1989). *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI.
- Marzal, M. y Negro, S. (Ed.). (2005). *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. y Negro, S. (Ed.). (1999). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Quito-Lima: Abya-Yala-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mateos, F. (Ed.). (1944). *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Peru*, t. 2, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mazel, F. (2010). Les aléas de la protection seigneuriale. En: M. Cevins, y J. M. Matz (Ed.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin, 1179-1449*, (pp. 423-430). Rennes: PUR.
- Molina Recio, R. (2002). *Los señores de la Casa del Bailío*. Córdoba: Diputación de Córdoba.
- Orduna Portús, P. (2009). *Honor y cultura nobiliaria en la Navarra moderna (siglos XVI-XVIII)*. Pamplona: Eunsa.
- Ots Capdequi, J. M. (1945). *Manual de historia del derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano*. Buenos Aires: Losada.
- Puente Brunke, J. (1992). *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución*. Sevilla: Diputación provincial de Sevilla.
- Rodríguez, D. (2005). *Por un lugar en el cielo. Juan Martínez Rengifo y su legado a los jesuitas, 1560-1592*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Saint-Lu, A. (1970). *Condition coloniale et conscience créole au Guatemala*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Solignat, A. V. (2012). Funérailles nobiliaires et pouvoir seigneurial à la Renaissance. *Revue historique*, 1(661), 101-130.
- Solignat, A. V. (2012). Les fondations pieuses de la noblesse auvergnate à la Renaissance. Entre exaltation du pouvoir seigneurial et charge financière pour les vivants. *Histoire et mesure*, 27(1), 133-160.

- Vargas Ugarte, R. (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 tomos, Burgos: Aldecoa, 1963-1965.
- Vincent, B. y Ruiz Ibáñez, J. J. (2007). Los siglos XVI y XVII, Política y sociedad, Historia de España 3er milenio. Madrid: Síntesis.
- Wobeser, G. von (1996). La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España en el siglo XVIII. *Estudios de Historia Novohispana*, 16, 119 -138.
- Wobeser, G. von (2005). *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zuñiga, J. P. (2002). *Espagnols d'outre-mer: émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au XVIIe siècle*. Paris: EHESS.

De Bahía a Asunción

El viaje de los primeros jesuitas hasta las tierras de los guaraníes

CARLOS A. PAGE¹

Introducción

La idea de la Compañía de Jesús de evangelizar la región del Paraguay no era nueva y surgió muy poco tiempo después de la llegada de la Orden a América en 1549. Efectivamente, cuando el P. Manuel da Nóbrega envió desde San Salvador de Bahía al P. Leonardo Nunes a São Vicente, éste de inmediato le informó sobre el estado de la villa, en donde conoció gente que le comunicó que desde allí había un camino² que conducía a Asunción y que era transitado por comerciantes, tanto españoles como portugueses, pues era más corto que ir por el río Paraná y el océano. Pero no solo eso sino que recibió noticias que Asunción necesitaba sacerdotes, pues era manifiesto el maltrato hacia los indígenas. El P. Nóbrega partió para la villa portuguesa, comprobó lo manifestado por el P. Nunes y emprendió el viaje hacia

¹ CIECS-CONICET/UNC. Contacto: capage1@hotmail.com.

² Era el camino de Santo Tomás, llamado así por los portugueses o de Pay Sumé por los indígenas. Hace referencia a la presencia del apóstol en América donde había dejado huellas de su paso. El P. Nóbrega había visto en Bahía testimonios que comunicó a Europa. Tuvo tal aceptación esta idea que el propio Rivadeneyra incorporó en su menologio la historia americana de Santo Tomás en su vida. Y creemos que, como el P. Nunes le relató que además del camino abierto por el apóstol, había huellas dejadas por el santo en la playa, fue también motivo para que viajara a constatar lo informado (Cavalcante, 2009).

Asunción. Por cierto que la expedición tendría sus pausas. Entre ellas nada menos que fundar la aldea indígena de Piratininga, donde se levantó una iglesia consagrada a San Pablo en 1554 (Leite, 1936).

Sus planes los comunicó a San Ignacio e incluían levantar una residencia en Asunción (Leite, 1957, p. 168 y 1955, p. 197). Todo esto llevó su tiempo y en el interín, el P. Nóbrega fue designado provincial y como tal, debió desistir de su expedición, enviando otros misioneros. Avanzaron hacia el interior los HH. Pero Correia y João de Sousa que lo hicieron predicando, pero fueron asesinados por los indígenas convirtiéndose en los primeros mártires jesuitas de América en 1554 (Vasconcellos, 1865, pp. 97-104).

Por el mal momento político imperante entre ambas Coronas, justamente por las posesiones en el Río de la Plata y el martirio sufrido por aquellos misioneros, el general de la Compañía de Jesús decidió que a Asunción vayan jesuitas españoles y no portugueses. Lo propio hizo el gobernador Tomé de Souza y su sucesor Duarte da Costa de no permitir los viajes al Paraguay. El P. Nóbrega siguió insistiendo y logró que el general P. Diego Laínez determinara que si los jesuitas portugueses querían ir a Asunción debían obtener licencia del rey de Portugal o del gobernador (Leite, 1958, p. 541). Posición que mantuvo tiempo después el visitador Inácio de Azevedo en 1568 (Leite, 1960, p. 482).

Todas estas tensiones quedaron zanjadas, cuando en 1580 se constituyó la unión dinástica de las dos Coronas, bajo el mismo soberano de la Casa de Austria: Felipe II. Situación que se prolongó hasta 1640, convirtiéndose en el imperio más dilatado de su tiempo con posesiones en todos los continentes.

La Congregación Provincial del Brasil de 1583, presidida por el P. José de Anchieta, planteó al general, entre otros postulados, que intercediera ante el rey y mostrara las ventajas que tendría la evangelización del Paraguay. Al año siguiente el general Aquaviva autorizó al visitador “*per*

modum missionis” a enviar jesuitas al Paraguay (Leite, 2001, II, p. 120), coronando de esta manera la iniciativa de los PP. Nunes y Nóbrega.

Por el mismo tiempo que sucedían estos acontecimientos en Brasil, en el virreinato del Perú, se había creado la diócesis del Tucumán, y su flamante obispo, el dominico portugués Francisco de Vitória, emprendió viaje a América con otros cuatro sacerdotes de la misma Orden, llegando a Lima en febrero de 1580. Allí permanecieron hasta fines de ese año. Luego, y por espacio de otro año, Vitória residió en Potosí, desde donde solicitó al gobernador del Río de la Plata Juan de Garay, autorización para traer de Brasil objetos de culto, como campanas e imágenes. Lo mismo hizo con el gobernador de Tucumán Hernando de Lerma con quien no tendría una buena relación (Moraleda, 1989, p. 89 y 94).

El obispo Vitória asistió a la fundación de Salta, el 16 de abril de 1582, junto con su deán Francisco de Salcedo. Luego pasó a Talavera y regresó al Perú unos meses después para asistir al III Concilio Limense, participando activamente hasta el final, en octubre de 1583. Al año siguiente y desde Lima le presentó a Felipe II su renuncia al obispado, por no soportar la relación con el gobierno civil, tanto con el gobernador Lerma que terminó encarcelado, como su sucesor Ramírez de Velazco. No obstante ese año se reúne con el provincial de los jesuitas P. Baltasar Piñas (1581-1585), solicitándole sacerdotes para su diócesis, aunque con respuesta negativa. Por lo que el 6 de marzo de 1585 escribe al P. provincial del Brasil P. Anchieta (1577-1588) con la misma solicitud.

En su estadía, tanto en Lima como en Potosí, el obispo Vitória alcanzó a tener una idea acabada del territorio de su amplia y humilde diócesis, lo que le valió para pensar estrategias económicas para desarrollarla y consolidarla en el tiempo. Por eso vislumbró el potencial comercial que podría desarrollarse entre Potosí y Brasil, analizando la circulación entre estos extremos y la ventaja que daban las aguas del Paraná, cosa que no era novedosa. Esto está

relacionado con su petición de jesuitas tanto al Perú como al Brasil. En ambas provincias también tenían idea de avanzar, hacia el Tucumán los del Perú y hacia Asunción los del Brasil.

Finalmente el obispo arribó a Santiago del Estero en agosto de 1585, habiendo llegado con el dominico y tesorero de la Catedral, el joven de 22 años Francisco de Salcedo, sobrino del deán. En tanto que la expedición de jesuitas que envía el provincial P. Juan de Atienza (1585-1592), llegó el 26 de noviembre. Eran solo tres: los PP. Francisco de Angulo, a su vez comisario del Santo Oficio, Alonso de Barzana y el H. Juan de Villegas.

Casi paralelamente a la llegada de los jesuitas del Perú el obispo Vitória prepara la expedición para ir a buscar a los jesuitas del Brasil. Para ello encomendará la tarea al dominico Francisco de Salcedo y a Diego de Palma Carrillo. El primero, era tesorero de la Catedral de Santiago del Estero, sobrino de su homónimo tío que era deán de la misma. En tanto que Palma Carrillo era un laico, natural de Córdoba (España), hijo de Juan Palma y de Juana de Sevilla. Se le concedió pasaporte para viajar al Perú como criado de Juan Báez el 12 de octubre de 1577 (Romera Iruela, 1980, p. 743). De partida en Sevilla en ese mismo año, también se le concedió licencia para comerciar en Indias.³

La relación de viaje y otros documentos complementarios

De este viaje, bastante dificultoso, hay varias noticias, en virtud justamente de los acontecimientos en los que se desarrolló. Dos cartas del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco, fechadas el 6 de abril de 1587, una para el rey y otra para el virrey conde Villar. En la que dirige a

³ AGI/24.48.111//JUSTICIA,932 (antes JUSTICIA,51-4-111/1).

este último, afirma el P. Egaña que el gobernador dice que la relación original es de Diego de Palma, fechada el 27 de marzo (Egaña, 1966, IV, p. 179-186), transcribiéndola completa. El P. Pastells (1912, p. 29) hace un resumen, al igual que la carta para el obispo, fechada en ese mismo año (1912, pp. 31-45) y al virrey Villar del 17 de mayo (1912, p. 46), quien notifica al rey en otra del 12 de junio (Levillier, 1925, p. 328), y al presidente de la Audiencia de Charcas, el 10 de octubre (Egaña, 1966, IV, p. 179), sumando otras noticias que le llegaron de las mismas embarcaciones inglesas que atacarán las naves del obispo (Levillier, 1925, p. 330-363).

En primer lugar, dudamos que la relación que publica el P. Egaña sea de Palma Carrillo, por lo que se desprende de su contenido, pues en su interior hay dos frases que no cuadran. Al referirse a los datos de unos navíos ingleses se expresa: *“todo esto lo supo Diego de Palma de dos flamencos que venían en los navíos”*. Un poco más adelante se escribe: *“entre los papeles que bido [vio] Diego de Palma al capitán Roberto”*. Es decir que escribe en tercera persona o más probablemente el autor es otro.

También nos interesan en particular unos documentos complementarios a la relación del viaje que demuestran el sentido que realmente tuvo el mismo. Por ejemplo la carta del obispo Vitória que dirige al provincial del Brasil P. José de Anchieta desde Santiago del Estero el 6 de marzo de 1585 (Egaña, 1961, III, p. 556), antes de la llegada de los jesuitas del Perú. Este documento fue reenviado al P. General, en donde el obispo le manifiesta su preocupación por la falta de sacerdotes, al estar tan distante de Lima y haber sido Santiago del Estero fundada no hacía mucho tiempo (1550); pero sobre todo porque contaba con alrededor de 150 mil almas entre paganos y cristianos. Ya había escrito a los obispos de La Plata, Asunción y Santiago de Chile solicitando sacerdotes, sin obtener respuesta favorable. Pero manifiesta tener especial afición a la Compañía de Jesús, porque según escribe el mismo el obispo, el P. Diego Laínez, era *“tío, primo hermano de mi padre”*. Esta afirmación del obispo no se ha

podido comprobar aunque ambos provenían de familias de judíos conversos. Continúa relatando que había intentado traer jesuitas del Perú pero dice que de allá le respondieron negativamente por no “*tener suficiencia de Padres*”, pues había solo cerca de 60 individuos. Según el obispo, se había enterado que recientemente había llegado al Brasil, en 1584, un navío con 140 religiosos⁴. Fue entonces que decide ir a buscar algunos a través del portador, el P. Francisco Salcedo a quien encomienda rogarle su petición. Otras cartas que escribió con este tono fueron al obispo frei António Barreiros⁵ y al gobernador general, Manuel Tellez Barreto⁶, a los fines que intercedieran con el P. Anchieta. Finalmente le promete que ya el P. Salcedo había recibido instrucciones de hacerse cargo de los gastos de traslado.

A su vez, se conocen las instrucciones que el obispo le dejó por escrito a su criado Diego de Palma (Pastells, 1912, p. 34-35). Allí le expresa que el motivo principal que los lleva al Brasil es para traer jesuitas y que esto debía comunicar al obispo y al gobernador para que lo ayudaran. Le menciona que necesitaría una docena de individuos y que llegados a São Vicente comience a averiguar dónde está el P. Anchieta. Allí debía quedarse tan solo un día y fletar una embarcación que los lleve a Bahía que es donde residía el obispo y el gobernador. No solo entregaría las cartas sino que tenía que hablar con ellos del estado de su obispado, y que les comentara lo tratado en el Concilio Limense,

⁴ Esta es una información errónea del obispo. Por un lado jamás podrían haber arribado ese número de jesuitas y por el otro el P. Leite registra la expedición de 1583 que traía al visitador Gouveira que arribó a Bahía el 5 de marzo junto a dos sacerdotes y dos coadjutores (Leite, 2001, I, p. 207).

⁵ De frei Barreiros no se conoce lugar y fecha de nacimiento, mientras que falleció en Salvador el 11 de mayo de 1600. Fue el tercer obispo de Sao Salvador de Bahía, designado a mediados de 1575 e instalándose un año después. Al morir el gobernador Teles Barreto fue designado con Cosme Rangel de Macedo, miembro del Consejo de Gobierno.

⁶ Tellez Barreto (c. 1520-1588) era caballero de Avis, fue el primer gobernador general de Brasil entre 1582 y 1587, luego de la unificación de las coronas peninsulares.

hasta convencerlos. También le pide que traiga algún clérigo adulto para el cargo de provisor y administrador de su obispado a quien estaría dispuesto a pagar “*cada año más de mil ducados de renta*”. Comenta en esta carta que estaba esperando licencia del Rey, en otras palabras la aceptación de su renuncia, para volver a España y pasar por Brasil a ver al obispo. Finalmente, les ordena leer varias veces las cartas que son portadores y que regresen en diciembre. El capitán Ruiz González de Andrade sería el contacto que facilitaría la misión en Brasil.

Palma y Salcedo eran personas de confianza del obispo a quienes había encomendado una misión que no resultó tan complicada. Una curiosidad es que Vitória no escribe de otra cosa que traer jesuitas. Nunca escribe de alguna mercadería en especial, excepto todo aquello que pudiera servir para su pobre diócesis recién iniciada.

Decimos que la tarea fue relativamente fácil, porque no había que convencer a los jesuitas, pues tanto el P. Anchieta como el P. Gouveia, antes de recibir la carta y a los mensajeros del obispo Vitória, ya tenían decidido enviar a tierras españolas al italiano Juan Leonardo D’Armini⁷ como superior, al español Manuel Saloni, los lusitanos Esteban de Grão y Manuel Ortega, y el irlandés Thomás Fields (Page, 1916).

⁷ Juan Leonardo de D’Armini, cuenta la relación del viaje, era un hombre de unos 50 años, “*de grandes letras y santidad*”. A la que agrega Storni, nacido en Nápoles en 1545, aunque Anchieta dice 1641. Ingresó a la Compañía de Jesús de Roma en 1567, profesando su cuarto voto en 1584. Falleció en Pernambuco en 1605 (Storni, 1980, p. 77).

Ida y vuelta de un viaje azaroso

Con la correspondiente licencia del virrey del Perú, el obispo envió a sus emisarios, que viajaron desde Santiago del Estero a Santa Fe, donde se embarcaron a Buenos Aires en una travesía que se prolongó por un año y medio.

Salieron de Buenos Aires en una *“fragata que allí hizimos, que costó quatro mil pesos”*. Partieron el 20 de octubre de 1585 con diez marineros al mando de un piloto de nombre Pedrianes, proveniente de Brasil⁸. Después de 27 días de navegación, llegaron a São Vicente, del que era donatario Martim Alonso de Sousa⁹ y donde se hallaban cuatro villas: la de São Vicente, en la que había jesuitas desde 1550, São Pablo fundada por los jesuitas, Gerebatiba y Santo Amaro.

Siguieron las instrucciones del obispo y compraron el navío *“San Antonio”*. Pagaron por él mil ducados, entregando el suyo, ya que estaba *“comido de broma”* que era un caracol que horada las maderas y hasta llega a inutilizarlas.

Permanecieron en São Vicente hasta el 23 de enero de 1586 y de allí pasaron directamente a San Salvador de Bahía donde se encontraba el gobernador general de Brasil Manuel Tellez Barreto. La travesía no fue muy buena ya que navegaron contra el viento, de tal forma que un viaje de 10 días lo hicieron en 37. Fueron muy bien recibidos y entregaron las tres cartas. Permanecieron seis meses en Bahía, pues al ser grande el navío para volver por el Río de la Plata, compraron otro de 35 a 40 toneladas que costó, puesto a la vela, mil ducados.

⁸ Según otras fuentes, también fueron de la partida el comerciante portugués Lope Vázquez Pestaña y el capitán Alonso de Vera “El Tupí”. Además los emisarios del obispo llevaron consigo la considerable suma de cien mil ducados (Moraleda, 1998, p. 101).

⁹ Nació en Vila Viçosa, 1500 y falleció en Lisboa el 21 de julio de 1571. Fue un noble, marino y militar portugués, recordado por haber participado en la primera expedición colonizadora de Brasil y por haber sido gobernador de la India portuguesa (1542-1545), llevando allí a San Francisco de Borja.

En Bahía subieron los seis jesuitas mencionados. A cada uno se les entregó dinero para el vestuario y ornamentos “*muchos libros y muchas reliquias de santos, entrellos huesos muy grandes y muchos Anusdeyes¹⁰, muchas imágenes*”. Mientras que Palma Carrillo y Salcedo habían adquirido campanas, hierro, acero, calderas de cobre, bacías, peroles para hacer azúcar, hacienda y unos 45 africanos esclavizados de Guinea “*para el servicio del Reverendísimo Obispo*”, que había obsequiado al gobernador “*como muy solene presente*”.

La prolongada estadía llegó a su fin y partieron de Bahía el 20 de agosto de 1586, pasando por la capitania del Espíritu Santo, donde arribaron el 23 de diciembre, siendo recibidos por su donatario Basco Cultiño. Permanecieron hasta el 4 de octubre y aquí también recibieron regalos, especialmente dos: uno para el obispo y otro para la señora doña Yomar de Melo, esposa del fiscal de Chuquisaca Juan de Otéllez.

En cuatro días llegaron a Río de Janeiro, donde fueron agasajados por el gobernador Salvador Correa de Saa. También recibieron de él varios obsequios, sobre todo porque era conocido del obispo, entre los que se encontraban conservas y muchos barriles de jengibre en conserva. Permaneciendo 22 días, partiendo luego a São Vicente, donde después de nueve semanas, cargaron 100 quintales de arroz y toda suerte de conservas y cosas necesarias para el resto del viaje.

De tal manera que levaron anclas en São Vicente el 4 de enero de 1587 y arribaron a la boca del Río de la Plata en 16 días, es decir el 20 de enero, día de San Sebastián. Fue entonces cuando avistaron tres navíos ingleses que inmediatamente vinieron por ellos.

El corsario a cargo se llamaba Robert Withington (o Wirthrington), quien partió de Gravesend, puerto ubicado al sur del Támesis y cercano al Mar del Norte, con una

¹⁰ *Agnus dei*: Objeto de devoción consistente en una lámina de cera impresa con alguna imagen, bendecido y consagrado por el Papa.

expedición organizada por el 3º conde de Cumberland, George Clifford¹¹. Eran dos naves, una el “Red Dragon”, al mando de Withington y el “Bark Clifford” a cargo de Christopher Lister. Dejaron Inglaterra en Dartmouth y partieron hacia el sur.

El relato que seguimos, brinda datos precisos de los ingleses al final del texto. Quien escribe, menciona que Palma, fue informado por dos flamencos de Amberes que él conocía y se lo revelaron en secreto. En realidad eran tres navíos,

la capitana de 400 toneladas y dentro treinta y seis piezas de artillería muy gruesas, y el otro de 200 toneladas con diez y ocho piezas gruesas, y la lancha con tres piezas, y en cada navío de los grandes, una lancha, la una de 14 bancos y la otra de 10 bancos y traen grandísima cantidad de artificios de fuego y ocho piezas de artillería para las lanchas y 300 hombres entre marineros y soldados.

Se dirigían rumbo al Mar del Sur y luego Valdivia, para remontar a Panamá y quemar todos los navíos que se cruzaran a su paso. Además el texto revela que entre los papeles del capitán, a los que accedió el mismo Palma, encontró una nota de don Antonio, que estaba en Inglaterra. Se refiere al prior de Crato, príncipe portugués, hijo bastardo de don Luis, duque de Beja y de doña Violante Gómez (la Pelicana), que pretendía la corona portuguesa contra Felipe II. Para ello se proclamó rey en Santarém y le otorgó licencia al pirata inglés para que robasen libremente entre 1586 y 1587 y le diesen el tercio de lo recaudado, y si eran portugueses les debía dar una carta de pago o recibo, que al volver a Portugal se los devolviese. De tal forma que *“an saqueado*

¹¹ Clifford (1558-1605) fue un noble y cortesano inglés, aventurero, navegante y corsario. Estudió en la Universidad de Oxford y como favorito de la reina Isabel I de Inglaterra, sirvió en la Royal Navy, combatiendo a la “Armada Invencible” de Felipe II. Supervisó 12 expediciones navales contra la corona unificada de España y Portugal.

estos cossarios catorce navios y del uno dellos dizen que supieron estar el Rey nuestro Señor indispuesto” (Egaña, 1966, p. 185). Antonio de Crato fue derrotado en la batalla de Oporto y en el mar, frente a la isla de San Miguel. El pretendiente se llevó las joyas de la Corona y se refugió en Francia y luego en Inglaterra.

Los navíos del obispo Vitória fueron abordados por los piratas, llevándose a todos sus tripulantes¹² a sus barcos, dejando 20 ingleses de guarnición en cada uno. Partieron con los prisioneros hacia el estrecho de Magallanes, pero a la altura de la actual población de Rivadavia, es donde decidieron matar a los PP. D’Armini y Salcedo. Finalmente y junto con toda la tripulación, los dejaron desnudos con un poco de arroz putrefacto y otro tanto de harina de mandioca. Incluso al P. Ortega, luego de ser azotado lo tiraron al agua, pero pudo salir (Del Techo, 2005, p. 75). No concretaron la matanza planeada, pero:

Tomaron los huesos sagrados de los bienaventurados mártires y hecharonlos en el suelo y pisáronlos y los escupieron y hecharon a la mar. Lo mismo hizieron de los Anusdeis y quantas imágenes avía. Finalmente hallaron un barril de imágenes de estaño, que traían los Padres para los indios, y los fundieron para pelota de arcabuz (Egaña, 1966, p. 184).

Después de 28 días de tenerlos como prisioneros los dejaron a 30 leguas a la mar, aproximadamente en el golfo de San Mateo, isla de Lobos¹³, sin el piloto Pedro Aniz y sin velas, *“una poca de harina y cinco pipas de agua para ciento veinte personas”* (Egaña, 1966, IV, p. 184 y Lozano, 1754, pp. 23 a 26). También se llevaron como botín, las calderas,

¹² Según fuentes de los propios ingleses que toma Muñoz Moraleda (1998, p. 60), venían en un barco 45 esclavos, además de dos mujeres portuguesas y un niño. En el otro 35 esclavas mujeres, “4 ó 5 frailes” y dos mujeres portuguesas nacidas en Rio de Janeiro.

¹³ La Isla de los Lobos está ubicada sobre el océano Atlántico en la desembocadura del Río de la Plata frente a la actual ciudad de Punta del Este en Uruguay.

acero, campanas, hierro, *“hasta las rejas y açadas que traíamos para la ciudad de Buenos Aires”*, aunque los esclavos los dejaron *“por no podellos llevar ni tener agua ni comida para ellos”*. Los corsarios recibieron de los prisioneros información de Bahía, a donde decidieron partir, llegando en abril de 1587, sitiándola por dos meses (Lozano, 1754, p. 36).

De esta forma, Diego de Palma en el navío pequeño *“Nossa Senhora da Graça”* y el P. Salcedo con los jesuitas en el *“San Antonio”*, pudieron llegar a Buenos Aires 18 días después que fueron dejados por los ingleses: *“todos desnudos, assí los Padres como los demás, sin traer más que las camissas rotas sobre sus cuerpos”*. Gran consternación causó en la ciudad su arribo, el 18 de marzo de 1587, pues estaban esperanzados en recibir herramientas y vestimentas. El obispo de Paraguay, fray Alonso Guerra O.P., que estaba en Buenos Aires, además del consuelo espiritual, les llevó frazadas a los jesuitas.

De Buenos Aires a Asunción

El prelado procuró convencer a los jesuitas para que fuesen a Asunción (Del Techo, 2005, p. 76), pero recordemos que estaban acompañados por dos emisarios del obispo Vitória y a él le debían su viaje. Llegaron a Córdoba y al encontrarse con el obispo y los misioneros del Perú (Lozano, 1754, p. 20), el P. Barzana invitó al P. Ortega a recorrer su comarca durante cinco meses. El P. Lozano recuerda aquellos días con una carta que le envió el P. Ortega al provincial del Perú: *“todos nos ponian miedo por estar los Indios rebelados, y ser los caminos muy asperos, y la falta de comida mucha”*. Continúa expresando que no obstante el fruto fue provechoso a pesar que: *“Fué esse año muy estéril por toda aquella tierra: morian los Indios de hambre, y de ella nos cupo buena parte, porque algunos dias passamos con dos docenas de granos de maíz”*. Efectivamente, cuenta que ya sin alimentos se encontraron con unos

indígenas que no solo no tenían comida, sino que le dijeron que conseguirían a ocho días de distancia. El P. Barzana le manifestó al P. Ortega que siguiera, que él se iba a quedar a bautizar a esa gente. El P. Ortega comenzó el camino y estuvo cerca de morir de manos de unos indios que pretendían comérselo. Llegó a una estancia de españoles que lo atendieron, mientras que enviaron a un empleado a buscar al P. Barzana. No pudo encontrarlo y el P. Barzana llegó solo, después de 46 leguas de caminata y con el siempre latente sueño de alcanzar la Patagonia (Lozano, 1754, pp. 29-30). De regreso a Córdoba, el obispo lo designó Visitador de su diócesis y obviamente el humilde misionero desistió de tal nombramiento. El obispo no solo insistió sino que a su vez lo designó también Provisor y Vicario General.

Al ser requerido en Santiago del Estero, el obispo llevó consigo a todos los jesuitas y aprovechó para determinar el destino de cada uno. Los cinco jesuitas del Brasil y los tres del Perú, fueron calurosamente recibidos por el gobernador Ramírez de Velazco y los pobladores, quienes les ofrecieron una casa por residencia. Era una construcción separada del Palacio Episcopal con una renta suficiente para su sustento. Quedaron en ella el P. Francisco de Angulo como rector del que comenzó a llamarse “Colegio del Santo Nombre de Jesús”, donde el H. Juan de Villegas enseñaba a leer y escribir, y el P. Juan Gutiérrez hacía lo propio con la lengua latina. Esta primera residencia de la que sería luego la Provincia del Paraguay, cuenta Lozano que no sabe el motivo por la que se abandonó y los jesuitas se fueron a otra casa que les cedió don Pedro de Ribera Cortés, cuyo único hijo Tomás, con los años pasó a ser miembro de la Compañía de Jesús (Lozano, 1754, p. 31-32).¹⁴

¹⁴ El P. Tomás de Ribera nació y murió en Santiago del Estero (1604-1677), ingresando a la Compañía de Jesús en 1640 y profesando sus últimos votos en 1653 (Storni, 1980, p. 238).

Ya en Santiago del Estero, los jesuitas determinaron cómo distribuirse, para lo cual los PP. Angulo y Gutiérrez y el H. Villegas se quedaron en el colegio y los PP. Barzana, Ortega, Saloni y Fields se abocarían a la tarea misional. Finalmente los PP. D'Armini, y Grão que querían regresar a Brasil, fueron a Santa Fe a esperar la resolución de su provincial que, si bien fue positiva, tardó dos años en llegar. Aunque el general Aquaviva ya había ordenado, por carta del 24 de febrero de 1586, dirigida al provincial Atienza, que le comunicaba que devolviera a los llegados del Brasil (Egaña, 1974, p. 151-152).

La primera misión que les encomendó el obispo fue ir a visitar a los habitantes del río Salado, donde se asentaban varios pueblos que contaban entre 500 y 1.000 familias. La mayoría desconocía el cristianismo porque no hubo sacerdotes que hablaran el Tonocote, lengua que dominaba el P. Barzana y debió enseñar a los llegados del Brasil, mientras atendía su tarea pastoral. Pero en poco tiempo enfermó y debió regresar a Santiago, en tanto sus compañeros aún sin haber aprendido la lengua fueron detrás. Ellos solo sabían el guaraní por lo que atinadamente el P. superior los envió a Asunción (Pastells, 1912, p. 77 y Del Techo, 2005, p. 79), incluso por la no poca insistencia del obispo Guerra. El P. Barzana en tanto regresó al Salado y para marzo de 1588, de vuelta viajó a Esteco con el H. Villegas y otro clérigo. Luego acompañó al gobernador a una misión al Valle Calchaquí.

Los jesuitas del Brasil llegaron a Asunción el 11 de agosto de 1588, siendo recibidos por el gobernador, licenciado Juan de Torres de Vera y Aragón y gran parte de la población. Como era costumbre salieron a recibirlos a unas tres leguas de la ciudad para luego acompañarlos en su ingreso. No se encontraba el obispo Guerra, quien no regresaría al Paraguay, pero había dejado encomendado a un religioso de su misma Orden como Gobernador Episcopal, recomendándole que recibiese y agasajase a los jesuitas

Inmediatamente y con el beneplácito de los vecinos, abrieron una residencia en una casa particular. La autoridad eclesiástica les concedió amplias facultades para predicar y administrar los sacramentos a españoles e indios. Quedó como superior de la flamante casa el P. Saloni, comenzando a predicar por la ciudad, entre españoles y naturales. Después salieron hacia dos pueblos de indios comarcanos.

Lozano expresa cómo vieron estos jesuitas a Asunción quienes se encontraron

perplexos, sin saber por donde dár principio á la labor de aquel campo inculto, que aunque mostraba el genio de los naturales ser de buen terruño, se hallaba tan esterilizado con la maleza de los vicios, que requería el aliento de muchos Obreros incansables. (Lozano, 1754, p. 53).

Comenzaron con los españoles de la ciudad y luego con los indios que vivían en ella sirviéndoles. Posteriormente avanzaron hacia las chacras, hasta que fueron invitados por dos pueblos indígenas.

Fueron recibidos con demostraciones muy festivas, y aparato ostentoso si se coteja con su miseria: porque adornaban las calles arcos de ramas verdes, entretexidos vistosamente, con flores de diversos colores, y poblados de varias frutas, y aves canoras, cuyas voces aumentaban la alegría del bullicio popular: tenían dispuestas danzas al sonido dissonante de sus flautas, y bocinas, que suelen hacer mas estrendo, que musica; pero en tales lances se ha de recibir su molestia con agrado, valiendose del dissimulo, y de la paciencia para el aplauso. Al pasar arrojaban sobre los Padres diferentes flores, y algunos mas intrépidos se acercaban, hasta ponerlas en su mano, deseando acreditar de este modo su regocijo.

Les salió al encuentro una procesión de niños llevando enarbolada una gran cruz y cantando acordes de la doctrina cristiana en su lengua. Los llevaron a su “iglesia”, donde esperaban muchas mujeres para dar la bienvenida (Lozano, 1754, p. 55).

Conclusión: el legado de haber traído a los primeros jesuitas del Paraguay

Así pues, los primeros jesuitas que llegaron a Asunción tuvieron contacto directo con los guaraníes de la comarca, dando inicio a la histórica gesta de la Compañía de Jesús. El P. Saloni quedó al frente del colegio de Asunción y los PP. Fields y Ortega, no solo abrieron una residencia en Villarrica sino que, este último, convirtió y agrupó en dos pueblos a los Ybybarajas. En 1593 se sumaron a Asunción los PP. Barzana y Lorenzana. El primero regresó pronto a Perú por enfermedad, mientras el segundo, junto al P. Saloni, aprendió la lengua y costumbres de los guaraníes. Saloni falleció en 1599, en tanto que Ortega y Fields volvieron a Asunción y en 1602 abandonaron el colegio por orden del nuevo provincial Rodrigo Cabrero. No fue de la partida el P. Fields que estaba enfermo y murió en Asunción en 1625, siendo testigo del regreso de los jesuitas, quienes volvieron por decisión del P. Diego Álvarez Paz, quien estaba al frente de la flamante viceprovincia de Charcas, antecesora de la provincia del Paraguay. Fue entonces que dispuso se poblara nuevamente Asunción, como lo había pedido el obispo, enviando obviamente al P. Lorenzana que conocía perfectamente el lugar, acompañado del P. José Cataldino.

El P. Ortega fue considerado por Lozano como el héroe evangélico que veneraba América, pero fue escandalosamente encarcelado con falsas acusaciones, producto de su acérrima defensa a los indígenas (Lozano, 1754, p. 463; Medina, 1945, p. 142). Después de dos años fue absuelto, se le otorgó la profesión de cuarto voto y fue a misionar a los Chiriguano, aunque regresó sin poder haber cumplido la difícil misión y se retiró al colegio de Chuquisaca donde pasó sus últimos años, falleciendo el 21 de octubre de 1622.

El obispo Vitória, quien renunció a su cargo por acusaciones que le hizo el gobernador Ramírez de Velazco, sobre comercio ilícito, regresó a España y murió en 1592. Previamente en 1587 nombró en su lugar con amplios poderes

como gobernador, provisor y vicario, al licenciado Pedro López de Barrasa, hasta que llegara el nuevo obispo. Por su parte Diego Palma Carrillo se halló presente en la fundación de la ciudad de Vera (Corrientes) en 1588, recibiendo un solar y seis pueblos de indios en encomienda. En 1591, siendo capitán, fue nombrado procurador de la ciudad junto a Francisco de Vera y Aragón, recibiendo una estancia. Al año siguiente se lo eligió alcalde de primer voto (Manrilla, 2008). Finalmente Francisco de Salcedo reacondicionó la Catedral a su costa, en tiempos que era tesorero y provisor de la Catedral bajo el obispado de fray Hernando de Trejo y Sanabria. En ese mismo tiempo donó la estancia llamada “San Pedro mártir” para el sustento del colegio de los jesuitas de Tucumán. Pues la sede jesuita de Santiago del Estero se trasladó a Tucumán en 1610. De tal manera que el Colegio y la iglesia dedicada a Santa María Magdalena se levantaron en el solar donado por el vecino Juan Bautista Beriso en 1588. Cuando ocupó otro cargo en Chuquisaca, les donó a los mismos jesuitas otra estancia llamada “Santa Catalina de Yatasto” en la jurisdicción de Esteco, que tenía una renta igual a la otra de 4.000 pesos. Por todas estas donaciones el general Viteleschi le otorgó el título de “fundador” del colegio de Tucumán. Con el tiempo llegó a ser obispo de Santiago de Chile (1622-1634) (Avellá Cháfer, 1944, p. 189).

El obispo Vitória fue un personaje controvertido en su época y también para algunos historiadores actuales que, siguiendo las tendenciosas acusaciones del gobernador, y sin cotejar otra información, lo condenaron sin pruebas. Solo financió dos expediciones a Brasil, la primera con el único fin de no solo trasladar a los jesuitas ofrecidos en aquella provincia, sino también de lo necesario para comenzar a levantar un nuevo obispado, con lo que las autoridades portuguesas colaboraron generosamente. No obstante los bienes adquiridos fueron robados por los corsarios ingleses. Para la segunda expedición confió nuevamente en el joven Salcedo a quien por escritura del 19 de junio de 1587 le

donó los dos barcos para que retomara la tarea emprendida antes, pero volvió a fracasar, pues las naves fondearon justo el día que Vitória dejaba definitivamente Santiago del Estero el 4 de setiembre de 1587 (Moraleda, 1998, p. 103-104; y Avellá Cháfer, 1944, p. 189).

De tal manera que su legado fue el haber facilitado el ingreso de los jesuitas en Asunción y el Guayrá, donde gracias a la experiencia que acumularon les sirvió a sus sucesores para desarrollar las primeras reducciones de guaraníes en la misma región del Guayrá donde habían arado y sembrado la tierra con las palabras del Evangelio.

Bibliografía

- Avellá Cháfer, F. (1944). Los clérigos Salcedo en el Tucumán. *Archivum*, 2(1), 181-195.
- Cavalcante, T. L. V. (2009). *Tomé o apóstolo da América. Índios e jesuitas em uma história de apropiações e ressignificações*. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados.
- Del Techo SJ, N. (2005) [1673]. *Historia de la Provincia Del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.
- Egaña SJ, A. (1961). *Monumenta Missionanum Societatis Iesu Vol XXVII. Misiones Occidentales. Monumenta Peruana III (1581-1585)*. Roma: s/ed.
- Egaña SJ, A. (1966). *Monumenta Peruana III IV, (1586-1591)* Roma: s/ed.
- Egaña SJ, A. (1974). *Monumenta Peruana VI (1596-1599)* Roma: s/ed.
- Leite SJ, S. (1936). *Os jesuítas na Vila de São Paulo (século XVI)*. São Paulo: Departamento Municipal de Cultura.
- Leite SJ, S. (2001). [1938]. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 4 tomos. São Pablo: Edições Loyola.

- Leite SJ, S. (1956). *Monumenta Missionum Societatis Iesu. Missiones Occidentales. Monumenta Brasiliae (1538-1553)*. T. 1, 1956; T. 2, 1957; T. 3, 1958; T. 4, 1960. Roma: s/ed.
- Levillier, R. (1925). *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles. Siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. T. X.
- Lozano SI, P. (1754). *Historia de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay*. T. 1, Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.
- Mantilla, M. F. (2008). *La ciudad de Corrientes. 1895. Corrientes: Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales y Editorial Amerindia*.
- Medina, J. T. (1945). *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Provincias del Plata*. Buenos Aires: Ed. Huarpes.
- Muñoz Moraleda, E. (1998). *Francisco de Victoria*. Buenos Aires: Junta de Historia Eclesiástica Argentina.
- Page, C. A. (2016). Los primeros misioneros jesuitas entre guaraníes y la experiencia de las “aldeias” de Brasil. *História Unisinos*, 20(1). Universidade do Valle do Sinos, Sao Leopoldo (Brasil).
- Pastells, P. (1912). *Historia de La Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia, Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Madrid: Librería General de Victorino Suárez.
- Romera Iruela, L. y Galbis Díez, M. C. (1980). *Catálogo de Pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Vol. V (1567-1577). Tomo II (1575-1577)*. Sevilla: Archivo General de Indias: 743.
- Storni SJ, H. 1980. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*. Roma: Institutum Historicum S.I.
- Vasconcellos, S. de. (1865). [1663]. *Chonica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n’esta parte don novo mundo*, 97-104. Vol. 1. Lisboa: Em casa do Editor A. J. Fernandes Lopes.

Os jesuítas na América portuguesa

Representantes do rei e difusores da fé e da colonização (séculos XVI e XVII)

MARCIA AMANTINO¹

O Cristianismo, em suas origens e, ainda hoje, apresenta-se como uma religião com propostas universalistas, tendo em sua essência a crença de que todo homem é suscetível a conhecer a verdadeira fé e se converter, bastando para isso que missionários espalhem a palavra de Deus. Entretanto, ao iniciar essa propagação, os agentes do cristianismo entraram em contato com povos de culturas variadas e, para conseguir seu intento, que era converter o maior número de pessoas, precisaram adaptar suas crenças e valores. Tratava-se de um processo de conversão lento e gradual e que, ao avançar, sofria mudanças ao mesmo tempo em que as provocava nos povos a serem convertidos (Gruzinski, 2000, 2001, 2010; Pompa, 2003; Marcocci *et al*, 2014).

Ao assumirem que a expansão portuguesa rumo à novas terras, desencadeada a partir do século XV, possuía uma motivação religiosa que era a de cristianizar os povos recém contatados e de retirá-los do mundo das idolatrias e do desconhecimento da palavra divina, a coroa portuguesa precisou de aliados e um de seus maiores foi a Companhia de Jesus. A ordem havia sido fundada em 27 de setembro de 1540 por Inácio de Loyola e era mais uma resposta às transformações que estavam em curso na Europa assolada pelas

¹ Universidade Salgado de Oliveira - UNIVERSO. Contacto: marciaamantino@gmail.com.

reformas protestantes, iniciadas no início daquele século (O'Malley, 2004; Bataillon, 2014, p. 321-325). O objetivo daqueles religiosos era a difusão do catolicismo pelo mundo evitando o avanço do protestantismo, principalmente nas regiões recém-incorporadas aos impérios ibéricos católicos (Tavares, 1985). Pretendia-se, através da missionação e da caridade, converter pagãos e punir os hereges e infiéis. Deram especial atenção à formação de seus religiosos, a idéia de salvação própria pelos bons atos e pelas virtudes pessoais e, principalmente, a unidade da ordem sob a obediência ao seu superior e ao papa. (Eisenberg, 2000, p. 32).

Este texto tem como proposta principal analisar a presença da Companhia de Jesus na América portuguesa escrutinando os aspectos que a ligam aos contextos políticos e econômicos da região. O objetivo é demonstrar que os interesses da Coroa e os da Companhia estavam profundamente imbricados ao longo dos séculos XVI e XVII e isso favoreceu para que esses religiosos obtivessem das autoridades lusas, inúmeros privilégios políticos e econômicos. A colonização do território e de suas gentes era o ponto de ligação entre as duas esferas, que devem ser entendidas de maneira complementar uma com relação a outra, e a conversão ao cristianismo efetuado pelos padres deveria ser a base de sustentação desse projeto.

O poder real e o controle sobre os povos, principalmente os coloniais, que estavam afastados da Corte e de seus “comportamentos cristãos”, era efetivado não apenas pela presença dos agentes de governo lusos, mas também pela ideia de unidade conferida pela Igreja católica. A tal ponto que “na ausência do Estado, a Igreja Católica, a par da Coroa, é a instituição com uma presença mais forte” (Cardim, 2001, p. 145-146).

A uniformidade política alicerçada na religião

Ainda que não tenha sido a regra na cristandade medieval, a expansão dos muçulmanos sobre áreas já controladas por cristãos produziu, no caso da Península Ibérica, a necessária convivência entre as três religiões monoteístas que povoaram o Ocidente. Como consequência desse processo gradual de expansão e convívio com povos de culturas variadas, principalmente judeus e muçulmanos, houve, inicialmente, um sentimento de aceitação de outras religiões – com maiores ou menores conflitos – dependendo dos acordos políticos e econômicos feitos com as elites. Para Stuart Schwartz, “a relação duradoura entre as três culturas [o cristianismo, o judaísmo e o islamismo] conferiu traços bastante característicos à natureza do desenvolvimento sócio, cultural e político na Espanha e em Portugal” (Schwartz, 2009, p. 75).

No final do processo de Reconquista da Península Ibérica, no século XV, o contexto religioso já havia mudado. O avanço dos guerreiros cristãos sobre terras ocupadas pelos islâmicos era embasado também na ideia de guerra santa. Combater os infiéis era uma obrigação dos cristãos e as Cruzadas alimentaram não só as questões militares, como também interferiram nos rumos políticos, econômicos e religiosos. O ponto culminante desse processo de expansão do poderio português e, conseqüentemente, do avanço do cristianismo para outras regiões, deu-se com as navegações iniciadas no século XV e que marcaram, pela primeira vez, a ligação entre diferentes partes do planeta propiciando uma grande circulação de pessoas, produtos variados, bens e ideias.

Assim se edificou um império à escala do globo, oceânico, o mesmo é dizer, comercial, sem dúvida, mas também fundiário e agrícola. Assim surgiram as cristandades exóticas. Assim se desenrolou a espantosa diáspora dos Portugueses trasvasando por todos os mares, ilhas e terras firmes (Godinho, 1981, p. 47).

De acordo com João Paulo Oliveira e Costa, os portugueses eram,

Então os grandes protagonistas da história universal, ao provocarem o movimento que aproximou irreversivelmente toda a Humanidade e que globalizou as suas relações, e foram de facto, responsáveis pelo início da propagação do Evangelho no meio mundo que lhes coube pelo Tratado de Tordesilhas (1494), desde o Brasil até o Japão (Costa, 2000, p. 259).

A partir do contato com povos diferentes no processo das navegações e, ainda mais com o advento da reforma e da contrarreforma, a ideia de pluralismo religioso deixou de fazer parte das crenças ibéricas. Buscava-se, a partir desses condicionantes históricos, uma unidade a fim de manter a todo o custo a coesão não apenas religiosa, mas também política. A Europa passava por um período de guerras religiosas e cada coroa queria impor a sua fé como a única verdadeira. A implementação do Santo Ofício, em Portugal em 1536 e na Espanha em 1478 e o Concílio de Trento (1545-1563) foram exemplos desta preocupação com a doutrina e os dogmas que necessitavam ser impostos a todos, ou pelo menos, a um grande número de pessoas (Bethencourt, 1994; Novinsky, 1998, p. 297-307; Boxer, 2007; Marcílio, 2004, p. 13-20; Loewen, 2014, p. 32-66). A unidade religiosa era percebida como uma garantia para a unidade política.

A posição teológica sobre a validade exclusiva a Igreja, imposta pela Inquisição, era defendida por teóricos políticos que consideravam a unidade religiosa como a melhor garantia de segurança para a integridade e a paz do reino. Religiões alternativas pareciam promover a dissidência e a discórdia (Schwartz, 2009, p. 73).

Com relação à península ibérica, Schwartz ressalta que, ainda que houvesse a busca pela unidade, ela nunca foi conseguida totalmente nem entre os que não professavam a fé católica e nem mesmo entre os fiéis, apesar de todos

os esforços da Igreja e da coroa para normatizar a doutrina e, principalmente, as práticas cotidianas (Schwartz, 2009, p. 73).

Para o estabelecimento e desenvolvimento do projeto colonial português, que possuía inúmeras características de períodos anteriores, como por exemplo, a existência do sistema de capitâneas donatárias entregues aos colonizadores com cabedais, Portugal teve que contar com investimentos privados, capital e tecnologia estrangeira, ainda que sob o controle da Coroa. Nessas novas áreas coloniais, foi estabelecido um sistema de produção em larga escala trabalhada por mão de obra escrava e com uma forte ligação com a exportação. Lisboa transformou-se assim, num centro distribuidor de produtos e conhecimentos náuticos para a Europa enquanto recebia de suas regiões coloniais produtos agrícolas e minerais. Rapidamente, grandes fluxos de ouro, marfim e escravos começaram a chegar à capital portuguesa e de lá, eram redistribuídos para várias cidades europeias, asiáticas e para algumas regiões africanas (Fonseca, 2010, p. 79).

Inseridos em todos esses meandros políticos e econômicos estavam os interesses religiosos. Na época moderna, era impossível separar os assuntos ligados ao governo e a economia dos religiosos. Pedro Cardim, utilizando a expressão de Pablo Fernandez Albaladejo, sobre o “entendimento católico da política” salienta que o “plano terreno era tributário de um ordenamento imutável, mais profundo, mais perfeito e mais universal, cujo artífice era a divindade” (Cardim, 2003, p. 75-76). Todos estavam conectados e mantinham estreita relação com os rumos tomados pelo processo de consolidação do reino português e sua expansão. De acordo com Maria de Deus Beites Manso,

A crônica quincentista e seiscentista, tanto religiosa como secular, sublinha esta associação íntima entre a conquista e a evangelização, preferindo mesmo o primeiro termo para os seus títulos. Em rigor, este sublinha que a história da

expansão portuguesa combinou sempre três dimensões conexas – comercial, militar e religiosa – que não se podem dissociar sob pena de limitar tanto as pesquisas quanto a qualificação das interpretações (Manso, 2009, p. 10).

Havia uma espécie de padrão nas respostas dadas pelos governadores aos pedidos de sesmarias que permitem perceber como os interesses da coroa estavam em consonância com os de caráter religioso: “visto ser justo e avendo respeito ao proveito que se pode seguir acerca da Republica e ao serviço de Deos e d’El Rei Nosso Sor e por a terra se povoar” (Biblioteca Nacional, 1967, p. 173).

Na obra *A igreja militante e a expansão ibérica, 1440-1770*, Charles Boxer desenvolveu seu argumento demonstrando que uma das principais instituições presentes em todos os cantos do império colonial português foi a igreja, concluindo que “para o bem ou para o mal, os pioneiros espirituais ibéricos tiveram papel crucial na expansão ultramarina da Europa que deu início à formação do mundo moderno” (Boxer, 2007, p. 9). Da mesma maneira, Jonathan Wright, se referindo ao contexto dos descobrimentos e da evangelização dos novos povos contatados afirmou que “La misión siempre fue compañera del império. Era inevitable, era una cuestión de logística” (Wright, 2005, p. 117; Espanha, 1998, p. 257-267). Argumentos semelhantes podem ser encontrados disseminados pela obra *Space and Conversion in Global Perspective*. Sob variados ângulos, espaços geográficos e temporais, além é claro, de concepções variadas, os capítulos analisam a conversão numa perspectiva global, demonstrando que se variadas foram as formas encontradas para a disseminação do cristianismo pelas quatro partes do mundo, para usar a expressão de Gruzinski, variadas foram também as formas de apropriação do discurso religioso pelos povos do contato (Marcocci et al, 2014; Gruzinski, 2010).

Pouco tempo depois de criada a Companhia de Jesus e seus religiosos já estavam espalhados por diferentes partes do império luso e, pode-se dizer que foram o braço

religioso da expansão e atuaram em nome de Deus e dos reis portugueses (Manso, 2016, p. 29). Havia uma espécie de troca de favores entre os inacianos e os reis da dinastia de Avis. De acordo com Isabel dos Guimarães Sá, “o império português não poderia ter passado sem os jesuítas quase desde seu aparecimento, em 1540, até praticamente ao início do século XVIII” (Sá, 2010, p. 275). Os inacianos sempre mantiveram, desde o início da ordem, uma relação sistemática com o poder secular e religioso, colocando seus homens muito próximos às pessoas essenciais aos postos de comandos. Tornaram-se assim, confessores e conselheiros de reis, de governadores, de autoridades e, em decorrência disto, muitas vezes inspiraram receios, desconfianças e traições (Francisco, 1995, p. 231-270; Garavaglia, 1987, p. 144; Navarro, 2005, p. 47). Essa proximidade dos jesuítas com o poder ou com os assuntos temporais não estava em consonância com o que determinavam as Constituições formuladas pelo fundador, Inácio de Loyola. Todavia, ainda que por várias vezes lembrada e relembada a proibição, o fato é que os inacianos mantinham estreitas ligações com o poder, com a governança dos povos e com a economia dela resultante (Navarro, 2005, p. 358).

Na América lusa, chegaram em 1549 acompanhando o primeiro governador geral, Tomé de Sousa. O Governo-Geral era segundo Rodrigo Faustini Bonciani um projeto político da coroa portuguesa visando tomar para si o controle sobre a população colonial, mais especificamente sobre a população não cristã, ou seja, sobre os índios. Seu estabelecimento tinha como uma de suas principais metas diminuir o poder pessoal dos colonos e ampliar o poder do rei por intermédio de seus representantes (Bonciani, 2010, p. 129). Assim, o papel a ser desempenhado pelos padres jesuítas seria essencial nesse projeto de colonização e controle sobre as populações. Para Delumeau, somente naquele momento é que teria começado realmente a história da colonização brasileira. As ações do governador geral, associada às atividades desenvolvidas pelos jesuítas e, dentre

elas, destacando-se o trabalho missionário e a fundação do colégio da Bahia e dos demais em seguida, teriam marcado efetivamente o processo de ocupação, colonização e exploração econômica do território. Os padres teriam auxiliado na consolidação do domínio luso em terras americanas e seriam, ainda segundo Delumeau, “los auténticos creadores del Brasil” (Delumeau, 1973, p. 89). Para Giuseppe Marcocci, as ordens religiosas teriam chegado à América portuguesa exatamente no momento em que a região se tornava o principal esteio econômico do império luso e isso teria impactado e nortado as relações entre os religiosos e a coroa (Marcocci, 2012). Os membros da ordem jesuítica, fossem eles padres ou irmãos, atuaram sistematicamente buscando tornar os índios súditos reais, bem como tentando manter a população da conquista ligada aos preceitos cristãos (Fernandes, 2015, p. 144).

Em várias passagens das cartas trocadas entre os jesuítas com seus superiores em Roma ou com seus companheiros espalhados pelas capitânicas na América portuguesa ou em outras localidades mundo à fora, percebe-se essa ligação com os interesses da Coroa. Em 1559, o irmão António de Sá, em missiva para os religiosos que estavam no Espírito Santo, assim se referiu ao seu serviço junto aos índios: “Eu tenho de ir lá a estar de estada para lhes ensinar a doutrina e para o demais que for serviço de Sua Divina Majestade” (Navarro, 1988, p. 239).

Os jesuítas, ao atuarem junto às populações nativas, faziam com que as mesmas se tornassem mais coesas, mais controláveis e, portanto, aliadas do rei português. O conjunto desses novos cristãos consolidava o poder do império na medida em que o cristianismo, pelo menos na América portuguesa, fazia com que as populações convertidas aceitassem o trabalho, a sedentarização nos aldeamentos e a conseqüente produção voltada para a exportação dos gêneros agrícolas ou extrativistas (Fernandes, 2015, p. 146). Conforme aponta Maria Regina Celestino de Almeida, a serventia dos índios para a coroa não era apenas como

mão de obra, mas eram também “súditos responsáveis pela garantia, ocupação e manutenção da terra”. Desta forma, ainda segundo a autora, as coroas ibéricas tinham muito mais interesse na sua integração do que dizimá-los ou escraviza-los (Almeida, 2003, p. 81).

Apesar dos conflitos com as populações coloniais, por estarem intimamente enredados nos interesses da Coroa, os jesuítas quase sempre foram vistos, tanto pelos seus próprios religiosos como pelas sociedades locais, como mais um dos representantes dos reis nas diferentes áreas do Império Ultramarino português. Para as autoridades e para os religiosos, a catequese e o controle sobre a vida da população, livre ou não, eram entendidos como formas eficazes de transformar aquelas pessoas em súditos leais às Coroas Católicas e, portanto, mais dóceis e cumpridoras de seus deveres. Um dos muitos exemplos da disposição inaciana na conversão dos gentios foi dada em 1551 pelo padre Pero Correia. Tratando sobre a conversão dos principais de uma aldeia, o religioso informava em sua missiva que “com muitos Principais deles tenho praticado a causa da vinda desta Companhia a esta terra que é para os doutrinar e lhes ensinar o reino de Deus” (Navarro, 1988, p. 124).

Um exemplo da capacidade inaciana em se adaptar às realidades locais em um espaço e sociedade completamente diferente das encontradas na Europa e nas Américas pode ser visto por meio de suas ações na Índia. Segundo Maria de Deus Beites Manso, os jesuítas e também o poder político português tiveram que se adaptar, negociar e, em muitos casos, guerrear para conseguir impor suas determinações às populações locais. E mesmo assim, nem sempre conseguiram (Manso, 2009, p. 176). Além disto, para alguns missionários, o trabalho na região não era tão gratificante como o que estava sendo levado a cabo no Japão. Segundo Jonathan D. Spence, os inacianos que estavam na Índia, muitas vezes relutavam em aprender uma língua hindu “para não serem condenados a trabalhar o resto de suas vidas entre hindus pobres no campo, ao invés de ficarem

entre os portugueses e nunca terem a oportunidade de ser transferidos para o campo mais promissor e excitante do Japão” (Spence, 1986, p. 58).

Todavia, a sua capacidade de adaptação não foi suficiente para impedir que problemas locais conseguissem atingi-los e, desta forma, muitas vezes, foram expulsos das localidades onde se encontravam. No Japão, chegaram em 1549 e foram expulsos em 1556. Voltaram com a promessa de se sujeitarem aos interesses das elites. Não se adaptaram e, além do mais, Francisco Xavier não conseguiu aprender o idioma, dificultando a conversão. Saíram de lá e foram para a China, reino centralizado, diferente do feudalismo japonês. Xavier conseguiu finalmente aprender a língua e alegou razões divinas que fizeram com que abandonassem o Japão e seguissem para a China. Em 1548 chegaram ao Congo, na África. Disputas locais levaram ao fracasso na evangelização e acabaram expulsos em 1555. Voltaram apenas 63 anos depois, mas em 1669 fecharam de vez o colégio. Em 1559 já estavam em Luanda, Angola, mas, por via das dúvidas, resolveram adotar a conquista militar para garantir a conversão:

Sem sujeição, nem esta nem outra gente Bárbara, por mais bem inclinada que seja, se poderá bem conservar na fé, como se vê claramente em Congo, pois tão mal ali se logrou a cristandade (Alencastro, 2000, p. 159).

Na América portuguesa, foram expulsos de São Paulo em 1640, do Maranhão em 1661 e 1684 (Monteiro, 1994, p. 114). De inúmeras outras regiões católicas foram expulsos e para algumas conseguiram retornar, demonstrando que os conflitos entre colonos, autoridades coloniais e metropolitanas e os interesses dos inacionos muitas vezes eram díspares, mas nem sempre irreconciliáveis.

Os padres jesuítas foram importantes mediadores culturais ao conseguirem traduzir para os povos recém contatados parte da cultura cristã europeia (Maeder, 2010, p. 118;

Curto, 2009, p. 44-55; Monteiro, 2006). Isto não significa postular, evidentemente, que percebessem as culturas indígenas com as quais lidavam de forma positiva ou respeitosa. Mas precisavam delas, ou pelo menos de parte delas como ferramenta para a conversão. Assim, por exemplo, utilizaram conceitos já incorporados pelas culturas indígenas na América portuguesa para explicar passagens bíblicas e criaram, a partir daí métodos para o aprendizado de línguas locais (Wright, 2005, p. 134). Como salienta Adone Agnolin, os jesuítas algumas vezes estavam “submetidos” às tradições indígenas e precisaram dela para conseguirem manter a comunicação efetiva. Desta forma, adaptaram práticas nativas as suas formas de conversão, adotaram informações ancestrais em suas pregações e inseriram em suas catequeses exemplos retirados da vivência indígena. Nesse sentido, conclui o autor, a “comunicação catequética não podia ser livre nem ingênuo” (Agnolin, 2001, p. 19-71).

De qualquer forma, em diferentes contextos culturais não conseguiram, muitas vezes, perceber as enormes diferenças culturais entre eles e os povos nativos e consequentemente, os identificaram como inferiores. Este foi o caso, por exemplo, de Valignano, visitador jesuíta ao Oriente no ano de 1577. Para ele, os povos da Índia assim como os da África eram pouco melhores que “bestas selvagens” e lhes faltavam distinção e talento. Logo depois percebeu que os japoneses eram “a gente mais fingida e hipócrita que se pode encontrar em qualquer parte do mundo” (Spence, 1986, p. 59). Um exemplo desta situação na América portuguesa foi apontado por Anchieta sobre os índios da região de Piratininga. Para ele,

Se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira, com que sejam postos debaixo do jugo, porque para este gênero de gente, não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o compele *eos intrare* (Leite, 2000. vol. 1, p. 291).

Conforme visto anteriormente, os jesuítas se apresentavam nas regiões ultramarinas como um dos muitos agentes da expansão atuando tanto em nome da igreja quanto dos reis portugueses para propagar a fé católica. De acordo com Maria Fernanda Bicalho, “mais do que simples coadjuvantes, os jesuítas foram atores fundamentais na implementação do projeto expansionista luso” (Bicalho, 2008, p. 29-50). À medida que o rei aumentava a colonização e a subjugação dos povos, ampliava-se a cristianização dos mesmos. Àqueles que não aceitavam a colonização, feita em nome do rei, estava reservada a guerra justa. Em 1576, o padre Luiz da Fonseca escrevendo para o geral da Companhia sobre os colégios da América portuguesa, assim se referiu aos Tamoios, índios que viviam no Rio de Janeiro e que constantemente atacavam a cidade e seus moradores: “Os Tamoios são gente de natureza selvagem, arrogante e soberba, gente que jamais desistiu de devastar toda a região vizinha, pertencente ao rei de Portugal” (França, 2010, p. 251-288).

Percebe-se pelas explicações dadas pelos inacianos em suas cartas aos superiores que a guerra justa era peça essencial no projeto de conversão de alguns grupos indígenas. Após serem praticamente destruídos, os que escapavam da morte tornavam-se escravos dos colonos e assim, a cristianização feita pelos padres poderia se cumprir. Foi o que aconteceu com os índios da região de Ilhéus, na Bahia. Esses índios estavam em guerra contra os moradores porque estes haviam cativado alguns. O governador Mem de Sá foi em socorro dos colonos e com armas, munições e armamentos, conseguiu resolver o problema. “Depois de bem castigados, fez pazes, satisfazendo eles o mal que haviam feito o melhor que puderam, ficando tributários e sujeitos ao Rei de Portugal, prometendo não comerem carne humana e serem cristãos quando houver quem os doutrine” (Navarro, 1988, p. 256).

O curioso dessa história narrada pelo padre Antonio Blasquez é que ele esconde o fato de que os índios capturados em guerra justa, como esses de Ilhéus, tornar-se-iam escravos e não tributários do rei. (Perrone-Moises, 1992; Zeron, 2011; Monteiro: a1994). Estaria o padre tentando esconder a escravização desse grupo? Infelizmente, não há mais notícias sobre eles e assim, não há como sabermos o que efetivamente aconteceu com tais índios.

Em 1557, o mesmo padre Antonio Blasquez, relatando o que havia de importante em algumas cartas escritas anteriormente e que haviam sido perdidas em um naufrágio, informava que o reitor do colégio da Bahia, solicitara ao rei que buscasse ajuda dos nobres para que, juntos, levantassem uma soma em dinheiro para que os religiosos pudessem vestir as crianças indígenas da região. O reitor teria comparado o resgate dos índios ao resgate dos cristãos que estavam nas mãos dos mouros. Segundo o jesuíta o cativo dos índios era pior do que o dos cristãos, porque esses sabiam que seriam resgatados, enquanto que os primeiros estavam sob o domínio do demônio e não tinham quem os tirasse daquela vassalagem. (Navarro, 1988, p. 202).

Ainda que se trate de uma ordem religiosa que é normalmente associada a uma grande disciplina e obediência cega aos superiores e ao papa e um dos braços do processo de conquistas das novas regiões, os jesuítas que viviam nas áreas coloniais possuíam visões específicas acerca da realidade e, em alguns momentos, a obediência às ordens recebidas nem sempre era possível ou desejada. Entre os diversos membros que a compunham havia distinções de origens sociais, geográficas e de formações, e isso propiciava a existência de divergências internas entre eles e, em alguns casos, de conflitos.

Charlotte Casteneau-L'Estoile, demonstrou, por meio de diferentes tipos de fontes, que nem sempre os interesses dos religiosos que estavam na América portuguesa se coadunavam com os de seus superiores e isso desencadeava uma série de problemas. Um dos mais importantes, foi,

sem dúvida, a questão dos aldeamentos. Roma, pressionada pelas constantes reclamações de que os jesuítas estavam impedindo o trabalho dos índios para os colonos e, conseqüentemente, inviabilizando o aumento na arrecadação de impostos, foi de opinião de que os mesmos deveriam abandonar os aldeamentos e não mais interferir nas questões ligadas a administração dos índios. Todavia, essa era a base do projeto cristão jesuíta no Brasil. Abandonar os aldeamentos, significaria abrir mão de todo o projeto. A solução encontrada pelos padres que estavam na América portuguesa foi não obedecer às ordens do padre superior (Castenau-L'estoile, 2006, p.89).

Juan de Mariana, um teólogo jesuíta que escreveu sua obra em 1736, ainda apontava naquele momento, os problemas internos que existiam na ordem. De acordo com ele, “pues está claro que las faltas de mi Madre forzosamente me han de causar verguenza y pena” (Mariana, 1736, p. 87). Tais problemas seriam, segundo o jesuíta, resultados dos caminhos novos que a Companhia havia traçado em suas origens, diferentemente das demais instituições religiosas já estabelecidas e com práticas consolidadas há anos. As novidades nas propostas inicianas causavam o estranhamento e muitas vezes, foram alvos de críticas ferozes, tanto entre seus membros como com os de fora.

Apesar de todos os conflitos, internos e externos, foram capazes de minimamente controlar esses problemas e mantiveram-se, com maiores ou menores sucessos, catequizando em praticamente todas as regiões controladas pelos monarcas católicos europeus, desenvolvendo o que Gruzinski denominou de “rede internacional” (Gruzinski, 2001, p. 180). Atuaram sistematicamente auxiliando ou tentando exercer o controle sobre as populações coloniais através do cristianismo e da formação de súditos leais e cristãos. Suas práticas de convívio com estas populações, ainda que adaptadas às realidades locais podem ser identificadas mais pelas semelhanças do que pelas diferenças nas diversas partes do mundo onde estiveram.

No bojo da ideia de conquista e do avanço do mundo católico, estava a necessidade de gerar rendas para a coroa e era primordial descobrir fontes que as possibilitassem. Assim, na América portuguesa, a busca pelo ouro era uma das grandes preocupações de todos, inclusive, dos religiosos. O padre Nóbrega sabia da importância desse descobrimento e em 1551 informava ao rei que havia permitido ao padre Azpicuelta Navarro participar das expedições organizadas pelo governador geral Thomé de Sousa em busca desse minério e a causa disso era que “também nos releva descobri-lo para o tesouro de Jesus Cristo Nosso Senhor, e ser cousa de que tanto proveito resultará a glória do mesmo Senhor e bem a todo o Reino e consolação a Vossa Alteza” (Nóbrega, 1988, p. 126). Curiosamente, no ano anterior, o padre Nóbrega, em carta ao superior Simão Rodrigues, ao relatar sobre as constantes explorações que os índios sofriam por parte dos colonos, afirmou que,

Muito mal olham que a intenção do nosso Rei santo [D. João], que está em glória, não foi povoar tanto por esperar da terra ouro nem prata, que não a tem, nem tanto pelo interesse de povoar e fazer engenhos, nem por ter onde agasalhar os Portugueses que lá em Portugal sobejam e não cabem, quanto por exaltação da Fé católica e salvação das almas (Nóbrega, 1988, p. 198-199).

Muitos jesuítas declaravam que estavam na América portuguesa em nome do rei e do Papa e que, em função disso, “exigiam” respeito e obediência de todos os moradores, inclusive, das autoridades políticas e religiosas. O padre Nobrega, em carta ao padre Simão Rodrigues, em 1550, afirmou que tinha dois desejos desde que havia chegado às terras brasileiras: o primeiro era ver os cristãos se comportando como tal e o segundo era que os índios aceitassem a conversão verdadeiramente adotando a Igreja católica como mãe, “porque para isso fui com meus irmãos mandado a esta terra e esta foi a intenção do Nosso Rei tão cristianíssimo, que a estas partes nos mandou”(Nóbrega,

1988, p. 192). Anchieta, informando alguns dados sobre a Província do Brasil ao seu superior, afirmou que “Os padres da Companhia vieram por mandado do rei D. João de boa memória com o primeiro governador Tomé de Sousa quando veio povoar esta terra no ano de 1594” (Anchieta, 1988, p. 417).

Essa postura de apregoarem que estavam na terra em nome do rei lhes rendia evidentemente, o respeito e obediência que queriam, mas não impediram inúmeras inimizades e conflitos tanto na esfera religiosa quanto na civil. Exemplos disso foram, conforme já visto, as expulsões parciais e depois, a definitiva que sofreram. Uma das alegações dos colonos, em momentos de conflitos com os jesuítas, era a de que eles não respeitavam as ordens reais e que só faziam o que interessava a eles e a ordem. Era exatamente o discurso contrário àquele que os inicianos queriam mostrar e defender. Normalmente, as disputas entre os religiosos inicianos e as populações davam-se por conta de terras, gado e, principalmente em função do controle que os padres exerciam sobre a mão de obra indígena (Lima, 2006; Monteiro, 1994; Assunção, 2004, p. 153).

Em função de serem representantes dos interesses reais em terras ultramarinas, normalmente tiveram boas relações com as autoridades governamentais. Para Julián Lozano Navarro, na realidade, a aproximação dos jesuítas com as diversas esferas do poder só foi possível porque eles tinham como premissa básica convencer a sociedade de que eles “eran el camino de salvación”. E fizeram isso a partir das elites, afinal, eram elas os “visibles”, aqueles que os demais membros da sociedade identificavam como líderes e governantes naturais (Navarro, 2005, p. 32). Todavia, a conversão dos povos não poderia contar apenas com o poder das autoridades. Era necessário que houvesse o consentimento dos que deveriam ser convertidos e, para isso, eram imprescindíveis boas razões e, de acordo com Giuseppe Marcocci, o reconhecimento e a legitimidade das elites locais e a emergência de novas já convertidas favoreceram o processo

de conversão dos demais segmentos sociais. Contudo, esse processo deve ser entendido como uma mudança ampla, de caráter sociocultural movediço, ambíguo e marcado por avanços e recuos (Marcocci, 2014, p. 233-259).

Inúmeros exemplos demonstram a cordialidade, a amizade e o apoio entre os governadores e os padres inacianos. Paulo Dias de Novais, governador de Angola no período de 1571 a 1589 era aliado incondicional dos jesuítas e contava com o apoio desses para avançar no território (Heintze, 2007, p. 253; Santiago, 2015). Thomé de Sousa, o primeiro governador geral do Brasil era outro aliado dos jesuítas. Quando estava prestes a voltar para Portugal, o próprio Nóbrega escreveu ao rei solicitando sua permanência na colônia (Nóbrega, 1988, p. 134). As relações dos inacianos com o governador Mem de Sá foram ainda melhores. Graças as suas expedições de guerras aos índios que recusavam a catequização e o trabalho, os religiosos puderam implementar as suas missões e iniciar o projeto de aldeamentos. A chegada do governador aliviou o sentimento de exasperação e desânimo dos jesuítas, provocados pelas constantes recaídas dos índios, pela negação de muitos grupos a aceitação do cristianismo e pelas constantes guerras movidas contra os colonos que os escravizavam. Segundo suas missivas, Mem de Sá havia entrado com a “justiça... com a espada nua e campal guerra” contra os índios resistentes à conversão (Navarro, 1988, p. 273). Segundo os depoimentos dos jesuítas, depois de Deus, o responsável pelo sucesso na pacificação dos índios e na sua posterior conversão era o governador (Navarro, 1988, p. 285). Já no século XVII, havia o medo de que holandeses atacassem a cidade do Rio de Janeiro e, novamente, os jesuítas foram chamados para auxiliar nos combates com seus índios aldeados. O governador à época pediu que os padres mantivessem seus índios nas praias para evitar possíveis desembarques de inimigos. Os padres resolveram então, proteger o Morro do Castelo, onde mantinham o colégio e levantaram uma fortaleza na praia. Segundo o documento, a câmara da cidade e a

população não ajudaram em nada. Teriam sido os padres que, sozinhos, sustentaram os índios e os doutrinaram no bom caminho preparando-os para a guerra “melhor...que os capitães com armas e exercícios militares” (Vieira, 1897, p. 204).

Evidentemente que para manter a estrutura da ordem funcionando a contento era necessário que a Companhia tivesse formas diferentes de inserção econômica. Assim, de acordo com Leandro Catão, “a Companhia de Jesus era uma instituição que possuía ramificações econômicas em todo o mundo católico” (Catão, 2005). Isto significava que eles detinham participações econômicas no comércio das especiarias no Oriente e no Estado do Grão-Pará e Maranhão, no comércio de africanos e de marfim na África, além de comercializarem produtos ou angariarem pagamentos provenientes de aluguéis e ou arrendamentos de suas propriedades urbanas e rurais em praticamente todos os continentes.

Nas sesmarias recebidas na América portuguesa, a partir de 1550, em contrapartida por suas ações apoiando as autoridades junto aos índios e aos colonos, os jesuítas estabeleceram currais, fazendas e engenhos produtores de variados gêneros agrícolas que eram redistribuídos nas colônias e em outras regiões onde houvesse colégios jesuíticos tanto em áreas do império ultramarino português como no espanhol, ainda que de forma escondida em alguns momentos. Além disso, conseguiram do rei o privilégio de que seus produtos, trabalhados por mão de obra indígena e posteriormente negra, não pagassem nenhuma taxa alfandegária em função dos serviços que estes religiosos prestavam na conversão dos gentios, no ensino e na doutrina que davam à população e nos benefícios espirituais deles decorrentes. Para fazer valer este direito, os jesuítas precisavam apenas comprovar que os produtos eram de “sua granjearia, criação, renda de esmolas que lhe fizeram”. (Biblioteca Nacional, 1968, p. 22). Ampliaram esse entendimento sobre o direito de não pagarem as taxas alfandegárias para os

dízimos e esse ponto foi alvo de inúmeras disputas entre as autoridades coloniais e os jesuítas (Neves Neto, 2013, p. 131).

Suas propriedades precisavam ter uma rentabilidade assegurada e, para isso, os padres lançaram mão de variadas técnicas de produção e de manejo de ambiente, sempre em busca de uma autossuficiência que os levaria a não depender dos mercados locais e nem de suas flutuações de preços e ofertas. Grande parte desta rentabilidade estava assegurada por meio do controle de uma expressiva mão de obra indígena (livre ou cativa) e/ou negra escrava e, em alguns casos, assalariados. Todo esse pessoal desenvolvia no interior dessas estruturas atividades variadas, mas respeitando as especificidades locais, normalmente, existiam locais de trabalho que se repetiam quer seja nas propriedades localizadas na América portuguesa, quer sejam nas da América espanhola. As mais constantes eram as oficinas de carpintaria, de ferraria, olaria, tecelagem, padaria, as ligadas à agricultura, à pesca, à caça e à criação de animais de pequeno, médio e grande portes.

Todas essas estruturas geraram para a Companhia de Jesus, independentemente de onde estivessem as propriedades ou os religiosos, uma importante e constante remessa de dinheiro e de bens e mercadorias para seus colégios na Europa e, que, em alguns momentos, eram em parte repassados para outras paragens que estivessem necessitando de ajuda econômica. De qualquer forma, nada desta riqueza chegava às mãos dos monarcas e isso será uma das causas de constantes conflitos com a ordem a partir já da segunda metade do século XVII (Fleck; Amantino, 2014).

Em termos econômicos, a Companhia de Jesus, a partir do momento em que decidiu iniciar suas plantações de cana de açúcar nos anos finais do século XVI, na Bahia, passou a se inserir nas mesmas lógicas econômicas que regiam os demais produtores da conquista e do Império português. Essa situação só será alterada no século XVIII, no momento de sua expulsão. No continente americano, tiveram que

adaptar seus dogmas religiosos às realidades locais e isto implicava, por exemplo, em lidar diretamente com a instituição da escravidão, quer seja de nativos ou de africanos (Negro, Marzal, 2005; Tardieu, 2012; Melean, 2013; Assunção, 2004; Amantino, 2014, a2014). A escravidão era a base na qual se assentava àquela sociedade e a utilização desta mão de obra configurou características específicas com as quais os jesuítas tiveram que lidar (Maccocci, 2012; Alencastro, 2000, p. 161). De uma forma ou de outra, se adaptaram bem a essa situação, pois no momento em que foram expulsos de Portugal e de suas possessões coloniais americanas, a Companhia de Jesus era a instituição que possuía o maior número de escravos (Alden, 1996, p. 525).

Nas propriedades que possuíam os jesuítas congregavam centenas de trabalhadores. Conviviam no interior dessas terras homens e mulheres livres – índios ou não – e escravos, negros ou indígenas. Alguns eram foreiros e pagavam tributos aos padres e outros eram trabalhadores compulsórios. Malgrado as diferenças de condições jurídicas, havia convivências e trocas sociais entre os diversos grupos, gerando muitas vezes, uma população bastante mestiçada no interior dessas fazendas. Por maneiras variadas, a Companhia de Jesus conseguiu acumular um número expressivo de escravos nas Américas. Em 1757, dois anos antes da expulsão dos jesuítas de Portugal e de seus domínios, estes religiosos, em um relatório ao superior da ordem, informaram que nas capitâneas de São Paulo, Espírito Santo, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro havia 5933 escravos distribuídos entre os colégios, fazendas e engenhos (Arsi: 1701-1736, Br. 6/II). Ainda que com algumas flutuações ou anos sem registros, o que se percebe é que de uma maneira geral, os jesuítas da América portuguesa conseguiram manter relativamente estável o número de seus escravos ao longo do século XVIII.

Na documentação produzida em 1759 no momento da expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas conquistas – os autos de inventários e sequestros são os mais importantes,

seguidos da documentação de caráter econômica e fiscal – foi identificada a posse de mais de três mil escravos apenas na capitania do Rio de Janeiro. Todavia, esse número representa o mínimo porque os inventários da fazenda de Campos dos Goitacazes, Campos Novos e de Macaé não foram localizados.

Os autos de inventários e sequestros das fazendas jesuíticas são documentos que podem ser comparados a fotografias de um momento específico do cotidiano de cada uma das propriedades inicianas. Ali estão registradas a extensão das terras, sua qualidade, o que produz, a quantidade de pés cultivados, o número de escravos, suas famílias, doenças, idades, qualidades, ocupações, as oficinas da fazenda e as ferramentas. Além disso, eram apresentadas também, as partes que compunham a casa principal dos padres, o que havia em cada um dos cômodos, os utensílios de cozinha, de quartos, da botica, da enfermaria e os livros da biblioteca. Os autos de inventários e sequestros possuem, portanto, um universo de informações que permitem ao historiador tentar entender um pouco mais acerca do complexo mundo rural do século XVIII, mais especificamente, do mundo rural vivenciado por uma ordem religiosa. Por meio dessa documentação também é possível conhecer um pouco mais as estruturas econômicas inicianas, já que eram essas fazendas/engenhos os responsáveis pela geração de renda que permitia a continuação do projeto missionário junto aos grupos indígenas (Antt: 1759-1760- maço 2038, cx. 1978).

Considerações finais

As terras da América portuguesa foram um espaço para a consolidação da ordem no contexto europeu. Como os inicianos chegaram com Tomé de Sousa, primeiro governador geral e num momento de estabelecimento do poder português, puderam participar ativamente na tomada de

decisões e, com isto, angariaram privilégios que iam além dos já concedidos pelos monarcas. Tornaram-se, na maior parte das vezes, braços direitos dos governadores e das demais autoridades coloniais. Nos séculos iniciais de sua chegada, se fortaleceram pacificando grupos indígenas e apoiando a escravização de outros, obtendo terras e mão de obra escrava.

Os jesuítas estavam inseridos nas estruturas sociais, econômicas e políticas das regiões onde se estabeleceram e administravam suas propriedades. Transformaram-se, portanto, em senhores de terras e de homens cativos, indígenas ou negros. Graças à produção destes escravos era possível o abastecimento dos aldeamentos, da cidade e mesmo de outras regiões que pertenciam aos jesuítas dentro e fora da América portuguesa. Contudo, esse enriquecimento será uma das justificativas para as constantes queixas proferidas contra a Companhia de Jesus. Muitos postulavam que os inacianos teriam se distanciado de seus dogmas e se tornado ricos fazendeiros e ou comerciantes e não mais religiosos.

Apesar da inserção inaciana na política metropolitana e colonial, alicerçada numa aparente unidade ideológica de seus membros, havia dentro da própria ordem problemas, disputas e conflitos internos que, em alguns casos, levaram a oposições fortes em sua hierarquia de comando. Mas, ainda assim, os inacianos, homens com formações e origens geográficas distintas conseguiram, na maior parte do tempo, controlar suas diferenças internas e desenvolver mecanismos que, exitosos ou não, perduraram por grande parte da vida colonial americana. Atuaram sistematicamente auxiliando ou tentando exercer o controle sobre as populações coloniais através do cristianismo e da formação de súditos leais e cristãos. Suas práticas de convívio com as populações, ainda que adaptadas às realidades locais, podem ser identificadas mais pelas semelhanças do que pelas diferenças nas diversas partes do mundo onde estiveram.

Fontes

- Carta do Padre Pero Correia para os irmãos que estavam na África, de São Vicente em 1551. In: Navarro, Azpicuelta e outros. (1988). *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Arquivo de Angola. “Apontamentos das cousas de Angola” (1563), vol. XVII, n. 67-70. In: Alencastro, L. F. de (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- França, J. M. C. (2010). “Informações sobre o Brasil jesuíta: uma missiva do padre Luís da Fonseca de 1576”. *RIHGB*, ano 171, n. 446, jan/março, pp. 251-288.
- Mariana, J. de. 1736. *Discurso de las enfermedades de la Compañia*. Madrid.
- Carta de Manuel da Nobrega a El Rei, D. João III, 1551. In: Nóbrega, M. da. (1988). *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Carta de Manuel da Nobrega ao padre Simão Rodrigues, 1550. In: Nóbrega, M. da. (1988). *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Carta de Manuel da Nobrega ao padre Simão Rodrigues, 1550. In: Nóbrega, M. da. (1988). *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Informação da Província do Brasil para nosso padre, 1585. In: Anchieta, J. de. 1988. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Carta de Manuel da Nobrega a El Rei, D. João III, 1552. In: Nóbrega, M. da. 1988. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Carta do Padre Francisco Pires para o Padre Doutor. In: Navarro, Azpicuelta e outros. 1988. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.

- Carta do Padre Ruy Pereira aos padres e irmãos da Companhia da província de Portugal, Bahia, 15 de setembro de 1560. In: Navarro, Azpicuelta e outros. 1988. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Vierra, A. 1897. *Ânuo da Província do Brasil dos anos de 1624 e 1625*. In: *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. História dos colégios do Brasil. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger, vol. XIX.
- Cópia de uma carta do padre Antonio Blasquez que escreveu da Bahia do Salvador a 10 de setembro de 1559 para o padre geral. In: Navarro, Azpicuelta e outros. 1988. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Suma de algumas cousas que iam em a Nao que se perdeu do Bispo para o Nosso Padre Ignacio, 1557. In: Navarro, Azpicuelta e outros. 1988. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia-Ed. Unesp.
- Biblioteca Nacional (1967). *Livro de Tombo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional.
- Arquivo Romanum Societatis Iesu. *Catalogus Primus ex Triennialibus* – Provincia Brasilica (1701-1757).
- Arquivo Nacional Torre do Tombo. Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas. 1759-1760. Autos de inventários e sequestros diversos.
- Arquivo do Ministério da Fazenda. Auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759; Auto de sequestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes em 1759.

Bibliografia

- Agnolin, A. (2001). Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVII. *Revista de História*, n. 144, p. 19-71.

- Alencastro, L. F. de. 2000. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Almeida, M. R. C. de. (2003). *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Arquivo Nacional: Rio de Janeiro.
- Amantino, M. (2014). Reprodução endógena e mestiçagens dos escravos nas fazendas jesuíticas na capitania do Rio de Janeiro, 1759-1779. *Revista História e Cultura, Franca, São Paulo*, 3(2), 250-273.
- Amantino, M. (2014a). Os escravos da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro e em Córdoba (Argentina) no momento dos sequestros de seus bens, 1759 e 1767. *RIHGB*, 464, 199-222.
- Assunção, P. (2004). *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP.
- Bataillon, M. (2014). La implantación de la Compañía de Jesus em Portugal. En: *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. México: Fondo de cultura econômica.
- Bethencourt, F. (1994). *História das inquisições*. Lisboa: Círculo dos Leitores.
- Bicalho, M. F. (2008). A França Antártica, o corso, a conquista e a “peçonha luterana”. *História, São Paulo*, 27(1), 29-50.
- Bonciani, R. (2010). *O dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico*. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- Boxer, C. R. (2007). *A Igreja militante e a expansão Ibérica, 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cardim, P. (2001). Religião e ordem social: em torno dos fundamentos Católicos do Sistema Político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*, 22, 133-174.
- Cardim, P. (2003). “Governo” e “política” no Portugal de seiscentos: o olhar do jesuíta Antonio Vieira. *Penélope*, 28, p. 59-92.

- Castelnau-L'Estoile, C. de. (2006). *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC.
- Catão, L. P. (2005). *Sacrílegas palavras: Inconfidências e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. Tese apresentada a Universidade Federal de Minas Gerais.
- Coelho, A. B. (2000). Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI). En: Tengarrinha, J. (Org). *História de Portugal*. Bauru, SP: UNESP (EDUSC).
- Costa, J. P. de O. (2000). A Diáspora missionária. En: Marques, J. F. y Gouveia, A. C. (Dir), *História religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa: Círculo de leitores/Centro de História Religiosa.
- Curto, D. R. (2009). *Cultura imperial e projetos coloniais, séculos XV a XVIII*. Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp.
- Delumeau, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor.
- Eisenberg, J. (2000). *As Missões Jesuíticas e o pensamento Político Moderno*. Belo Horizonte: UFMG.
- Fernandes, E. B. B. (2015). *Futuros outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Fleck, E. C. D.; Amantino, M. (2014). Uma só ordem religiosa, duas coroas: os colégios da Companhia de Jesus do Rio de Janeiro e de Córdoba (Séculos XVI-XVIII), *Antíteses*, 7(14), 442-468.
- Fonseca, J. (2010). *Escravos e senhores na Lisboa quinhentista*. Lisboa: Colibri.
- França, J. M. C. (2010). Informações sobre o Brasil jesuíta: uma missiva do padre Luis da Fonseca de 1576. *RIHGB*, 171(446), 251-288.
- Garavaglia, J. C. (1987). *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Godinho, V. M. (1981). *Os descobrimentos e a economia mundial*, Lisboa: Presença, vol. 1.

- Gruzinski, S. (2000). *La colonización de lo imaginário*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2001). Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. *Topoi*, 2(2). Rio de Janeiro, 175-195.
- Gruzinski, S. (2010). *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heintze, B. (2007). *Angola nos séculos XVI e XVII*. Estudos sobre fontes, métodos e história. Luanda: Editorial Kilombelombe.
- Hespanha, A. M. de (1998). A Igreja: o poder eclesiástico, aspectos institucionais. En: *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa.
- Leite, S. (2000). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte-
- Lima, S. C. S. (2006). *Rebeldia no Planalto: a expulsão dos padres jesuítas da Vila de São Paulo de Piratininga no contexto da Restauração (1627-1655)*, Dissertação apresentada a Universidade Federal Fluminense.
- Loewen, A. B. (2014). A Contra-reforma, o ornamento na arte e a arquitetura religiosa. In: *Limiar*, 2(3), 32-66.
- Maeder, E. J. A. (2010). Las misiones jesuíticas. En I. Telesca (Org), *Historia del Paraguay*. Asunción: Taurus.
- Manso, M. de D. B. (2009). *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): atividades religiosas, poderes e contatos culturais*. Évora-Macau: Universidade de Évora- Universidade de Macau.
- Manso, M. de D. B. (2016). *História da Companhia de Jesus em Portugal*. Lisboa: Parsifal.
- Marcílio, M. L. (2004). Os registros paroquiais e a História do Brasil. *Varia História*, 31, 13-20.
- Marcocci, G. (2012). *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

- Marcocci, G. (2014). *Saltwater Conversion: Trans-Oceanic Sailing and Religious Transformation in the Iberian World*. En: G. Marcocci; A. Maldavsky; W. De Boer; I. Pavan (Comp.), *Space and Conversion in Global Perspective*. London: Brill.
- Monteiro, J. (a1994). O escravo índio, esse desconhecido. En: L. Grupioni; L. D. Rupioni (Org), *Índios no Brasil*. MEC: Brasília.
- Monteiro, J. M. (1994). *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Monteiro, P. (2006). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.
- Navarro, J. L. (2005). *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra.
- Negro, S.; Marzal, M. M. (Org). (2005). *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuítas en la América Virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Neves Neto, R. M. das. (2013). *Um patrimônio em contendas: os bens jesuítas e a Magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750)*. Jundiá: Paco Editorial.
- Neves, L. F. B. (1978). *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Ed. Forense.
- Novinsky, A. (1998). A inquisição portuguesa a luz de novos estudos. *Revista de la inquisicion*, 7, 297-307.
- O'Malley, J. W. (2004). *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: Ed. EDUSC.
- Perrone-Moises, B. (1992). Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). Em M. C. da Cunha (Org), *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pompa, C. (2003). *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia o Brasil colonial*. Bauru: Edusc.

- Riley, J. (2008). Christianity in Iberian America. En S. J. Brown, y T. Tackett. *The Cambridge History of Christianity. Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815 (vol. 8)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rio de Janeiro: Itatiaia.
- Sa, I. dos G. (2010). Estruturas eclesiásticas e acção religiosa. En F. Bethencourt y D. R. Curto (Dir.), *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70.
- Satiago, C. C. A. de O. (2015). *As missões jesuíticas em Angola e suas ligações com a América Portuguesa de 1575 a 1592*. Dissertação apresentada a Universidade Salgado de Oliveira, Niterói.
- Schwartz, S. B. (2009). *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo Atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc.
- Spence, J. D. (1986). *O palácio da memória de Matteo Ricci: a história de uma viagem: da Europa da Contrarreforma à China da dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tardieu, J.-P. (2012). *Los esclavos de los Jesuitas del Río de la Plata (Paraguay), 1767: História de uma dramática regressión*. Saarbrücken: Editorial Acadêmica Espanhola.
- Tavares, C. C. da S. (1985). *Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América portuguesa*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- Troisi Melean, J. (2013). *El oro de los jesuítas: la compañía de Jesús y sus esclavos en la Argentina colonial*. Saarbrücken: Editorial Acadêmica Espanhola.
- Wright, J. (2005). *Los jesuítas: uma história de los “soldados de Dios”*. Buenos Aires: Debate.
- Zeron, C. A. de M. R. (2011). *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.

La Provincia jesuita de Nueva España

Criollismo e identidad

MARÍA CRISTINA TORALES PACHECO¹

... los escritores, ya en plena madurez criolla, parecen imantados por la interna e incontenible necesidad de ponderar, en extremos de lo inverosímil, todo cuanto pertenece a la naturaleza y a la cultura de la que, dotada de un pasado clásico propio, ya llaman patria. El elogio desmedido es como el oro del retablo que le han levantado a un mundo sin mácula; adornado de ingenio, piedad, valor y fidelidad incomparables; provisto de riquezas sin tasa y engarzado con ciudades de mítica opulencia y hermosura; de un mundo donde, bajo la sonrisa de un cielo benigno, rivalizan en hermandad la religión, las ciencias y las artes y donde transcurre la vida al amparo amoroso de la divina protección de una soberana doncella criolla. Un paraíso, ¡quién lo duda! Pero, y esto es lo decisivo, un paraíso americano.

(Edmundo O`Gorman. *Meditaciones sobre el criollismo*, 1970)

La Provincia Mexicana actualmente está integrada por 380 jesuitas y en el mundo hay 17.287 (<https://www.sjmex.org> Consulta 25/03/2017). Al tiempo en que se aplicó la pragmática del extrañamiento de la Compañía de Jesús en América, en 1767, la Provincia de Nueva España contaba con 678, casi el doble de los que hoy integran las 56 comunidades que hay en el territorio mexicano.

¹ Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Contacto: cristina.torales@ibero.mx.

De los jesuitas del siglo XVIII, 68.4% habían nacido en América, 22.6% en la Península Ibérica y 9% fueron calificados como extranjeros (Zelis, 1871, p. 142). La mayoría de éstos procedían de la Asistencia Germánica. Esto nos permite afirmar que por el lugar de origen de sus integrantes, la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús fue una provincia criolla y su trayectoria histórica nos permite apreciarla como una corporación celosa de su identidad “novohispana”. No sólo el lugar donde nacieron sus integrantes es lo que le confiere el calificativo de criolla. En consistencia con el epígrafe que precede estas líneas, los jesuitas novohispanos proclamaron e hicieron visible y manifiesto el orgullo por su singularidad a través de la escritura. En sus crónicas, menologios y cartas edificantes, obras de carácter histórico que llevaron a la imprenta, mostraron el reconocimiento y exaltación del territorio y la naturaleza novohispanos y sustentaron en su trayectoria histórica en tierras americanas, su identidad como “provincia mexicana” bajo el amparo de la virgen en su advocación de Guadalupe del Tepeyac.

La estética de la Compañía de Jesús en el reino de Nueva España tuvo también un lugar protagónico a este respecto. La fisonomía de la arquitectura de sus iglesias cuyo modelo fue la iglesia del Gesù en Roma, fue interpretado por los artífices novohispanos que valiéndose de los materiales propios de las diversas regiones del territorio mexicano, otorgaron a sus diseños y ornamentación un sello particular (Díaz, 1982). También lo hicieron en los magnos edificios de sus colegios y en sus austeras misiones. Los pintores y escultores, algunos de ellos coadjutores temporales, otros artífices contratados por ellos, hicieron lo propio en las representaciones plásticas de Jesús, de María, en sus muy diversas advocaciones así como en las de los numerosos santos que promovieron como modelos de virtudes cristianas. Estas imágenes fueron custodiadas y veneradas en sus capillas domésticas, las de las congregaciones que dirijieron así como los templos de sus colegios y convictorios en los

que hicieron partícipes de sus celebraciones a la sociedad en general. Mediante su intensa y constante tarea pastoral, los jesuitas de Nueva España, impregnaron en los feligreses católicos la espiritualidad ignaciana y fomentaron en ellos la devoción a los santos de la corporación y a las diversas advocaciones marianas que ellos mismos introdujeron. De manera ejemplar, fue su decisiva participación en la promoción de Nuestra Señora de Guadalupe, principal símbolo de la identidad de los novohispanos y después de la independencia de la monarquía española, del pueblo mexicano y continua hasta nuestros días como el principal símbolo de la identidad en México. Estas particularidades hicieron de la provincia mexicana jesuita, un cuerpo sólido orgulloso de su identidad, que a pesar de las adversidades, logró mantenerse unido en el exilio aún después de la extinción dictada en 1773 y sus miembros, no repararon hasta ver restablecida su corporación en su patria.

Para aproximarnos a la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, como una corporación cuyas características e iniciativas pueden ser explicadas en un sentido cultural, desde una concepción criolla, debemos apreciar entre sus fortalezas, su composición multicultural, la que entre otras cosas, hizo sensible a sus miembros para el aprecio y reconocimiento de los otros, de los americanos a los que acercaron a la fe católica desde la aprehensión de su cultura: sus lenguas, sus usos y costumbres. Desde una perspectiva económica, la auto sustentabilidad de sus colegios y misiones contribuyó también a su reafirmación y a su singularidad (Torales, 2014, p. 28). Como trasfondo de los procesos culturales debemos tener presente el esfuerzo importante que desde los primeros años los jesuitas realizaron para garantizar la viabilidad de sus fundaciones. Además de los patronazgos que cada colegio tuvo para su fundación, se hicieron de propiedades agrarias que se distinguieron por su eficiente administración. Con el fruto de éstas, participaron en el abasto de los principales centros urbanos. Los capitales adquiridos por la comercialización de los productos de la

tierra de sus numerosas haciendas e ingenios les permitió, entre otras cosas, la edificación de sus magníficos colegios, templos y misiones, exigiéndose, en su fisonomía y solidez, edificios modelos de perfección. A partir de estas afirmaciones, nos aproximamos al criollismo de la Provincia Mexicana (Torales, 2011, p. 167-183; 2012, “La Provincia...” v. 3, p. 1483-1502; 2012, “Multiculturalidad...”, p. 133-151).

Una provincia criolla

El año de 1572, los jesuitas arribaron al reino de Nueva España, apenas siete años después de la clausura del Concilio de Trento. Ignacio de Loyola, por medio de su secretario, el padre Polanco, el año 1549 dejó inscrito su interés de que los jesuitas participaran en el proyecto novohispano en una carta a los padres Francisco de Estrada y Miguel de Torres: “...al México ínbien si le pareze, haziendo que sean pedidos ó sin serlo” (*Monumenta Ignatiana*, II, p. 302). Sin embargo, sólo aprobó el santo de Loyola para América la Provincia de Brasil en 1553. Desde Nueva España, había sido demandada la presencia de los jesuitas por el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga y por Alonso de Villaseca, poderoso minero y terrateniente que ofreció aportar los gastos del viaje (AGNM, Archivo Histórico de Hacienda, v. 258, exp. 2. Paquete 7).

Fue por las indicaciones del Tercer General San Francisco de Borja, en atención a la solicitud del rey Felipe II en su real cédula del 26 de marzo de 1571 que los jesuitas cruzaron el Atlántico bajo el patrocinio real y dieron origen a la Provincia mexicana (Sánchez Baquero, 1945, p.18). Apenas recién llegados, atrajeron a varones nacidos en América, jóvenes y mayores, interesados en sumarse a las iniciativas de renovación de la fe católica impulsadas por los soldados de Cristo en las principales ciudades del virreinato. En consistencia con el espíritu posconciliar, sus

primeras obras fueron orientadas a la educación de los jóvenes en las principales ciudades del virreinato. Fue hasta fines del siglo XVI que a solicitud de Gregorio XIII y del mismo monarca Felipe II, que el cuarto preposito general de la corporación jesuita, Everardo Mercuriano, dispuso que los jesuitas en Nueva España, también fungieran como misioneros y participaran en la difusión de la fe entre los indígenas gentiles (Torales, 2011, pp. 77-107). Eso nos hace calificar a la Provincia Mexicana como una provincia mixta. Como misionera contribuyó a la expansión de la cultura occidental en el noroeste del territorio novohispano. Como educadora de la juventud cristiana, fundó sus colegios en las principales ciudades para las repúblicas de españoles. Estos espacios que garantizaron la incidencia jesuita en la educación de la juventud novohispana fueron los semilleros de vocaciones, lo que explica que desde fechas tempranas, numerosos, jóvenes mestizos y criollos nacidos en América, estudiantes en los colegios jesuitas, ingresaran a la Compañía de Jesús.

Poco más de cien años después del arribo de los jesuitas a la Nueva España, el año de 1680, la Compañía de Jesús tenía en la Ciudad de México, la Casa Profesa, el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, el Seminario convictorio de San Ildefonso para alumnos externos, el Colegio de San Andrés y el Colegio de San Gregorio para indios. En Puebla, la segunda ciudad en importancia del virreinato estaba el Colegio del Espíritu Santo en donde los jóvenes jesuitas se formaban para la Tercera Probación, el Colegio de San Ildefonso para estudiantes externos, el Seminario de San Jerónimo para Menores y el Seminario de Sa Ignacio para Mayores. En el siglo XVIII había también un colegio para indios, el de San Francisco Xavier. También había Colegios en Celaya, Chiapas, Durango, Guadalajara, Guanajuato, Guatemala, en la Habana, León, Mérida, Oaxaca, Sinaloa, San Luis de la Paz, Pátzcuaro, San Luis Potosí, Querétaro, Valladolid, Veracruz y Zacatecas. En Tepozotlán además del Colegio noviciado de primera probación, existía el

Seminario de San Martín para indios. Había entonces residencia en Campeche, Chihuahua, Parral, Parras y Puerto Príncipe. Los jesuitas tenían misiones en Chinipas, Sinaloa, Sonora, Tarahumara e iniciaban sus tareas evangelizadoras en California y Nayarit.

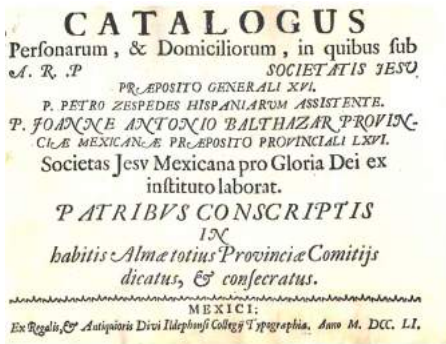
A poco más de cien años de haber llegado, los jesuitas atendían la educación de los varones en las principales ciudades de Nueva España, en algunas de ellas además de colegios, contaban con seminarios convictorios y trabajaban en la fundación de colegios en espacios donde apenas tenían su residencia.

La Provincia Mexicana en su esplendor

El 19 de noviembre del año 1750 falleció el prepósito general de la Compañía de Jesús, el padre Francisco Retz, a la edad de 77 años. En ese tiempo había en el mundo 22.642 jesuitas de los cuales 11.345 eran sacerdotes. distribuidos en 39 provincias que integraban las cinco asistencias: Itálica, Portuguesa, Hispánica, Gálica y la Germánica. Ésta era la más numerosa, estaba integrada por 10 provincias y 8.747 jesuitas, tan sólo en la provincia de Austria había 1.771 jesuitas. Mientras en la Asistencia Hispánica, integrada con las provincias de Toledo, Castilla, Aragón, Andalucía o Bética, Cerdeña, Perú, Chile, Nuevo Reino, México, Filipinas, Paraguay y Quito, la más poblada de ellas era Castilla que tenía 718 miembros. La Provincia Mexicana a cargo del padre Juan Antonio Baltazar era la más numerosa fuera de Europa, contaba con 615 miembros, de éstos, 382 eran sacerdotes. Tenía también el mayor número de colegios fuera de Europa y ocupaba junto con Venecia, el décimo lugar de las provincias con mayor número de éstos. No obstante que desde fines del siglo XVII la Provincia se vio enriquecida con la presencia de jesuitas centroeuropeos

adscritos a la Asistencia germánica, la Provincia era mayoritariamente criolla, sus miembros habían nacido en tierras novohispanas.

La Provincia registró en su *Catálogo* (*Catalogus personarum, & Domiciliorum, Anno MDCCLI*) 23 colegios, 1 noviciado, 8 seminarios y convictorios, 5 residencias y 9 recutorados de misiones.



Catálogo de la Provincia Mexicana en 1750. Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.

Cabría mencionar que tres de los calificados como colegios, no tenían en sus funciones la formación de jóvenes. El Colegio de San Luis de la Paz y el Colegio de Sinaloa fungían como espacios de apoyo para la expansión y gobierno de las misiones por lo que en ellos no residían maestros. Los sacerdotes que en ellos vivían colaboraban en la atención sacramental de los feligreses. El Colegio de San Andrés, que originalmente se fundó en la ciudad de México para noviciado, contaba con la casa de ejercicios *Ara Coeli* que el año de 1750 abrió sus puertas para transmitir la espiritualidad ignaciana a los vecinos de la capital del virreinato. En san Andrés, también vivían los padres procuradores de la Provincia, los procuradores de las misiones y los procuradores de algunas de las haciendas como la de

Arroyo Zarco que apoyaba las misiones de California y el ingenio de azúcar de nombre Xochimancas que en el siglo XVII adquirió el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Vivían también en San Andrés los socios de los procuradores y sus asistentes. Eso explica que en 1750 había en ella 12 sacerdotes y 17 coadjutores temporales.

Jesuitas en la Provincia Mexicana²

Año	Cant.	Año	Cant.
1680	387	1708	509
1687	412	1714	510
1690	451	1750	622
1693	484	1764	675
1698	513	1767	678

Asistencia Hispánica en 1750

Provincia	Jesuitas	Colegios	Residencias	Rectorados de misiones
Perú	526	15	3	
Chile	242	10	10	
Nuevo Reino	193	9	1	
Mexicana	615	23	5	9
Filipinas	126	5	12	1
Paraguay	303	10	1	7
Quito	209	11		4

² Datos obtenidos de los *Catalogus Provinciae Mexicanae* que se conservan en el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, compilados por el doctor Manuel Ignacio Pérez Alonso, S.J.

La Compañía de Jesús en 1750

Ciudad de México

Casa Profesa: 18 sacerdotes; 13 coadjutores. Total 31.

Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo: 38 sacerdotes; 42 escolares; 15 coadjutores. Total 80.

Seminario mexicano de San Ildefonso: 2 sacerdotes, 2 escolares. Total 4.

Colegio mexicano de San Andrés: 12 sacerdotes; 17 coadjutores. Total 29.

Colegio mexicano de San Gregorio: 6 sacerdotes, 2 coadjutores.

Colegio para la Primera probación en Tepozotlán: 10 sacerdotes; 11 novicios juniores; 34 novicios escolares; 6 coadjutores antiguos; 14 coadjutores nuevos. Total 71.

Colegio de san Martín para indios: 1 sacerdote.

Puebla

Colegio del Espíritu Santo para la tercera probación: 40 sacerdotes; 3 escolares; 17 coadjutores. Total 60

Colegio de San Ildefonso: 15 sacerdotes; 24 filósofos; 6 coadjutores.

Colegio de San Francisco Xavier: 8 sacerdotes; 3 coadjutores. Total 11.

Seminario de San Ignacio: 2 sacerdotes.

Seminario de San Jerónimo: 1 sacerdote; 1 escolar.

Colegio de Querétaro: 7 sacerdotes; 1 escolar; 3 coadjutores. Total 11.

Seminario de Querétaro: 1 sacerdote.

Colegio de San Luis de la Paz: 5 sacerdotes.

Colegio de San Luis Potosí: 5 sacerdotes; 1 escolar; 3 coadjutores. Total 9.

Colegio de Zacatecas: 6 sacerdotes; 1 escolar; 3 coadjutores. Total 10.

Colegio de Guadalajara: 7 sacerdotes; 1 escolar; 3 coadjutores.
Total 11.

Seminario de San Juan Bautista en Guadalajara: 1 sacerdote; 1 escolar.

Colegio de Guatemala: 8 sacerdotes; 2 coadjutores. Total 10.

Seminario de Guatemala San Francisco de Borja: 1 sacerdote.

Colegio de Valladolid: 8 sacerdotes; 2 escolares; 1 coadjutor.
Total 11.

Colegio de Veracruz: 5 sacerdotes; 1 escolar; 2 coadjutores.
Total 8.

Colegio de Mérida: 8 sacerdotes; 1 coadjutor. Total 9.

Colegio de Pátzcuaro: 4 sacerdotes; 1 escolar; 1 coadjutor. Total 6.

Colegio de Oaxaca: 8 sacerdotes; 2 escolares; 2 coadjutor. Total 12.

Colegio de Celaya: 5 sacerdotes; 1 escolar; 1 coadjutor. Total 7.

Colegio de Chiapas: 5 sacerdotes; 1 coadjutor. Total 6.

Colegio de Durango: 6 sacerdotes; 1 coadjutor. Total 7.

Colegio de la Habana 8 sacerdotes; 2 coadjutores. Total 10.

Colegio de Guanajuato: 4 sacerdotes; 1 escolar; 2 coadjutores.
Total 7.

Residencia de Chihuahua: 4 sacerdotes; 1 coadjutor. Total 5.

Residencia de Campeche: 4 sacerdotes.

Residencia de Puerto Príncipe: 2 sacerdotes.

Colegio de León: 5 sacerdotes; 1 escolar; 2 coadjutores. Total 8.

Residencia de Parral: 1 sacerdote.

Residencia de Parras: 3 sacerdotes.

Provincias de misión y misiones jesuitas en Nueva España 1750

Visitador general de las Misiones: P. Agustín Carta

Socio: José Yáñez

Provincia de la Pimería Superior (9 sacerdotes)

Misiones de Tubutama, San Ignacio, Caborca, Santa María Suamca, Guebabi, San Xavier del Bac, San Marcelo, Basaraca

Provincia de Sonora (18 sacerdotes)

Misiones de Ures, Arispe, Aribenzi, Huepaca, Babiadora, Cucurpe, Pópulo, Tecoripa, Cumuripa, Matape, Batuco, Onabas, Opápa, Sagaripa, Oposura, Guasabas, Bacadehuatzi, Cuquiaratzi

Provincia de Sinaloa (16 sacerdotes)

Misiones de Mochicahui, Sinaloa, Guiribis, Guaimas, Rahun, Torin, Santa Cruz, Nabojia, Caamoá, Conicari, Toro, Tegueco, Guazábe, Nio, Chicorat, Moceritos

Provincia de Chinipas (7 sacerdotes)

Misiones de Chinipas, Moris, Yecoras, Santa Ana, Guazaparez, Serocagui, Tabares.

Provincia de tarahumara (13 sacerdotes)

Misiones de Temeichi, Yepómera, San Borja, Nonoava, Norogachi, Yoquibo, Carichic, Sisoguichic, Tomochic, Papigochic, Santo Tomás, Coyachic, Chinartas

Provincia de Tepehuanes (11 sacerdotes)

Misiones de Santa Catarina, Santiago Papiásquiario, Zatebo, Cinco Señores, Tizonazo, Las Bocas, Baburigami, Nabogami, San Pablo, Guexotitan, Santa Cruz y Las Cuevas

Provincia de Piaxtla (10 sacerdotes)

Misiones de San Gregorio, Los Remedios, Alaya, Pueblo Nuevo, Yemoriba, Utaiz, Santa Apolonia, Badiraguato, Cariatapa, Tamazula.

Provincia de Nayarit (6 sacerdotes)

Misiones de La Mesa, Jesús María, San Juan, Santa Teresa, Guainamota, Ixcatán.

Provincia de California (13 sacerdotes)

Misiones de San Xavier, Los Dolores, Lorto, San Ignacio, Guadalupe, Purísima
Santa Rosalía, San Joseph Comendú, San José del Cabo
Santiago, La Paz, Santa Rosa y San Luis



José Antonio de Villaseñor y Sánchez. La Provincia de Nueva España, 1754 (Díaz, 1982, p. 19).

El 25 de junio de 1767 se inició la aplicación de la Pragmática Sanción para el Extrañamiento de los jesuitas, expedida por Carlos III el 2 abril del mismo año. En esa fecha no era muy diferente la composición de la Provincia

Mexicana a la de 1750. Estaba gobernada por el padre Salvador Gándara. En la Casa Profesa en la Ciudad de México, habitaban entonces 22 sacerdotes y 12 coadjutores; en el Colegio Máximo habitan 31 sacerdotes entre los que se encontraban el prefecto de estudios, los maestros de Prima, de Vísperas, de Moral, de Escritura, de Física, Lógica, Filosofía, Retórica, Poesía, los de Gramática así como los prefectos de las congregaciones de la Anunciata, la Purísima y la de los Dolores. Había también cuatro capellanes. Vivían en el Colegio Máximo los teólogos de 1º a 4º años. Entre los hermanos coadjutores estaba el sobrestante de la fábrica quien recién había estado al tanto de la edificación de un nuevo claustro; había un sastre y ropero y otro, su segundo en la ropería; el enfermero George Schultz, un despensero, el portero, dos procuradores y cinco administradores. En el Colegio de San Andrés, había 14 sacerdotes y 14 coadjutores. Como ya hemos dicho este Colegio ya no estaba dedicado a la formación, ahí residían los procuradores de la Provincia, de las Misiones y de la California. Había en esa fecha varios confesores para la atención sacramental de los naturales; estaba ahí el padre Agustín Márquez director de la recién fundada Casa de Ejercicios. Había un misionero en lengua mexicana, dos capellanes de las haciendas y un administrador. Entre los coadjutores estaban los compañeros de los procuradores, varios administradores un despensero y Juan Lautner experto azucarero, calificado para la supervisión de la producción de los ingenios, entre ellos el de Xochimancas. En el Colegio de San Gregorio para indios, había un catequista, un maestro de escuela de primeras letras que era coadjutor. Estaba el rector que era además el prefecto de salud, un confesor para indios y los prefectos de las congregaciones de San José y de la Buena Muerte y las cárceles, en total era 12, diez sacerdotes y dos coadjutores. En el Colegio convictorio de San Ildefonso había 5 sacerdotes y 2 escolares. Era entonces el rector el padre Julián Parreño apoyado por el prefecto de letras humanas, el historiador de la Provincia, el padre Francisco

Xavier Alegre, el prefecto de Espíritu y de la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús, el prefecto de Cánones y los maestros de aposentos para filósofos y gramáticos. Había sólo u coadjutor quien se encargaba de la despesa.

Podríamos hacer un recorrido por cada una de los colegios y casas de la Compañía a través del catálogo que fue escrito en el exilio por Zelis y continuado una vez que se restauró a los jesuitas por el padre Pedro Márquez. Sin embargo, tratar con detalle el proceso de expulsión rebasa los límites de este ensayo. Carecemos de una información exacta del total de los jesuitas que fueron expulsados, sólo hay mención precisa de que en el lapso de un año partieron para el exilio desde el puerto de Veracruz 475 (Zelis, 1871, p. 199). Después de estancias transitorias en Cuba, en El Puerto de Santa María, en la bahía de Cádiz y en la isla de Córcega, la Provincia Mexicana se estableció en los Estados Pontificios donde sus miembros hicieron esfuerzos extraordinarios para mantenerse unidos, incluso después de la extinción de la corporación en 1773. Una de sus estrategias de vinculación fue el mantener el registro y destino de cada uno de sus miembros hasta después de su restauración en México el año de 1816.³

Narraciones históricas, la construcción de su identidad

Es lugar común en la historiografía, afirmar cómo signo de modernidad de la Compañía de Jesús el recurso de la escritura como instrumento para la unión de sus miembros dispersos en el mundo y la letra impresa como auxiliar de sus proyectos educativos y misioneros (Torales, 2005, p. 363-385).

³ El padre Pedro Márquez continuó en México el Catálogo que tuvo a su cargo el padre Zelis.

Los géneros literarios de la corporación jesuita fueron, en primera instancia escritos para edificar a sus miembros. El propio fundador el santo de Loyola, fomentó en sus hermanos los escritos edificantes. En su misiva dirigida a Pedro Fabro el 10 de diciembre de 1542 dice así:

En esta parte, para ayudarme que no yerre, diré lo que hago, y espero hacer adelante en el Señor cerca el escribir a los de la Compañía. La carta principal yo la escribo una vez, narrando las cosas que muestran edificación, y después mirando y corrigiendo, haciendo cuenta que todos la han de ver, torno a escribir o hacer escribir otra vez porque lo que se escribe es aún mucho más de mirar que lo que se habla, porque la escritura queda y da siempre testimonio... (Loyola, 1991, p. 763).

Fueron numerosos estos géneros literarios que los jesuitas cultivaron pero sin duda, las cartas “principales” edificantes promovidas por el santo fundador ocuparon un lugar especial. En particular, aquellas orientadas a difundir las historias de vida de los individuos. Cuando fallecía un miembro de la corporación el superior de la casa asignaba a uno de los compañeros la escritura de la historia de vida del difunto. Con el tiempo estas cartas sirvieron para elaborar los menologios de la Corporación. Así como hubo interés por las historias de vidas edificantes, se cultivó también el género de la crónica el cual podríamos sugerir que fue derivado de las cartas *annua*, textos en los que debían escribirse anualmente los principales sucesos de cada casa, que debían dirigirse al general en Roma. Las narraciones históricas de la corporación, fue un género practicado por los jesuitas tanto para hacer un recuento de sus logros, como un recurso edificante para los miembros de la corporación y para quienes les apoyaban en sus proyectos.

Ignacio de Loyola dejó claro en sus cartas que lo que se escribiera habría de trascender los muros de sus residencias y colegios, se debería escribir para quienes se interesaban por las obras concebidas para mayor gloria de Dios.

Si bien mucho de lo que escribieron, circuló en el mundo en copias manuscritas, el recurso de la imprenta, invención ampliamente utilizada por la corporación jesuita, favoreció la difusión de los textos edificantes. La letra impresa de los compañeros de Jesús, representó también un arma eficaz para combatir los embates anti jesuitas que se multiplicaron en Europa, impulsados por jansenistas y regalistas. Las crónicas de los jesuitas, además de constituirse en blindajes ante el anti jesuitismo en la Europa moderna, sirvieron a sus miembros como instrumentos de cohesión e identidad.

Desde los primeros miembros de la Compañía que pisaron territorio novohispano identificamos el aprecio e interés de relatar la historia de la Provincia. Dos de ellos dejaron escritas en el archivo de la Provincia sus narraciones las que se publicaron hasta el siglo XX. Me refiero a las obras de Juan Sánchez Baquero (Sánchez Baquero, 1945) y Gaspar de Villerías (1945). Ambas crónicas nos dieron noticia de los orígenes de la Provincia, de las fundaciones de sus primeras residencias y colegios, de sus tareas misionales entre los feligreses católicos y de sus varones virtuosos cuya trayectoria habría de edificar a los jóvenes novicios. Aunque estos manuscritos no llegaron a la imprenta al tiempo en que fueron escritos, en el archivo de la Provincia las consultaron los historiadores de la corporación de los siglos XVII y XVIII y se valieron de ellos para sus historias, algunas de las cuales si lograron salir a la luz en letra impresa y fueron difundidas más allá de los océanos. Citemos a este propósito, la obra Andrés Pérez de Rivas *Triunfos de nuestra Santa Fe* (Perez de Rivas, 1645) cuyo objetivo del autor fue la exaltación las misiones entre los pobladores gentiles en el noroeste de México. Mención especial merece Francisco de Florencia (1619-1695), a quien debe considerarse como un constructor de identidades. Fue historiador prolífico, pieza nodal en la identidad de la Provincia que concibió a fines del siglo XVII la crónica de la Compañía de Jesús de la cual sólo vio publicada la primera parte. Florencia nació en La Florida, en la capital del virreinato fue colegial de San Ildefonso de México (1629-34) y ya sacerdote ingresó a la Compañía en Nueva España (1641)

donde llevó a cabo en 1660 su profesión solemne. Ocho años después, fue nombrado procurador de su Provincia para acudir a Madrid y a Roma para que, entre otras gestiones, consiguiera el envío de más jesuitas para apoyar la expansión misional hacia el Noroeste. Cumplidas sus tareas y estando todavía en Europa, se le asignó la procuraduría de Indias con sede en Sevilla, cargo que tuvo hasta el año de 1675 que retornó a Nueva España. Aprovechó su estancia en la Península Ibérica para imprimir en Barcelona, el año de 1671, el primer *Menologio* de la Provincia Mexicana. Es éste, su primer texto orientado a fortalecer la identidad de la Provincia. En él dio noticia de la trayectoria de 66 jesuitas, algunos distinguidos como ejemplares misioneros, otros, como educadores. Esta obra se difundió tanto en el continente europeo como en América. Ya de regreso a Nueva España, Florencia fue rector del Colegio del Espíritu Santo en Puebla (1680) y del Colegio Máximo de San Pedro Y San Pablo (1682). En sus últimos años escribió dos obras magnas que nos permiten calificarlo como el historiador constructor de identidades. A costa del arzobispo de México Francisco Aguiar y Seixas, escribió y publicó en 1688 su libro *Estrella del Norte* (AGNM, Bienes Nacionales, v. 457, exp. 3, f. 5 r.). Se trata de la narración del origen de la devoción a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac. Responde esta obra a la intención del prelado de fomentar la unidad de su feligresía compleja en su composición étnica y económica. Florencia, tenía ya antecedentes como escritor mariano. Años antes el Obispo de Guadalajara le había comisionado para escribir en torno a la devoción a María en advocaciones propias de su diócesis: la virgen de San Juan de los Lagos y la Virgen de Zapopan. Habría que decir también que su afición a la escritura sobre las devociones marianas en América fue evidente en su obra póstuma *Zodiaco Mariano*, un compendio en el que dio razón del origen de numerosas advocaciones marianas en las distintas regiones del virreinato novohispano.⁴

⁴ El manuscrito de Florencia lo encontró el padre Juan Antonio de Oviedo en la primera mitad del siglo XVIII, le hizo algunas adiciones y lo llevó a la imprenta.

En adición a sus escritos que sirvieron para fomentar las identidades regionales sustentadas en las diversas avocaciones marianas y en particular la relativa a la Virgen de Guadalupe como símbolo de unión de los novohispanos, Florencia asumió el reto de escribir la *Historia* del primer siglo de los jesuitas en México. Concibió ésta en tres apartados: la *Historia de la Provincia* que surgió con su proyecto educativo y las misiones urbanas; en la segunda nos advirtió habría de narrar las tareas misionales y la tercera parte, habría de estar integrada con un menologio de los jesuitas que en Nueva España se hubieran distinguido por sus virtudes en el primer siglo de los soldados en Nueva España.



Portada de la crónica del p. Florencia. Aparecen los santos de la Orden Ignacio, Flanqueado por Francisco Xavier y Francisco de Borja. Al centro el mapa de Nueva España en el que sobresale la Península de California.



Portada del *Menologio* del padre Florencia impreso con adiciones por el padre Juan Antonio de Oviedo. El ejemplar que se exhibe fue de Juan Joseph Eguiara y Eguren (1696-1763). Criollo, destacado bibliógrafo novohispano.

Sólo la primera parte salió de la imprenta en 1694, un año antes de la muerte de su autor. La tercera parte, el *Menologio*, fue publicado el año de 1747, con adiciones por el padre Juan Antonio de Oviedo (1670-1757), en atención a la petición que le hizo la Congregación Provincial el año de 1733 (*Menologio de los varones, 1747*). Cabe advertir que se trató de una edición doméstica que sugiere la existencia de imprentas domésticas de la Compañía pues los ejemplares carecen de pie de imprenta y de las aprobaciones de las autoridades civil y eclesiástica. La segunda parte, la referente a las misiones no logró su impresión. El proyecto de Florencia y lo que ha llegado de él hasta nosotros nos deja ver

la intencionalidad del autor que, a través de la trayectoria histórica de las vidas ejemplares de los soldados de Cristo, exaltó la identidad criolla de la Provincia Mexicana.



Juan Antonio de Oviedo (1670-1754), editor de las obras póstumas de Francisco de Florencia, S.A. Retrato Miguel Cabrera pintor y Baltazar Troncoso grabador, 1757.

Al tiempo de la expulsión Francisco Xavier Alegre, tenía la encomienda de escribir la crónica de la provincia la cual prácticamente estaba concluida cuando partió por Veracruz a su destierro. Por ello Alegre no logró verla impresa y su manuscrito circuló entre sus contemporáneos novohispanos. Fue hasta los años cuarenta del siglo XIX, cuando el historiador Calos María de Bustamante, se empeñó en publicarla como un testimonio del aprecio y añoranza por los soldados de Cristo como soportes de la cultura e identidad nacionales (Alegre, 1842).

El saber corporativo: exaltación de lo americano

La importancia que los jesuitas otorgaron al reconocimiento de los territorios en los que emprendieron sus tareas educativas y misioneras, el aprecio y descripción de la naturaleza y el conocimiento y comprensión de los otros, los habitantes de las tierras ignotas que ellos exploraron, quedó manifiesto también a través de la escritura y su difusión en letra impresa. Fue también el santo fundador, Ignacio, promotor de ello cuando en una carta a Gaspar Berce signada el 24 de abril de 1554 le dijo:

...se escribiese algo de la cosmografía de las regiones donde andan los nuestros; como sería, cuán luengos son los días de verano y de invierno, cuándo comienza el verano, si las sombras van siniestras, o la mano diestra. Finalmente, si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas, o no in tal grandeza, etc. (Loyola, 1991, p. 985).

Esta fortaleza manifiesta en la Provincia Mexicana desde sus primeros años, fue lo que he calificado como el saber corporativo y acumulativo que se advierte, entre otras cuestiones, por el reconocimiento y aprecio del territorio novohispano. Nos atrevemos a afirmar que los jesuitas fueron los principales contribuyentes a la configuración del espacio territorial novohispano plasmado en la cartografía de los siglos XVI al XVIII. A la par de sus tareas misioneras, en sus diarios y narraciones de viaje llevaron a cabo registros del territorio y sus habitantes los cuales enviaron a sus autoridades para que ese saber fuera compartido por quienes les relevaran en las tareas misioneras. A manera de ejemplo, hay que mencionar al menos aquí a dos jesuitas cosmógrafos que contribuyeron a la fisonomía del territorio que otros habrían de evangelizar, me refiero al padre Juan Sánchez Baquero, a quien se le debe el primer plano del valle de

México y el reconocimiento desde el Sureste del litoral del Pacífico y al padre Eusebio Francisco Kino quien confirmó con sus exploraciones la peninsularidad de la California y su cartografía habría de servir más tarde al padre Juan María de Salvatierra para la evangelización de la California.

En otro espacio he mostrado como un magnífico ejemplo a este respecto es la obra que se le encomendó al padre Miguel Venegas, *Historia de las Californias*. Venegas se distinguió como profesor no participó en las tareas de misiones y nunca estuvo en la península de California. Incapacitado para continuar su trayectoria como maestro, se le asignó esta tarea. Para ello se valió del saber de los jesuitas acumulado en el archivo de la Provincia. Revisó los escritos de los misioneros, sus cartas y diarios y concluida su obra, el manuscrito fue enviado a la Península Ibérica para su publicación. Ya en Europa, al padre jesuita Burriel, miembro de la Real Academia de la Historia, se le solicitó su intervención en la edición de la obra. Éste la revisó, la corrigió y le añadió dos mapas en los que la Provincia Mexicana hizo pública la ofrenda al rey Fernando VI, de su saber sobre las Californias y el Pacífico Insular.



Manuel Rodríguez Mapa de la América septentrional, Asia Oriental y Mar del Sur. Madrid, 1756.

La perfección en las artes, un auxiliar para el cultivo y proclamación de la identidad

En la década previa a su expulsión la Provincia Mexicana de la Compañía había logrado reedificar y mejorar sustantivamente los edificios de sus colegios en los principales centros urbanos. Ya desde mediados del siglo XVIII (1754) mostraba la solidez de sus centros educativos al tiempo en que propuso al Prepósito en Roma, la división en dos: una Provincia que habría de comprender los Colegios y otra para el gobierno de las misiones cuyo territorio comprendía el noroeste. La perfección en el trazo de sus colegios deja manifiesta la aspiración de los jesuitas por presentar ante la sociedad su fortaleza. Como sucedió en Europa, los jesuitas se distinguieron por contratar a los mejores exponentes del barroco. Pintores como Baltasar de Echave, Juan Correa, Cristóbal de Villalpando, Miguel Cabrera, entre

otros, interpretaron la espiritualidad ignaciana en numerosos y magníficos lienzos que fueron integrados a los retablos o colocados en los claustros de las residencias, de los seminarios y de los colegios. Las iglesias de los jesuitas respondieron a las orientaciones del barroco, ese estilo que proclamó el horror al vacío. Entre el dorado de sus retablos sobresalieron las pinturas de sus santos: Ignacio, Francisco Xavier, Estanislao de Kotska, Luis Gonzaga y aun los santos mártires de Japón: Pablo Miki, Juan de Soan Goto y Diego Kisai; las numerosas representaciones de María en sus diversas advocaciones. No faltó en algunas de ellas la construcción de la “casita de la Virgen de Loreto” conforme a las medidas que se decía había tenido la casa de la virgen trasladada de Nazaret al norte de la península Itálica. Complemento sustantivo para las tareas piadosas en estos recintos, fueron los numerosos relicarios, Los jesuitas desde su arribo a Nueva España, fueron los principales promotores de la veneración de las reliquias y en sus iglesias las exponían a los feligreses en magníficos relicarios de plata labrada por los orfebres locales.

La veneración a los santos, signos de identidad

Los jesuitas, leales a los principios del Concilio de Trento, además de apoyar a las principales cofradías fundadas en los principales centros urbanos como lo fue en la ciudad de México la Archicofradía del Santísimo Sacramento, impulsaron en la Nueva España las congregaciones para renovar la fe católica de los feligreses tanto en los centros urbanos como en sus misiones. Las congregaciones que fundaron para fomentar la veneración de Jesús, María y José, fueron iniciativas que unieron a los propósitos píos de la Compañía, a numerosos seglares conducidos por un prefecto jesuita. Por ejemplo, en la capital del reino de Nueva España, la congregación de la *Anunciata* estaba fundada en la

residencia de Puerto del Príncipe, en el Colegio de Guatemala y en el Colegio Máximo donde también funcionaba la de la Purísima que unía a los alumnos, exalumnos y patrocinadores, cada semana, para reafirmar los principios de la fe católica en torno a la devoción de la Purísima Concepción y sus congregantes se hacían cargo, entre otros, de asistir a los enfermos dementes y a los presos de las cárceles. Ahí también había una Congregación de los Dolores de la Virgen introducida en el siglo XVII por el padre José Vidal, asociaba a quienes se identificaban con los sufrimientos de María. Estas congregaciones las había también en los colegios del Espíritu Santo y San Ildefonso de Puebla, en el Colegio de Durango, en el de León, en el de Pátzcuaro, en el de San Luis de la Paz, en el de San Luis Potosí, en el de la Habana, en el de Oaxaca, en el de Veracruz, en el de Zacatecas y en el de Zelaya. Había también congregación de los Dolores en la residencia de Parras y en la de Chihuahua. La Congregación del Divino Salvador con sede en la Casa profesa, contribuía a sostener el hospital para mujeres dementes, institución que subsistió hasta principios del siglo XX en que las enfermas fueron trasladadas al Manicomio general de la Ciudad de México. En el Colegio de San Gregorio para indios, se reunían los feligreses de la Congregación de San José y de la Congregación de la Buena Muerte. Había también congregaciones de la Buena Muerte que brindaban a sus miembros el auxilio espiritual en la enfermedad y en la proximidad a la muerte en la Casa Profesa y en los Colegios de la Habana, Querétaro y Guadalajara. Ésta última atendida al tiempo de la expulsión por el historiador Francisco Xavier Clavigero. En el Seminario de San Ildefonso funcionaba la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús. En Puebla, en el Colegio del Espíritu Santo había una congregación para mulatos y en el Colegio de Veracruz había una congregación de “negros” (Zelis, 1841, pp. 107-131).

Conviene mencionar que también hubo congregaciones orientadas a venerar a los santos de la corporación jesuita en espacios no atendidos por jesuitas lo que nos

muestra su fuerte influencia en los feligreses. Ejemplo de ello es la Congregación de San Francisco Xavier que se reunía en la parroquia de la Santa Veracruz, en la ciudad de México cuyas *Constituciones* fueron aprobadas por el arzobispo de México Mateo Saga de Bugueiro (*Constituciones que han de guardar, 1660*). Estas asociaciones que sumaron a los seglares a los proyectos piadosos de los jesuitas, se multiplicaron en todo el territorio novohispano. A través de ellas, los soldados de Cristo, fieles ejecutores de la renovación católica postridentina, multiplicaron sus empeños por fomentar las prácticas sacramentales y la devoción a María y a los santos como mediadores entre la divinidad y los feligreses. Fue común entre los jesuitas, hacer de las numerosas advocaciones marianas signos de identidad de los pueblos. No faltaron los soldados de Cristo que promovieron la edificación de capillas y retablos bajo el patrocinio de los congregantes para venerar las muy variadas advocaciones de la madre de Dios: la Virgen de los Dolores, la virgen del Refugio, la virgen de la Luz, la virgen de Loreto, etc. Un magnífico testimonio al respecto fue la capilla de la Purísima que en el siglo XVII fue construida bajo la dirección de su prefecto el padre Antonio Núñez de Miranda, en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y consagrada el 2 de junio de 1669 (Díaz de Ovando, 1951, p. 50). De todas las advocaciones marianas promovidas por los soldados de Cristo, sobresalió la promoción que hicieron para impulsar la devoción de la virgen de Guadalupe del Tepeyac, como signo de unión de los novohispanos.



Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac. José de Ibarra, óleo. Museo del Colegio de San Ignacio Vizcaínas. Ciudad de México.

Puntal sustantivo de esto fue la iniciativa del arzobispo Francisco Aguiar y Seixas quién a su costa, solicitó al ya citado padre Florencia la escritura de la historia del origen de esta advocación la cual fue impresa con el nombre de *Estrella del Norte*.⁵ Sobra decir que este prelado se distinguió

⁵ *La estrella de el Norte de México, aparecida al rayar el dia de la luz evangelica este Nuevo Mundo, en la cumbre del cerro de Tepeyac, orilla del mar Tezcucano, a un Natural recién convertido; pintada tres dias despues en fu tilma, ó capa de lienzo, delante del Obispo, y de fu familia, en fu Casa Obispal :e luz en la Fé á los Indios : para rumbocierto á los Epañoles en la viertud : para ferenidad de las tempestuofas inundaciones de la Laguna. En la historia de la milagrosa imagen de Maria Santissima de Guadalupe, que se apareció en la manta de Juan Diego /su author el Padre Francisco de Florencia de la Compañía de Jesus. 1688.*

por fomentar las devociones con un carácter identitario. Como gallego que era de origen, encomendó a su confesor José Lezamis la historia del apóstol Santiago del que se preció devoto y promotor del santo como patrono de toda España (Torales, 2010, p. 321-331). Podemos conjeturar que, así como vio en ese santo una devoción integradora de los españoles, concibió a Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac como una advocación que aglutinara a los novohispanos (Torales, 2011).



Arzobispo de México Francisco Aguiar y Seixas (1636-1698), promotor de identidades.

El esfuerzo pío de los jesuitas promotores de las congregaciones fue fortalecido con la letra impresa. Fueron escritos, aprobados e impresos los estatutos para normar la participación de los congregantes; se publicaron novenas y “coronas” para fomentar las oraciones a María y a los santos; los sermones que los predicadores jesuitas expresaron en las principales festividades auspiciadas por las congregaciones, fueron publicados para difundir y perpetuar sus contenidos. A este propósito es revelador el título de uno de ellos: *Sermon que predicó el Rdo. P. Juan de San Miguel. Religioso de la Compañía de Jesus. Rector del Colegio de Santa Ana de esta Ciudad de Mexico. Al Nacimiento de N. Señora y Dedicacion de su Capilla de Guadalupe, en la Santa Iglesia Cayhedral, a expensas de la Archicofradia del Santissimo Sacramento. Presente el Ilustrissimo, y Reverendissimo Señor Arcobispo de Mexico. D. Fr. Payo de Ribera. Dedicale. A la muy ilustre Archi-Cofradia del Santissimo Sacramento, y à su insigne Rector el Capitan Don Juan de Chavarria Valera, Caballero del Orden de Santiago. El Capitan Juan Martinez de Leon, Mayordomo de la misma Santa Archi-Cofradia* (Medina, 1989, p. 428). El sermón del jesuita orientado a la promover la devoción a la advocación mariana que habría de unificar la identidad del novohispano; la predicación ante los más importantes individuos de la jerarquía social en la ciudad de México, los archicofrades del Santísimo Sacramento y el patrocinio por su rector, uno de los empresarios más acaudalados del reino, quien, entre las numerosas obras pías que dejó dispuestas en su testamento, destinó a los jesuitas una cantidad sustantiva como patrono del Colegio de San Gregorio para indios caciques y en particular, para la edificación de la iglesia dedicada a la Virgen de Loreto.

Para concluir, habría que decir que el signo de modernidad de la corporación jesuita, manifiesto, entre otras cosas, por valerse de la escritura y la letra impresa para dejar huella del reconocimiento del territorio, de los habitantes de la Nueva España, de su historia y de sus prácticas devocionales, le permitió, entre otras, cultivar su cohesión

e identidad en el exilio al tiempo en que en la Nueva España los jesuitas se mantuvieron presentes en la memoria colectiva.

Los exalumnos de los colegios jesuitas, entre otros, fueron los principales herederos de su legado y se comprometieron, en sus iniciativas, a mantener viva esa presencia y, una vez restaurada en 1814 la corporación jesuita en Europa occidental, los novohispanos, no descansaron hasta ver nuevamente restaurada la Provincia Mexicana en México el año de 1816. Tan sólo para ofrecer una idea de lo que significaron los herederos de la Compañía y su importancia en la formación de la conciencia e identidad nacionales conviene citar las palabras de un escritor admirador de ellos que escribió en el ocaso del virreinato. Me refiero a Felix Osoreo (c. 1790-1851), sacerdote y actor político en el México independiente, quien hacia 1808 hizo un recuento de los individuos que estuvieron en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y en el Seminario convictorio de San Ildefonso. Al final de su introducción a esa obra nos ofrece las siguientes líneas:

El Colegio ha devuelto al mundo entero las riquezas que recibió de familias ilustres y de otros convictorios muy distinguidos, pero con usuras o creces incomparables. A los colegios y universidades ha dado innumerables maestros, rectores y escritores sapientísimos; a las repúblicas, regidores, jueces y generales impertérritos; a la diplomacia, ministros y plenipotenciarios sagacísimos; a las asambleas o congresos legislativos, sabios y discretos diputados y oradores, a las feligresías, párrocos edificantes; a los cabildos eclesiásticos, los prebendados más célebres; a tantas y tantas diócesis, pastores celosos y santos; y a las religiones, individuos de mucha piedad, priores, guardianes, prepósitos, provinciales y generales, y singularmente a la Compañía de Jesús, o a su Provincia de Nueva España, a la que si no le dio todo lo que fue, sin disputa le dio la mayor y más distinguida parte (Osoreo, 1975, p. 655).



Manuel Quiroz de Campo Sagrado. Colección de varias poesías. C. 1816. Manuscrito. Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.

Muchos individuos como Félix de Osore, apreciaron y reconocieron el legado de los jesuitas a través de la memoria colectiva de los novohispanos y vieron con beneplácito la restauración de la Provincia Mexicana. No obstante que las Cortes de Cádiz exigieron en el año 1820 la supresión de la Compañía, después de la Independencia de México en 1821, numerosos intelectuales y políticos, entre ellos Osore, se empeñaron en su restauración por apreciarles como constructores y soportes de la identidad nacional.

Para finalizar estas líneas, conviene citar unas palabras de Carlos María de Bustamante, abogado y político, muy afecto a los jesuitas que sin haber sido educado por ellos, ya he mencionado que les consideró indispensables para la formación de las juventudes del México nacional. En 1842,

cuando publicó la *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* que estaba escribiendo el p. Francisco Xavier Alegre al tiempo de la expulsión nos afirma que lo hizo “Para probar la utilidad que prestará a la América mexicana la solicitada reposición de dicha compañía”. Inició su edición con una dedicatoria a José María Morelos, quien había sido fusilado en 1815. Se refirió a él como “Exmo. Sr. General [...] uno de los primeros caudillos de la independencia mexicana...” Recordó cómo éste en 1813 había considerado la restitución de los jesuitas al territorio mexicano porque:

...veía con ojos políticos y religiosos el porvenir de su patria, que conocía sus intereses y cuales eran los medios más á propósito para hacerla feliz, entendió que nuestra juventud necesitaba de su apoyo para su enseñanza, y los pueblos y gentiles de misioneros activos y laboriosos que anunciasen el evangelio hasta las mas remotas regiones de este vasto continente (Alegre, 1842).

A mediados del siglo XIX, al tiempo en que en México la sociedad se debatía e incluso luchaba para definir su fisonomía como nación eligiendo entre las opciones de república o monarquía, en la conciencia colectiva de letrados republicanos y monárquicos, estuvieron presentes los escritos de los jesuitas y eran citados como promotores de la identidad nacional.

Archivos y fuentes consultadas

AGNM. (Archivo General de la Nación de México). Archivo Histórico de Hacienda, v. 258, exp. 2. Paquete 7.

AGNM. (Archivo General de la Nación de México). Bienes Nacionales, v. 457, exp. 3, f. 5 r.

“Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (ss. XVI-XVIII)”, en A. Risco y J. M. Urkía (ed.) *La carta como fuente y como texto. Las correspondencias societarias*

en el siglo XVIII: la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Toulouse II Seminario Peñaforida 2003, Astigarraga, Guipúzcoa: RSBAP, 2005 (Colección Ilustración vasca tomo XIV).

Monumenta Ignatiana. Ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Serie prima. Sancti Ignatii de Loyola societatis Iesu fundatoris. Epistolae et instrucciones. Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1904, tomo secundus, 1904, p. 302.

Catalogus personarum, & Domiciliorum, in quibus sub A.R.P. Societatis Jesu. Mexici: ex regalis antiquioris Divi Ildephonsi Collegii Thipographia, Anno MDCCCLI.

ANÓNIMO [Gaspar de Villerías]. *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España. Año de 1602, versión paleográfica del original, prólogo, notas y adiciones de Francisco González de Cossío. México: Imprenta Universitaria, 1945. Aunque fue publicada como obra anónima, se le atribuye a Gaspar de Villerías.*

Bibliografía

Alegre, F. X. (1842). *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva –España, que estaba escribiendo el P. Francisco Javier Alegre al tiempo de su expulsión. Publicala para probar la utilidad[...] Carlos María Bustamante. México: Imprenta J. M. Lara. 3 vols.*

Díaz, M. (1982). *La arquitectura de los jesuitas en Nueva España. México: Universidad Nacional Autónoma de México.*

Díaz de Ovando, C. (1951). *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. México: UNAM.*

- Loyola, I. de. (1991). *Obras. Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre S.J., Cándido de Dalmases S.J., y Manuel Ruiz Jurado. Edición manual*. Quinta edición revisada y corregida. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Medina, J. T. (1989). *La imprenta en México*, México: UNAM.
- Osores, F. (1975) [1908]. *Noticias biobibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso de México*. México: Porrúa.
- Pérez de Rivas, A. (1645). *Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fe*. Madrid: Alonso de Paredes.
- Sánchez Baquero, J. (1945). *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España 1571-1580*. México: Editorial Patria.
- Torales, M. C. (2005). Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (ss. XVI-XVIII). En A. Risco y J.M. Urkía (Ed.), *La carta como fuente y como texto. Las correspondencias societarias en el siglo XVIII: la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Toulouse II Seminario Peñaflorida 2003*. Guipúzcoa: Astigarraga.
- Torales, M. C. (2011). Diversidad, unidad e identidades en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. En A. Coello de la Rosa y T. H. Martínez (Eds.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (Siglos XVI-XVIII)* (pp. 167-183). Barcelona: editorial Bellaterra.
- Torales, M. C. (2014). El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, génesis de identidades: de la Nueva España al México nacional. En G. Gil Valenzuela y L. López (Coord.), *CENCROPAM 50 años de Conservación y registro del patrimonio artístico mueble: inicios, retos y desafíos* (p. 28). México: CONACULTA, INBA, CENCROPAM.
- Torales, M. C. (2010). José Lezamis y la identidad vascongada en el s. XVII. *Boletín de la RSBAP, San Sebastián*, 66, 321-331.

- Torales, M. C. (2012). La Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús del esplendor a la expulsión. En *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, (v. 3, pp. 1483-1502). Madrid: Universidad de Comillas.
- Torales, M. C. (2011). Los inicios de la tarea misional de los jesuitas en la Nueva España. S. XVI. En Z. Márquez (Ed.), *Simposium de las Misiones Tarahumaras* (pp. 77-107). Chihuahua: Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Torales, M. C. (2012). Multiculturalidad e intercambio transoceánico en el mundo hispánico: la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. En R. Dobado González y A. Calderón Fernández (Coord.), *Pintura de los reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX* (pp. 133-151). México: Fomento Cultural BANAMEX, Real Academia de la Historia, Academia Mexicana de la Historia.
- Torales, M. C. (2011). *Vida del apóstol Santiago, expresión de identidades*. México: Fundación Arocena.
- Zelis, R. (1871). *Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767*. México: Imprenta de I. Escalante y Compañía.

La Compañía de Jesús y su aporte a la modernidad en la sociedad de Chile colonial (1593-1767)

GUILLERMO BRAVO¹

Introducción

Los primeros regulares de la Compañía de Jesús llegaron a Chile a fines del siglo XVI, en abril de 1593. Sus gastos de traslado fueron pagados por Felipe II, quien de esta forma satisfacía una antigua aspiración de la sociedad colonial chilena que, representada por el Gobernador y el cabildo de Santiago, había solicitado a la corona la presencia de este cuerpo de religiosos, tanto para atender las necesidades espirituales y educacionales de la población del reino, como para predicar las misiones entre los mapuches, con el objetivo de convertirlos a una vida social cristiana y contar con un medio pacífico para terminar con la guerra de Arauco.

Luego de 174 años, el 27 de febrero de 1767, Carlos III dictó la Real Pragmática Sanción que mandaba expulsar de sus dominios de España, Indias y Filipinas a la Compañía de Jesús (AHNM. Consejo. Lib. 1484). Ese mismo año, todos los jesuitas que habitaban en los reinos de Indias salieron de la región, con destino al puerto de Santa María en España.

Durante su permanencia en la sociedad del reino de Chile los regulares de la Compañía pusieron en marcha un proceso modernizador en los distintos ámbitos de su trabajo global, lo que hizo posible que al interior de la sociedad colonial chilena tuviera el perfil de una institución

¹ Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos. Contacto: gbravo@anepe.cl.

moderna, compleja y altamente calificada, cuya presencia e influencia le permitió introducir nuevos espacios educacionales e intelectuales, de desarrollar nuevas estrategias de evangelización y de conversión de infieles y de generar una empresa económica premoderna, dinámica, eficiente y rentable.

En esta perspectiva, este capítulo referido al aporte de la Compañía de Jesús en Chile tiene como propósito principal describir las características que asume la obra ilustrada de los jesuitas, en los campos de la educación, de las misiones y de la economía, para demostrar de qué forma es posible reconocer su contribución a la modernidad, en la sociedad colonial chilena.

La Compañía de Jesús y la modernidad

El concepto de modernidad es polisémico porque entre sus múltiples y variados significados algunos acentúan los rasgos históricos, sus formas de configuración temporal y espacial, otros marcan sus propiedades estructurales y funcionales, aunque no faltan aquellos que realzan sus propiedades sistémicas y sus riesgos (Robles, 2012).

En el marco de este escrito se entenderá que la modernidad puede ser pensada como una época y como una cultura. Cuando se presta atención a la época se la asocia con los tiempos modernos y se suele entablar una disputa, teórica e historiográfica, respecto al momento en que se inicia y en relación al período en que parece terminar. Por otra parte, al pensar la modernidad como cultura se tiene otro panorama porque se revelan algunas notas características que permiten presentarla con un perfil más definido.

Si bien es cierto que la modernización constituye un todo y que es en sí misma un proceso histórico, lo que determina que no se puede separar el tiempo histórico del desarrollo cultural que lo acompaña, no lo es menos que

esta forma de cultura moderna no surgió plena y acabada en un determinado momento de la historia de Europa. También habría que señalar que a pesar de ese carácter histórico que le es propio, la modernidad no tiene los rasgos de una cultura uniforme y homogénea, ni en su desarrollo ni en su asimilación, en las distintas sociedades que estuvo presente. Durante el período colonial americano, por ejemplo, la cultura hispánica dominante impuso ciertos elementos institucionales ordenadores para organizar lo político, y los distintos aspectos administrativos, sociales, económicos, culturales y religiosos dentro del proyecto general y común de la sociedad indiana, lo que facilitó su integración general con la institucionalidad y las normas del Imperio. No obstante, es claro que los resultados generales presentan matices particulares cuando se examina la realidad de cada una de las sociedades regionales americanas (Garrido, 2001).²

Por esta razón, los aspectos principales de la modernidad en la sociedad colonial americana deben ser entendidos como aquella cultura de origen europeo que privilegió el uso de la racionalidad como propuesta básica para mejorar las condiciones de vida social de los seres humanos. Sin embargo, ninguno de estos rasgos modernos era posible aplicarlos sin la existencia de instituciones que se propusieran llevar adelante el proceso. Por un lado, estaban las ideas políticas de la monarquía centralizada que fueron la base de la organización de las relaciones institucionales, políticas y administrativas con las colonias americanas y, por otro, la Iglesia cuyos principios orientadores, como la fe religiosa, permitieron reconocer el valor de cada vida individual.

En el caso de la Iglesia católica, fue el movimiento de Reforma del siglo XVI el que produjo una crisis religiosa tan profunda que quebró la unidad de la fe católica imperante por muchos siglos en el mundo de la Europa occidental. En

² En este volumen se pueden leer capítulos que demuestran la diversidad de situación sociales, políticas, económicas que se presentan en todas las sociedades coloniales del espacio andino.

conjunto con el Humanismo y el Renacimiento el protestantismo hizo posible que el hombre de la época moderna mirara su mundo con principios diferentes a los sustentados en la Edad Media. Como la Iglesia cristiana católica no fue indiferente a este movimiento reformista, para reafirmar sus principios y postulados se congregó en el Concilio de Trento (1545-1563), cuyos acuerdos permitieron frenar la difusión del movimiento reformista (Bravo, p. 2013).

La Contrarreforma, o renovación de sí misma que hizo la Iglesia, contó con tres factores esenciales: el Papado, el Concilio de Trento y las órdenes, religiosas, en especial, la Compañía de Jesús. El Papado, se alejó de sus ambiciones políticas y se consagró íntegramente a sus propias tareas de santificación y al apostolado evangélico, dicho de otra forma, comenzó por reformarse a sí mismo. El Concilio Ecuménico de Trento se reunió para analizar, examinar y acordar los medios más efectivos para restaurar la pureza de la religión, del dogma y de la unidad de los cristianos (López, 1785). La Compañía de Jesús, aprobada por el papa Paulo III en 1540, nació con el objetivo de afirmar las creencias católicas y combatir la herejía, utilizando como armas la prédica, la confesión y la enseñanza para cumplir con el mandato de la Bula de Confirmación que señalaba:

cuidarán de las almas para que progresen en la doctrina y práctica cristiana; propagarán la fe mediante los sermones...proporcionarán instrucción cristiana a los niños y a los adultos ignorantes y rudos... (Bravo, 1985, p. 6).

Con una organización muy sólida y hábilmente dirigidos, los jesuitas se convirtieron en los más efectivos agentes de la Contrarreforma, pues su sólida preparación intelectual, su método de evangelización para combatir la herejía y su sistema educacional, cuya opción era "...la formación de ciudadanos disciplinados y católicos, con una concepción

humanista y moderna del mundo” (Bravo, 2007, p. 171), les permitió oponerse a los protestantes y evitar una mayor propagación de su doctrina por Europa.

Desde su llegada al Nuevo Mundo en los primeros años de la Conquista, la orden de los jesuitas llevó a cabo un proceso de expansión ideológica, teológica y cultural que contribuyó a la afirmación del proyecto político de la Corona en América, aplicando el concepto de modernidad como una cultura racional y poniendo en marcha un proceso modernizador, en los distintos ámbitos culturales en que desarrolló su trabajo global, lo que representó “...el primer y decisivo resplandor de la cultura moderna en el mundo católico” (Bacigalupo, 2007). De este modo, la Orden ignaciana se transformó en una institución moderna, compleja y altamente calificada, cuya presencia e influencia permitió introducir nuevos espacios educacionales e intelectuales, de innovar en las estrategias de evangelización de los pueblos originarios con nuevas formas de sociabilidad y de generar una empresa económica premoderna, dinámica, eficiente y rentable que le permitió sostener sus obras educacionales y espirituales.

Los jesuitas y la educación humanista en Chile colonial

Como se ha señalado, la sociedad santiaguina solicitó a Felipe II que autorizara a la Compañía de Jesús para que instalara una casa profesa en el reino de Chile con el fin de que su trabajo pastoral pudiera servir de freno a una guerra que parecía ser interminable.³ Dicha petición se basaba en el prestigio que tenían los jesuitas en el ámbito americano y que, precisamente, estaba basado en el proyecto moder-

³ El conflicto fue denominado por la historiografía tradicional como «Guerra de Arauco». Comenzó con la fundación de Santiago de Chile en 1541 y terminó en 1883, cuando el gobierno de la República incorporó definitivamente la región de la Araucanía a la soberanía nacional.

nizador global de la Compañía que incorporaba estrategias de trabajo sistemáticas, ordenadas racionalmente para los distintos niveles de la educación, de la evangelización y de la cultura que, por cierto, no eran ajenas a las tareas que deseaban los habitantes del reino de Chile.

La llegada de los primeros ocho jesuitas al reino de Chile, el 12 abril de 1593, fue todo un acontecimiento. Dice la crónica que la sociedad estaba tan emocionada que en la primera prédica que hizo el padre Baltazar Piñas en la catedral de Santiago, el día domingo de la misma semana que llegaron, los vecinos de Santiago les donaron 3.916 pesos. Con este dinero instalaron casa profesa y comenzaron sus trabajos educacionales y misioneros (Bravo, 1985, p. 14).

A partir de ese momento, los jesuitas se transformaron en activos agentes modernizadores, por medio de la educación y de la extensión de las misiones evangelizadoras con el propósito convertir a los infieles. Para hacer más efectivo este proceso, los regulares de la Compañía diseñaron una estrategia que concentró sus esfuerzos en la fundación de colegios donde educaron a todos los sectores de la sociedad, pero principalmente atendieron a la élite, tanto criolla como indígena. Así, casi de inmediato, la Orden ignaciana se transformó en una institución moderna, compleja y altamente calificada, cuya presencia e influencia permitió introducir nuevos espacios educacionales e intelectuales.

A pesar del clima de guerra que azotaba al reino, el padre Baltazar Piñas tomó en cuenta el interés de los vecinos de Santiago por la enseñanza y dispuso dos medidas: dictar un curso de gramática y abrir una escuela de primeras letras. Respecto de la primera señala Hanisch: "fueron tan abundantes las limosnas, que pudieron comprar las casas que habían sido de Rodrigo Quiroga y a pocos meses se empezó la enseñanza de la gramática, cuyo primer maestro fue el padre Juan de Olivares" (Hanisch, 1974, p. 8). Para la segunda, el testimonio del Padre Alonso de Ovalle dice que:

con este servicio que la Compañía hace a las repúblicas no queda ninguno en ellas por pobre que sea, que no aprenda a leer, escribir y contar, porque como servimos sin otro ningún interés que el bien de las almas, ninguno por pobre y por no tener con qué pagar al nuestro se excuse de aprender... (Hanisch, 1974, p. 43)

De esta forma, los jesuitas cumplían con dos propósitos simultáneamente, atender las necesidades de la población con la instalación de cursos del primer nivel de la enseñanza y a petición de las comunidades religiosas, el clero secular y el cabildo de Santiago dictar cursos de estudios superiores, el curso de gramática, al que agregaron los cursos de teología moral y eclesiástica (Silva, 1925, p. 32).

Los cursos superiores fueron dictados en la casa profesora de la Compañía, pero al año siguiente, cuando dos vecinos donaron bienes suficientes para organizar un colegio, los jesuitas fundaron el Colegio de San Miguel (Barros Arana, 1872, p. 15). A partir de la fundación de este colegio el progreso de la enseñanza superior atendida por los jesuitas fue evidente, de tal manera que fue necesario fundar otro colegio con el nombre de Convictorio de San Francisco Javier, como complemento de las funciones universitarias que se impartían en el Colegio Máximo y además, "...para dar albergue a numerosos estudiantes que concurrían a las aulas de San Miguel (Lira, 1977, p. 21-22).

La ampliación de la educación impartida en los colegios jesuitas estaba sostenida por un sistema educativo que se inspiraba en la Ratio Atque Instituto Studiorum Societas Jesus (Método y Programa de Estudios de la Compañía de Jesús), más conocido como Ratio Studiorum,

documento que sistematiza y organiza el método pedagógico y, al mismo tiempo, entrega una concepción moderna del plan de estudios que se pone en práctica en Colegios y Universidades de la Compañía en Chile y en toda América Colonial (Bravo, 2007, p. 175).

Entonces, los pilares de la educación jesuita estaban centrados en la formación de ciudadanos disciplinados y católicos, con una concepción humanista y moderna del mundo, rasgos que coincidían con los ideales de la modernidad. Además, la Ratio promovía la uniformidad de la enseñanza en los colegios y universidades jesuitas, al mismo tiempo que facilitaba la inserción curricular en diversas realidades favoreciendo la consolidación universal del sistema educativo de la Orden y pieza fundamental para imprimirle un sello característico, haciendo realidad lo que decían los antiguos jesuitas: “los colegios se fundan para enseñar letras y buenas costumbres a la juventud” (Kolvenbach, 2002).

El texto de la Ratio es un manual práctico⁴ cuyo contenido se refiere al conjunto de normas, reglas, funciones, tareas y competencias para los diferentes agentes que deben participar en las instancias educativas de los colegios y universidades. En el fondo, es un manual de pedagogía inspirado en la espiritualidad de Ignacio de Loyola, la de los Ejercicios Espirituales y la de la Parte IV de las Constituciones de la Compañía de Jesús (Remolina, 1999).

De esta manera, la Ratio promovió la uniformidad de la enseñanza en los colegios jesuitas, a la vez que su adaptabilidad permitió reflejar muy bien el modelo de hombre que los jesuitas se propusieron formar e indudablemente formaron eficientemente en diversas realidades (Codima, 1999).

Como en todos los colegios jesuitas la organización de los estudios superiores seguía de cerca lo establecido en la Ratio, lo que determinaba que el sistema educativo de los colegios de la ciudad de Santiago era similar al que se practicaba en los colegios limeños, de tal manera que la enseñanza superior no era una función exclusiva de la universidad, sino que también podía ser impartida en colegios y seminarios.

⁴ El documento es similar al texto de las instrucciones para administrar haciendas jesuitas.

Lo esencial para que funcionara la estructura educacional propuesta por la Compañía era la fundación de la unidad administrativa básica: el Colegio. Según las Constituciones, desde el punto de vista académico, el Colegio era la unidad en la cual se enseñaba un conjunto de materias dictadas por cursos y especialización, destacando como materias fundamentales la gramática, las humanidades y la retórica. No obstante, desde la perspectiva económica, un Colegio se debía fundar dentro de una provincia, siempre y cuando hubiera bienes suficientes para su mantención futura.

El colegio, entonces, bajo la dirección del padre rector, se transformaba en una unidad administrativa que tenía una doble dimensión de trabajo. Por un lado, era necesario que mantuviera un servicio educacional y misional eficiente y, por otro, debía ejercer una activa gestión administrativa-económica...” (Bravo, 2006, p. 40)

En los Colegios se impartían dos ciclos de enseñanza, la inferior y la superior, siendo la diferencia entre ellas el tipo de estudios que se enseñaba. Los estudios inferiores comprendían cinco años, de los cuales se destinaban los tres primeros a la gramática, dividida en tres niveles: elemental, medio y superior. El cuarto año correspondía a Humanidades, que se ocupaba principalmente de la literatura clásica, poetas y oradores, en tanto que en el quinto año se estudiaba Retórica. El ciclo de estudios superiores se impartía en la Universidad, la cual, por disposición académica de las Constituciones, comprendía sólo tres de las cinco Facultades que solían constituir las universidades de la época (Remolina, 1999, p. 3).

En la ciudad de Santiago, el Colegio Máximo de San Miguel cumplía con lo dispuesto en las Constituciones y la Ratio para los Colegios, pero era necesario establecer una universidad para diferenciar los ciclos de enseñanza y otorgar grados académicos, pues la única universidad que existía en el reino era la Universidad Pontificia de Santo

Tomás de Aquino, conocida también con el nombre de Universidad Pontificia de Nuestra Señora del Rosario, a cargo de la Orden de Santo Domingo (Lira, 1977, p. 15)

Considerando este escenario, los jesuitas pidieron facultad al rey Felipe III para otorgar grados académicos a los estudiantes de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel. Este colegio, a partir del 27 de marzo de 1623, fecha en que la real Audiencia dio el pase a la Bula del Papa Gregorio XV del 8 de agosto de 1621 que autorizaba una Universidad Pontificia a cargo de la Compañía, puede otorgar dichos grados académicos (Bravo, 1985, p. 21).

La urgencia de abrir universidad en Santiago de Chile, no obstante la importancia de la universidad limeña, era una necesidad perentoria, porque esa universidad no era suficiente para atender las demandas de educación universitaria de la juventud chilena. El nuevo centro universitario fundado en Santiago no era de carácter estatal, sino privado y congregacional, y, por esa razón, recibió la denominación de Universidad Pontificia, pues funcionaba bajo la tuición de una institución independiente de la autoridad real, la Compañía de Jesús, a la que el Papa y el Rey le otorgaron el privilegio de conferir grados académicos (González, s/f; p. 82-83).

En esta nueva universidad instalada en la ciudad de Santiago, los jesuitas organizaron los estudios universitarios de acuerdo con lo especificado en la Ratio Studiorum incluyendo Filosofía, cuyas materias se concentraban en tres años, dictando en el primero temas Lógica y Matemática, en el segundo, Física y Ética, para terminar en el tercero con Metafísica, Psicología y Matemática Superior. Además, el currículo de los estudios de Teología era cursado durante cuatro años por los aspirantes al sacerdocio (RS, 1599)

Con la fundación de la universidad en Santiago, bajo la supervisión académica del colegio Máximo de San Miguel, el sistema educacional jesuita de esta parte del reino estaba consolidada. Pero, cabe hacerse la pregunta ¿cuál era la situación de las otras regiones de Chile colonial?

Sin duda, lo importante para que funcionara adecuadamente el sistema educacional propuesto por la Compañía era la fundación de Colegios, pues de esta forma se aseguraba la continuidad del trabajo educacional y misionero, aunque también era fundamental que dependiera administrativa y académicamente de una Provincia⁵ (Hanisch, 1974, p. 15-152).

De esta manera, en el siglo XVII, la extensión de los servicios educacionales desde Santiago comenzó con la fundación de la Residencia jesuita en Mendoza en 1607, que se transformó en Colegio en 1613. Asimismo, los jesuitas fundaron Residencia en Concepción en 1611, la que derivó en Colegio en 1616. Durante este siglo, el crecimiento continuó con la fundación de los siguientes Colegios: Noviciado de Bucalemu en 1627, colegio de La Serena en 1657, colegio de Castro en 1662, colegio de San Pablo en Santiago, en 1678, con ciclo primario y secundario (Bravo, 1985, p. 25-27).

Dos testimonios del siglo XVII dan cuenta del estado de la enseñanza que se impartía en la Pontificia Universidad dependiente de la Compañía y en el colegio Máximo de San Miguel.

El padre Diego de Rosales transcribe un testimonio de 1668 que señala que los estudios que se cursan en la Universidad de Santiago de Chile son similares a los que se imparten en las Universidades de Córdoba y de Tucumán (Villalba, 1998).

⁵ En los primeros tiempos, 1593-1607, los contactos de los jesuitas afincados en Chile fueron muy estrechos con Lima. Entre 1607 y 1625, Chile fue parte de la Provincia del Paraguay; entre 1625 y 1683, fue Vice-Provincia del Perú; y desde 1683 hasta 1767, funcionó como Provincia de Chile.

De acuerdo con lo mencionado por el padre Alonso de Ovalle, concurrían a las clases de enseñanza primaria impartidas en el colegio cerca de cuatrocientos niños. Por otra parte, en 1630 había ocho estudiantes jesuitas de facultad, los que aumentaron a 11 en 1641; treinta seminaristas y convictores; un maestro de Artes, dos de Teología, uno de Gramática, en tanto que 1641 se mantienen los datos para maestros de Artes y Teología, aumentan a dos los maestros de Gramática y se reconoce a un maestro de Escuela (Villalba, 1998).

Hacia fines del siglo XVII, con la creación de la Provincia Jesuita de Chile, la situación institucional de la Compañía de Jesús era la siguiente

los jesuitas tenían en Chile cinco colegios y un convictorio, para la formación y estudio de sus hermanos escolares, y de los jóvenes externos, y además casa de tercera probación; tres colegios incoados [incompletos]; dos residencias; cuatro misiones adjuntas a colegios y residencias; y otras cinco simples misiones; con ciento catorce sujetos, setenta y cuatro de los cuales eran sacerdotes y los demás hermanos estudiantes y coadjutores (Enrich, 1891, T. II, p. 2).

Los regulares de la Compañía, preocupados por la situación educacional y misional en el mundo indígena de la Frontera fundaron en la ciudad de Chillán, en 1700, un colegio seminario denominado Colegio de Caciques con el propósito de atender a la educación de los hijos de los caciques mapuche vecinos a la ciudad y, además, para establecer una solución efectiva que los incorporara social y cristianamente a la sociedad colonial. Esta iniciativa se vio interrumpida con la sublevación de 1723, año en que los caciques pidieron que se les devolviera a sus hijos (Bravo, 1985, p. 28).

En el siglo XVIII, la labor educacional de la Compañía se consolidó aún más, pues junto con la fundación de nuevas residencias y colegios la influencia social y cultural de los regulares fue teniendo mayor presencia en la sociedad.

Entre 1713 y 1716 se estableció residencia en San Martín de la Concha [Quillota], que en 1718 pasó a ser colegio incoado [incompleto]. Asimismo, en 1724, se fundó la residencia de Valparaíso (Bravo, 1985, p. 30).

El Plan de Poblaciones Nuevas, impulsado por la corona, permitió que los jesuitas participaran activamente. En efecto, los gobernadores se hicieron asesorar por los regulares en todas las materias relacionadas con educación y evangelización de indígenas y, al mismo tiempo, entregaron un solar a la Compañía en cada nueva villa que fue fundada para que se levantara residencia o colegio. La consecuencia inmediata de la aplicación de esta medida fue que “...hubo por consiguiente residencia y escuela de la Compañía de Jesús en San Felipe en 1741, en Copiapó y en Melipilla en 1743, en San Fernando en 1744, y en Talca en 1746” (Hanisch, 1974, p. 61).

En definitiva, los jesuitas de la Provincia de Chile podían atender con sus trabajos educacionales y pastorales a la población de la sociedad colonial chilena desde Copiapó por el norte, con el Colegio de San Francisco de la Selva, hasta el Colegio de Castro, en la isla de Chiloé, por el sur.

Desde luego, los servicios que prestaba la Compañía, como se ha señalado, tenía como base los ideales de la modernidad y los principios de una educación moderna basada en el sistema pedagógico de la Ratio, el cual requería del uso didáctico de los textos de estudios.

Según lo establecido en la Ratio, los textos debía ser leídos por los estudiantes con la mayor objetividad posible, comparando las interpretaciones más autorizadas y considerando los antecedentes del tema analizado. Pero, también señalaba que hubiera una cantidad suficiente para que todos los estudiantes pudieran tener acceso a su lectura. De acuerdo con el inventario practicado por los Comisionados al momento de la expulsión de los jesuitas en 1767, en la biblioteca del Colegio Máximo de San Miguel habían 2.061

volúmenes, a los cuales habría que sumar 447 textos hallados en las habitaciones de los padres y 87 encontrados en las oficinas del almacén de la provincia (AHNS. JCH. Vol 7).

Las materias de la colección de textos de la biblioteca del colegio Máximo se pueden agrupar en 15 temáticas, destacando libros referidos a Filosofía, Gramática, Historia, Latín, Literatura, Teología, Retórica y con respecto a los autores, a manera de ejemplo, se encuentran en Filosofía: Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Toledo, Valera; en Geografía: Ptolomeo; en Historia: Mariana, Tito Livio; en Gramática: padre Valdivia; en los Misceláneos: Palafox, Lebrija; en Teología: Fabro, Gibón, Suárez, Zamora (AHNS. JCH. Vol 7).

En los demás colegios jesuitas de la provincia se inventarió la cantidad de 5.635 libros (AHNS. JCH. Vol 7; Hanisch, 1974), lo que demuestra que el uso de textos de estudios no sólo estaba destinado para los estudiantes del colegio Máximo o el de Concepción, sino que en todos se aplicaba con rigurosidad lo establecido en la Ratio.

La clave principal de este sistema pedagógico estaba en la posibilidad de formar individuos dentro de una propuesta racional, perfectible y de libertad desarrollada por un sistema educativo que perseguía mejorar el aprendizaje, como punto de partida, y el crecimiento integral del ser humano como finalidad.

En suma, el aporte jesuita a la modernidad en la sociedad colonial chilena no sólo se manifestó en el ámbito educacional, por medio de la Ratio Studiorum, cuyo modelo formativo se apoyaba en un método pedagógico y en el uso de textos como soporte didáctico, sino que también, a través de la herencia cultural, que, en forma de bibliotecas, legó a las instituciones educativas del Chile al momento de la expulsión en 1767.

Las estrategias misioneras jesuitas en el reino de Chile

La rivalidad entre España y Portugal surgida en el siglo XV por el dominio del mar océano encontró una solución parcial en varias bulas papales y en acuerdos bilaterales que se pactaron entre las dos monarquías. Cuando Colón se encontró con el Nuevo Mundo y el escenario geográfico mundial cambió, españoles y portugueses recurrieron al Papa Alejandro VI, quien dictó la *Bula Intercaetera* de 1493, dividiendo el mundo de los descubrimientos entre la monarquía española y la lusitana para legitimar la posición de vanguardia de ambas monarquías en los descubrimientos frente a las otras potencias europeas.

Sin embargo, ni la corona de España ni la de Portugal quedaron conformes con esa repartición y decidieron firmar el Tratado de Tordesillas de 1494 que trazaba una línea de norte a sur, a 370 leguas al este de las islas Azores. Así, los hispanos adquirieron capacidad legal para incorporar a su soberanía todas las tierras descubiertas o por descubrir al occidente de esa línea, en tanto que los lusitanos tenían el mismo derecho hacia el oriente de dicha línea.

Esta fue la primera línea fronteriza establecida para el Nuevo Mundo, línea de frontera excluyente, porque sólo permitió que las monarquías de la península ibérica incursionaran en las nuevas tierras, de acuerdo con los derechos otorgados en las regalías del Papa Alejandro VI, y en la firma del mencionado Tratado de Tordesillas.

La ocupación de los territorios por la corona española estuvo condicionada por los avances de las empresas de conquista, las cuales fueron estableciendo fronteras capitulares. Simultáneamente con este proceso, surgieron espacios fronterizos marginales o espacios fronterizos geopolíticos, donde era necesario asentar la soberanía y controlar a la población indígena, para dar una señal dinámica de la efectiva colonización y de la vigencia de las instituciones españolas trasplantadas en el área, así como también, del

compromiso adquirido por los reyes de España y Portugal de atender a la evangelización y cristianización de los indígenas.

En estos espacios fronterizos marginales, especialmente en América del Sur, se ubicaron, por ejemplo, el mundo indígena guaraní, cuyo territorio era limítrofe con el imperio portugués, y el mundo indígena chileno, que ocupaba el espacio de la Frontera y la isla de Chiloé, puerta de entrada a América en el Pacífico Sur.

Las zonas fronterizas periféricas tuvieron bajos niveles de desarrollo social y escasas posibilidades de crecimiento económico y, aunque sea paradójico, fueron estas mismas áreas del fin del mundo español en América las que permitieron que en su suelo se organizaran formas de vida que escapaban a los modelos impuestos desde el centro por el gobierno monárquico.

En estos mundos fronterizos la Compañía de Jesús inició una experiencia misionera que trató de integrar en un solo modelo los principios políticos y religiosos de la modernidad para salvaguardar la integridad territorial del imperio español. A pesar de que las condiciones de vida en estas zonas fronterizas eran diferentes, los regulares de la Compañía asumieron la responsabilidad de civilizar y pacificar a los indígenas, al mismo tiempo que los preparaban para ser personas valiosas a la naciente sociedad cristiana americana. Por otra parte, para asegurar el éxito del trabajo misionero, los jesuitas crearon, al igual que en otras regiones americanas, una poderosa empresa económica, con perfiles precapitalistas que sustentó su trabajo pastoral, educacional y cultural.

En consecuencia, la misión encargada al rey de España en las bulas de Alejandro VI, para evangelizar a los indígenas del Nuevo Mundo, fue asumida en las áreas fronterizas de América por la Compañía de Jesús, la cual diseñó una estrategia cultural diferente, cuyo objetivo era asumir el desafío de integrar el mundo indígena con una nueva estrategia cultural moderna. Los factores ordenadores del

modelo utilizado mezclaron, en una triple dimensión, los fundamentos de orden político e institucionales del Imperio, los elementos de la defensa de la fe y de la educación cristiana católica y los intereses institucionales de la Compañía y de su empresa económica, que garantizaba el éxito de sus trabajos espirituales.

Los factores del modelo evangelizador

En el orden político el poder real en el espacio colonial, a contar del inicio del siglo XVI, se afirmó en el establecimiento de instituciones y nombramiento de autoridades peninsulares para el gobierno de América, aunque la idea del orden estaba vinculada a una forma concreta de colonización que reflejara la concepción de sociedad cristiana occidental que se pretendía imponer como modelo.

Este proceso de ocupación territorial consideraba, además del ejercicio del poder político, a través de instituciones propias del gobierno hispano, la utilización del trabajo indígena por medio de la encomienda. En este contexto, se inauguraron nuevas formas de relaciones políticas, sociales y económicas, derivadas en su conjunto de la concepción del gobierno, por parte de la monarquía, y de la política mercantilista que aplicó para dinamizar la economía colonial americana. Como consecuencia, siempre hubo una lucha de poder que enfrentó los intereses antagónicos de la corona, de los colonizadores y de la iglesia, siendo la fuente de este antagonismo la apropiación del trabajo indígena, de sus tierras y de su tributo.

Por otra parte, la idea del orden se ligaba con la estabilidad del gobierno colonial, la defensa del territorio, el asentamiento de la población en ciudades o villas y la observancia de la religión. En otras palabras, el ideal del orden era la vida urbana donde se mezclaran los arquetipos religiosos con los civiles y militares, reforzados por las órdenes mendicantes que se

habían trasladado a América con el propósito de cristianizar a los naturales, financiadas por la corona, la que les asignaba un territorio donde no tendrían competencia de otros agentes colonizadores (Borges, 1992, p. 431-435).

De este modo y con el objeto de reafirmar el orden social y político, el Imperio, a fines del siglo XVI, sugería a la Iglesia que instruyera a las órdenes mendicantes que los indígenas debían ser persuadidos u obligados por la autoridad real a congregarse en lugares convenientes y en ciudades razonables, donde pudieran vivir de manera pacífica y cristiana, para lograr su verdadera conversión.

En el amplio espacio territorial que abrió la conquista y colonización de América, el orden político, la educación cristiana y la evangelización, tenían un papel fundamental para mantener la paz con los pueblos conquistados. Así, las órdenes mendicantes, especialmente los franciscanos, que tomaron la responsabilidad de misionar para enseñar los valores cristianos a la población americana, trataron de ejercer su ministerio bajo las condiciones en que tradicionalmente se había hecho, porque “No existía una tradición misional en la cual apoyarse, ninguna experiencia en el área había sido efectivamente ensayada y probada” (Prien, 1999, p. 373). Dicho de otro modo, usaron el castellano y los elementos culturales hispano-occidentales como base de la educación y de la actividad misionera, sin emplear ningún referente del imaginario indígena. Por tanto, no consideraron la peculiaridad de las culturas originarias y siempre fueron inflexibles en materias de prácticas religiosas, no dando lugar a que las comunidades indígenas comprendieran cabalmente los misterios de los dogmas de la religión cristiana. El resultado práctico de esta acción fue que las primeras generaciones de mapuches que se contactaron con los hispanos se incorporaron a un “... mundo ajeno, desconocido, hostil...”, en el cual el uso de las pautas culturales mapuches como el de la propia lengua fue considerado un lastre...” (Hernández; Ramos, 2004, p. 49).

En consecuencia, como el método de cristianización utilizado por la mayoría de estos primeros misioneros fue anunciar la palabra de Dios en idioma español creando una brecha insalvable, pues al comunicar elementos abstractos del catolicismo, como la noción de pecado original o el dogma de la Santísima Virgen María, estos se tornaron ininteligibles para la mentalidad indígena, lo que disminuyó la posibilidad de asimilar la nueva forma religiosa que se trataba de imponer.

Considerando estos aspectos, la Compañía de Jesús diseñó una nueva estrategia cultural sobre la base de que la educación cristiana debía ser desarrollada través de la enseñanza y del ejercicio de la misión, con lo cual se cumplían dos objetivos simultáneamente: la instrucción como sistema de socialización y la cristianización como forma de adquirir valores cristianos.

De esta manera, los regulares de la Compañía pusieron en práctica una fórmula que contemplaba un declarado sincretismo religioso, que produjo importantes cambios en el sistema de comunicaciones, puesto que aprovechó las ideas, las prácticas y los valores de la cultura indígena como instrumento para transmitir las innovaciones que requería el proceso de colonización. Al mismo tiempo, utilizaron la lengua indígena, para transmitir los valores abstractos de la religión cristiana, lo cual produjo un cambio en el manejo de símbolos y en las expresiones religiosas. En el fondo, los jesuitas decidieron respetar los particularismos religiosos de la sociedad indígena, hasta donde fuera posible, con la intención de utilizarlos para el adoctrinamiento cristiano.

Como complemento de esta acción educacional-misionera los jesuitas redactaron gramáticas, catecismos y confesionarios en lengua indígena. Una de las obras que es importante destacar es el texto del Padre Luis de Valdivia, publicado en 1606, titulado “Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile”, en donde se incluía también un breve vocabulario y un confesionario en mapudungun para el uso de los misioneros destinados a la

Araucanía (Barros Arana, 2000, p. 397). Según su percepción, era la forma de promover una educación cristiana formal, la que no dejaba de incluir el aprender a leer, escribir y contar y la enseñanza de conocimientos y habilidades para diversos oficios. De este modo, los jesuitas introdujeron una educación que tuvo como propósito transmitir una forma de enseñanza humanista, occidental, centrada en el objetivo de permitir a los indígenas comprender el contexto de la cultura hispano-cristiana.

El modelo se mejoraba con la convivencia activa de los misioneros jesuitas en los pueblos indígenas, para comprender sus formas de vida cotidiana y observar el escenario de sus relaciones de sociabilidad, ya que la finalidad de socialización "...era misional y religiosa y la conducción y las actividades de los pueblos estaban subordinadas a este objetivo" (Maeder, 1992, p. 174). Asimismo, y siguiendo este patrón de socialización, era necesario utilizar auxiliares indígenas, para multiplicar los conocimientos doctrinales impartidos por el cura misionero.

Si los vecinos comprendían los objetivos de la Compañía no podían tener dudas. En ellos se señalaba que el propósito de la Orden era la salvación de las almas, la conversión de los herejes, especialmente la de los infieles, y el aumento de la piedad y de la religión. Para conseguirlo se consagraba al voto de pobreza evangélica, en común y particular, con excepción de los colegios de estudios, a los que se permitía tener rentas para sostener sus actividades (AHNM. Consejo, 1773).

Reforzando su posición, al pasar a América colonial los regulares de la Compañía respetaron esta normativa porque debían regirse por las normas establecidas en las Constituciones que mandaban observar voto de pobreza con prohibición de poseer bienes, rentas, censos y otros emolumentos permitiendo sólo a los colegios, establecidos en las universidades, que poseyeran las temporalidades necesarias, para aplicarlas a los fines de estudio y alimento de los

estudiantes. Al mismo tiempo, señalaban expresamente que las casas donde residieran los profesos no podían poseer o manejar bienes y rentas (Constituciones, 1967).

Las misiones en el reino de Chile

De acuerdo con los privilegios otorgados a los regulares de la Compañía se destaca la exclusividad de atención misional que consideraba la estrategia jesuita, razón por la que “Los privilegios y los éxitos pregonados por los jesuitas siempre molestaron a las otras órdenes religiosas y al clero secular” (Grageda, 2003, p. 35), ya que esta situación otorgaba una ventaja a los regulares. En efecto, al clero secular no se le permitía la entrada a las comunidades indígenas mientras hubiera en ellas misioneros jesuitas, con lo cual dicho clero quedaba excluido de cobrar el sínodo⁶ (Negro, 2005, p. 450) que el rey pagaba por los servicios misionales. Al mismo tiempo, tampoco era posible que los españoles colonizadores accedieran libremente a las zonas en que se aplicaba el sistema misionero ideado por jesuitas.

Instalados en la ciudad de Santiago, los jesuitas comenzaron sus trabajos pastorales predicando en la catedral de Santiago y en el sermón el padre Baltasar Piñas explicó que debían atender las necesidades de todo el Reino ejercitando su ministerio, por lo que no se podían establecer sólo en Santiago. Sin embargo, terminó su prédica diciendo que: “A cualquier hora del día o de la noche nos podéis llamar para vosotros, para vuestros indios o vuestros esclavos” (Barros Arana, 1872, p. 13).

La presencia de los jesuitas en la sociedad de Santiago colonial causó un extraordinario revuelo, primero, porque en el ejercicio de la catequesis predicaron en lengua de los

⁶ El sínodo era el estipendio que recibían los religiosos por su labor evangelizadora y era pagado por la monarquía española a través del regio Patronato.

naturales, luego, porque hicieron aprobar los Obispos de Santiago y Concepción el examen de conciencia o confesión en idioma indígena y junto con los padres agustinos admitieron la comunión de los indígenas (Bravo, 1985 p, 13). Sin embargo, lo más audaz frente a la sociedad fue que

En sus predicaciones tomaron como tema los contratos, porque viesan claro sus obligaciones los encomenderos en el asunto del servicio personal y también hablaron claro contra la embriaguez tan común en indios y negros (Hanisch, 1974, p. 9)

La actitud asumida por los jesuitas era comprendida por las autoridades y los vecinos, pues los regulares no sólo se preocupaban por la divulgación del evangelio, sino que también, por todo aquello que se relacionaba con la cultura moderna, siendo lo más destacable en ambos aspectos, la difusión y propagación del cristianismo entre los naturales y la atención a la función educacional de la juventud criolla. Esta doble actividad no significaba que fueron caminos opuestos, por el contrario, la misma estructura institucional de la Compañía determinaba que la fundación de una casa, residencia o colegio implicaba el compromiso de atención espiritual para españoles e indígenas, unos a través de ejercicios espirituales y los otros por medio de misiones. Con esta línea de trabajo son los jesuitas quienes llevarían la delantera en la evangelización y culturización en el territorio chileno. Convencidos de su celo apostólico y de su fe en el trabajo catequístico, los primeros jesuitas que residieron en el Reino se distribuyeron las funciones para atender a la población que tan dispuesta estuvo a facilitar su labor. El padre Luis de Valdivia trabajó en la catequesis de indígenas, el padre Luis de Estrella le correspondió el catecismo y enseñanza de los niños y al padre Gabriel de Vega, el ministerio de los negros. Los padres Olivares, Aguilera y el superior Piñas, estuvieron a cargo del servicio religioso de los españoles (Bravo, 1985, p. 12). Pero, lo más importante

de la labor de los jesuitas fue que no sólo se limitó a la ciudad de Santiago, por el contrario, el padre Luis de Valdivia, el más celoso defensor de los mapuche, predicó en chacras y haciendas. Lo mismo hicieron los padres Gabriel de la Vega y Hernando de Aguilera, quienes fueron de hacienda en hacienda hasta llegar al río Bío-Bío, virtual frontera de guerra desplegando una activa, intensa y significativa labor pastoral y cultural.

Este era un primer objetivo del trabajo que los jesuitas debían desarrollar en la sociedad chilena, pues la población esperaba, sin duda, que si lograban evangelizar y educar cristianamente a los indígenas, la dura guerra que azotaba su vida cotidiana sería, al menos, más llevadera.

Tempranamente, el trabajo realizado ya tenía el sello distintivo de los jesuitas. Era este el terreno común donde se unían su sentido práctico y su organización racional con sus ideales de modernidad, que se convirtió en la guía de todas sus obras, fueran materiales o espirituales.

La actividad desplegada en lo directamente relacionado con su labor misionera siempre estuvo ligada a la difusión de la cultura cristiana, pero al mismo tiempo, era fundamental contar con los sínodos entregados por la corona que permitían sostener las misiones y los colegios de primera enseñanza. Con este método tan práctico y particular, para enfrentar su trabajo, los jesuitas se distinguieron en la tarea de evangelizar y de culturizar a criollos y naturales.

La actitud realista de la Compañía de Jesús se ajustaba perfectamente a la organización del imperio hispánico. Para éste, la Iglesia era el organismo responsable de la cristianización de los naturales y herejes y el elemento preciso para difundir la cultura, en tanto que a él le quedaba reservado el proceso de gobernar y administrar civilmente los territorios. En otras palabras, los nobles y guerreros o los simples colonos españoles venían a América a defender los intereses de la corona y el patronato, porque la Iglesia estaba comprometida con la tarea de evangelizar (Dussel, 1972, p. 59).

Para el caso de la continua guerra, llevada a cabo por los mapuche en defensa de su territorio invadido por el conquistador español, el jesuita Luis de Valdivia realizó una interesante labor en torno a las políticas llamadas de Guerra Defensiva. Llevó adelante este plan que consistía en consolidar una línea defensiva en el río Bío-bío, inmovilizando al ejército español y el mapuche. No obstante, el jesuita veía en este plan una táctica para pacificar el Reino y toda su acción estuvo encaminada a lograr este objetivo. Sin embargo, su actitud creó graves problemas con la autoridad civil, especialmente el gobernador, Alonso de Ribera, razón por la que debió abandonar Chile.

La labor misionera del padre Valdivia, se puede considerar como una unidad, no sólo se preocupó de defender los derechos del indígena amenazado por la guerra y sometido a esclavo si era hecho prisionero en ella, sino que también, su labor lingüística debe ser considerada como catequística, porque las gramáticas, catecismos, confesionarios y sermones fueron medios para transmitir la fe católica adaptada a las lenguas y culturas indígenas. A través de ellos se intentaba desarraigar en los mapuche "... su cosmovisión pagana y alejarlos del pecado para que tuviesen, como meta de comportamiento, los diez mandamiento de la ley de Dios"(Zapater, 1993, p. 220-223).

Pese a las dificultades de la guerra, la labor misional no se dejó de extender en ningún momento y todos estos años fueron de una constante preocupación y dedicación, por parte de los jesuitas, a este trabajo que tantas veces fuera destruido por las sublevaciones de los mapuche.

El colegio de Concepción sirvió de enlace para las futuras misiones. Desde este último, dependieron las Misiones de Arauco y Buena Esperanza, muy cercanas a la línea fronteriza del río Bío-bío. En 1617, el padre Melchor Venegas, "...que había realizado excursiones misionales en 1609 y 1611 por las islas de Chiloé, fundó dicha misión en la ciudad de Castro" (Hanisch, 1974, p. 17).

Las misiones de frontera

La época de los primeros trabajos misioneros comenzó a quedar atrás cuando los jesuitas fueron consolidando su presencia en el Reino y pudieron separarse de la provincia del Paraguay formando, en 1625, la Viceprovincia de Chile dependiente del Perú, contando con bienes materiales o temporalidades, que les permitieron fundar Colegios, Residencias o Misiones, para atender las necesidades educacionales y de evangelización para toda la población chilena.

El escenario de la guerra de Arauco, por esos años, había determinado que el territorio sur fuera abandonado a los indígenas dejando como frontera de guerra el río Bío-bío, tal como en su oportunidad lo había sugerido el padre Luis de Valdivia. Como consecuencia, a la zona indígena sólo se internaban misioneros que trataban de incorporar a los naturales al proceso de cristianización y a una vida más ordenada que permitiera, en definitiva, una convivencia pacífica, para el común desarrollo del Reino.,

Internarse en las tierras de Arauco para los misioneros de la Compañía era una empresa que no estaba exenta de peligros, pues, todavía se recordaba el sacrificio de tres misioneros jesuitas que, el 14 de Diciembre de 1612, habían sido muertos por el cacique Ancanamún, porque no aceptaron su convivencia matrimonial poligámica (Hanisch: 1974, p. 32)⁷. Pese a este recuerdo, los mejores esfuerzos de evangelización desarrollados por los jesuitas se volcaron hacia esta región fronteriza, aunque las adversas condiciones de vida, los innumerables peligros, la falta de alimentos y vestuario fueran serios obstáculos para su tarea, no cesaron en su empeño de llevar adelante la misión.

En todo caso, el problema más serio que enfrentaron fue de orden cultural y correspondía a las costumbres arraigadas en las comunidades indígenas de frontera. En éstas

⁷ Los misioneros son conocidos como los mártires de Elicura y sus nombres eran: Miguel de Aranda Valdivia, Horacio Vecchi y Diego Montalbán.

era común la poligamia, las borracheras, los ritos mágicos y el conjunto de la vida cotidiana era tan típico y conatural al indígena, que era casi imposible realizar una labor evangélica duradera. Al opinar de esta verdad, un historiador chileno dijo: “Los jesuitas acometieron una empresa irrealizable en la confianza de que los indios de Chile eran menos belicosos de lo que en realidad eran...” (Barros Arana, 1872, p. 32).

El panorama no era el más propicio para que se difundieran las misiones en tierra mapuche. Sin embargo, la ampliación de las mismas contrasta con el estado de rechazo cultural que existía. En 1646 se fundaron las misiones de Santa Fe, Santa Juana y San Cristóbal; en 1648, Boroa, Toltén, Imperial y en 1649 Peñuelas en Purén (Hanisch, 1974, p. 32).

Durante este período, los jesuitas no sólo tenían como objetivo primordial sostener las misiones de indígenas, sino que también, gran parte de su tarea estaba dedicada a la defensa de los derechos del indio. Particularmente, combatían la crueldad y excesos de los españoles que, gracias a autorización real, podían tomar a los indios que se resistiesen, luego herrarlos y, finalmente, venderlos como esclavos.

La falta de mano de obra había motivado a los españoles a incursionar en el territorio mapuche, con el único objeto de observar si era posible tomar prisioneros de guerra y, de este modo, solucionar su falta de mano de obra. El sistema usado era la maloca (Jara, 1971, p. 145-146)⁸, pero, se cometían toda clase de arbitrariedades y abusos, hasta el punto que los procedimientos usados desataban la venganza de los mapuche y corría la flecha,⁹ dando comienzo a otro capítulo de una guerra que, poco a poco se iba prolongando en el tiempo.

⁸ Maloca es una palabra de origen mapuche que se incorporó al idioma español significando invasión en tierra de indios, con pillaje y exterminio. Los indígenas chilenos eran pobres y poco botín podía conseguirse, por tanto, mejor presa y de mayor demanda es su propia persona.

⁹ Correr la flecha, significa anunciar la guerra entre los mapuches.

Poseedores de un temperamento bélico innato, los mapuche se resistieron a los excesos y abusos de los españoles y propiciaron una gran rebelión en 1655, que se extendió por todo el territorio sur de Chile, hasta el río Maule, por el norte. Las acciones bélicas destruyeron ciudades, haciendas, misiones y las bases de un trabajo evangelizador en una zona que ya se tenía por pacificada.

A esta rebelión indígena sólo escaparon de la destrucción las misiones de Chiloé. Al cabo de algún tiempo, los jesuitas restauraron las misiones de Arauco y Buena Esperanza (1664), Santa Fe, Santa Juana y San Cristóbal (1666) y Peñuelas (1668), siguiendo con sus proyectos evangelizadores e impartiendo instrucción a los indígenas, aún cuando hubo varios intentos, por parte de las autoridades civiles y militares de quitar este ramo eclesiástico a la Compañía.

Las misiones en el siglo XVIII

El sólido crecimiento institucional, el prestigio cultural y misionero de los jesuitas sumados a la consolidación económica en el territorio chileno, llevaron a las autoridades superiores de la Compañía a autorizar, en 1683, el establecimiento de una Provincia independiente, en atención a que en 58 años de viceprovincia, las dificultades en las comunicaciones con la sede principal y el buen número de casas y colegios así lo aconsejaban.

A ese año, se contaba con cinco colegios y un Convictorio, en los cuales se formaban y estudiaban los hermanos escolares y los jóvenes externos. También, una casa de tercera probación, tres colegios incoados, dos residencias, cuatro misiones adjuntas a colegios y otras cinco misiones simples. Las actividades eran desarrolladas por ciento catorce sujetos, divididos en setenta y cuatro sacerdotes y cuarenta hermanos coadjutores y estudiantes (Enrich, 1891, T. II, p. 2).

Si durante los primeros noventa años el crecimiento de la Compañía de Jesús había sido de gran magnitud, nada se puede comparar con el desarrollo que, a partir de 1683, tiene la obra jesuita en Chile, tanto por su acción efectiva como por su consolidación institucional. Al mismo tiempo, se va perfilando como un gran centro de poder económico y social y, también, de irradiación cultural y evangélica.

En el plano misional, llenó una brecha importante en la asimilación del indígena hacia los valores cristianos. Junto con ello, los jesuitas lucharon por la libertad de los indios, pidieron una guerra más justa y humana, hicieron abolir definitivamente la costumbre de herrar en el rostro a los indios capturados como prisioneros de guerra, denunciaron la esclavitud indígena, mantuvieron una actitud contraria al servicio personal de la encomienda y, por último, sus misioneros de adentraron en el territorio mapuche, predicaron el evangelio y trataron de acercar a los indios a la fe y al cristianismo.

En una palabra, trataron de que la misión fuera un vehículo de integración social y humana, entre una comunidad que luchaba por sus derechos de sobrevivencia cultural y otra que, sin proponérselo como objetivo, desestructuraba las tradiciones y costumbres de la sociedad a la que quería imponer una nueva mentalidad colectiva.

Esta es la razón que explica, sin lugar a dudas, que el empeño puesto por los misioneros de la Orden, para adoctrinar a los indígenas mapuche, haya tenido un gran apoyo institucional y un gran desarrollo, a pesar de todas las interrupciones motivadas por los alzamientos mapuches; alzamientos que no tenían otro propósito que luchar por su libertad y su identidad histórica.

El fruto de las misiones se puede valorar señalando que, cada misión emprendida, tanto en zona de paz como de guerra, era un elemento esencial en la difusión cultural y cristiana, pues la tarea no sólo conllevaba la prédica del

evangelio a los naturales, sino que también se revestía con el sello de la educación, al instruirlos en las primeras letras y otros ramos y oficios más prácticos.

Las diferentes formas de enfrentar la tarea, la variada gama de atenciones que comprendía, en medio de la oposición de encomenderos y de los mismos a quienes se quería llevar la palabra de Cristo, el plan misional de la Compañía se llevó invariablemente a cabo,

desde la misión circulante, especialmente organizada al norte del [río] Biobío, en las zonas de paz, a las conversiones de Arauco y Valdivia y el archipiélago de Chiloé, con sus más distantes proyecciones allende la cordillera, entre los pehuenches, de Chillán al oriente; a las de chonos y onas, en las islas al sur de Chiloé, hasta la Tierra del Fuego, son múltiples las soluciones y resultados de un proyecto evangelizador cuya sola enunciación abisma (Guarda, 1993, p. 215).

En efecto, la cronología de las misiones a cargo de los jesuitas y su presencia en la mayor parte del territorio del Reino, deja en evidencia la labor desplegada por la Compañía en la materia. En 1687 se fundó la Misión de la Mochita en Concepción; 1693, la de Imperial en Carahue; 1694, Boroa y Repocura en la zona de guerra; 1698, Santo Tomás de Colgué; 1700, la Misión de Culé; 1703, la Misión de Nahuelhuapi, en el territorio oriental de los Andes; 1714, la Misión de Villarrica, contigua al lavadero de oro y ciudad del mismo nombre fundada por Pedro de Valdivia; 1727, Misión de Bajo Tolten, en el centro del espacio de las rebeldes comunidades mapuches; 1729, la Misión de Tucapel que había sido servida por los franciscanos, pasa a los jesuitas; 1746, Misión de Chonchi, en la isla de Chiloé; 1759, se restablecieron las misiones de Bajo Imperial y la de Colhue o Chamulco; 1764, se funda la Misión de Cailén y de Rucalhue en Chiloé, para reforzar la prédica del evangelio en el archipiélago chilote. En suma, si se evalúa un período de 150 años, desde 1600 y 1750, todas las misiones en la zona de extendida entre el río Biobío y Chiloé estuvieron a

cargo de los jesuitas, “salvo breves y contadas excepciones de dos que tuvieron los franciscanos y otras dos de los clérigos seculares; estas cuatro misiones duraron poco tiempo” (Hanisch, 1974, p. 62-64).

Al momento en que Carlos III, en 1767, decretó la expulsión de la Compañía de todos sus dominios de España, Indias y Filipinas, la Provincia Jesuita de Chile contaba “...con quince colegios, ocho residencias, siete misiones, cuatro casas de ejercicios” (Gay, 2000, p. 101). La medida del monarca privó al Reino, de la noche a la mañana, de un valioso contingente de misioneros y educadores que gozaban de un gran prestigio político, social y cultural, en esta sociedad colonial.

La empresa económica jesuita en la sociedad colonial chilena

Los jesuitas llegaron al reino de Chile en 1593, en calidad de misioneros y educadores, con el objetivo de atender las necesidades espirituales y educacionales de la sociedad colonial santiaguina. En el siglo XVIII, el 27 de febrero de 1767, Carlos III dictó la Real Pragmática Sanción que mandaba expulsar de sus dominios de España, Indias y Filipinas a la Compañía de Jesús. Ese mismo año, todos los jesuitas que habitan los reinos de Indias salieron de la región hacia el puerto de Santa María en España, conformando el primer exilio masivo en la historia de América (AHNM. AJ, 1772).

Los primeros ocho jesuitas que llegaron a Santiago de Chile, contaron de inmediato con el apoyo de los vecinos de la ciudad, quienes como muestra de confianza les donaron una cantidad de dinero que les permitió adquirir la primera propiedad de la Orden en Chile. En ella fundaron la Casa Profesa, ampliaron los edificios existentes y construyeron una Iglesia provisoria (Bravo, 1985, p. 40-41)

La adquisición de esta propiedad y la fundación de la Casa Profesa permitió a los regulares iniciar sus trabajos misionales y, al mismo tiempo, preparar los cimientos de una obra educacional de vastas proporciones. También, en forma modesta, pudieron entrar en posesión de sus primeros bienes materiales o *temporalidades*. Con el tiempo y, con la aplicación de un moderno y eficiente sistema económico-administrativo, las temporalidades se convirtieron en la mayor riqueza institucional que hubo en Chile colonial. Como consecuencia, entonces, los jesuitas tuvieron que desarrollar un triple trabajo, pues, junto con ser evangelizadores y educadores se constituyeron en hábiles empresarios agrícolas (Bravo, 2006).

La calificación de empresarios agrícolas aplicada a los jesuitas pareciera ser, en principio, objetable si sólo se consideran sus condiciones de agentes espirituales y socio-culturales. Sin embargo, si se enfoca este concepto desde la perspectiva económica, no cabe duda que los regulares administraban sus recursos de una manera racional, con el propósito de incrementarlos y obtener de ellos la mayor rentabilidad (Colmenares, 1984).

En el contexto de la economía colonial, que apenas se empinaba a los umbrales de la economía moderna, el sistema económico-administrativo centralizado diseñado por los jesuitas se puede considerar como excepcional debido a la racionalidad con que se aplicaba y superior a toda actividad agrícola desarrollada por iniciativa individual. Además, es preciso tener en cuenta que, dicho sistema, coordinaba los factores productivos eficientemente, que el método contable utilizado le permitía controlar efectivamente costos y beneficios y que los mercados internos que relacionaba posibilitaban una mayor redistribución de los excedentes productivos.

En el orden práctico, por medio del sistema económico en referencia, los jesuitas buscaban acrecentar sus recursos económicos para hacer más sólida e influyente su institución y para sostener adecuadamente sus obras,

aunque sin disociar los objetivos espirituales y materiales que perseguían. En esta dualidad de funciones institucionales, los jesuitas siempre se esforzaron por "... encontrar un terreno común donde ambas exigencias fueran compatibles..." (Macera, 1966, p. 28)

Por otra parte, es interesante recordar que el sistema económico jesuita funcionó como un complejo urbano-rural, puesto que en las villas estaban los colegios y en las áreas rurales las haciendas y estancias. De este modo, junto al crecimiento de colegios, en las ciudades, y la expansión de los trabajos misioneros, en toda la sociedad colonial, los regulares desarrollaron en el espacio rural un proceso de acumulación de capital, establecieron haciendas y llevaron a cabo una gestión productiva que siempre reflejó sus condiciones de empresarios agrícolas que administraban y organizaban sus propiedades partiendo de la mayor rentabilidad posible (Ewald, 1976, p. 153).

Organización del sistema económico jesuita

El alto valor de los bienes temporales que poseía la Compañía de Jesús al momento de su expulsión de los dominios de España, ha sido uno de los motivos por los cuales se han realizado numerosas investigaciones, con el objeto de comprender cómo los regulares de esta Orden lograron acumular esta extensa riqueza. La primera conclusión que se puede inferir de la extensa gama de investigaciones publicadas sobre la organización económica diseñada por la Compañía de Jesús es que se trata de un sistema único, que fue aplicado con regularidad en toda la América hispana (Bravo, 1995).¹⁰

¹⁰ Para América, a manera de ejemplo, consultar: Colmenares, (1969); Colmenares, (1984); Cushner, (1986); Konrad, (1989); Riley, (1976). En Chile, se han preocupado del problema Valdés, (1985); Bravo, (1985).

La estructura organizativa y las reglas que deben seguir los regulares de la Compañía de Jesús se estipulan en las llamadas Constituciones de la Orden. En éstas existe un principio general relativo al voto de pobreza individual que deben respetar todos los miembros de la Compañía, con prohibición expresa de poseer bienes, rentas, censos o cualquier otro emolumento, con la sola excepción de las rentas que puedan poseer los colegios

... establecidos en las Universidades, con tal que no se abuse de estas rentas a beneficio de la Compañía ni tengan otra aplicación que para los fines del estudio y alimento de los estudiosos, prohibiendo a las casas donde deben residir los profesos toda posesión o manejo de bienes y rentas (Campomanes, 1977, p. 95).

Siguiendo este principio la Compañía de Jesús construyó una simple, pero, eficiente organización institucional, cuya consecuencia más inmediata fue facilitar el crecimiento económico de la Orden. Tal fue la importancia lograda en la materia que, el fiscal Campomanes, designado por Carlos III y su Consejo de Estado, para estudiar una acusación formal contra los jesuitas, estableció en el número 270 de su dictamen lo siguiente:

De aquí resulta que el llamar colegios a las casas que los jesuitas tienen fuera de las Universidades,... es una transgresión visible de las Constituciones y un medio con que la Compañía ha multiplicado las casas capaces de adquirir rentas, contra la expresa y claramente idea de los fundadores de la Compañía (Campomanes, 1977, p. 95).

La Compañía de Jesús organizaba su estructura institucional partiendo de la Provincia. En ésta se establecía la Casa Profesa, con su correspondiente Colegio Máximo que, de acuerdo a las calificaciones educacionales de la época, tenía el rango de Universidad, pues en él se podían otorgar grados académicos.

En la sede provincial se decidía la fundación de los nuevos Colegios que tendría la Provincia, siempre y cuando éstos contaran con bienes suficientes para su manutención. Por último, los Colegios eran los encargados de impartir enseñanza, en sus diferentes niveles, de realizar trabajos pastorales y misioneros y de organizar las actividades productivas de los recursos que producirían sus rentas.

En la estructura institucional descrita se insertaba la organización económica diseñada por la Compañía para la administración de sus temporalidades. En la Casa Profesa y Colegio Máximo residía el Provincial, cuya misión era controlar el funcionamiento de todos los trabajos realizados en la Provincia a su cargo. Bajo sus órdenes se ubicaba el Procurador General, con la tarea de supervisar las actividades económicas de todos los Colegios, especialmente en lo relativo a la revisión de sus cuentas, inventarios y rendimientos productivos.

Los Colegios estaban a cargo del Rector, que controlaba los trabajos educacionales y misionales que correspondían a su unidad, en tanto que las actividades productivas y el manejo contable de los bienes los llevaba el Procurador.

Cada Colegio, como ya se señaló, se establecía como un complejo económico urbano-rural que aseguraba su funcionamiento. Por tanto, correspondía al Procurador determinar las responsabilidades de cada uno de los que participaban en el proceso productivo. Las actividades que se realizaban en la ciudad las dirigía personalmente, en tanto que en las áreas rurales, cada una de las haciendas que poseía el Colegio estaba a cargo de un Administrador, generalmente un hermano coadjutor, cuya misión esencial era administrar, hacer producir las tierras y llevar una cuidadosa contabilidad de entrada y gastos (Chevalier, 1950).

La estructura de funcionamiento de la hacienda era sencilla. A la cabeza de ella se encontraba el Administrador que recibía las órdenes de la jerarquía superior representada por el Rector del Colegio y el Procurador. A su

vez, dependían de él un mayordomo, capataces, indígenas alquilados o contratados ocasionalmente, y esclavos, que desarrollaban las tareas propias de la unidad productiva.

De acuerdo al esquema de funcionamiento descrito, la estructura de mando se basaba en la verticalidad de las instrucciones. Los trabajadores de la hacienda, indígenas y esclavos, obedecían al capataz y, éste al mayordomo. El mayordomo a su vez respondía ante el Administrador; cuyo trabajo era supervisado por el Procurador del Colegio, quien estaba bajo el mando del Rector. Por su parte, el Rector recibía las órdenes del Procurador Provincial, que estaba bajo la autoridad del Provincial.

Como se puede deducir, el eje central del sistema descansaba en la verticalidad, la cual suponía una suerte de supervigilancia por parte de los administradores superiores. Sin embargo, cada Colegio tenía autonomía de gestión y sólo el Provincial podía efectuar visitas, cada dos años, para controlar su funcionamiento, en tanto que el Procurador Provincial controlaba anualmente los libros de cuentas que le presentaban los Procuradores de los Colegios, con ocasión de la estadía que hacían estos en la Casa Profesa con motivo de los ejercicios espirituales ordenados en las Constituciones de la Orden. De igual modo, los Administradores de haciendas debían rendir cuantas de gestión al Procurador del Colegio, en similares circunstancias.

El cumplimiento de estas normas de control obligaba a todas las unidades a operar con un sistema contable muy claro y preciso llevado en libros y cuadernos de cuentas tales como borrador, caja, inventario general de bienes, mercedes de tierras siembra y cosechas (Chevalier, 1950, p. 172-178). De esta forma, cada asiento contable que se registraba era sometido a una doble revisión. Cada hacienda tenía sus propios libros de cuentas que estaban incluidos en la contabilidad general del Colegio a que pertenecía. La Procuraduría General de la Provincia, a su vez, llevaba las cuentas de todos los Colegios de la Provincia.

Si bien este sistema de control contable tenía indudables ventajas, para asegurar una eficiente gestión, la clave del éxito económico de la Compañía descansaba en su estructura de funcionamiento y en la complementación de capitales. En efecto, en materia económica, cada Colegio dentro de una Provincia contaba con sus propios bienes lo que le permitía llevar sus negocios y trabajos particularmente, siendo su propia gestión la que aseguraba su subsistencia.

Para que el sistema funcionara, la ejecución de los trabajos tenía un cierto grado de independencia, pues la producción de las haciendas de un Colegio era decidida por su Administrador, quien era responsable del éxito o fracaso de los bienes a su cargo. Así, las haciendas debían producir rentas suficientes para atender los gastos y compromisos adquiridos, cuidando que la producción fuera entregada a otro colegio a título de venta y con recibos detallados, lo que garantizaba al hermano coadjutor que administraba llevar ordenadamente las cuentas de cargo y data.

La estructura de esta organización que se ha señalado fue un factor principal en el éxito de la empresa agrícola jesuita, especialmente, porque las haciendas y estancias fueron racionalmente explotadas y, por lo mismo, fuesen altamente productivas y rentables.

Administración de haciendas

Es conocido que el objetivo que perseguía la gestión administrativa de los jesuitas en sus haciendas y estancias era la utilización racional de la tierra, para conseguir de ella un óptimo rendimiento. Para lograr dicho objetivo se coordinaba la explotación agrícola con la crianza de animales; se utilizaban técnicas de cultivo eficientes, herramientas adecuadas, construcción de canales de riego y buenos pastos, entre otros factores.

Bajo las condiciones que los jesuitas trabajaban la tierra, cada hacienda se convertía en una unidad productiva diversificada y funcional. Por tanto, no fue extraño que al interior de éstas hubiera curtiembres para procesar pieles de animales; molinos para moler trigos, propios o ajenos; ramadas para elaborar charqui y sebo; galpones para la fabricación de jarcias e hilos de acarreto; obrajes para la fabricación de telas; e incluso canteras que producían cal (AHNS. RA. Vol. 408).

Desde luego, el hermano coadjutor que administraba una unidad productiva, si bien tenía un cierto grado de independencia en su gestión, podía apoyarse en un conjunto de normativas que facilitaban sus decisiones. Las instrucciones que por escrito manejaban los administradores y que implicaban tanto la facultad como la obligación para actuar, han permitido precisar algunos puntos importantes en el manejo de las haciendas jesuitas. Estas normativas resumían la experiencia que los jesuitas habían alcanzado en la materia y presentaban en palabras sencillas los términos de una administración racional de los bienes temporales¹¹.

Podría señalarse que estas normativas, que corresponden a dos experiencias diferentes, tanto en tiempo como espacio geográfico, no son aplicables al caso chileno. Pero, la serie de coincidencias, que no son casuales y, por tanto, no obedecen al azar, permiten generalizar su aplicación a todas las haciendas de las Provincias jesuitas de América hispana.

Uno de los elementos que se destaca en las instrucciones que deben seguir los administradores de haciendas es la tenencia de libros de contabilidad. El libro más importante mencionado es el libro de entradas y gastos, que debía llevarse en borrador. El libro en limpio, era revisado periódicamente, por el visitador, el Provincial o el Procurador Provincial. Este libro se cotejaba, además, con el libro que

¹¹ La información que permite describir el sistema administrativo, contable y productivo de los jesuitas en sus haciendas proviene de estos manuales.

existía en la procuraduría del Colegio, en el que se anotaba todo lo que se había remitido desde la hacienda y que por lo general consistía en dinero, herramientas, producción o vestuario.

Otro libro necesario que llevaba el hermano coadjutor era el libro de inventarios de todos los bienes de la hacienda, el que debía ser revisado y actualizado cada vez que hubiera un cambio en las partidas o cuando hubiera cambio de administrador.

El libro de gastos y entradas era de gran utilidad para conocer el movimiento contable de la hacienda. Este reflejaba en forma de data o cargo las diferentes partidas permitiendo estimar exactamente, a final de un mes o de un año, con ocasión del balance, el estado de la gestión económica.

Entre los libros que debía mantener el administrador de hacienda figuraba el llamado libro de la raya. En este libro se controlaba la asistencia diaria de los trabajadores libres de la hacienda, ya fueran indios alquilados o mestizos, para llevar una exacta cuenta de los salarios y ración que debían recibir. La instrucción que debía seguir el administrador era la siguiente: anotar con una raya la asistencia por día completo o media raya, si el trabajador trabajaba medio día.

Pasando ahora al trabajo mismo de explotación de la hacienda, el administrador debía seguir atentamente las instrucciones que señalaba el manual. En cuanto a la mano de obra, en las haciendas jesuitas chilenas, a diferencia de las haciendas mexicanas o peruanas, debía provenir de campesinos mestizos libres, indios alquilados o esclavos, puesto que la Compañía había renunciado expresamente a los indios de encomienda, en la Primera Congregación Provincial de 1608 (Hanisch, 1974, p. 18 y ss; Jara, 1971, p. 171 y ss).

Los trabajadores libres o indios alquilados, según las instrucciones, recibirían el salario y ración ordinario que se acostumbraba a pagar en las haciendas de la zona, advirtiéndoles que no se les pagaría salario adelantado, "... sino

que ha de correr mes cumplido, y mes pagado...”, aunque a los indios alquilados por su pobreza, será necesario suplir les un adelanto (Chevalier, 1950, p. 124-136).

En cuanto a los esclavos, el administrador debía convertirse en un verdadero padre de familia, siendo moderado en el trato y en la convivencia, no excesivamente riguroso en los castigos y benigno en admitir los fugitivos. Además, debería procurar una instrucción cristiana y fomentar los matrimonios entre los africanos (Chevalier, 1950; Maccera, 1966).

El resultado práctico de esta actitud paternalista con los esclavos fue positivo para la Compañía en Chile, pues al momento de la expulsión los inventarios registraron la cantidad de 1.190 (Bravo, 1989, p. 71). Esta importante cantidad de morenos que poblaron las haciendas jesuitas estaban dedicados al trabajo artesanal y al agrícola, permitiendo un ahorro importante en los costos de producción.

Respecto del trabajo propio de la tierra, ya sea explotación agrícola o crianza de ganado, las instrucciones que debieron seguir los administradores eran precisas, pues se referían a los instrumentos de campo, los ganados y las operaciones a realizar .

Los instrumentos de campo señalados se refieren a las herramientas propias para el cultivo de la tierra. Si se consideran los inventarios practicados en las haciendas en 1767, se puede inferir que su número y calidad aseguraban una apropiada faena.

Por su parte los ganados de las haciendas, clasificados por tipos: bueyes, para arar la tierra y para el tiro de carretas; caballos y yeguas, para la era y cabalgaduras; mulas para el transporte de los frutos de los potreros a las bodegas, galpones, molinos y lugares de venta; ovejas, para proporcionar lana, eran más que suficientes para mantener un alta rendimiento productivo, si se considera la estadística consignada en los inventarios de 1767.

Por último, las haciendas debían ser rentables, siempre y cuando estuvieran bien cultivadas. Con este objeto los administradores ponían en práctica una serie de reglas y normas que, según las instrucciones, debían seguir el sentido común y no lo que cada administrador estimare más conveniente.

Para hacer una buena siembra, señalan las Instrucciones, hay que preparar buenos barbechos, en los cuales la semilla, de buen grano y sembrada en tiempo oportuno, se arraigará sí la tierra esta floja, mullida y limpia de malezas. Llegado el tiempo de la cosecha. El administrador prepara los recursos de la hacienda para realizarla preocupándose al menos de tres aspectos: segar las mieses en el campo, trillarlas en la era y remitir los frutos a la Procuraduría del Colegio.

El administrador cumplía estos mandatos contratando mano de obra extraordinaria (peones de temporada) porque los campesinos de planta, no bastaban para este efecto, preparando la era, que hacía desenyerbar, y teniendo suficiente cantidad de yeguas y herramientas para la faena de la trilla. Por último, cumplía con lo más importante de su gestión, que consistía en anotar las cargas diarias que se recogían en el libro de siembras y cosechas de la hacienda, para dar adecuada cuenta a las autoridades del Colegio.

Esta gestión administrativa en haciendas y estancias dio un impulso considerable a otras faenas productivas. La instalación de molinos, curtiembres, obrajes, viñas, bodegas, herrerías son el testimonio de esta afirmación y avalan la idea que los jesuitas montaron en Chile colonial unidades productivas diversificadas y funcionales, cuyo conjunto integraba parte de la empresa agrícola jesuita.

La aplicación racional de este sistema económico-administrativo diseñado por los jesuitas, en el contexto de la economía colonial que sólo rozaba los umbrales de la economía moderna, se puede considerar como excepcio-

nal porque coordinaba los factores productivos, controlaba costos, obtenía rentabilidad y se conectaba con los mercados internos y regionales (Bravo, 2008).

Estas características definían los elementos constitutivos de la empresa agrícola jesuita, pues la moderna y compleja estructura corporativa de la Compañía, sumada al objetivo final de su actividad económica permite afirmar que existe una relación entre los conceptos de empresa y empresario (Colmenares, 1984, p. 23), toda vez que la actitud y mentalidad moderna de los jesuitas, junto a su disciplina de trabajo, fue el primer elemento constitutivo de su eficiente empresa agrícola.

El segundo elemento constitutivo de esta empresa se relaciona con el sistema administrativo ya descrito, pero, además, los regulares estimaban que el éxito de su empresa no estaba en tener una posición económica de rentistas o censualistas, sino que debían tener un comportamiento empresarial y de riesgo como inversores.

El tercer lugar dentro de los elementos constitutivos de la empresa agrícola lo ocupaban los recursos económicos que tenían a su disposición, y los capitales de inversión que permitían su crecimiento. Uno y otro conformaban una unidad, puesto que, por una parte, los bienes generales conformaban una riqueza y, por otra, la explotación de esos mismos bienes permitía obtener rentas para acrecentar la riqueza. Por tanto, la actividad económica de esta empresa no se explicaría sino en función del análisis de este elemento fundamental de la institución (Bravo, 2006, p. 122).

Dentro de los factores productivos de la empresa, el principal estaba conformado por la tierra porque las más altas rentas que obtenía la empresa agrícola provenía de la explotación de su riqueza, constituida principalmente por grandes haciendas y estancias.

En este contexto, se analizarán dos casos: la hacienda de Bucalemu y el complejo económico que administraba el Colegio Máximo de San Miguel, para demostrar las características productivas y la eficiencia del trabajo realizados por los hermanos coadjutores administradores de las haciendas.

La hacienda de Bucalemu, perteneciente al colegio del mismo nombre fue la más extensa administrada por la Compañía en Chile. Ubicada en la zona costera Chile de central, tenía una cabida de 42.000 cuabras, lo que le permitía contar con buenas tierras de pan llevar, pastos naturales para criar ganado, abundante agua de regadío, clima apropiado para toda clase de cultivos y diversas instalaciones como molino, curtiembre y ramadas de matanza (AHNS. RA. VOL. 408).

El sistema de trabajo empleado en Bucalemu para explotar eficientemente la hacienda fue mixto porque el hermano administrador "...contrató peones de temporada, indios y mestizos para abarcar las múltiples faenas que demandaban la crianza del ganado y la producción de bienes derivados". (Bravo, 2012, p. 267). Además, dicho hermano disponía 322 esclavos, 159 hombres y 163 mujeres, según lo establece el inventario de 1767 practicado por el comisionado encarado de la ocupación de temporalidades (AHNS. RA. VOL. 408). Con esta mano de obra, el hermano administrador debía atender a las actividades productivas de la hacienda, es decir, debía sembrar sementeras de trigo, cebada, legumbres y posteriormente cosechar las mismas. También debía cuidar de la crianza del ganado que en número abundante poblaba los campos de la hacienda: vacunos 14.600; bueyes 144; caballos 573; yeguas 810; potrillos 139; ovejas 14.200; caprinos 2.305, entre otros animales (AHNS. RA. VOL. 408).

En definitiva, los recursos de esta unidad productiva se combinaban perfectamente pudiendo calificarla como una hacienda funcional y de producción diversificada.

El colegio Máximo de San Miguel tenía bajo su administración cinco haciendas: Rancagua o La Compañía, San Pedro y Limache, La Punta, Calera de Tango y Chequén, la chacra de la Ollería y el molino de Las Canteras, por un valor conjunto de 328.126 pesos 4 reales, que representaba el 28.77% del valor total de las propiedades de la Provincia Jesuita de Chile y el 16.73% de todas sus temporalidades (Bravo, 1985, p. 384-386).

Los recursos de este conjunto de propiedades agrícolas permite demostrar que el colegio administraba un complejo económico de gran envergadura, en el que cada unidad productiva se especializaba en producir aquellos productos que le dejaban mayor utilidad.

La fuerza de trabajo esclava alcanzada a 267 morenos, que representaban el 22.4% del total de esclavos que poseía la Compañía en Chile al momento de su expulsión (AHNS. JCH. Vol. 130); cantidad de fuerza de trabajo que le permitía al complejo ahorrar capital en el pago de salarios y rebajar los costos de producción y de esta manera competir con mejores precios en el mercado local y regional.

Las unidades productivas del complejo tenían ganados suficientes como para levantar una producción de cueros y charqui o para participar en el proceso de producción de trigo, dándole funcionalidad en las operaciones productivas a cada una de las haciendas que formaban el complejo. Los datos aportados por los inventarios de 1767 indican que el complejo tenía 17.337 vacunos, 2.810 yeguas y 14.814 ovejas, entre otros ganados, que representaban el 23.15%, el 27.40% y el 24.05%, respectivamente de los ganados que poseía la empresa agrícola jesuita en Chile colonial al momento de la expulsión (AHNS. RA. VOL. 408).

Resumiendo, los jesuitas imprimieron un ritmo de trabajo productivo principal a sus haciendas con el objetivo de obtener productos competitivos para ofrecer en los mercados locales y regionales y, al mismo tiempo, desarrollar actividades secundarias para producir alimentos a la gente

que prestaba su trabajo y para reducir los costos productivos. De esta forma, las haciendas pueden ser calificadas como unidades funcionales, complementarias y diversificadas.

Consideraciones finales

Desde el principio de la colonización la educación y la actividad misionera fueron reconocidas como factores fundamentales para mantener el orden y la paz en tierras americanas. Para hacer más efectivo este proceso, los regulares de la Compañía diseñaron una estrategia que concentró sus esfuerzos desde su llegada a Chile (1593), fundando colegios en los que educaron principalmente a la elite, tanto criolla como indígena. El prestigio de la educación impartida por los jesuitas estaba radicado en su sistema educativo diseñado en la *Ratio Studiorum*, modelo pedagógico cuyo fin era formar un ciudadano católico, disciplinado y con una concepción humanista y moderna del mundo, características que coincidían con las ideas de la modernidad. Así, fundaron universidades, colegios mayores, convictorios, escuelas de primeras letras para entregar educación e instrucción a la juventud criolla, y los colegios de caciques y escuelas de lenguas nativas, que pusieron en funcionamiento tempranamente, para convivir, en las comunidades indígenas y conocer los valores de su cultura.

Paralelamente al trabajo educativo, los regulares desplegaron una intensa actividad misional, centrada en los valores cristianos, humanistas y modernos que permitieran integrar el mundo indígena a la sociedad cristiana occidental, pero a diferencia de otros órdenes mendicantes, lo hicieron con una estrategia que respetó su cultura, que predicó en idioma nativo porque habían asumido la responsabilidad de civilizar y pacificar a los indígenas, al mismo tiempo que los preparaban para ser personas valiosas a la nascente sociedad cristiana americana

Respecto de la formación de la empresa agrícola, se puede comentar que los jesuitas al pasar a América colonial, observaron que las condiciones de funcionamiento del sistema mercantilista y la organización de su sistema productivo les brindaba la oportunidad de tener una actitud económica más activa. Decidieron, que las Provincias no podían vivir del dinero ajeno, recaudado a través de donaciones, hipotecas o censos, sino que debían emplear el capital que recibían en comprar grandes propiedades rurales, lo que les permitía incorporar nuevas haciendas, a su patrimonio institucional, las cuales mejoraban y trabajaban ellos mismos. Por esta actitud económica, netamente racionalista y moderna, los jesuitas se consideran, al interior del sistema colonial mercantilista como precursores del capitalismo pre-moderno, por el manejo empresarial de sus haciendas, colegios, misiones, además de sus actividades comerciales conexas, cuya finalidad era mantener con respaldo económico las actividades educacionales y misioneras propias de la Compañía. También, se les considera como administradores eficaces y prudentes, que pusieron al servicio de su causa la racionalidad moderna, para lograr la máxima rentabilidad en sus inversiones y trabajos, en el ámbito de las innovaciones técnicas y productivas. La fundación de esta empresa de carácter agrícola en Chile gestionada a través de una unidad básica, el Colegio, funcionaba con un sistema administrativo racional, rentable y eficaz, que avala la calificación de empresarios pre-capitalistas.

Bibliografía

- Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM). Consejo.
Libro 1484, pza. N° 4.
- Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM). Consejo.
Libro 1540. Breve de Nuestro Muy Santo Padre Clemente XIV. 1773, fol. 110 – 136.

- Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM). Archivo Jesuita (AJ). Leg. 777. pza. 11. (1772) “Relación hecha...de todos los regulares de la Compañía que han arribado...procedentes de los Dominios Ultramarinos”. Madrid.
- Archivo Histórico Nacional de Santiago (AHNS), Jesuitas Chile (JCH). Vol. 7, fjs. 295-332.
- Archivo Histórico Nacional de Santiago (AHNS), Jesuitas Chile (JCH).Vol. 130.
- Archivo Histórico Nacional de Santiago (AHNS), Real Audiencia (RA). Vol. 408. Actas originales de la venta y arrendamiento de las Temporalidades que pertenecieron a la Compañía de Jesús.
- Bacigalupo, L. (2007). *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549-1773. Vol. 1*. M. M. Marzal y L. Bacigalupo (Ed.), Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barros Arana, D. (1872). *Riquezas de los antiguos jesuitas de Chile*. Santiago: Imp. y Librería del Mercurio de Orestes L. Tornero.
- Barros Arana, D. (2000). *Historia General de Chile. Tomo VII*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Borges Morán, P. (1992). *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Bravo, G. (1985). *Temporalidades jesuitas en el reino de Chile*. Madrid: Universidad Complutense.
- Bravo, G. (1989). La empresa agrícola jesuita en Chile Colonial. Administración económica de haciendas y estancias. *Nuevo Mundo. Cinco Siglos, 3*. Santiago: Universidad de Chile
- Bravo, G. (1995). Historiografía de la empresa económica jesuita en Hispano América Colonial. *Universum, 10*. Talca: Universidad de Talca.
- Bravo, G. (2006). *Señores de la tierra... Los empresarios jesuitas en la sociedad colonial*. Santiago de Chile: Ed. DIUMCE.

- Bravo, G. (2007). El imaginario pedagógico jesuita en la sociedad colonial chilena. *Imago Americae*, 4, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bravo, G. (2008). Los jesuitas en el comercio colonial. Las cuentas de los colegios de Chile en la procuraduría de Lima. *Espacio Regional*, 1(5). Osorno: Universidad de Lo Lagos.
- Bravo, G. (2012). El sistema de trabajo en las haciendas de la Compañía de Jesús en la América colonial. En E. Quiroz (Coord.). *Hacia una historia latinoamericana. Homenaje a Álvaro Jara*. México: Instituto Mora.
- Bravo, G. (2013). Francisco ¿Cambios o Reforma en la Iglesia Católica? Columna de Opinión. Disponible en <https://www.anepe.cl/francisco-cambios-o-reforma-en-la-iglesia/> Consultada el 17 de noviembre de 2016.
- Campomanes, P. R. de (1977). Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767). J. Cejudo y T. Egido (Ed.). Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Chevalier, F. (1950). *Instrucciones a los Hermanos Administradores de Haciendas*. México: UNAM.
- Colmenares, G. (1969). *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá.
- Colmenares, G. (1984). Los jesuitas modelos de empresarios coloniales. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 12(2). Bogotá.
- Constituciones. (1967). *Bula de Paulo III*, 1540. Madrid.
- Cushner, N. (1986). *Jesuit Ranches and the agrarian development of colonial Argentina, 1656-1767*. Albany.
- Dussel, E. (1972). *Historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Ed. Nova Terra.
- Enrich, F. (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile, Tomo II*. Barcelona.
- Ewald, U. (1976). *Estudios sobre la hacienda colonial en México. Las propiedades rurales del Colegio Espíritu Santo en Puebla*. Alemania
- Grageda, A. (2003). *Seis expulsiones y un adiós: despojos y exclusiones en Sonora*. México: Plaza y Valdés.

- Garrido, M. (Ed.). (2001). *Historia de América Andina. Vol. 3*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Gay, C. (2007). *Historia Física y Política de Chile. Tomo IV*. Santiago: Biblioteca Fundamentos de la Construcción de Chile.
- González E., J. (S/F). *Los estudios jurídicos y la abogacía en el Reino de Chile*, Santiago de Chile.
- Guarda, G. (1993). Las misiones de la Compañía de Jesús en el período español. *Revista Mensaje*, 420: *Jesuitas en Chile. Historia y Porvenir, 1593-1993*. Santiago.
- Hanisch, W. (1974). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile, 1593-1955*. Buenos Aires: Ed. Francisco de Aguirre.
- Hernández, A. y Ramos, N. (2004). El contacto mapudungum-español. En: M. Samaniego y C. Garbarini (Comp.), *Panorámica de una historia en construcción. Rostros y fronteras de la identidad*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Jara, Á. (1971). *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago: Ed. Universitaria.
- Kolvenbach, P. (2002). *La Compañía de Jesús y los inicios del humanismo moderno*. Roma.
- Konrad, H. (1989). *Una hacienda de los jesuitas en México colonial: Santa Lucía 1576-1767*. México.
- López de Ayala, I. (1785). *Concilio de Trento, Traducción al Castellano*. Madrid: Imprenta Real. Disponible en http://bivaldi.gva.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1004345 Consultado, 17 de noviembre de 2016.
- Lira Montt, L. (1977). *Los Colegios Reales de Santiago de Chile. (Reseña histórica e índices de Colegiales 1584-1816)*. Santiago de Chile.
- Macera, P. (1966). *Instrucciones para el manejo de haciendas jesuitas del Perú (SS XVII y XVIII)*. Lima.
- Maeder, E. (1992). *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. Madrid: Ed. MAPFRE.

- Negro, S. (2005). *Arquitectura, poder y esclavitud. Las haciendas jesuitas de la Nasca en el Perú*. En: S. Negro y M. Marzal (Comp.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*. Lima: Pontificia U. Católica del Perú.
- Prien, H. (1999). *La conquista espiritual. Historia de América Andina. Vol. 2*. Burga, M. (Ed.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ratio Studiorum Oficial de 1599*. (RS.1599).
- Remolina, G. (1999). *La IV Parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús y la 'Ratio Studiorum'*. Seminario sobre la *Ratio Studiorum*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- Riley, J. (1976). *Hacendados jesuitas en México. Las propiedades rurales del colegio Espíritu Santo de Puebla*. México.
- Robles, F. (2012). Epistemologías de la Modernidad: entre el etnocentrismo, el racionalismo universalista y las alternativas latinoamericanas. *Revista Cinta Moebio*, 45. Santiago: U de Chile.
- Silva, C. (1925). *Historia Eclesiástica de Chile*. Santiago: Empresa Editora Zig-Zag.
- Valdés, G. (1985). *El poder económico de los jesuitas en Chile (1593-1767)*. Santiago.
- Villalba Pérez, E. (1998). *Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América*. Madrid: MAPFRE, Colección Digital.
- Zapater, H. (1993). El Padre Luis de Valdivia y la guerra defensiva. *Revista Mensaje*, 420: *Jesuitas en Chile. Historia y Porvenir, 1593-1993*. Santiago.

“En esta tan florida cristandade”

O sagrado, o profano e a festa nas missões do Paraguai

MARIA CRISTINA BOHN MARTINS¹

O trabalho missionário dos jesuítas junto aos “pueblos de índios” guaranis que eles administraram apresenta uma série de traços singulares, entre os quais podemos destacar o especial cuidado com diversos aspectos da vida cerimonial. Celebrações rituais, desfiles civis e procissões religiosas, entre outros, fizeram parte do conjunto de atividades que, com regularidade, quebravam a rotina do dia a dia em suas missões, estando assinaladas com constância em correspondências e relatórios dos religiosos, bem como descritas em diversas crônicas. Apesar disto, as pesquisas sobre este tema não têm sido muito extensas ou sistemáticas. Em algumas abordagens, inclusive, prosperam perspectivas bastante tradicionais e que pouco avançam na crítica das fontes.

No que se refere às cartas, via de regra as notícias trazidas sobre os eventos em tela são regulares, porém curtas; no caso das crônicas, as descrições são muito genéricas e, provavelmente, bastante idealizadas. Uma reflexão sobre a importância e os possíveis sentidos assumidos por estes momentos de festas e celebrações

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Contacto: mcrisbohn@gmail.com.

nas conhecidas missões jesuítico-guaranis² é o objetivo deste trabalho. Como dissemos, em meio a profusão de estudos que estas missões estimulam, este é um tema que apenas recentemente ganhou relevo (Wilde, 2003; Martins, 2006), colocando em cena um aspecto negligenciado na historiografia tradicional. Entendemos contudo, que esta faceta da vida missioneira vem a ser um elemento importante e capaz de revelar, por exemplo, conexões entre a dimensão simbólica e ritual e as estruturas de poder que ali se forjaram, ou ainda o complexo processo de encontro e troca cultural ocorrido nestes espaços.

É importante esclarecer que nossa operação analítica se faz essencialmente por meio de documentos gerados pelos membros da Companhia, uma vez que os indígenas, também atores dos eventos a respeito dos quais aqui trabalhamos, não deixaram seus próprios registros sobre eles. Nos valeremos de forma especial, da carta ânua³ em que Francisco Lupércio de Zurbano relata os principais acontecimentos do triênio 1641-1643 na região conhecida como *Paracuaria*, como foi chamada a antiga Província

² Embora a historiografia se refira classicamente a tais missões como “jesuítico-guaranis”, estudos recentes têm evidenciado que o panorama étnico das reduções era variado. Assim é que André Luis Freitas da Silva (2013) encontrou para o conjunto de 57 povoados formados entre 1609 e 1768, que 25 deles albergavam indígenas de outras línguas e etnias, como ybirayaras, caáguas, charruas e minuanos, por exemplo.

³ O termo “carta ânua” (doravante C.A.) se refere aos informes periódicos enviados ao Geral, em Roma, pelos responsáveis pelas diferentes Províncias em que atuavam os jesuítas. Estas cartas faziam uma resenha da atividade pastoral dos Colégios, Residências e Missões, a partir de relatórios que o Provincial recebia dos Superiores. Sua periodicidade não foi regular. As primeiras cartas, compreendendo o período de 1609 a 1717, foram realmente anuais; depois foram mais espaçadas, compreendendo biênios ou triênios. Além de serem relatórios administrativos, elas apresentavam-se, também, como textos edificantes, fazendo públicos eventos que pudessem angariar boa vontade para a Companhia e suas missões. Foram, por isto, traduzidas para o latim a fim de serem divulgadas nas Casas dos jesuítas de toda a Europa. Vários acontecimentos importantes, ao lado dos festejos do centenário da Ordem, são tratados neste documento referente aos anos de 1641-1643, como é o caso da vitória dos guaranis sobre os bandeirantes paulistas na Batalha de Mbororé.

Jesuítica do Paraguai⁴, entre os quais destacou-se a comemoração dos 100 anos de reconhecimento, pelo Papado, de sua Ordem. Não há dúvida de que tais fontes, importantes e muitas vezes únicas, devem ser lidas tendo em conta as suas particulares instâncias de produção. Ou seja, é necessário que não se esqueça que estamos lidando com materiais que operam no âmbito da representação (Chartier, 1991). Tomando esta celebração como ponto de partida, buscaremos aqui reconhecer, analisar e compreender a configuração assumida pelos diversos tipos de festejos que envolveram jesuítas e guaranis nos conhecidos “30 Povos das Missões”.

Em 12 de outubro de 1644, em um Colégio da Companhia de Jesus nas Índias de Castela, Francisco Lupércio de Zurbano concluiu um carta para ser enviada ao Padre Geral Mucio Viteleschi, em Roma. No seu texto ele aludia, entre várias outras coisas, a um conjunto de festejos realizados para celebrar os 100 anos da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, por meio da qual Paulo III havia aprovado, em 27 de setembro de 1540, o Instituto criado Inácio de Loyola.

Segundo a carta, em *Córdoba* onde ele se encontrava, assim como em *Buenos Aires*, *Santiago del Estero* e *Asunción*, localidades distantes dos mais conhecidos centros da cristandade europeia e mesmo das maiores cidades e vilas

4 Nos referimos aqui a Província Jesuítica do Paraguai, e não a província administrativa de mesmo nome. A antiga Paracuaria compreendia uma imensa região estendida entre o Brasil e o Peru, até o Prata e o Oceano Atlântico, limitando-se, ao norte, com a Capitania de São Vicente, pois a linha imaginária separando os territórios de Espanha e Portugal passava sobre o Iguapé, no atual Estado de São Paulo. Ao Sul, limitava-se com o Rio da Prata; a Leste com o Oceano Atlântico e a Oeste com a Província de Tucumán, atualmente território argentino. Os atuais Estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Sul do Mato Grosso, subindo daí até a bacia do Amazonas, estavam sob sua jurisdição, assim como o Uruguai e a Argentina, com exceção de Tucumán. No atual território boliviano, ela limitava-se com a Província de Santa Cruz de la Sierra. Em âmbito civil, as missões estavam subordinadas às governações do Rio da Prata e Paraguai tal como foram instituídas a partir de 1617.

americanas, os padres quiseram acompanhar, mesmo que com retardo, comemorações que haviam sido realizadas em várias partes do mundo. Como diz o autor da mensagem, faziam-no “a imitación de las Provincias de España, y todas a ejemplo de su cabeza la de Roma” (C. A., 1641-1643, p. 136). Sua narrativa não deixa de destacar a qualidade periférica da Província religiosa que ele tinha sob sua responsabilidade, situação que se insinua no texto como dignificadora dos grandes esforços envolvidos no trabalho de cristianização dos territórios de além-mar:

[...] no han faltado contradicciones que todas se han quebrado y deshecho en la firme roca de nuestro silencio y paciència, que son las armas invencibles de la Compañía *nequaquam minima est in principibus Juda* [Judá de nenhum modo es la más pequena entre las primeras] pues en ella (por decirlo en una palabra para no repertirlo después con muchas en cada colégio (C. A., 1641-1643, p. 28).

Os Colégios e Residências que o religioso menciona como engajados nos festejos, vinham a ser 8 em 1644, quando a carta foi assinada, e o número de jesuítas em cada um era pequeno: 16 em *Asunción*, 14 em *Buenos Aires*, 13 em *Santiago del Estero*, 7 em *Salta* e em *Tucumán*, 6 em *La Rioja* e *Santa Fé*. Em *Córdoba*, que era residência do Provincial e abrigava o Colégio Máximo, “seminario, probación y noviciado”, estavam 23 sacerdotes, 8 irmãos, 9 estudantes e 8 noviços (Maeder, 1996, p. 13-28).

Em todos eles os festejos duraram vários dias, mesclando sagrado e profano como era tradicional na cultura da Europa Moderna e, também, no Novo Mundo. Assim sendo, houve desfiles de carros alegóricos e fogos de artifício, bem como procissões e missas solenes. Longos sermões como o que foi proferido pelo Fray Melchor Maldonado y Saavedra, bispo de Tucumán, elogiaram os “feitos heroicos” e “gloriosas façanhas” da Ordem. Em

Córdoba, ao lado de uma teatralização da vida de Santo Inácio⁵, um espetáculo noturno apresentou o fundador como um heroico combatente da heresia:

La primer noche solemnizaron varias invenciones de fuegos de todos los géneros, principalmente una hidra de 7 cabezas, y un gigante que representaba la herejía, a quien abrazó un cohete que salió de la mano de nuestro Padre San Ignacio que con estandarte en ella y manteo suelto al viento, estava sobre una coluna que se le erigió y podia merezer su traza y arquitectura mayores teatros (C. A., 1641-1643, p. 136-137).

O documento registra que em *Buenos Aires* as comemorações duraram 4 dias. Paralelamente aos eventos cujo cunho era mais claramente religioso – tal qual procissões e cerimônias de ação de graças –, diversões mundanas ocuparam os moradores da cidade: houve uma “máscara”⁶ de soldados, desfile de carros e apresentações musicais. Os músicos em tais oportunidades, costumavam ser provenientes das missões jesuíticas que desfrutavam de uma sólida reputação de qualidade neste particular.

Efetivamente, cronistas da ação missionária jesuítica como José Cardiel, destacaram a atenção dos padres quanto a formação de músicos. Afirma ele sobre isto, que em cada povoado havia “una música de 30 ó 40 entre tiples y tenores, altos, contraltos, violinistas y los de los otros instrumentos”. Encontravam-se ainda neles, “bajones, chirimias, seis o ocho: violines, dos o três; arpones, três o cuatro, y uno o dos órganos y dos o tres clarines (...). En algunos pueblos

5 O “colóquio” sobre a vida do fundador intitulou-se “El soldado profetico de su siglo”, representando a vida de Inacio de Loyola desde a oportunidade em que foi ferido em combate em Pamplona, evento que marcou o início do período de sua vocação religiosa, até a sua morte.

6 O termo se refere a uma brincadeira bastante comum na Espanha e na Hispanoamérica da época, que envolvia o desfile de grupos disfarçados de forma grotesca para satirizar situações ou até mesmo pessoas conhecidas.

hay otros instrumentos más”⁷. (Cardiel, 1989 [1771], p. 116). A historiografia de forma geral, confirmou a esta ideia, e Guillermo Furlong, por exemplo, escreveu que já em finais do século XVII todas as reduções tinham coros e bandas de música, aos quais ele compara com os melhores que se podia encontrar na Espanha ou em Roma (1994 [1933], p. 104).

Estudos mais recentes afirmam que antes do Setecentos estes conjuntos não tinham tal importância⁸, mas a carta de Lupercio Zurbano informa, em várias oportunidades, sobre a atividade de músicos e cantores guaranis. Assim, por exemplo, descreve que o segundo dia dos festejos em Buenos Aires foi solenizado,

[...] con dos carros triunfales, el uno en forma de nave, y de castillo el otro, con variedad de música (que bajó de las reducciones para hacer la fiesta más alegre), los restantes a caballo con diferentes libreas ricamente aderezadas, a los cuales no quedaron en nada inferiores los indios y los negros,

⁷ Listas de bens materiais elaboradas após a expulsão dos jesuítas mostram que havia um bom número de instrumentos musicais em cada redução. Ver: *Inventario de los bienes de los jesuitas*. Apud: NASCIMENTO, 2008. Guillermo Furlong (1994, p.104) também apresenta uma lista destes objetos inventariados nas missões depois da expulsão dos padres (1767), a qual ele elabora a partir da obra de Francisco J. Bravo.

⁸ Segundo Guillermo Wilde (2008), as crônicas tardias aportam informações bastante generalizantes, enquanto a documentação local, quando explorada, revela uma realidade muito mais “matizada”. Verifica-se assim que “algumas características generales de este primer período fueron: a) que los músicos no eran uniformemente hábiles ni tenían la misma categoría, b) que los diferentes pueblos o reducciones poseían una prosperidad musical diferencial, destacándose especialmente algunos como San Ignacio Guazú o Itapúa (...), c) que esas diferencias se mantuvieron a lo largo del tiempo, dependiendo en buena medida del esfuerzo de los curas a cargo, d) que existía un repertorio básico conocido por la mayor parte de los músicos indígenas, que permitía cubrir necesidades comunes a todos los pueblos, e) que predominó entre los jesuitas más practicidad que maestría, es decir que existía entre ellos un “conocimiento didáctico musical básico” sin que llegaran a ser “especialistas” como las figuras que la historia oficial de la música misional consagró (...)” (Wilde, 2008, p. 49).

corriendo por conta de aquellos el tercer día, y el cuarto por cuenta de éstos, y todos la dieron muy buena” (C. A., 1641-1643, p. 137).

No último dia da festa, apresentaram-se grupos de crianças. Em uma série de representações, elas realizaram imitações jocosas do demônio, deram vivas e enalteceram a figura de Santo Inácio (C. A., 1641-1643, p. 137).

Questões de duas naturezas, ao menos, devem ser destacadas a respeito desta descrição. Primeiramente, é possível verificar que figura do fundador serve como elemento alegórico para apresentar a Companhia como combatente dos perigos da heresia em encenações que, sob certos aspectos, são manifestações próximas ao “teatro evangelizador” de que as Ordens utilizaram-se amplamente no Novo Mundo (Karnal, 1998). A luta do bem contra o mal foi representada em múltiplas formas neste tipo de exibição, justificando a conquista do Novo Mundo e a superioridade do Deus cristão. Assim é que as batalhas entre mouros e cristãos estiveram presentes com bastante frequência em tais representações, embora dificilmente fosse possível replicar a grandiosidade das que foram efetuadas em 1539, na cidade do México e Tlaxcala: a Tomada de Rodes e a Conquista de Jerusalém⁹, respectivamente. Como veremos adiante, ao lado de passagens sobre juventude e a conversão de Iñigo Lopez, a vitória militar obtida pelos guaranis das missões diante das expedições escravagistas provenientes de São Paulo (as “bandeiras”), eram um tema recorrente em encenações que tinham um claro fim evangelizador e edificante.

⁹ Os dois eventos são estudados por Bernard & Gruzinski (1996) a fim de refletir sobre a sociedade novo-hispana que surge sobre o signo da mescla cultural. Tais encenações seriam, assim, “el espejo de un asombroso mosaico de culturas, de etnias y de conocimientos” (BERNARD & GRUZINSKI, 1996, p. 320).

O segundo elemento a que nos referimos, diz respeito ao papel das crianças. Nas missões guaranis bem como nos demais espaços em que os jesuítas desenvolveram obras de catequese, elas mereceram especial atenção dos religiosos. Desde o início da “conquista espiritual” dos povos nativos, os franciscanos haviam colocado especial atenção no trabalho com as crianças, no que foram seguidos pelos jesuítas. Os pequenos eram tidos como mais facilmente moldáveis que os adultos, já que estavam menos “contaminados” por memórias perniciosas, maus costumes e crenças equivocadas. Além disto, esperava-se que as crianças atuassem como reprodutoras, junto aos adultos, dos novos valores que lhes eram ensinados.

Bernard e Gruzinski afirmam que os padres para penetrar “en las familias antiguas y, en caso necesario, desintegrarlas cada vez que se oponían demasiado abiertamente al cristianismo, (...) se apoyaran una vez más en los niños. No vacilaron en suscitar y en explotar conflictos de generaciones, soliviantando a los jóvenes contra los viejos” (Bernard, Gruzinski, 1996, p. 347).

Na trama encenada na cidade, as crianças atuaram em grupos diferentes, conforme sua etnia, cada um em sua língua – “niños españoles de la escuela (...) otro de índios de la misma edad, y de negritos el otro” (C. A., 1641-1643, p. 137). Sob este aspecto, embora seja possível verificar a presença do mosaico de culturas que marca as sociedades coloniais americanas, também pode-se perceber a complicada trama de uma sociedade marcada pelas diferenças étnicas e sociais.

Efetivamente, tais encenações, como representações que são, colocam em cena a forma pela qual a sociedade colonial idealiza a si própria. De acordo com as concepções da época, as posições dos grupos em desfile deveriam ser uma réplica da ordem natural do mundo. Guillermo Wilde nos recorda sobre isto que, “cuando se producían disputas por asientos en una iglesia o en el cabildo, se disputaba algo más que una mera ubicación. (...) Esa era, pues, la

característica principal de la representación antigua: no diferenciar el significado del significante, las palabras de las cosas” (Wilde, 2003, p. 206).

Podemos dizer que as passagens referidas na ânua, guardadas suas peculiaridades, estavam em sintonia com a cultura festiva europeia da modernidade, em que os aspectos sagrados e profanos conviviam sem que isto representasse maior surpresa ou escândalo. Assim sendo, se as festas eram motivo e oportunidade de celebração de motivos sacros, eram também momento de regozijo, brincadeiras e esparecimento. Na verdade, é possível verificar que nas sociedades americanas da monarquia católica, “la fiesta navega[va] siempre en el marco de una relación especular entre lo religioso y lo profano, dos polos que sólo pueden ser entendidos juntos, ya que uno no puede existir sin el otro” (Fradkin, Garavaglia, 2009, p. 160).

Nas missões jesuíticas, as festas civis como comemorações ligadas à monarquia, ou recepções a autoridades em visita aos povoados, comportava, igualmente, elementos de natureza ritual e ofícios religiosos. Por sua vez, as festas religiosas abriam espaço para brincadeiras (corridas a pé ou a cavalo, jogos dos anéis), justas, apresentações musicais e convites para “comidas”. Apesar desta “simbiose”, porém, é possível falarmos em um calendário de festas religiosas que davam ritmo a vida das comunidades e cuja importância para a vida social dos povoados está plenamente documentada.

Mesmo as atividades diárias, especialmente as atividades produtivas, estavam fortemente imbuídas de elementos rituais, numa conjugação entre festa e trabalho coletivo que estava ancorada em tradições guaranis pré-hispânicas (Martins, 2006).

De acordo com Wilde, as cerimônias cotidianas

eran un elemento organizador fundamental en la vida diaria de las misiones jesuítico-guaraníes, particularmente de las actividades productivas. Marcaban el ritmo de la cotidianidad, la rutina, en concordancia con las exigencias de la producción económica¹⁰ (Wilde, 2003, p. 207).

A elas se acrescentavam as festas civis que, sem uma periodicidade definida, homenageavam nascimentos e bodas reais ou, ainda, vitórias militares da Espanha, por exemplo.

A significação destes eventos era tamanha que criou-se uma certa competição entre os povoados, cada qual buscando superar o outro em suas festividades. Talvez por isto, um Regulamento Geral das Doutrinas, datado de 1689, buscou normatizar a participação dos diversos povos uns nas festas dos outros, estipulando o número de convidados que poderia ser envolvido. Tal cuidado pode ser interpretado como uma precaução quanto ao risco de que se perdessem os sentidos maiores dos festejos; ou de que eles assumissem dimensões passíveis de sugerir que as missões gozavam de uma prosperidade maior do que se desejava assumir. Parece bastante claro, todavia, que estes eram momentos especialmente importantes e estimulados como potencialmente edificantes para aqueles índios que “ayer andaban como fieras por los montes” (C. A., 1641-1643, p. 137).

¹⁰ Na carta ânua do período anterior, 1637-1639, elaborada pelo mesmo autor, lemos que os índios assistem, “[...] todas las mañanas a la santa misa, y después de ella se dedican a sus faenas agrícolas. Después de la misa siempre hay algunos que se quieren confesar [...] el catecismo se explica no sólo los días festivos, sino los jueves de cada semana antes del almuerzo. Al anochecer se reza el Santo Rosario en la iglesia, a la cual acuden los indios al volver de sus trabajos campestres” (CA, 1637-39, p. 84). Registros desta natureza são bastante comuns na documentação jesuítica e se encontram formalizados de maneira bem evidente nas crônicas tardias como as de Cardiel e Charlevoix, por exemplo.

Por isto mesmo, passamos agora a verticalizar a análise da ocorrência de festas e celebrações entre as populações que os jesuítas elogiavam como sendo uma “florida cristandade”. Como procedimento analítico, tomaremos as comemorações relativas ao Jubileu da Companhia de Jesus descritas pelo Provincial Francisco Lupércio de Zurbano, embora não exclusivamente, como eixo de análise para refletir sobre o que festejavam e como o faziam, jesuítas e guaranis na reduções.

A ânua referente ao período de tempo transcorrido entre 1641 e 1643 informa que, embora em atraso, 4 reduções haviam realizado eventos em homenagem ao centenário da Ordem: *San Francisco Javier*, que abriu as comemorações, *Concepción*, *San Ygnacio del Yabebirí* e *Anunciación del Itapúa*, onde elas se concluíram. Para melhor compreendermos o conteúdo e a forma destes acontecimentos, devemos recordar que quando eles se processaram, a “missão por redução” conduzida junto aos guaranis era, ainda, bastante incipiente. O trabalho havia se iniciado há pouco mais de três décadas, logo em seguida à organização da *Paracuaria*, a Província Jesuítica do Paraguai. Os primeiros povoados de um conjunto que em seu momento de máxima expansão chegou ao número de 30¹¹, foram *Nuestra Señora de Loreto*

¹¹ Apesar de falar-se frequentemente, inclusive em textos historiográficos, em “Trinta Povos das Missões”, não devemos imaginar este número como invariável e as reduções como resultado de uma ocupação planejada e estável. Ao final do Seiscentos haviam se estabilizado 22 povoações, na sua maioria localizadas entre os rios Paraná e Uruguai. Interesses estratégicos relacionados ao expansionismo português no Prata, determinaram a ampliação da área de ação dos jesuítas, que se estendeu, desta forma, à margem esquerda do rio Uruguai, na região conhecida como “Banda Oriental”, onde foi assentada, em 1682, a redução de São Borja. Em 1718, com o estabelecimento de São Cosme e Damião, as chamadas “reduções jesuítico-guaranis” atingiram o número de 30.

del Pirapó e San Ignacio de Ipaumbuzú (1610), erigidos nas margens do rio Paranapanema, na região do conhecida como *Guairá*.¹²

A “redução” pretendia ser uma alternativa às missões itinerantes que os jesuítas vinham praticando junto aos nativos, as quais não apresentavam efeitos suficientes nem duradouros. Assim sendo, no lugar de visitas periódicas às aldeias, os sacerdotes buscaram concentrar populações em “pueblos” que, ao menos inicialmente, ficariam sob sua tutela no âmbito civil e religioso. De acordo com Bartomeu Meliá (1989), tratava-se de uma “intervenção global”, a qual Arno Kern avalia como de âmbito “missionário e civilizador” (1982). Isto é, os indígenas não apenas seriam doutrinados e convertidos, mas também enquadrados nos marcos formais, jurídicos e culturais, da sociedade espanhola. Assim sendo, se um dos primeiros procedimentos dos padres implicava em interferir na espacialidade dos indígenas, concentrando grupos dispersos segundo o princípio urbanístico das “Leyes de Indias”, vários outros elementos estavam em jogo¹³.

Verdadeiramente, os efeitos desta prática sobre os grupos guaranis foram tremendos, implicando em rearranjos de toda ordem, tanto sociais e materiais, quanto espirituais. Não somente hábitos e modos de viver dos

12 In: Maeder y Gutierrez (2009, p. 20). Os autores do mapa aqui reproduzido, esclarecem que ele pretende mostrar a máxima distribuição geográfica alcançada pelos missionários na área do Paraná, Uruguai oriental e ocidental, Tape; Iguazú e Acaraí; Guairá e Itatim, segundo a toponímia do início do século XVII.

13 A definição de Antônio Ruiz de Montoya, elaborada em 1639, revela uma aguda compreensão dos jesuítas sobre a natureza e a complexidade deste tipo de missão. Ruiz de Montoya escreveu, assim, que os índios que viviam “à sua antiga usança em selvas, (...) separados uns dos outros, reduziu-os a diligência dos padres a povoações não pequenas e a vida política e humana...” (1985, p. 34). Em outra passagem ele afirma: “chamamos reduções aos povos ou povoados de índios que foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho” (1985, p. 20).

indígenas deveriam ser transformados, mas a maioria dos seus pontos de referência (espirituais, morais, sociais, políticos e religiosos) tinham, também, que ser substituídos.

Por tudo isto, precisamos considerar que eram grandes as dificuldades de estabilização dos povoados nestas primeiras décadas a fim de obter a adesão dos indígenas à proposta de serem “reducidos a pueblos”, bem como para garantir abrigo e alimento a tais populações. Além disto, estamos falando de um tempo bastante próximo aos ataques dos “mamelucos paulistas” (bandeirantes), por vezes agindo, inclusive, sob a tácita anuência dos encomendeiros hispano-crioulos cujos interesses se viam contrariados pela relativa proteção que as missões ofereciam aos guaranis, dispensando-os, por exemplo, do trabalho servil.

As também chamadas “malocas”, chegaram ao Guairá desde 1611, sendo as de maior envergadura aquelas comandadas por Antônio Raposo Tavares entre 1628 – 1629, e entre 1630-1631. Como resultado destes ataques, as missões do Guairá foram destruídas e milhares de índios foram capturados. Salvaram-se apenas os habitantes d *San Ignacio e Loreto* que foram transferidos para um novo estabelecimento na região do *Yabebery*.

Por sua vez, os povoados do Tape e do Uruguai também foram atacados por uma série de bandeiras (1636, Raposo Tavares; 1637, André Fernández; 1638, Fernando Dias Pais; 1641, Manuel Pires). Em vista disto, muitas reduções foram destruídas e inumeráveis índios foram mortos ou capturados; muitos se dispersaram após os ataques, eventos que são contemporâneos aos documentos que temos citado em nossa análise.

Em 1644 o número de povoações tinha chegado a 20: 10 estavam na área do rio Paraná, e 10 a Oeste do rio Uruguai. O reagrupamento dos povoados, como lembra Ernesto Maeder, “estaba lleno de dificultades, como la misma mudanza, la nueva edificación de casas e iglesia, las chacras y la adaptación a la región. Esto supuso esfuerzos adicionales, carestias y hambrunas y

eventualmente enfermidades y epidemias” (Maeder, 1996, p. 15). A ânuua de 1640-1643, relata em diversos momentos, aspectos das condições muito difíceis presenciadas pelo Provincial em sua visita pastoral às missões, como, por exemplo, no caso da procissão ocorrida na redução de Candelária, em que um grupo de 500 pessoas apresentou-se com “modéstia e compostura”, mas praticamente desnudas “por la pobreza suma que habían causado las guerras passadas” (C.A., 1641-1643, p. 87). Para os religiosos, a falta de vestimentas adequadas se constituía em um problema grave, pois a coibição da nudez era um elemento importante do processo de “civilização”. Veja-se, por exemplo que o padre Antonio Ruiz de Montoya associou explicitamente a necessidade de que os índios cobrissem sua nudez, aos ditames de uma vida civilizada: “[...] reduziu-os a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou” (Ruiz de Montoya, [1639] 1985, p. 34).

Assim sendo, diante deste quadro, compreende-se que não eram grandes as 4 missões diretamente envolvidas nos festejos: *Concepción*, o maior povoado, abrigava 3.665 “almas”; *Anunciación de Itapuã*, 2.000; *San Ignacio del Yabeberí*, 1750 e, *San Francisco Javier*, o menos povoado, 1.442¹⁴. Este cenário de pobreza e dificuldades é destacado no texto pelo provincial, ensejando elogios ao mérito das missões terem realizado, apesar das circunstâncias, as referidas comemorações:

Vuestra Paternidad quedará muy contento de ver en esta pobre gente tan bien logrados los sudores y afanes de estos sus menores hijos, y la Compañía bien pagada, no tanto de que Roma le celebre su primer siglo, España se lo ensalce,

¹⁴ Entretanto, San Francisco Javier e Concepción haviam tido colheitas suficientes em suas chácaras para poderem oferecer ajuda a San Carlos, San José, Santo Tomé e Santa Maria la Mayor, que enfrentavam dificuldades.

Europa de lo solemnicem y las naciones de todo el orbe se lo aplaudan, quanto de ver esta pobre nación como ser inferior de todas, aplauda, solemnice, ensalce y celebre aquel siglo con las solemnes fiestas que se hizo en claro reducciones (C.A., 1641-1643, p. 137).

O documento em questão revela de forma bastante clara, as características da epistolografia jesuítica estudada por autores como Fernando Torres-Londono (2002) e Martín María Morales (2005)¹⁵, entre outros. Sabemos por meio deles, que a atividade epistolar cumpriu um papel estratégico na construção da missão, ao ponto de as Constituições da Ordem terem definido matérias a serem tratadas nas cartas e determinado destinatários e responsabilidades para a geração das informações. Além disto, foram estabelecidos prazos e procedimentos para a produção de cópias e para sua circulação (Londoño, 2002, p. 13-15)¹⁶.

Podemos recordar ainda, que um papel importante cumprido por estes escritos era dar publicidade ao trabalho dos jesuítas e, com isto, angariar apoio e boa vontade

¹⁵ María Morales editou e publicou (2005) 855 cartas dos Padres Gerais dirigidas aos jesuítas do Paraguai entre os anos de 1608 e 1639. Em um estudo preliminar, o autor analisa as normas impostas a este conjunto inédito de documentos, em sua maioria de tipo “reservado”, uma vez que nelas o Geral “manifiesta con claridad su pensamiento, expresa sus preocupaciones o imparte elogios o castigos según las situaciones lo requieran” (Morales, 2005, p. 23). Infelizmente o material coligido pelo autor se encerra em 1639, neste que deve ser o primeiro de 3 volumes. Por tal motivo, a obra não apresenta cartas relativas ao ano da missiva de Zurbano, o que poderia trazer sugestivas contribuições para nossa análise.

¹⁶ De acordo com ele, as orientações emanadas de Inácio de Loyola e, posteriormente, de seu secretário o Pe. Polanco, definiram o conteúdo e a forma do que poderia ou deveria ser comunicado nas cartas. Determinou-se, inclusive, a qualidade das informações de âmbito interno da Companhia, bem como o que poderia circular fora dela. Assim, a carta passou a ser composta de duas partes. Uma vinha a ser a principal, a carta edificante, e outra era a “hijuela”, de teor circunscrito, em que seria possível encontrar “o que pudesse não edificar, o emocional, o primário, o espontâneo ou sem elaboração e que por isso não deveria ser mostrado ou dado a público” (Torres-Londoño, 2002, p. 18 e 19).

para o Instituto. Assim sendo, era desejável divulgar o que faziam os religiosos e as condições adversas em que trabalhavam de forma abnegada. Ao lado disto, temas capazes de produzir aperfeiçoamento moral estavam entre os mais valorizados no conjunto das matérias tratadas nas ânuas, como admitiu o próprio Francisco Lupércio de Zurbano¹⁷ na carta anterior, relativa ao período de 1637 a 1639. Depois de se desculpar por não realizar descrições sobre tópicos amenos ou pitorescos, nem sobre geografia ou etnografia, por exemplo, ele escreve: “como lo hemos hecho hasta ahora, lo haremos en adelante, referindo en lo restante de esta carta sólo lo edificante” (C. A., 1637-1639, p. 107).

Embora saibamos, portanto, qual a importância atribuída ao registro de passagens que ressaltassem o aperfeiçoamento moral –costumeiramente envolvendo testemunhos de vida piedosa e exemplar de padres e índios–, o seu autor reconhece, na carta subsequente, que apenas o que era notável mereceu sua atenção, a fim de não tornar a narração muito repetitiva. Desta forma, ao se referir ao comportamento modelar dos indígenas da Redução de *Apóstoles* diante do sacramento da comunhão, ele afirma: “Y en esta matéria han sucedido casos de edificación que por comunes les dejo, y en otras materias algunas más particulares, dellos pondré dos aqui”, para tratar, a seguir, da atitude de uma índia que foi morta ao resistir a um evento de assédio sexual (C.A., 1641-1643, p. 119-120).

Não é difícil presumir que notícias referentes aos trabalhos apostólicos realizados com os “selvagens” no Novo Mundo despertassem grande atenção entre aqueles que tinham acesso aos textos dos religiosos e, em igual

¹⁷ O Provincial elaborou, também, a carta de 1637-1639, correspondente ao período em que o P. Diego de Boroa respondia pela Paracuaría, uma vez que este não conseguiu concluir tal tarefa. Assim sendo, a primeira foi datada em 13/12/1643, e a seguinte em 12/10/1644.

medida, que a informação sobre as comemorações do centenário da Ordem fosse recebida como algo raro e curioso. É neste sentido que devemos explorar a narrativa sobre os festejos do Jubileu da Companhia, apreciando-a sem esquecer a forma e a função do texto que a contém. Ao avaliar conjuntamente a situação dos povoados, antes de passar a descrevê-los, um a um, o Provincial destaca a adesão dos guaranis aos sacramentos e obrigações espirituais rotineiras entre os cristãos (orações, assistência à missa, confissão, comunhão), informando, ainda, que as cerimônias em dias festivos eram especialmente concorridas. Neles, por exemplo, o número e a qualidade das confissões obtidas eram sobressalentes. Lupercio de Zurbano também considerou importante sublinhar não ter encontrado “ninguna borrachera” (C.A., 1641-1643, p. 77-78), matéria que merece nossa atenção, uma vez que o consumo de bebidas embriagantes estava diretamente relacionado às festas tradicionais dos grupos guaranis e se constituía em um dos comportamentos que os padres logo quiseram coibir¹⁸.

É possível dizer que a tríade poligamia, antropofagia e “borracheras” concentrava as práticas sociais que mais horrorizavam os sacerdotes. Era comum entre eles, com efeito, a associação entre o consumo da cerveja de milho e comportamentos que ofendiam a moral, a racionalidade e o bom senso. Por outra parte, entre os guaranis as “festas de chicha” estavam ligadas a certas pautas da vida comunitária como os “convites” (*pepy*) e recepção aos visitantes, e o trabalho coletivo (*potyrō*) (Meliá, 1988; Martins, 2006).

Por isto, ao descrever os rituais de comensalidade que eram presididos pelos índios principais de cada missão, o padre José Cardiel informa que a bebida servida nas

18 As “Instruções” do Provincial Diego de Torres Bollo aos padres que deram início a “missão por redução” orientavam que “de três em três dias ou de quando em quando, os dois companheiros saiam juntos pelo povoado para que não haja bebedeiras” (Apud: Rabuske, 1978, p.33).

mesas tinha baixo teor alcoólico. Diz ele: “[...] y en el suelo, delante de la mesa, ponen unos grandes calabazos de chicha (...) que es su vino, (...) que la hacen floja, que nunca embriague” (Cardiel, [1771] 1989, p. 136). Uma afirmação subsequente, de que tais momentos transcorriam “sin bulla y con gran silencio”, confirma, como relação especular que traduz, a associação acima destacada, entre embriaguez e “barbárie”. A crônica deste religioso contudo, é um relato tardio, que faz apreciações muito generalizantes e altamente apologéticas do trabalho que seus colegas haviam cumprido junto aos índios. Além disto, os rituais que ele descreve apresentam uma formalização que dificilmente seria encontrada nas primeiras décadas do Seiscentos. Da mesma forma, se a informação a que nos referimos deve ser lida com toda cautela, devemos também tomar com precaução o ajuizamento otimista de Lupercio de Zurbano sobre o sucesso dos jesuítas em conter o uso de bebidas embriagantes em tempos tão recentes como aqueles.

San Francisco Javier onde, como dissemos anteriormente, abriram-se as comemorações, estava entre os povoados que haviam sido trasladados em busca de áreas de assentamento mais seguro. Por isto mesmo, sua população era pequena como já referimos, com pouco menos de 1500 habitantes, e suas estruturas físicas estavam, então, sendo erguidas.¹⁹ De acordo com a carta, os padres responsáveis pela missão, Felipe de Viveros e Juan Suárez, tomaram cuidados especiais na preparação da festa. A igreja e as casas dos índios foram “branqueadas”, tornando o conjunto “mas vistoso por mucho que estaba antes” (C.A., 1641-1643, p. 117). O exterior do templo foi ornado, ainda, com um balaústre (“barandilla”), assim como o púlpito e a imagem de *San Javier* que recebeu uma moldura especial. Três altares foram acrescentados ao altar maior, e todos foram enfeitados com passarinhos, flores e ramalhetes que

¹⁹ “[...] mejoróse la iglesia con unas barandillas hermosas, púlpito excelente, puertas y ventanas, pila y campanario” (C.A. 1641-1643, p. 117).

faziam lembrar “una apacible primavera”. A estes artificios estéticos de origem nativa, se somaram “candeleros e relicarios” (C.A., 1641-1643, p. 117), de forma a introduzir um elemento de bricolagem e de “conjugação de acervos” que marcaria de forma inequívoca a história da conquista e colonização da América (Theodoro, 1992)²⁰.

O Superior, Claudio Royer²¹, se fez presente em *San Francisco Javier*, assim como missionários que vinham acompanhados de residentes de outros povos, os quais eram recebidos com festejos diversos. É preciso lembrar sobre isto que ao lado das comemorações cíclicas definidas pelo calendário, a recepção aos visitantes encetava momentos particularmente celebrados, como é o caso de passagens recordadas por Francisco Lupércio de Zurbano em seu périplo pelas missões. Conta ele, que para esperar sua chegada à Redução de *Anunciación del Itapuã* juntaram-se muitos padres das missões e “más de 4.000 índios”. Uns, escreve, vieram navegando em quase 200 canoas “muy de fiesta y a su usanza; otros por tierra salieron a recibirnos con danzas y sarao a su modo” (C.A., 1641-1643,

²⁰ A autora propõe que no Novo Mundo não ocorreu um processo de “mestiçagem”. Ao contrário do que defendeu Serge Gruzinski (1999), para ela a América seria “policultural” e não “mestiça”. A noção de mestiçagem implicaria assimilação, o que, para Theodoro, seria possível apenas entre povos com um mesmo padrão cognitivo, algo que não se verificava entre as sociedades europeias e americanas. Por isto, os indígenas teriam dominado universos simbólicos distintos e eram capazes de articular comportamentos “adequados” dentro de cada um deles, fosse na igreja, fosse em suas próprias festas, por exemplo. Por seu lado, o historiador francês entende que o processo de “ocidentalização” implicou em algo diferente da mera reprodução do Ocidente, o qual comportava uma natureza “híbrida” (Gruzinski, 1999).

²¹ Ao longo do tempo em que existiu (1607-1767), a Província do Paraguai foi dirigida por 47 Provinciais, residentes em Córdoba, que tinham competência, também, sobre as missões. Ao lado destes, como “autoridades locais”, desde 1631 passou a haver um “Padre Superior” das missões, cuja sede foi, quase sempre, a Redução de Candelária, considerada a mais “central” (Furlong, 1962, p. 312). Entre 1695 e 1715 houve 2 superiores: um para as reduções do Paraná e outro para as do Uruguai. A informação de que o francês Claudio Royer, ocupou a posição de Superior das missões entre 1639 e 1644, devo ao Professor Carlos Page.

p. 76). Embora os povoados tenham todos recebido o Provincial com atenção particular²², esta celebração comum envolveu significativos esforços como, por exemplo, vários altares, cada um edificado por uma das reduções em sua homenagem. Outro componente de tal “arquitetura efêmera”, foram arcos triunfais adornados com uma composição que o impressionou vivamente:

[...] tenían dellos pendientes pescados asados y crudos, y carne cruda y asada, polos em jaulas, galinnas colgadas, huevos y perdices, micos y zorros, perros y gatos, pellejos de animales llenos de paja, zurrones de cuero llenos de comida, cestos de algodón, usos [sic?] con mazorca de lo mismo, rosários y calabazos, arcos y flechas, y cosas semejantes que son las que pueden colgar en sus mayores fiestas [...] (C.A., 1641-1643, p. 76).

Para o Jubileu, os visitantes se faziam acompanhar de membros dos corais e autoridades nativas que foram recebidas, inclusive com convites para banquetes que, de alguma forma, recuperam as tradições guaranis relativamente ao ato de receber e honrar os convidados.

Na crônica de José Cardiel, encontramos que os rituais de comensalidade desta natureza foram estimulados ao longo da história das missões, sendo via de regra presididos pelos caciques de cada redução (Cardiel, [1771] 1989, p. 136)²³. O cuidado tomado pelos padres, se dava no sentido de manterem estas figuras de autoridade, com

²² “...todos los cuales me hicieron después en particular en cada una de sus reducciones gran fiesta, y recibieron con singular caridad” (C.A. 1641-1643, p. 76).

²³ Cardiel registra que esta era uma prática constante, acompanhado “cada fiesta y venida de viajes”. A refeição festiva ocorria nas varandas, do lado de fora das casas. “De cada una de ellas cuida uno de los principals, que señala el Padre. Dales el Padre pela mañana una vaca para cada mesa. Ellos la aderezan en su casa y anadem de sus bienes batatas, mandiocas y legumbres” (Cardiel, [1770] 1989, p. 136).

as quais estabeleciam alianças que permitiam a instalação das reduções, e negociavam vários elementos que faziam possível a sobrevivência das mesmas.

El martes comenzaron a llegar algunos de los Padres que estaban convocados a la fiesta con sus cantores, capitanes, y otra mucha gente y a todos se hospedó y dio de comer liberalmente. El miércoles llegaron los demás Padres que faltaban con el superior de todas las reducciones, los cuales fueron recibidos con repiques de campanas, toques de tambores, y chirimias, y hospedados con el mismo agasajo que los passados, dando de comer a los índios con gran caridade en nueve mesas de más de 30 pasos de largo cada una, en médio del pátio de los Padres para más agasajarlos (C.A., 1641-1643, p. 117).

Além das missas solenes, a celebração envolveu apresentação de grupos de dança e música, toque de sinos, salva de arcabuzes e atividades na praça, entre as quais um “colóquio” em que os índios representaram aspectos da sua luta contra os bandeirantes, atividade que selou o final dos festejos em *San Javier*. A encenação, cuja descrição segue abaixo, tem uma clara função doutrinadora e alegórica, apresentando o combate contra os inimigos da redução como uma faceta da luta travada pelo bem contra o mal. Podemos destacar ainda, a “junta” dos caciques para discutir a guerra que travariam contra os bandeirantes, assinalando o prestígio que os líderes tradicionais continuavam desfrutando conforme assinalamos acima. Embora relativamente longa, a narração é bastante rica:

A la tarde representaron los índios del Bororé²⁴ un colóquio de grande aparato (...). El argumento del fue la victoria que los índios alcanzaron de los portugueses de San Pablo, refiriendo la junta que los caciques hicieron entre si acerca de los daños que habían recibido de los lusitanos en varias provincias, y cuánto les importaba acabar con ellos. Por otra parte, los de San Pablo trataron [de] desistir de sus intentos por lo mal que les había ido en la batalla, pero solicitados del demônio volvían a ellos. Anímanse los indios a la peles [sic?], envían sus espías, que cogieron las de los portugueses, los cuales (...) incitados de Satanás segunda vez se exponen al peligro; dáse la batalla, quedan vencidos los portugueses, salen los demônios con las almas de algunos de ellos. Traen los indios los despojos y preséntanlos a su padre y patrón San Francisco Javier (C.A., 1641-1643, p. 139).

Os fatos que marcam a posterior celebração em *Concepción* repetem os elementos principais encontrados em *San Francisco Javier* e, depois, nas demais reduções, inclusive na encenação dos combates com os “paulistas”. A procissão realizada na praça desta última, por exemplo, envolveu a elaboração de 600 arcos e 4 altares, estruturas enfeitadas com plantas perfumadas e “variedade de cosas de la tierra”. De fato, *Concepción de Nuestra Señora* era uma das mais numerosas e importantes entre as reduções do Uruguai, estando naquele momento dirigida pelos padres Francisco Molina e Diego Suárez. A partir de 1639, havia

²⁴ Os guaranis impuseram 2 significativas derrotas aos bandeirantes, repelindo Dias Pais em Caazapamini em 1639, e desbaratando as forças de Manuel Pires em Mbororé em 1641. A partir das demandas do Procurador das Missões na corte, Antônio Ruiz de Montoya, os jesuítas foram autorizados, nesta época, a ter armas em suas reduções para promover a contenção dos ataques provenientes dos “mamelucos paulistas”. As expedições escravagistas não desapareceram, repetindo-se em 1647, 1651 e 1656, mas com menos sucesso que suas antecessoras. A última agressão importante desta natureza ocorreu em 1676 e atingiu os povoados de Terecañy, Ybiraparyará, Candelária e Mbaracayú (MAEDER & GUTIÉRREZ 2009, p. 23).

se instalado nela a “armeria” dos povoados²⁵, motivo pelo qual não devemos estranhar que as milícias guaranis, recentemente vitoriosas contra os paulistas, marcassem presença na comemoração.

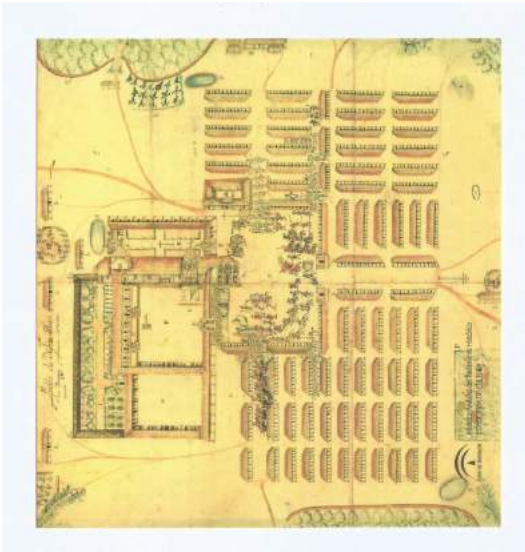


Figura 1. Plan del Pueblo de San Juan Bautista. Archivo General de Simancas. Sección de Mapas. Plano y Dibujos (caja II, n. 14).

²⁵ “Aquí está la armería y defensa de todas las reducciones para defenderse de los crueles enemigos de San Pablo, mediante las cuales armas se han librado de su rabioso furor el Uruguay, y aun el Paraná, sin las cuales hubieron destruido los enemigos todas las reducciones que ahora hay, y (...) esta tan florida cristandad defendida por una parte de nuestro muy Santo Padre Urbano octavo con una bula plomada expedida el año de 39 en defense de su libertad, y por otra parte de nuestro catolicísimo Rey de las Españas, Felipe cuarto con cédulas reales que les conceden el uso de las armas para defenderse de las armas portuguesas de San Pablo” (C.A. 1641-1643, p. 125).

Reafirmando que não pretende ser muito repetitivo, Lupércio de Zurbano assinala que vai deixar de lado tudo o que tivesse transcorrido de similar nas outras reduções para destacar particularidades, como o fato de que durante a festa, havia sido entregue o bastão de capitão geral de todos os povos, para D. Alonso Ñienguirú, filho do famoso Don Nicolás Ñienguiru²⁶, um importante interlocutor dos jesuítas em suas primeiras “entradas” na região do rio Uruguai.

Assim, como se lê em sua carta, as milícias guaranis tiveram destaque nos eventos que solenizaram a festa, inclusive na procissão do santíssimo, com os “soldados” abrindo a comitiva: “Precedió a la procesión la soldadesca de flecheros, rodeleros y arcabuceros, tocando cajas y tremolando sus banderas; a que se seguían los estandartes y luego los Padres con sobrepellices unos, otros con casullas para llevar el palio del santíssimo, que era la alma de toda la procesión que solemnizaron” (C.A., 1641-1643, p. 125).

Exercícios de armas de tal natureza, assim como corridas e escaramuças, estavam presentes em vários festejos, e eram parte importante do “dia do padroeiro”. A esta data costumava estar associada ainda, a escolha dos membros do cabildo indígena de cada redução, bem como homenagens dirigidas à Monarquia que se faziam

²⁶ Lupércio de Zurbano não foi econômico em seus elogios a Nicolás Ñienguiru, destacando as virtudes morais que faziam dele um modelo da “reforma dos costumes” a que os padres pretendiam chegar com os guaranis, bem como sua capacidade de liderança, respeitada por “todos los índios del Uruguay y demás reducciones muy remotas”. Porém, algumas das virtudes sublinhadas pelo jesuíta estão, de fato, de acordo com as qualidades esperadas de uma liderança indígena tradicional, como a generosidade e o dom da oratória, que era indispensável para arbitrar conflitos e exercer a “diplomacia”. O respeito que D. Nicolás mereceu foi fundamental para franquear vastas áreas ao trabalho evangelizador dos jesuítas. Ao lado disto, o documento destaca a qualidade militar de Ñienguiru, essencial para enfrentar os ataques dos paulistas, bem como para auxiliar na transmigração dos povos atingidos pelas expedições bandeirantes. Por tudo isto, afirma texto, seu nome “campeaba entre los índios, como el sol entre las estrellas”. Ver: (C.A. 1641-1643, p. 127 - 128).

em meio a jogos militares e juramentos de lealdade. Em comitivas, os índios deslocavam-se para a praça da missão, portando insígnias dos cabildos e o estandarte real, enquanto lançavam aclamações ao monarca, como pode se ver nas imagens 1 e 2. A primeira delas, de autoria desconhecida, corresponde a um festejo ocorrido do povoado jesuítico de São João Batista; a segunda, de autoria do missionário Florian Paucke, diz respeito ao povoado de *San Francisco Javier*, de índios mocobis.



Figura 2. Florian Paucke, Fiesta en San Francisco Javier. **Fonte:** Penhos (2007, p. 186)

A batalha de Mbororé foi novamente aqui, e em vários outras oportunidades ao longo do tempo em que as missões existiram, um elemento recorrente de interpretações protagonizadas pelos indígenas missioneiros, indicando uma associação entre festa e guerra. Podemos dizer que a festa e a guerra haviam sido pares essenciais na sustentação das lideranças tradicionais guaranis, como fundamento de

sua autoridade. Ao lado disto, contribuíam para construir e reforçar vínculos de pertencimento coletivo mediante a afirmação da coesão interna do grupo e, em sentido oposto, de confrontação contra os inimigos.

Desta forma, ao lado dos elementos que já apontamos, é possível sugerir que se buscasse com os jogos militares e com as encenações de guerra ou escaramuças, alimentar o sentido de identidade e de pertencimento dos guaranis reduzidos a um coletivo que passara a ser “missioneiro”. Os rituais cotidianos e as festas de padroeiro acionavam insígnias que passavam a ser importantes para cada povoado, enquanto vários elementos das celebrações conjuntas e os símbolos cristãos, ampliavam este sentido de pertencimento para o âmbito das reduções.

Podemos ainda propor que a atenção ao reforço e renovação dos laços coletivos se constituíssem em uma necessidade constante, e que as encenações da luta contra os inimigos das reduções tenham sido uma importante “operação de memória” neste sentido. Era necessário manter elementos de coesão que favoreciam a convivência de parentelas distintas em cada povoado e referendasse vínculos entre eles, permitindo, inclusive, aos padres, fazer valer sua ascendência sobre as populações reduzidas. Por sua vez, para os guaranis, as batalhas e escaramuças que encenavam nas praças, pudessem talvez carregar algum sentido de “reapropriação”, uma vez que a guerra havia estado no centro de suas práticas sociais mais importantes.

Da festa em *San Ignacio*, o Provincial ressaltou uma exibição com motivos bíblicos organizada pela missão hospedeira em que, com seus escudos, os nativos formavam o nome do povoado; outra encenação, esta noturna, envolveu 70 canoas com mais de 500 tochas, para representar um combate naval. Entretanto, o que ele compreendeu ser o mais significativo da festa foi o desfile de 4 companhias de soldados, “cada uno con su capitán y arcabuceros”, precedidos de pajens que portavam bandeiras “haciendo un alarde muy vistoso”. Entre todos,

destacavam-se os soldados de *San Jose*, todos “talqueados en vestidos, morriones y rodelas” que brilhavam como sol (C.A., 1641-1643, p. 140).

Finalmente, os festejos se encerram em 14 de junho de 1642 em *Anunciación de Itapúa*. Segundo registrou a ânuia referente a este período, a missão gozava de alguma prosperidade, haja vista que serviu de “refúgio” e ofereceu alimentos aos povos do Paraná neste mesmo ano. Apesar disto, foi golpeada por uma peste (“tercianas”) que acometeu grandeparte de sua população.

A festa mereceu a visita de todos os padres das missões vizinhas, recebidos por escoltas de cantores e músicos, bem como de “gran tropa de arcabuceros y rodeleros en forma de Guerra”. Um idoso em “zancos” (“pernas de pau”), rodeado por 100 meninos “pintados y de fiesta”, aguardava os visitantes representando o século de vida da Ordem. O numeral serviu para outras associações: um curral foi cercado no “*pueblo*” com 100 vacas, na igreja estavam 100 pães, 100 arcos e 100 luminárias preparadas para simbolizar o motivo da festa. (C.A., 1641-1643, p. 141).

Antes da missa solene, foram recordados e exaltados os seis Gerais que a Companhia tivera ao longo da sua existência, bem como os pontífices que a haviam beneficiado, “y el sumo de todos Cristo, dádole un instituto que abrazase todo el mundo, todos os lugares y ocupaciones por acudir a las almas [...]”. O orador ainda rememorou os feitos da Sociedade de Jesus entre “herejes, cismáticos, infieles y cristianos en cada parte del mundo” e seus triunfos sobre os opositores. Um carro alegórico simbolizava a Ordem

vestida de blando de la purza de la intención; los ojos levantados al cielo por su alta contemplación. Llevaba por tusón en el pecho el santísimo nombre de Jesús por su blazon, y mayor Gloria (C.A., 1641-1643, p. 141-142).

Apesar das referências bastante explícitas acionadas nestes atos, podemos afirmar que ele, assim como os demais eventos festivos destacados neste texto, se prestam a interpretações mais densas. Claramente as festas tiveram, nas missões, uma função pedagógica expressa no desejo de traduzir aos indígenas os mistérios da religião e a importância da Igreja e da Ordem que a representava nos povoados. As cerimônias de caráter público também estavam diretamente associadas com o poder: o de Deus sobre o demônio ou sobre as “superstições” pagãs, o da Igreja sobre seu rebanho e o da Monarquia sobre seus súditos. Contudo, se estes são momentos especiais de “catequese e civilização”, podemos encontrar neles sentidos que não se resumem a uma versão pitoresca ou inusitada das festas civis ou religiosas europeias.

Leituras que têm problematizado tal tema, encontram nelas aspectos reveladores de estratégias de adaptação e ressignificação de rituais e celebrações que cumpriam papéis importantes na sociedade guarani tradicional (Martins, 2006; Wilde, 2003). Embora tenham incorporado novidades significativas, os indígenas certamente não deixaram de conferir aos festejos das missões, sentidos bastante próprios.

À guiza de conclusão

Que conclusões podemos tirar desta breve incursão ao tema das festas transcorridas nos “pueblos de guaraníes” a partir dos eventos de 1642? Sabemos que desde as instâncias de poder, em geral as oportunidades festivas são percebidas com desconfiança, sendo os intentos de discipliná-las uma resposta ao temor do descontrole. Entretanto, ao mesmo tempo em que comportam um risco, os eventos festivos se constituem em um mecanismo de atenuamento das tensões sociais:

Tensión, porque la fiesta engendra por sí sola una dinámica que tiende a fracturar las redes de control que pacientemente intenta tejer el poder. Apaciguamento porque, desde el poder, captando con pispicacia una de las funciones de la fiesta, se trata de domesticar-la, de reorientar-la, de modelar sus aristas para que, distraendo y entreteniéndolo, se encubran – al menos parcialmente – los efectos disruptores de las fuerzas volcánicas que le dieron vida (Fradkin, Garavaglia, 2009, p. 160).

Com efeito, as festas oportunizam situações que colocam em risco a ordem e a desejável contenção dos comportamentos, pela interrupção da ordem cotidiana e do trabalho, e pela aproximação entre os sexos, por exemplo. Entretanto, elas também comportam uma funcionalidade que está a serviço de um poder que não necessariamente se exerce baseado na imposição violenta.

Sabemos que os jesuítas deram grande importância em suas missões, à um pautado programa cerimonial que deveria ter uma função pedagógica e permitir a extroversão dos sentimentos religiosos. O padre Antonio Sepp, por exemplo, em sua crônica de 1692 expressou claramente o papel dos festejos como tradutores, aos indígenas, dos mistérios da religião: “Aquí es particularmente necesario estusiasmar a los infieles com tales cosas, trasnmitirles e inculcarles, junto con la pompa cristiana exterior, una inclinación interior hacia la religión cristiana (Sepp, 1971 [1692], p.225).

Ao lado dos ritos cotidianos, ocorriam as celebrações que obedeciam a um calendário regular (Corpus, Semana Santa, Natal) e o dia do Padroeiro, bem como as que marcavam dias especiais, como as festas da Monarquia, ou as do caso do Jubileu da Companhia de Jesus que descrevemos apoiados no registro do Provincial do Paraguai. A dimensão que alcançariam os festejos dependia em grande medida das possibilidades econômicas dos

povoados, sendo que os 100 anos da Ordem ocorreram num período em que elas não eram fartas. A data, contudo, era de relevância singular para os “inacianos”.

Os jesuítas foram particularmente bem sucedidos em seu reconhecimento de que formas de autoridades estabelecidas unicamente pela força ou pela violência são menos efetivas, e muito hábeis em construir instâncias de negociação e mesmo de adaptação sempre que fosse possível. Embora a força fosse um recurso por vezes manejado nas missões, ela não era preferencial. Os jesuítas foram atentos observadores da realidade guarani sobre a qual pretendiam interferir, sabendo valorizar uma série de elementos nativos, ainda que para dotá-los de significações que não eram as originais. Entenderam, assim, que a festa e o trabalho, em ciclos alternados, definiam o ritmo da vida social dos índios e buscaram usar este elemento em favor do seu projeto.

Embora sejam comuns nas narrativas que os jesuítas deixaram, apreciações sobre a “rusticidade” dos índios, sobre sua dificuldade em compreender o que não fosse visível, concreto e material, suas práticas insinuam que, ao contrário, eles bem percebiam a significação que os rituais assumiam para os guaranis. Sendo assim, a “pedagogia da conversão” encontrou nas festas o momento por excelência para estimular o sensível e sobrenatural. E os guaranis, por seu lado, para dotá-las de sentidos que não rompiam completamente com uma lógica simbólica que para eles fazia sentido.

Fontes utilizadas

- Cartas Ânuas. *Cartas ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Provincia de la Compañía de Jesús*. (Vol. 1) (1609-1614); (Vol. 2) (1615-1637). Ed. Carlos Leonhardt. Buenos Aires: Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, 1927-29.
- Cartas Ânuas. *Cartas Ânuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay* (Año 1668). Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928 (Mimeo).
- Cartas Ânuas. *Cartas Ânuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay* (1637 – 1639). Ed. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: FECIC, 1984.
- Cartas Ânuas. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay* (1632- 1634). Ed. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Academia Nacional de la História, 1990.
- Cartas Ânuas. *Cartas Ânuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay*. 1641-1643. Ed. Ernesto J. A. Maeder. Resistencia, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996.

Bibliografía

- Bernard, C.; Gruzinski, S. (1996). *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México: FCE.
- Cardiel, J. (1994). [1771]. *Breve relación de las Misiones del Paraguay*. E. J. A. Maeder (Prol.). Buenos Aires: Theoría.
- Charlevoix, P. de. (1910-1916). *História del Paraguay*, 6 v. Madrid: Victoriano Suarez.
- Chartier, Roger. 1991. O mundo como representação. *Estudo Avançados*, 5(11), pp. 173-191. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601/10152> Acessado em outubro 1993.

- Fradkin, R.; Garavaglia, J. C. (2009). *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Furlong, G. (1994). *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Secretaría de la Cultura de la Nación- Bilbos.
- Furlong, G. (1962). *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes.
- Gruzinski, S. (1999). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras.
- Hernández, P. (1913). *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili Editor.
- Karnal, L. (1998). *Teatro da Fé. Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Editora Hucitec.
- Kern, A. (1982). *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Londoño, F. T. (2002). Escrevendo Cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Humaitá Publicações, 22(43), p. 11-32.
- Loyola, I. de (2004). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Edições Loyola.
- Maeder, E. (1992). La población y el número de reducciones: nivel de vida. In: R. Carbonell de Masy, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609 -1767)*. Barcelona: Antonio Bosch, pp. 91-111.
- Maeder, E.; Gutiérrez, R. (2009). *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas. Argentina, Paraguay y Brasil*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Martins, M. C. B. (2006). *Sobre festas e celebrações. As reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo: Ed. da UPF.
- Martins, M. C. B. (2013). As celebrações, a comunidade e o poder. Os faustos reais de Carlos III e os múltiplos sentidos das festas. *Artelogie*, 4(4), p. 1-16.
- Meliá, B. (1986). *O Guarani: conquistador y reducido*. Asunción: CEPAG.

- Meliá, B. (1989). Missão por redução. *Estudos Leopoldenses*, 25(110), maio/junho, pp. 21-36.
- Montoya, A. R. (1989). *A Conquista Espiritual*. Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Fontes.
- Morales, M. M. (2005). *A mis manos han llegado*. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639). Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Nascimento, A. O. do; Oliveira, I. de A. (Org.). (2008). *Bens e riquezas das Missões*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- Pastells, P. (1912-1933). *História de la compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid: Victoriano Suárez.
- Penhos, M. (2007). Cuerpos de fiesta: entre el desfile y la borrachera en el testimonio del jesuita Florian Paucke (1749-1767). *Memoria del IV Encuentro sobre Barroco. La Fiesta*. La Paz, Unión Latina- GRISO, Universidad de Navarra.
- Rabuske, A.S.J. (1978). A Carta Magna das Reduções Jesuíticas Guaranis. *Estudos Leopoldenses*, 14(47).
- Techo, N. (1897). *História de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. 5 vols. Madrid: Librería y Casa Editorial A. de Uribe.
- Sapp, A. (1971) [1692]. *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Sepp, A. (1973) [1692]. *Continuación de las labores apostólicas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Theodoro, J. (1992). América Barroca . Temas e Variações. São Paulo: Nova Fronteira.
- Wilde, G. (2003). Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana*, 33, pp. 203-229.
- Wilde, G. (2008). El enigma sonoro de Trinidad: Ensayo de Etnomusicología Histórica. *Revista Resonancias*, 23, pp. 41-66. Instituto de Música de la

Pontificia Universidad Católica de Chile. Disponível em <http://www.resonancias.cl/resonancias-no-23>. Acessado em julho 2013.

A escolástica barroca jesuítica no ensino da Filosofia no Brasil Colonial

LUIZ FERNANDO MEDEIROS RODRIGUES¹

Introdução

Desde a sua origem, a reputação da Ordem fundada por Inácio de Loyola suscitou profunda ambivalência tanto entre apoiadores da Companhia de Jesus como entre seus inimigos. Esta ambivalência, favorecida pela intensa propaganda antijesuítica pombalina, se por uma parte criou respeito pelas realizações intelectuais dos jesuítas, por outra coincidiu com contínuas avaliações negativas tanto da Ordem quanto tudo o que os jesuítas fizeram no campo intelectual. Com efeito, como assinalam vários historiadores, a atividade intelectual dos jesuítas, desde a sua fundação até a sua supressão em 1773, sofreu críticas fortemente negativas. A percepção de que os jesuítas estavam comprometidos com uma pedagogia humanística, com uma filosofia Aristotélica e Tomista, engendrou a conclusão de que a contribuição científica dos membros da Ordem de Inácio não contribuiu significativamente para avanços científicos posteriores. Os jesuítas passaram assim a serem tachados de obscurantistas e até mesmo como contrários à ciência moderna. Ao longo das últimas décadas, a investigação histórica tem reavaliado a natureza e a extensão da contribuição dos jesuítas para as ciências modernas. O objetivo deste capítulo é buscar explicitar a contribuição dos jesuítas para a construção de um “pensamento escolástico barroco”

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Contacto: lrodrigues@unisinobr.

no Brasil, o qual serviu de instrumento organizador e de referencial teórico para a atuação dos membros da Companhia no Brasil e, em especial, no Grão-Pará e Maranhão. A importância desta fundamentação teórica promovida pelos mestres jesuítas ganha relevo quando se tem presente que os problemas que tocavam a liberdade dos índios, por exemplo, tinham se tornado terreno de férreas disputas entre os missionários e as autoridades coloniais, e que os instrumentais fornecidos pela filosofia ibérica mostraram-se, por vezes, insuficientes, face à complexidade dos dados do real vivido. Desta forma, teorizando a práxis missionária, os jesuítas usaram o móvel filosófico da segunda escolástica para construir um “projeto jesuítico” na América lusitana. E, foi a partir da “acomodação” do pensamento filosófico-teológico ibérico aos determinantes da realidade dos missionários que o ensino da filosofia no Maranhão se converteu no plano de fundo para a ação missionária dos jesuítas no Brasil colonial, cujo legado foi o ensino filosófico superior no Maranhão colonial.

De modo muito sintético, pode-se afirmar que, a partir de alguns movimentos intelectuais renascentistas na Península Ibérica e completamente consolidado já no final do século XVI e início do século XVII, a “Escolástica Barroca”, que se estendeu do século XVI ao Século XVIII, basicamente se orientou segundo quatro características fundamentais (Pich, 2010): (i) no sentido de ser uma verdadeira “escolástica”, porque os seus temas, o seu métodos de disputa e o seu espírito compatibilizador entre a teologia e a filosofia tiveram como ponto de referência a Escolástica medieval, as obras de Tomás de Aquino (1225-1274) –em especial a Segunda Parte da *Summa Theologiae*–; (ii) depois, porque, inserida no seu contexto histórico do ideal reformista da Igreja Católica, em oposição e em contra-reforma aos movimentos protestantes, a Escolástica Barroca preencheu com novos conteúdos e significados os temas do poder pontifício e do poder do clero, do poder secular e da missão de evangelização das novas terras “descobertas”; (iii) além

disto, nos âmbitos da ética jurídica, da teoria do conhecimento, da metafísica e, sobretudo, da religião, a Escolástica Barroca se orientou para um diálogo com as reações de uma incipiente “filosofia moderna”; (iv) e, finalmente, porque foi no âmbito do pensamento filosófico da escolástica barroca que se propôs o “Novo Mundo” ou a “descoberta” dos territórios da América, forçando os acadêmicos da época a tematizarem os problemas éticos, antropológicos e jurídicos oriundos da conquista espano-lusitana, sobretudo no que dizia respeito ao direito natural e dos povos, ao estatuto do indivíduo (à liberdade e à escravidão), às relações normativas entre povos “descobertos/conquistados” e seus descobridores/conquistadores.

À medida que a Igreja católica estabeleceu escolas, seminários e centros de formação universitária nas novas terras descobertas, missionários e intelectuais da filosofia, da teologia e do direito, nas colônias, sob influência das obras e dos pensadores europeus, começaram um intenso intercâmbio com os centros universitários da Península Ibérica. É precisamente a partir desta contribuição, com escritos, tratados, cursos e disputas produzidos não apenas nas instituições coloniais de estudos formais, mas também a partir de pareceres dos missionários diretamente em contato com a realidade dos problemas causados pela expansão da colonização, que esta reflexão filosófico-teológica adquirirá uma qualificação característica do vivido *in loco* e, por isso mesmo, poderá ser chamada de “escolástica colonial”, por ser a extensão “colonial” desta escolástica barroca produzida no Novo Mundo. Missionários, agentes coloniais e intelectuais do Novo Mundo terão como interlocutores os seus pares nas universidades e na instituições burocráticas das monarquias ibéricas. Por consequência, os debates de teologia, filosofia, moral e direito produzidos na América espano-lusitana só poderão ser bem compreendidos se forem colocados em diálogo com as discussões que aconteciam em universidades do países-metrópole europeus, a

saber, em Coimbra (fundada em 1290) e Évora (fundada em 1559), bem como Alcalá (fundada em 1499 (Estudo Geral desde 1293)) e Salamanca (fundada em 1258).

Bases filosóficas para um “pensamento jesuítico” do século XVII a XVIII

A diferença da recepção da escolástica barroca na América hispânica colonial, cujas universidades foram influenciadas por/ou adoram os paradigmas acadêmicos ibéricos, no Brasil colonial, a reflexão barroca colonial foi bem menos perceptível. A interdição portuguesa de fundação de universidades foi a principal causa desta diferença com relação à América hispânica. Ainda assim, é no chamado “pensamento *escolástico*” que se deve buscar a *dinamis* (δύναμις) do pensamento à qual estiveram ligados os missionários da Companhia de Jesus e, mais especificamente, o agir dos jesuítas da Vice-Província do Grão-Pará e Maranhão na afirmação da liberdade dos índios².

A filosofia escolástica, no pensamento cristão, sempre foi entendida na sua função auxiliar à teologia. E, em linhas gerais, pode ser considerada como resultante de três grandes tradições filosóficas: a *patrística*, o *neoplatonismo* e o *aristotelismo* (Boehner, Gilson, 2000, p. 211 e 229). Como corrente filosófica, teria três grandes momentos de desenvolvimento: a escolástica primitiva, a escolástica clássica e a escolástica tardia.

Numa aproximação histórica-conceitual, a escolástica primitiva sedimentou-se com os tratados de Anselmo de Cantuária (1033-1109), considerado o “pai da escolástica”, e Pedro Abelardo (1079-1142), quem promoveu a

² Para este trabalho, usamos como fonte as pesquisas de Sidney Luiz Mayer, que, sob minha orientação, aprofundou a categoria de “pensamento jesuítico” no projeto missionário da Companhia no Maranhão, marcadas por continuidades e descontinuidades.

relação entre o *nominalismo* e o *ultra-realismo* (Marías, 2004, p. 154-160). Alberto Magno (1193/1206-1280), mestre de Tomás de Aquino, da nova escola dominicana, que o *agostinianismo*, principalmente o de São Boaventura (1221-1274) e da antiga escola dominicana, evoluiu para uma síntese *aristotélico-agostiniana* (Abbagnano, 2003, p. 23). Tomás de Aquino (1224-1274), completou esta síntese, tornando-se o mais importante sistematizador do pensamento escolástico clássico (Boehner, Gilson, 2000, p. 448). É na *Summa Theologica* que se operará a mais sofisticada síntese entre o *pensamento cristão escolástico* e a *filosofia aristotélica* (Marías, 2004, p. 181-183).

No séc. XV, ao perder-se em sutilezas e formalismos, a escolástica tardia se caracterizará por um declínio do pensamento, principalmente porque não consegue dialogar com o intenso movimento de renovação cultural do Renascimento. O Humanismo italiano da segunda metade do séc. XIV, ao mesmo tempo que se difundia pela Europa, promovia o retorno à filosofia grega, mas independente da tradição *escolástica*, impondo-lhe críticas, as quais esta não soube rebater satisfatoriamente. Todavia, a crise do pensamento escolástico não significou o seu fim. Este teve nova vida com os pensadores ibéricos dos sécs. XVI e XVII, que mantiveram substancialmente os seus princípios básicos e a sua metodologia (Bauer, 2003, p. 268).

O novo fôlego do pensamento escolástico expressou-se no movimento filosófico, teológico e político-jurídico que ficou conhecido por Segunda Escolástica Moderna. Sua origem liga-se aos pensadores da Universidade de Salamanca, com o dominicano Francisco Vitória (1480-1546), comentador de Tomás de Aquino, o qual concluiu das teses filosóficas e teológicas suas implicações jurídicas. Suas teses sobre o *direito dos povos* granjearam discípulos em toda a península (Marías, 2004, p. 222). Mas foi após o estabelecimento da Companhia de Jesus na Espanha e em Portugal, que os jesuítas se destacaram como promotores do movimento de renovação da escolástica. Os jesuítas que

mais se ligaram ao processo de renovação da escolástica foram Alfonso Salmerón (1515-1585), Francisco Suarez (1548-1617), Luiz de Molina (1535-1600) e o “Aristóteles português”, Pedro da Fonseca (1528-1599). Foi sobre os tratados destes mestres jesuítas que a Segunda Escolástica se sustentou. Nos tratados que escreveram, eles analisaram os elementos e os contextos que a descoberta do novo mundo, a reforma e contra-reforma fizeram nascer, sempre reafirmando a tradição do pensamento cristão escolástico frente à crítica do humanismo renascentista e da física experimental (Marías, 2004, p. 221). Estes jesuítas não se limitaram a mera proposição do paradigma gnosiológico medieval, mas, ao comentar e analisar os velhos axiomas, buscaram esclarecê-los.

Neste sentido, ao mesmo tempo que concebem um *cosmos* pré-ordenado e conservado em sua ordem pelo primeiro motor imóvel, ato puro, isto é, pelo Deus criador, paradoxalmente, também voltam as suas reflexões ao *contingente*, ao fluxo constante da existência das criaturas. De igual forma, buscam estruturas ordenadoras da realidade, estruturas essenciais, a exemplo do paradigma da filosofia grega. Em outras palavras, tomam consciência da fragmentação daquela mesma realidade face a multiplicidade imposta pela *experiência* (Calafate, 2001, p. 704). É importante aqui observar que o desconcerto da fragmentação da realidade e da *contingência*, no qual se insere o tempo do efêmero, é impregnado pela tensão com uma história teleológica, segundo a qual todos os fragmentos se direcionam para um fim último. É neste sentido que o arcabouço de ideias que constroem para pensar Deus, o *cosmos* e o homem é a “grande síntese” do pensamento jesuítico da segunda escolástica.

Com relação ao Brasil Colonial, as Universidades de Coimbra e de Évora foram os principais centros de difusão desta nova escolástica. Em Coimbra, os estudos no Colégio das Artes (1548) (Coxito, Soares, 2001, p. 456) foram fundamentais para a reproposição do pensamento *escolástico* em terras lusitanas. O objetivo deste colégio era dotar a

Universidade de Coimbra de um curso intermediário ou de preparação – que incluísse o estudo das letras clássicas, do latim e da filosofia – para os cursos de teologia, leis, e medicina.

As disputas entre *escotistas* e *tomasianos* ganharam novos contornos com a revitalização do pensamento *tomasiano* na Europa seiscentista. Foi neste contexto que os jesuítas constituíram uma “filosofia jesuítica” –conforme a proposição de Emmanuel J. Bauer (Bauer, 2003, p. 268-287)– ao aproximaram as diversas correstes do pensamento cristão. Esta surgiu entre as demais correntes com uma alternativa paralela, mas, ao mesmo tempo, em consonância com a escolástica, amalgamou conceitos do pensamento *escotista* e *nominalistas* com o *realismo tomasiano*, sem esquecer as novas ideias que o pensamento *humanístico* trazia. A síntese mais sofisticada deste grande esforço se sedimentou nos tratados dos jesuítas Pedro da Fonseca, Luís de Molina e Francisco Suarez (1548-1617).

Fonseca, comentava os textos aristotélicos, como até então se fazia. Mas os seus comentários eram ao mesmo tempo edição, tradução e exegese dos textos do Estagirita, de forma que, ao estabelecer o texto, apresentava a respectiva tradução latina. E, mediante *explanationes*, explicava o texto aristotélico. Desta maneira, Fonseca apresentava aos alunos as *quaestiones* sobre a metafísica, as quais davam à matéria a nova perspectiva típica da sua filosofia.

As teses de metafísica de Pedro da Fonseca explicitaram os elementos mais relevantes deste trabalho de síntese, isto é, a *ciência média* (conhecimento que Deus possui de todas as coisas desde sempre, até daquilo que os homens fariam em todas as circunstâncias possíveis, por previsão e não por decreto). A mesma tese fundamentará as argumentações tanto de Luís de Molina, quanto posteriormente de Francisco Suarez.

Pedro da Fonseca desenvolveu o seu próprio comentário à *Metafísica* aristotélica, conjugando a tradição interpretativa à fidelidade ao texto. Como resultado, a interpretação

tomásica foi aceita como *textus princeps* entre os comentadores. Por outro lado, Fonseca também soube ser um pensador com ideias próprias ao utilizar em seus comentários interpretações oriundas de outras correntes da escolástica, como as do *escotismo*, por exemplo (Coxito, Soares, 2001, p. 481).

A relação entre Deus e o Homem, bem como a salvaguarda da autonomia e da liberdade humanas, foi um dos principais problemas enfrentados por Pedro da Fonseca. Para o jesuíta, na relação entre Deus e o homem, a liberdade deste último não é violada. Ora, esta conclusão, que nos seus detalhes é extremamente teórica, influiu de maneira significativa na práxis missionárias dos jesuítas no norte do Brasil. E quem melhor formulou esta ligação entre a teoria metafísica e os desafios que os jesuítas enfrentavam na questão da liberdade dos índios, desde os sécs. XVI-XVII foi o filósofo Luís de Molina.

Um dos principais expoentes da segunda escolástica, em sua filosofia, Molina se fundamentou na *ciência média*. As teses formuladas por Molina formaram uma corrente filosófica que ficou conhecida como o *molinismo*. Para ele, o principal problema filosófico e teológico, examinado na sua obra *Concordia (Molinae, 1588)*, foi a tematização das relações entre Deus e o homem, cujo ponto fulcral foi a afirmação da liberdade humana.

O *monismo*³ não foi isento de críticas, mas teve muitos seguidores entre os mestres jesuítas. As teses sobre a *ciência média* de Molina afirmavam que a vontade humana continuava livre e ativa na construção do mundo humano, apesar de ser portadora da graça divina. Com isto, Molina reafirmava as *causas segundas* de Tomás de Aquino, isto é, reafirmava que a ação de Deus se manifesta no mundo visível

³ O Monismo (de *μόνος*, *mónos*, "sozinho, único") remonta à unidade do ser (ao eleatismo grego). Nesta perspectiva, a unidade da realidade seria constituída por um único princípio, ou seja, por um fundamento elementar, e a multiplicidade dos seres existentes seriam redutíveis a essa unidade.

em modo superior através da liberdade humana. Com o desenvolvimento das teses sobre a *ciência média*, o pensador jesuíta separava a esfera natural e transcendente do agir do homem. Com isto, Molina afirmava que o homem tinha capacidade de chegar às verdades da fé sem a intervenção direta Deus (como defendia Santo Agostinho). Para ele, a própria observação do mundo criado já possibilitaria chegar ao Deus revelado⁴. Todavia, uma *fé natural* não seria suficiente para que homem chegasse à salvação, uma vez que não se poderia prescindir da graça de Deus. Como não poderia deixar de ser, as teses de Molina deram novo fôlego aos estudiosos escolásticos, sobretudo porque o jesuíta construía o seu sistema no momento em que a teologia católica era criticada pelos reformistas, os quais tendiam ao determinismo da graça divina.

Mas quais foram as consequências da introdução destas teses no debate sobre a liberdade do homem? A primeira e mais imediata consequência foi a afirmação de que o homem não é criatura passiva no criado. Enquanto *imago Dei*, o homem, guardadas as devidas proporções, é ativo na criação e cooperador de Deus na continuação da obra de criação do mundo (Silva, 2001, p. 553). Mas assim como o homem é chamado à cooperar na criação com o seu esforço e trabalho, como agente de salvação, assim também a criatura (o homem) pode colocar impedimentos ao que o Criador que obrar nela. Daí a responsabilidade humana em ser copartícipe da obra divina. Esta linha de raciocínio fez com que o mestre jesuíta se voltasse à reflexão das implicações

⁴ É interessante notar que esta é também, em síntese, a visão inaciana no Exercícios Espirituais. Para Inácio de Loyola, a contemplação do criado revela o Criador. Segundo Inácio, não se pode pensar no criado, nas criaturas, sem pensar no Criador que as sustenta e lhes dá existência. No modo como as criaturas e o criado se relacionam, estas refletem a sua relação com o Criador. Inácio, na verdade, faz eco de antigos ensinamentos teologia mística ocidental, em especial, de S. Boaventura, o qual afirmava que Deus está no íntimo de qualquer coisa muito mais que a coisa em si. O fato de que Deus esteja nas criaturas por essência, presença e potencia também já o afirmou o próprio Tomás de Aquino.

das conseqüências da liberdade do homem no criado. Sem se distanciar muito das teses de Pedro da Fonseca, ao manter a discussão entre *contingência* e *necessidade*, *liberdade* e *determinação*, Molina afrontou a espinhosa questão da *justiça* e do *direito*. E foi justamente a partir de um de seus mais importantes tratados, *De Iustitia et Iure* (MOLINAE, 1602-1611), que a discussão metafísica repercutiu profundamente na constituição do legislação indígena lusitana.

A repercussão das teses de Molina e da sua escola foram tão importantes que estas se tornaram no esqueleto filosófico-teológico para toda a discussão sobre a autonomia do sujeito. Estas implicaram de forma direta numa nova concepção *ético-jurídica do sujeito*, tendo como base o *direito natural*.

No *De Iustitia et Iure*, o jesuíta, usando o tradicional método escolástico, desenvolve o conceito de justiça em sua *forma* geral e em suas *espécies*: a justiça comutativa em relação aos bens, a origem e natureza da sociedade, a origem da autoridade política, as relações da autoridade civil com a Igreja, a colonização, a escravidão e a guerra justa (Silva, 2001, p. 553).

Questão da escravidão

Das teses defendidas do Molina no seu *De Iustitia et Iure*, a questão que implicava a escravidão era aquela que mais implicações trazia para a obra de evangelização dos jesuítas no Brasil. No Tratado II, Disputações 32-36 da *De Iustitia*, Molina embasava-se nas teses do Estagirita, que em sua obra *Politica* afirmava que a escravidão derivava de uma corrupção inata na beleza e virtude interior da alma. De conseqüência, a obra aristotélica, no tempo de Molina, tornara-se a justificação teórica para aqueles que defendiam a escravidão do ameríndio. Molina, por sua vez, interpretava Aristóteles de forma a harmonizar a tese do Estagirita

com os dados evangélicos: o homem criado por Deus recebe Dele a liberdade necessária, conforme a ciência média. Assim, se todos os homens são criaturas de Deus, logo, todos foram criados como criaturas livres. Desta forma, a fundamentação para a escravidão não poderia fundar-se na corrupção inata do homem. O seu fundamento haveria de ser bem outro.

Para Molina, a tese aristotélica sobre a escravidão deveria ser compreendida a partir de um duplo movimento: (i) aquele em que a escravidão seria entendido em seu sentido impróprio, ou seja, a escravidão daqueles cujo espírito naturalmente seria inclinado mais a serem governados do que a governarem, e (ii) a escravidão entendida no seu sentido legal, isto é, daquelas pessoas que fossem presas de guerra, salvas da morte pelo vencedor e, de consequência, obrigadas a servi-lo pelo resto de suas vidas. Será, pois, nesta última interpretação que Molina sustentará a laicidade da escravidão.

É importante notar aqui que tais reflexões refletiam de forma direta a realidade que os missionários enfrentavam nas colônias. A multifacetária realidade do Novo Mundo exigia senão novas respostas, ao menos soluções possíveis de serem vividas pelos missionários, pelos colonos e pelas autoridades coloniais.

Assim, seguindo aquela que poderia ser considerada a tese do possível vivido, Molina, na sua Disputação 33, passa a distinguir quatro formas legítimas de escravidão: com causa de cativo após uma *guerra justa*; como pena por crimes cometidos; como venda da própria liberdade e, por fim, por nascimento, enquanto consequência da contingência e não por natureza.

No que diz respeito à questão do ameríndio, as interpretações que mais influenciaram os fundamentos para a escravidão do índio foram, sem sobra de dúvida, as relacionadas com a *guerra justa* e com a venda da própria liberdade.

Se as circunstâncias que provocassem a guerra fossem realmente justificadas, para Molina, as pessoas capturadas por um legítimo governo poderiam ser escravizadas legalmente.

Já no que se refere à possibilidade da venda da própria liberdade, segundo Molina, seria necessário a observância de uma série de critérios para que a transação fosse considerada legítima. Entre outros, destaca-se: a idade legal, ou seja, aquele que desejasse vender a sua própria liberdade deveria ser um adulto (ter pelo menos 21 anos); ser legalmente livre; fazê-lo de livre vontade; ser pago pela venda; ter consciência da sua nova condição e, por sua vez, o comprador deveria saber que estaria fazendo uma transação com um homem livre que vendia a própria liberdade.

Ora, a complexidade das relações que o Novo Mundo suscitava estavam bem longe de qualquer catalogação teórica que apaziguasse os missionários no processo de evangelização e defesa dos índios diante da voracidade da empresa colonial. Por exemplo, na tese da legitimidade da venda da própria liberdade, o que acontecia se os pais vendessem os seus filhos em situação de *extrema necessidade*? A *extrema necessidade* era um tema clássico da teologia moral que estava muito precisamente definido na época de Molina. Na época, a teologia moral considerava uma pessoa em extrema necessidade quando esta corria um real perigo de morte, ou um claro perigo de séria desgraça, como uma doença gravíssima, como a amputação de algum membro, ou quando passava por um longo período de prisão; estava louca, ou corria um real risco de perda do bom nome; ou ainda, quando vivia a redução da riqueza à pobreza; destruição do casa por fogo, etc.

À demanda do tráfico de escravos negros no Brasil e na África se ligará a posterior discussão de Molina sobre a escravidão voluntária e sobre a escravidão dos condenados à morte (Mayer, 2010, pp. 93-247).

O Pensamento Escolástico no Brasil Colonial e a recepção do *Cursus Conimbricensis*

Em sua obra, *As missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*, José Eisenberg (2000) analisa a primeira geração de missionários jesuítas da Província do Brasil entre 1549 a 1610, e mostra como estes jesuítas buscaram encontrar soluções concretas para os problemas que a realidade da nova colônia trazia. Para isto, face à inadequação dos antigos sistemas, estes jesuítas buscaram ampliar as bases teóricas pelas quais se guiava a Igreja renascentista.

Segundo Eisenberg, este movimento de compreensão do Novo Mundo, a partir de uma ampliação dos sistemas teóricos levado a cabo pelos jesuítas, antecipou e promoveu a adequação dos sistemas conceituais pensados nas universidades europeias no final do séc. XVI. E, justamente a partir do conceito de Molina sobre *direito subjetivo* no seu tratado *De Iustitia et Iure*, Eisenberg individualiza as origens do pensamento político da segunda escolástica que, segundo ele, não se deu apenas nas universidades europeias, mas a partir das discussões entre os missionários e as autoridades coloniais acerca da escravidão do ameríndio. No caso do Brasil colonial, por exemplo, o conceito de *direito subjetivo* usado pelo jesuíta Quirício Caxa (1538-1599) foi fundamental para a discussão sobre o *jusnaturalismo* da segunda escolástica, o qual influenciou sobremaneira para a formulação da justificação da escravidão voluntária formulada por Luís de Molina (Eisenberg, 2000, p. 126).

Desta forma, teria sido a partir da busca de soluções para os problemas cotidianos vividos pelos missionários que os mestres da Companhia teorizaram a ampliação dos antigos sistemas filosóficos da escolástica clássica, colocando em relação os conceitos e sistemas da segunda escolástica e a práxis missionária. O encontro de culturas promovido pelos primeiros missionários na América portuguesa

pode ser visto como uma primeira aproximação entre os conceitos da segunda escolástica das universidades ibéricas e a colônia lusitana.

Os problemas encontrados por Manuel da Nóbrega sobre a liberdade dos índios exigiram a revisão do quadro teórico que até aquele momento tinha orientado a práxis colonial sobre a questão. Até então, a submissão do indígena era concebida como escravidão de pagãos, solidamente apoiada no *direito dos povos*, no *ius gentium* (Eisenberg, 2000, p. 125). Segundo este, a escravidão do indígena era permitida somente em caso de *guerra justa*. Mas como bem ressalta Eisenberg, se o índio se recusasse em deixar as suas terras ancestrais e recusasse o aldeamento luso-cristão, junto com outras diferentes tribos, neste caso, *ad maius bonum*, aos missionários seria lícito o uso da força (da ameaça, do medo) para lograr o intento da missão. E a justificação teórica para tal procedimento era que a recusa do índio significava a oposição à propagação da fé (a oposição da criatura ao projeto de Deus sobre o criado), e, portanto, poder-se-ia declarar-lhe *guerra justa* e com ela submetê-lo à salvação, mas que trazia como consequência também a justa escravidão (Eisenberg, 2000, p. 90). A solução encontrada, ou pelo menos defendida, pelos colonos era de que os índios se entregavam voluntariamente ao regime escravo. Mas, pensar que um homem livre, no caso o índio, abdicasse esponta e deliberadamente da sua liberdade, conforme propunha o texto da Bula *Sublimus Dei* de 1537, para voluntariamente se submeter a um regime de submissão, era, quanto menos, pura especulação dos teóricos da escolástica. Por isso, para os mestres da Companhia, somente o exame da questão a partir do conceito de *direito natural*, conforme a arquitetura tomásica, poderia fornecer uma outra possibilidade. Nobrega e Quirício Caxa voltaram-se ao exame da questão da liberdade segundo Tomás de Aquino (Eisenberg, 2000, p. 90-150). No âmbito da discussão, Quirício Caxa introduziu uma novidade: propôs os conceitos de liberdade e domínio de forma conjunta, ou seja, de que os homens podem

ser senhores da sua própria liberdade. Com esta formulação, Caxa rompeu com os antigos esquemas que consideravam a liberdade como direito objetivo e inalienável, até então defendida pelos escolares franciscanos e dominicanos. A discussão teórica entre os dois jesuítas revela o arcabouço categorial subjacente: as categorias de pensamento *aristotélico-tomasiano* que lhes serviam de fundamento para as suas argumentações.

Um dos resultados da discussão entre Nóbrega e Quirício Caxa foi que a distinção mais importante a ser feita era entre *verdade* e *liberdade*. Em termos teórico-práticos, a vontade do indivíduo até pode consentir com a sua livre escravidão, mas para que isto fosse possível, ele deveria fazê-lo segundo os ditames da razão. E, como não podia deixar de ser, nesta busca de soluções, que tinha suas raízes na escolástica que almejava a harmonização entre fé e razão, as universidades ibéricas entraram na discussão teórica. Os primeiros a se manifestarem sobre a questão foram os mestres da universidade de Salamanca, e, pouco depois, a eles se juntaram os professores da universidade de Coimbra.

Anos mais tarde, diante do fracasso dos jesuítas na evangelização no Maranhão, obstaculizada pela ativa oposição dos colonos e pela constante interferência das várias instâncias da administração colonial, empenhadas em garantir a mão-de-obra escrava, impedindo de fato a catequização do indígena, Antônio Vieira, em 1654, escreveu a D. João IV uma carta contendo uma *proposta para a reforma do governo dos índios* (Azevedo, 1925, p. 431-441). Continha dezenove pontos a serem considerados para que a evangelização do ameríndio fosse garantida e que os missionários da Companhia pudessem atuar com liberdade na Missão no estado do Maranhão e Grão-Pará.

A carta de Vieira surtiu o efeito desejado, pois a promulgação da Lei de 1655 garantia autonomia aos missionários da Companhia para fundarem aldeamentos, como já acontecia no Estado do Brasil, e de administrar os índios aldeados no temporal e no espiritual.

Como consequência desta intervenção de Vieira, a missão do Maranhão recebeu novos missionários das províncias jesuíticas europeias. Entre elas, estava o padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). Também, Bettendorff, a seu tempo, daria sua contribuição à Missão estabelecendo nova orientação política e inaugurando nova fase da Missão sob estratégias antigas (Mayer, 2010, p. 72).

A nova fase da Missão estabelecia uma nova orientação política e, por conseguinte, Vieira iniciava uma nova estratégia: se num primeiro momento, a ação dos missionários da Companhia se orientava no sentido de uma adequação do sujeito à realidade vivida, agora, face à experiência multifacetária da realidade da colônia, Vieira buscava a adequação da realidade (colonial) às categorias do sujeito (como *adaequatio rei ad intellectum*).

Esta nova estratégia explica, em parte, os contrastes que os jesuítas experimentarão no Maranhão e Grão-Pará. Para Vieira, bem como para muitos dos mestres da Companhia, o agir de todo homem deveria ser tal que implicasse também o destino comum de todos os mortais. Aqui, a ideia de fundo da teoria das 'causas segundas'. Estas "causas segundas" seria o princípio filosófico que vigorou durante a colonização no Brasil, segundo o qual a vontade divina teria gerado o mundo e, ao fazer o homem à sua imagem e semelhança, teria legado o dever de atuar o seu próprio destino. Desta forma, no encaminhamento da obra de criação, Deus teria legado à sua criatura o dever de continuar a sua criação. E isto explicaria o ativismo do processo colonial, e a atividade missionária seria parte inerente do processo de transformação da humanidade. Para José Carlos Sebe Meihy, o móvel filosófico das "causas segundas" seria o cerne da ação da Companhia de Jesus no século XVII (Meihy, 1992, p. XXIII). Seria a tematização filosófica do mandato universal de Cristo: "ide e ensinai as Escrituras a todos os povos" (Mt. 28-20).

Desta forma, do encontro entre os conceitos formulados a partir do movimento do Humanismo com aqueles gestados da herança medieval escolástica se formaram as bases teóricas que possibilitaram uma espécie síntese, a qual tomou forma no assim chamado “pensamento jesuítico”. Este, por sua vez, materializou-se sistematicamente nos manuais do *Cursus Conimbricensis*.

A tematização do “pensamento jesuíta”

Os mestres jesuítas conimbricenses ficaram marcados por serem os comentadores da filosofia de Aristóteles, cuja obra tinha sido publicada entre 1592 e 1606 sob o título de *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. É importante ter presente que, neste período, o ensino universitário das disciplinas filosóficas na Península Ibérica baseava-se nas obras de Aristóteles. E isto, a tal ponto, que alguns autores modernos chegam a afirmar que não se poderia sequer falar em Renascimento sem entender que neste período os estudos filosóficos foram dominados pelo *Corpus Aristotelicum*. Este, em grande parte, seguiu as correntes tardo-medievais, mas também se deixou influenciar pelo humanismo clássico e por outras concepções modernas (Pacheco, Massimi, 2011, p. 240). Assim, o *Corpus Aristotelicum*, editado em cinco tomos, passou a ser conhecido com o nome de *Cursus Conimbricensis*, e foi uma das mais importantes sistematizações da filosofia aristotélica-escolástica tanto em Portugal, quanto também nas universidades da Alemanha, da França e da Itália (Jurado, 2001, p. 223-224).

Em 1561, quando Jerônimo Nadal (1507-1580), enviado a Portugal pelo fundador da Companhia, Inácio de Loyola, visitava o Colégio das Artes de Coimbra, o grande mestre português, Pedro da Fonseca, foi instado a redigir e publicar um novo curso de filosofia que servisse de manual para os escolásticos da Companhia. Todavia, dadas

as inúmeras incumbências de Pedro da Fonseca, somente a partir de 1579, sob a coordenação de Manuel de Góis (1543-1597), o tão almejado manual de filosofia passou efetivamente a ser pensado. A edição definitiva dos comentários de Aristóteles só teve início de 1592, com o primeiro volume denominado *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (*Commentarii Collegii, 1592*).

Neste manual, a concepção de homem que está subjacente ao inteiro tratado é aquela que nasce da releitura tomista da obra aristotélica. No que diz respeito à categoria da *liberdade*, o *Cursus* conclui os seus axiomas na exposição da liberdade em sentido pleno, isto é, no plano ético, como adesão da vontade ao bem que a razão apresenta como conforme ao sentido último da existência humana, isto é, Deus. Esta concepção de *liberdade*, por sua vez, supõe necessariamente a faculdade do livre arbítrio, mas que corresponde a um autodeterminar-se segundo a *recta ratio*. E no seu exercício, a vontade (que pode ser inclina às paixões, a prazeres e interesses, sensíveis ou não) volta a sua predisposição ao bem racional, ao valor universal, à dinâmica da autêntica realização do ser humano segundo o plano divino. Isto significa que a verdadeira *liberdade* só é alcançada quando o indivíduo se desfaz das paixões egoísticas, colocando o bem (o valor moral) acima do seu próprio interesse particular, ou quando compreende que o seu verdadeiro bem coincide com a felicidade ao bem segundo os ditames da razão (Pacheco, Massimi, 2011, p. 241-247).

O caminho percorrido pelos mestres jesuítas da segunda escolástica, desde Pedro da Fonseca, com a afirmação da liberdade do indivíduo diante de Deus, até Luís de Molina, com as consequências éticas da afirmação do homem livre, resultou em dois vetores para ação dos missionários jesuítas no Brasil colonial: as concepções filosófico-teológicas, que orientam a ação concreta dos missionários, e as categorias jurídicas do *direito natural*, que fundamentam a busca

de soluções para os problemas que os jesuítas enfrentam diante das contingências da realidade colonial em contínua transformação.

Para Molina, a solução para o problema da escravidão colonial seria que o monarca português declarasse que os índios eram efetivamente seus súditos livres e que decidisse clara e especificamente o que era lícito ou não no comércio escravista, e, por conseguinte, o que, a este propósito, deveria ser severamente proibido por força lei do monarca. Somente assim se placariam os confrontos entre missionários e colonos nesta questão.

Antônio Vieira (1608-1697), numa das suas exortações, descrevia o Grão-Pará e todo o território do rio das Amazonas como uma imensa “universidade de almas”. De certa forma, com esta analogia retórica, o visitador já traçava um dos eixos sob o quais o Curso das Artes no Estado do Maranhão e Pará deveria ser traçado. Esta seria a linha mestra para a formação dos escolásticos da província do Brasil que tinham ido para o reforço da Vice-Província do norte em 1688, juntamente com alguns filhos da terra. O curso no Maranhão iniciava quando as tentativas de fundação de uma universidade jesuíta no Brasil tinham sido encerradas. Por isso, o Curso das Artes que se formou no Colégio da Companhia no Grão-Pará e Maranhão ficou subalterno à legislação do estado nortenho, diferente daquela do Brasil, mas sujeitos ao mesmo regimento interno do *Ratio Studiorum*, e, no regimento externo, à legislação dos Estatutos da Universidade de Coimbra.

Foi a partir deste arranjo legal que o curso de filosofia no Grão-Pará se desenvolveu até alcançar certa maturidade, com as *Conclusões Filosóficas*, no período áureo de 1730, cujo principal mestre foi P. Bento da Fonseca (1702-1781), que depois de deixar o Brasil foi procurador das missões em Lisboa até a supressão da Ordem.

A dependência dos colégios do Brasil da legislação das instituições da Companhia portuguesa fez prevalecer a filosofia escolástica ao modo como tinham desenvolvido os

mestres conimbricenses. Desta forma, a escolástica ensinada nos colégios da Companhia no Brasil colonial foi um reflexo daquela vigente nos institutos jesuítas da metrópole. A filosofia escolástica ensinada nas instituições religiosas portuguesas, especialmente nos colégios e universidades da Companhia em Portugal, moldada pelo método e pelas ideias dos professores do curso conimbricense, e regida segundo as normas do *Ratio studiorum*, foi basicamente a fonte mais importante da formação filosófica dos estudantes da Companhia no Brasil da época.

O colégio da Companhia na Bahia foi fundado em 1556, no qual foi ministrado o primeiro curso superior de filosofia no séc. XVI. Ali atuou o P. Paulo da Costa (1594-1649) – mestre de António Vieira –, que, em 1635, escreveu o seu *curso filosófico*, lido até os fins do séc. XVI-II. Em 1638, iniciou-se o ensino da filosofia no colégio da Companhia no Rio de Janeiro (fundado em 1567), que logo foi equiparado com o de Coimbra, com o título de “Real colégio das Artes”. De igual forma, sucessivamente, em outros colégios da Companhia ensinou-se senão toda a filosofia, pelos menos algum tratado filosófico: no de Nossa Senhora da Luz, em S. Luiz do Maranhão (fundado em 1652); no de Santo Alexandre, em Belém do Pará (fundado em 1652), onde lecionou Gabriel Malagrida (1689-1761); no de Santo Inácio, em São Paulo (fundado em 1554); no de Santiago, em Vitória do Espírito Santo (fundado em 1654); no de São Miguel, na vila de Santos (fundado em 1642); no de Nossa Senhora do Terço, em Paranaguá (fundado em 1754); e finalmente, no de Nossa Senhora do Ó, em Recife (fundado em 1678).

Nestes colégios da Companhia onde a filosofia era ministrada, os jesuítas ensinavam, segundo os padrões do *Ratio Studiorum* a física, a metafísica, a moral e a matemática. Todas disciplinas da filosofia. E os prefeitos dos estudos, os reitores e o próprio provincial (último responsável) velavam para que tantos os mestres quanto os discípulos não se afastassem do método e das doutrinas ao modo dos

Conimbricenses. O *Cursus Conimbricensis*, segundo Serafim Leite, era o livro de fundo no Colégio da Bahia (Leite, 1949/VII, p. 220).

O primeiro tratado filosófico escrito no Brasil foi o curso, infelizmente perdido, de António Vieira. Outro manualista importante foi Baltazar Teles (1596-1675) que, em 1652, dedicou a quarta edição da sua *Summa Universae Philosophiae* aos jesuítas do Brasil⁵. Havia ainda o *Cursus philosophicus* de Domingos Ramos (1653-1728) (ARSI, Bras 1, f. 19r)⁶, impresso em Lyon em 1687; também o *Cursus philosophicus* de António de Andrade (1716-1792) e as *Quaestiones selectiores de philosophia problematice expositae* de Luís de Carvalho (1673-1732) (Leite, 1948, p. 137). Neste sentido, alguns superiores da Companhia chegaram a insinuar que se evitassem publicar novos tratados para não banalizar a autoridade dos mestres conimbricenses. Em todos estes manuais, o ensino da filosofia seguia as linhas mestras dos manuais utilizados no Colégio das Artes de Portugal, com a filosofia escolástica ao modo conimbricense, tratada em comentários e textos físicos e lógicos aristotélicos.

Teses de Filosofia

Como acontecia nos centros de formação da Companhia na metrópole, também na colônia, os estudos de filosofia e de teologia terminavam com a colação dos graus por ocasião das *Conclusões Públicas* através da defesa pública de teses (Leite, 1943/IV, p. 268).

⁵ Cf. Baltazar Telles, *Summa universae philosophiae cum quaestionibus theologicis quae hodie inter philosophos agitantur*. Ulyffipone: Laurent. Anvers, 1641-1642. 2 vols.

⁶ Esta obra do P. Domingos Ramos (1653-1728) estava com o *nihil obstat* de Roma, que não chegou a ser dado. Cf. ARSI, Bras 1, f. 19r: *Registo da Carta Soli do P. Alexandre de Gusmão*. Bahia, 8 de fevereiro de 1687.

As Conclusões Públicas de Filosofia, com o mesmo aparato e pompa, fizeram-se sempre que havia Curso de Artes, isto é quando havia número suficiente de estudantes para se organizar o Curso. As Conclusões eram geralmente manuscritas, as que se defenderam a 14 de junho de 1721, impressas (Leite, 1943/IV, p. 268-269).

Neste sentido, a primeira observação a ser feita é aquela que diz respeito à imprensa no Brasil, mais especificamente no Maranhão e Grão-Pará. Alguns colégios da Companhia, especificamente, no Rio de Janeiro e em Belém do Pará, mantinham uma pequena estamperia para a impressão das teses junto às bibliotecas dos colégios destas cidades. Além disto, seguindo rigorosamente as regras do *Ratio Studiorum*, os graus acadêmicos eram públicos e abertos aos alunos externos. E, mais importante ainda, os vários argumentos de filosofia, teologia moral e dogmática eram publicamente discutidos. Todavia, em contraste com os territórios de administração colonial hispânico, onde havia instituições universitárias, no Brasil, a produção de tratados filosófico-teológicos não foi nem tão intensa, nem tão profícua. Aliás, a parte uma ou outra obra, mantém-se apenas o registro das anotações dos mestres que ensinavam no Brasil colonial. Por isso, enquanto para a parte da América hispânica é relativamente fácil conhecer as discussões filosóficas que ali se faziam, pois os tratados foram impressos, para a parte lusitana, o material disponível ainda continua escasso. Todavia, é possível traçar algumas linhas gerais do estudo feito no Brasil com as teses defendidas em Portugal.

Das universidades portuguesas sob o regime do *cursus conimbricense* saíram do prelo milhares de opúsculos de defesa de banca de exames dos candidatos aos títulos de bacharéis. Alguns interessam ao Brasil diretamente, pois tiveram como mestre examinador e orientador antigos missionários no Brasil, como foi o caso do P. Bento da Fonseca.

Os tesários conservados nos arquivos portugueses tratam de teologia dogmática, polêmica e moral; de Sagrada Escritura; de história eclesiástica; de direito civil e canônico; de ciências matemáticas; filosofia; medicina e letras (Leitão, Franco, 2012, p. 167).

A maioria está redigida em latim, mas há também os tesários em português; poucos estão nas duas línguas, quer o texto se apresente de forma completa ou apenas numa ou noutra parte.

Intitulam-se, com frequência, *Conclusiones...*, *Assertiones...*, *Theses...*, *Disputationes...*, *Decertationes...*, *Observationes...*, *Resolutiones...*, *Positiones...*. E, algumas vezes, o título indica diretamente o argumento tratado: *Philosophia...Physica...* Outras vezes intitulam-se com imagens para indicar as teses filosóficas: *zodiaco*, *paraíso*, *fonte*, *lábano*, *escudo...*

No que se refere ao aspecto físico dos tesários, alguns destes opúsculos constam de apenas uma simples folha, escrita em uma só das faces, com letras de grandes dimensões, como se fossem uma espécie de convite ou cartaz. Estes eram os opúsculos mais comuns entre os séculos XV e XVII. Já na metade do século XVII, os tesários aumentaram em tamanho para cerca de 4 páginas, sendo a última em branco. Encontra-se também alguns opúsculos com 6, 8 e mais páginas. Mas no geral, a “gráfica” é bastante simples, muito embora haja exemplares ornamentados com vistosas letras capitais, vinhetas e até com gravuras de temas religiosos ou profanos. Nos tesários do século XVIII, as gravuras desaparecem, cedendo lugar para ao texto, cuja apresentação gráfica se faz mais legível. Com frequência, o texto está envolvido por uma espécie de quadro e não é mais tão esquemático como do séc. XVI. Poucos podiam chegar a se estenderem por cerca de 200 páginas de grande formato.

Outro elemento interessante das teses é a dedicatória, indicada nos títulos iniciais com as iniciais: *D.V.C.*, *D.V.O.*, *D.C.O.*, *D.D. et C.*, *D. et C.*, *O.V. et C.*, *D.V. et S.*, *S. et O.*, *S. et S.* Normalmente, é o aluno que *sistit* (as apresenta), *Dicat* (dedica), *Offert* (oferece) e *Consecrat, Dedicat, Sacrat*,

Vovet (consagra) ao professor. O aluno as dedica porque pretende defender as teses e fazê-las suas. Mas um elemento que parece ser constante é indicado na folha de rosto pelos termos: *Quaestio Princeps*, *Quaestio Principalis*, *Quaestio Primaria*, *Problema Princeps*, e outras expressões análogas. Estas indicam o foco principal da tese. E dado que havia muita liberdade de escolha do tema para estes “problemas”, há uma variedade neste problema central a ser tratado pelo aluno.

É na virada da metade do século XVIII, que este tipo de opúsculo tem o seu período áureo, tanto pela elegância, quanto pelo luxo das impressões e pela extensão do texto, além da amplitude dos temas tratados no conteúdo. Depois, certamente como consequência da campanha antijesuítica pombalina, rapidamente, os opúsculos decaem: a gravura e a apresentação artística se não desaparece de todo, é mínima; e o texto volta a ser mais sintético e esquemático. Na sua portada é anexado o nome do professor, que *preside*, e o do aluno, *que defende*. E recebem o nome genérico de *Theses*. E no título destas teses é esboçada a disciplina tratada.

O importante é frisar que estes opúsculos testemunham o conteúdo das matérias tratadas, das exposições acadêmicas dos mestres jesuítas, das impugnações e defesas em solenidades acadêmicas, tais como os exames finais ou debates públicos. As posições divergentes e contrárias. E isto significa uma tentativa de recolher os argumentos básicos para solucionar o “problema” disputado.

Quanto a autoria das teses, há um problema a ser considerado: muitas vezes, no opúsculo impresso ou manuscrito, o nome do professor e o nome do aluno-discípulo são apresentados um ao lado do outro. Como é natural, tal exposição dificulta identificar o real autor das referidas teses impressas no opúsculo. O efetivo autor do opúsculo (e por consequência das teses impressas) seria o mestre que preside a banca ou a solenidade acadêmica, aquele que orienta e que, por vezes, até também ajuda a defesa do aluno-discípulo ou a autoria é de exclusiva responsabilidade do aluno-discípulo, que as apresenta, as explica e as defende?

As teses dos opúsculos são formuladas de forma impessoal, sem tomar partido. E a matéria a ser discutida é exposta em forma de problema, dividida numa série de perguntas, sempre seguidas pela palavra *elige* (escolhe). Há teses que apresentam, na folha de rosto, os nomes de dois ou mais defensores. Noutras, embora a folha de rosto da tese seja diferente, o conteúdo é o mesmo. Tudo isto parece indicar que o autor das teses, em última análise, seja mesmo o presidente da banca ou solenidade. Ainda mais quando se tem presente que uma defesa, enquanto prova oral, não implicava numa automática autoria.

Numa primeira leitura das mesmas, os elementos externos parecem indicar que se trate de uma espécie de programa de um curso, um pouco mais detalhado, que serviria de base para uma banca de defesa. E se compararmos as teses com as apostilas do professor (o presidente), teremos a percepção que estas sintetizam as lições do orientador-professor. O que se pode afirmar com certeza é que os opúsculos, no seu conteúdo genérico, refletem a *forma mentis* do orientador-professor. E isto nos dá uma indicação bastante aproximada das discussões que se levavam adiante sobre os problemas enfrenados nas missões e como os mestres da *scholastica colonialis* apresentavam as suas argumentações.

Quanto às bancas propriamente ditas, o discípulo/aluno, depois de responder a uma “questão principal”, era arguido acerca de algumas proposições enunciadas no opúsculo. Como em um normal exame oral, o estudante examinado expunha a proposição selecionada e ilustrava a prova para, a seguir, ouvir as objeções dos membros arguentes da banca e contra-argumentar, iniciando o debate propriamente dito. A primeira intervenção era a do *Presidente*, ao qual competia a tarefa de expor a tese dificultando-a *pro utraque parte*, deixando-a propositalmente ambígua para o defensor. Logo em seguida, o *Deferente* optava por

uma das vias de solução proposta e a expunha com provas, mas tinha que responder aos argumentos a favor da outra possível solução.

Se a defesa fosse em direito ou medicina, o foco permanecia nestas disciplinas. Mas se fosse em filosofia ou teologia, não de raro, o foco se “ampliava” com associações engenhosas que podiam passar das teses filosóficas para as circunstâncias políticas (como, por exemplo, nas *Conclviones Physicae* de Pedro Peixoto).

A partir de 1750, as questões principais passam a envolver temas estritamente científicos, bem como todas as posições divergentes, principalmente com relação à doutrina teológica. Aristóteles e Tomás de Aquino são então confrontados com as novas proposições newtonianas, por exemplo. Contudo, a *quaestio princeps* ficou apenas esboçada nos opúsculos impressos porque o desenvolvimento das teses se fazia oralmente.

Um dos professores deve ser especialmente citado: Bento da Fonseca (1702-1781). Filho de um boticário, Bento da Fonseca entrou na Companhia em 1718, embarcando para as missões do Maranhão e Pará dois anos depois. No Maranhão foi professor de filosofia e teologia, laureando-se em filosofia. O seu realismo prático, fruto da sua experiência em vários cargos administrativos na Missão do Maranhão, levou-o a defender a tese de que os jesuítas deveriam deixar o governo temporal das missões. Ao monarca, em 1746, escreveu uma parecer no qual defendia a total proibição da escravidão dos índios, instando a renovação da lei de 1 de abril de 1680 (de inspiração de Antônio Vieira). Ao retornar a Portugal, enquanto procurador das missões em Lisboa, ocupou-se de inúmeros pareceres sobre as missões a pedido do monarca.

Como lente de filosofia em Lisboa, imprimiu, em Coimbra e Lisboa, no ano de 1730, numerosas teses a cuja defesa presidiu. Mas nem todas as teses de Bento da Fonseca foram impressas. Em Évova encontra-se um códice onde estão reunidas as teses impressas e algumas manuscritas

(Biblioteca Pública de Évora, Fundo dos Reservados: cód. CXVIII/1-1. Entre estas estão algumas teses de física (ff. 59r-62v). Neste mesmo códice há também o rascunho das teses no qual estão indicadas as fontes (coisa que o texto impresso não traz). E o que é mais importante, o mesmo apresenta correções significativas, ao ponto de substituir uma proposição pela sua contrária. A autoria destas substituições, porém, não é assegurada. A letra parece ser a mesma de Bento da Fonseca. E este é o parecer de Pereira Gomes, que o examinou detidamente (Leitão, Franco, 2012, p. 190).

É importante notar que o nome de Bento da Fonseca como examinador nas teses aporta uma grande novidade à historiografia clássica a respeito dos estudos no Brasil colonial. Serafim Leite atribuiu toda a formação de Bento da Fonseca às instituições coloniais. O fato de ensinar filosofia no Reino, presidindo teses e bancas, testemunha a isonomia entre os estudos jesuíticos na colônia e no reino.

A título de exemplo, lista-se a seguir as teses do cód. CXVIII/1-1 de Bento da Fonseca⁷:

- Deiparenti Sanctissimae, sub jucundissimo, singularissimoque titulo Rosarij. Flores Philosophicos – Flos Pulchior: Qualenam Deiparentis Santictissimae pretiosius ornamentum; flos campi, an lilium convalium?
- Scientiarum Paradisi Caelesti Colono, & Custodi, Aloysio Sanctissimo – Ventilabitur: Exuberantiorine caelestium gratiarum scaturigine Divus Aloysius affluerit, Deo toto mentis conatu inhaerendo, an ab ejusdem praesentida Praesidium jussu enixe abstinendo?
- Arcano, et tremendo Sanctissimae Trinitatis Mysterio certamen Philosophicum – Propugnandum: Utrum natura humana assumpta a Verbo Divino retineat propriam subsistentiam?

⁷ Lúcio Álvaro Marques examina com mais detalhes as teses de Bento da Fonseca no *Catalogus Eboensis: Manuscritos e impressos filosóficos do Colégio Máximo do Maranhão (séculos XVII e XVIII)*, 2016 – (datiloscrito).

– Conclusiones Philosophicas Inexhausto Mercedum Fonti, Mari Magnum, Abyssui Incomprehensibili: An Beatissima, ac profusissima in homines Virgo, impertiendo favores, plus tribuat, an plus acquirat?

– Deiparenti Sanctissimae, sub jucundissimo, singularissimoque titulo Rosarij. Flores Philosophicos: Qualem Deiparentis Sanctissimae pretiosius ornamentum; flos campi an lilium convalium?

– Lucubrationes Logicales Universam Aristotelis Logicam Elucidantes: Qualem sublimior Divi Ignatii charitas, an prudentia?

– Orbis Terrarum Perigrino Prae Charitate Volatico, Xaverio Sanctissimo Mappam Philosophicam in Quatuor Veluti Regiones, Rationalem, Naturalem, Animasticam, & Transnaturalem: Percurretur: Utrum Xaverius Sanctissimus orbem terrarum victoriis citius, an passibus peragravit?

– Mariae Sanctissimae a Monte Carmelo Conclusiones Philosophicas: Quid Dei Matri praelarius, Decor Carmeli, an Gloria Libani, nuncupari?

– Deiparenti Sanctissimae, sub jucundissimo, singularissimoque titulo Rosarij. Flores Philosophicos: Qualem Deiparentis Sanctissimae pretiosius ornamentum; flos campi, an lilium convalium?

– Totius Sanctitatis Prodigio, Totius Orbis Stupori, Duci Invictissimo, D. Ignatio de Loyola... Theses Philosophicas: Utrum plus vicerit Ignatius Sanctissimus, Pompeiopolis se; an alios vincens?

– Philosophorum Qondam Terrori, Nunc Tutelae, Scilicet, Catharine Sanctissimae, Virgini, ac Martyri, Conclusiones Physicas, et Animasticas: Admirabilis ne de quinquaginta olim Philosophis Sancta Catharina triumphaverit, suis eos argumentis convincendo, an, ab Idolorum cultu ad veram fidem eosdem traducendo?

– Totius Sanctitatis Prodigio, Totius Orbis Stupori, Duci Invictissimo, D. Ignatio de Loyola... Theses Philosophicas: Utrum plus vicerit Ignatius Sanctissimus, Pompeiopolis se; an alios vincens?

– Praestantiori Principum Miraculo, Lucidiori Societatis Astro, D. Francisco Borgiae Conclusiones Philosophicas: Utrum Borgia Sanctissimus rerum momenta melius perpendit, dum summa abdicavit, an, cum ad infima se se abjecerit?

- *Inciatae Sapientiae, Omnia, Etiam Profunda Dei, Scrutanti, Verbo Divino, In quo omnia videt, omnia loquitur Pater, Theses e' Quadripartita Philosophia, Rationali, Animastica, Naturali, & Transnaturali: Utrum Miralibis Assumptio naturae humanae ad statum supremum unionis cum Verbo Divino constituat aliquam speciem universalis de novo inter praedicata Assumptiva?*
- *Conclusiones Philosophicas Stanislao Sanctissimo, Inter Caelites: Maior ne honoris cumulus S. Stanislao Kostkae Divinitus accreverit, dum ejus in ulnis Beatissima Virgo Puerum Jesum deposuit, an, dum Santictissimam Eucharistiam Eidem Angeli minstrarunt.*
- *Intaminitae Virgini, sub singulari titulo A'Conceptione... Certamen Philosophicum: Maior ne lux in mundo effulserit in ortu Virginis; na ejus filij?*
- *Theses Logicales Novis a Splendidioribus Impirei Stelis: Maius ne fuerit Sanctissimo Ornamentum: in Aloisio Sanctissimo terrestrem Principatum Supuere; an in Stanislao Sanctissimo Caelestem adeo Selementer aspirare?*
- *Minori Maximo scilicet Antonio Sanctissimo Conclusiones Physiologicas: Quenam excelsior D. Antonii Ilutatio(?), Habitus an Nominis?*
- *Conclusiones Physicas in 8 libros Physicorum: Aula Publica Collegi Maragnoniensi.*
- *Theses Philosophicas pro Anima Intellectrice, Intelligentiarum Principi: Utrum Intellectio simul vera possit transire in falsum, vel e contra.*
- *Telae Philosophicae, Non Sericis, sed ex Rationalibus Filis contextae Exordium: Uter In Illustrissimo Maragnoniae Praesule maior, Scientiarum, an virtutum splendore?*
- *Melioris Philosophiae, et scientiarum Magistra (...). Telae Aurae Philosophicae: Utra D. Catarina capiti optio: Virginis, Martyris, an Magistra?*

Considerações finais

Ao explicitarmos as origens do chamado “pensamento jesuítico” e examinarmos, mesmo que sucintamente, as categorias fundamentais acerca da liberdade do homem da

segunda escolástica, buscamos mostrar como estas serviram de instrumento organizador e referencial teórico para a complexa realidade colonial que os missionários vivenciaram, especialmente no Grão-Para e Maranhão.

E, como os problemas que tocavam a liberdade dos índios tornaram-se terreno de férreas disputas entre missionários e autoridades coloniais, os instrumentais fornecidos pela escolástica clássica mostraram-se, por vezes, insuficientes face à complexidade dos dados do real vivido. O que fica claro, porém, é que os jesuítas, na sua práxis missionária, usaram o móvel filosófico da segunda escolástica (da escolástica barroca/*scholastica colonialis*) para construir um seu “projeto jesuítico” para a América lusitana.

E mesmo se acomodando à legislação portuguesa, favorável à escravidão, os jesuítas, tendo como base de apoio as teses de Luís de Molina, propuseram, a partir das suas experiências como missionários e de reflexões a partir da realidade colonial, a liberdade do indivíduo –a liberdade do sujeito diante de Deus–, mesmo que com exceções (por exemplo, aceitando a escravidão do africano). Embora aceitassem a possibilidade da escravatura com tal –conformando-se, de certa forma, aos condicionamentos sociais que viviam–, não deixaram de denunciar os exageros praticados pelo regime escravista. Se por um lado, isto levou-os a se submeterem à pressão do contexto colonial lusitano, por outro, conformando-se a uma *consciência possível*. E, ao contrário do que se poderia esperar, foi esta acomodação do pensamento filosófico-teológico da segunda escolástica ibérica aos determinantes da realidade dos missionários que se converteu no plano de fundo para a ação missionária dos jesuítas no Brasil colonial.

Fontes e arquivos consultados

- ARSI, Bras 1, f. 19r: *Registo da Carta Soli do P. Alexandre de Gusmão*. Bahia, 8 de fevereiro de 1687.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*. Conimbricae : typis et expensis Antonij à Mariz, 1592.
- Molinae, L. (1588). *Concordia Libitrij cum Gratiae Donis Diuina Praesentia, Prouidentia, praedestinatione, et Reprobatione, ad Nonnullos prime Partis D. Thomae Articulos...* Olyssipone: apud Antonium Riberium Typographum Regium: a Costa de Domingos Martinez, Mercador de Livros.
- Molinae, L. (1602-1611). *De Iustitia et Iure Opera Omnia. Nimirum: de Iustitia in Genere, Partibusque Illi Subiectis: nec non de Ultimis Volontatibus. De Iustitia Commutativa Circa Bona Externa: alias de Contractibus. De Maiorati-bus & tributis. De Delictis & Quasi Delictis. De Iustitia Commutatiua... Cum Triplici Indice, Altero Disputationum, Altero Vero Locorum Sacrae Scripturae, & alio Materiarum Amplissimo atque Locupletissimo*. Venetiis, apud Minimam Societatem [etc.].

Bibliografia

- Abbagnano, N. (2003). Agostinismo ou Augustinismo. In: N. Abbagnano (Org), *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Alden, D. (1970). Aspectos Econômicos da Expulsão dos Jesuítas do Brasil. In: H. Keith; S. F. Edwards, (Org.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 31-78.
- Alden, D. (1996). *The Making of an Enterprize: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond: 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.

- Almeida, R. H. (1997). *O Diretório dos Índios: Um Projeto de Civilização no Brasil do Século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Bauer, E. J. B. (2003). Francisco Suárez (1548-1617): Escolástica após o Humanismo. In: P. R. Blum (Org.). *Filósofos da Renascença*. São Leopoldo: Editora Unisinos (Coleção “Coleção História da Filosofia”, 4), p. 268-287.
- Boehner, P.; Gilson, E. (2000). *História da Filosofia Cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes.
- Brugger, W. (1962). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Herder.
- Calafate, P. (Org.). 2001. *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho.
- Calafate, P. (2001). A Mundividência de Antônio Vieira. In: P. Calafate. *História do Pensamento Filosófico Português* (pp. 703-731). Lisboa: Caminho.
- Chambouleyron, R. (2006). *Escravos do Atlântico Equatorial: Tráfico Negro para o Estado do Maranhão e Pará (Século XVII e início do Século XVIII)*. São Paulo: Revista Brasileira de História, 26/52, p. 79-114.
- Costello, F. B. (1974). *The Political Philosophy of Luís de Molina, S. J. (1535- 1600)*. Roma: Institutum Historicum S. I.; Spokane: Gonzaga University Press (Coleção “Bibliotheca Histituti Historici S.I.”, 28).
- Coxito, A. A.; Soares, M. L. C. (2001). Pedro da Fonseca. In: P. Calafate (Org.). *História do Pensamento Filosófico Português* (pp. 455-502). Lisboa: Caminho, p. 455-502.
- Dinis, A. (1991). Tradição e transição no Curso Conimbricenses. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47, 535-560.
- Eisenberg, J. (2000). *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Jurado, M. J. (2001). Conibrincenses. In: C. E. O’Neill; J. M. Dominguez (Org.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-Temático*. Roma: Institutum Historicum, S.J. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, v. I, p. 923-924.

- Leitão, H.; Franco, J. E. (Org.). (2012). *Jesuítas, Ciências e Cultura no Portugal Moderno. Obras seletas de Pe. João Pereira Gomes*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Leite, S. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 tomos. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- Leite, S. (1948). O curso de Filosofia e tentativas para se criar a Universidade do Brasil no século XVII. In: *Verbum*, 5, 107-143.
- Marías, J. (2004). *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Marques, L. Á. (2016). *Catalogus Eborensis: Manuscritos e impressos filosóficos do Colégio Máximo do Maranhão (séculos XVII e XVIII) – (datiloscrito)*.
- Mayer, S. L. (2010). *Jesuítas no estado do Maranhão e Grão Pará: convergências e divergências entre Antônio Vieira e João Filipe Bettendorff na aplicação da Liberdade dos índios*. Dissertação de Mestrado defendida no PPG-História Unisinos. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3708/Sidney%20Luiz%20Mayer.pdf?sequence=1> <acesso em: 27/02/2017>.
- Meihy, C. S. B. (1992). Ensaio Introdutório. In: *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. (p. XXIII). São Paulo: Edições Loyola ; EDUC; Editora Giordano.
- Moraes, J. de. (1860). *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará pelo Padre Jose de Moraes*. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio de Brito & Braga.
- Pacheco, P. R. de A.; Massimi, M. (2011). A categoria “liberdade” no curso conimbricense sobre a Ética a Nicômaco e a “experiência de liberdade” nas indipetae jesuíticas (séculos XVI e XVII). In: *Síntese*, 38(121), 235-260.

- Perrone-Moisés, B. (1998). Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (séculos XVI a XVII). In: Manuela Carneiro da Cunha. *História dos Índios no Brasil* (p. 115-132). São Paulo: Companhia da Letras.
- Picho, R. H. (2010). *Scholastica Coloniailis – A recepção e o desenvolvimento da escolástica barroca na América Latina, séculos 16-18*. Porto Alegre (datiloscrito).
- Silva, L. C. da. (2001). Luis de Molina. In: P. Calafate (Org.). *História do Pensamento Filosófico Português* (pp. 548-558). Lisboa: Caminho, p. 548-558.
- Telles, B. (1641-1642). *Summa universae philosophiæ cum quaestionibus theologicis quae hodie inter philosophos agitantur*. Ulyffipone: Laurent. Anvers. 2 vols.
- Vieira, A. (1925). *Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 6 de Abril de 1654*. In: João Lúcio de Azevedo. *Cartas do Padre Antônio Vieira* (tomo I, 431-441). Coimbra: Imprensa da Universidade.

La fiesta del Santo Patrono en el espacio jesuítico-guaraní

NATALIA AGUERRE¹

Introducción

Durante los S. XVII y XVIII, el calendario ceremonial hispano contemplaba numerosas fiestas entre las que se encontraban las relacionadas con el ciclo vital del Rey – proclamación del nuevo soberano, nacimientos de hijos, bautismos, muertes, celebraciones con motivo de sus victorias militares– y las de carácter religioso, impuestas por el almanaque litúrgico.

Tanto la Iglesia tridentina –que pretendía afirmar su cristiandad frente a la Reforma protestante (Bohn Martins, 2006, p. 44)– como el Estado español, se sirvieron de un sistema de escenificaciones públicas para la legitimación de sus poderes, dominios y acciones. Estas representaciones de carácter cívico y religioso estaban compuestas por una sucesión de actos simbólicos y de exhibiciones de dramas estéticos –entretenimiento– donde, dependiendo de la celebración, se intentaba obtener la adhesión de los participantes hacia las creencias de la Iglesia católica tanto como a las disposiciones de la Monarquía.

Las ceremonias hispanas fueron replicadas en los territorios conquistados tanto en los grandes centros urbanos –en los que operaban las sedes de gobierno– como en las reducciones indígenas. Estas experiencias se establecieron como prácticas rituales, en la medida que una secuencia estereotipada de actos simbólicos –gestos, palabras, objetos,

¹ Universidad Nacional de La Plata. Contacto: aguerre.natalia@yahoo.com.

comportamientos–, fueron representados en un tiempo y lugar determinado, con el propósito de que los individuos se reúnan, sientan sentimientos comunes y que se expresen por actos comunes que los constituyen” (Durkheim, 2007, p. 394).

Este capítulo analizará la celebración del Santo Patrono desarrollada en el espacio jesuítico-guaraní desde la categoría de performance como comunicación estratégica (Aguerre, 2015), entendiéndola como un tipo de escenificación pública que privilegia la acción socio/simbólica de la comunicación (Schechner, 2000) y la estratégica, la cual tiene como propósito conseguir cambios para la optimización del entramado social (Massoni y Pérez, 2009, p. 435). El objetivo es el de observar sus estructuras compositivas, a partir de la articulación entre la eficacia ritual del drama social y el entretenimiento –dramas estéticos– (Turner, 1988; Schechner, 2000), y del estudio de las estrategias de participación y sensibilización, en tanto operaciones utilizadas para “dirigir el tránsito espacio/temporal desde una situación dada a otra deseada” (Massoni y Pérez, 2009, p. 266).

En este sentido, entendemos que la performance como comunicación estratégica fue un instrumento de intervención social (Carballeda, 2008) jesuítica; y es por ello que repararemos en dos períodos de convivencia entre los grupos para estudiar cómo las circunstancias coyunturales operaron en el establecimiento, desarrollo y continuidad de esta práctica y en qué medida la misma colaboró en la transformación de las concepciones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder asociadas al territorio reduccional.

El examen de la ceremonia se divide en una primera etapa que comprende el ciclo de formación de los distintos poblados (entre 1610 y 1630) donde se examinará cómo el método que propone el proceso de intervención social –observación, registro, análisis de los grupos a intervenir (Carballeda, 2008)–, les permitió a los jesuitas conocer los hábitos rituales guaraníes para la eliminación, adaptación y re-significación de algunas prácticas o elementos para la

composición de esta fiesta y cómo las estrategias de participación y sensibilización de esta performance actuó para la reintegración de los guaraníes a las reducciones y para la apropiación de valores, creencias, comportamientos, roles y jerarquías de poder.

El segundo momento abarca los años de 1750 hasta 1756, y es considerado por ser una fase de estabilidad político/económica y de afirmación de la cohesión interna (Wilde, 2009). En virtud de ello, la celebración del Santo Patrono se constituyó como un espacio/temporal de representación de la adhesión, pertenencia y permanencia social, a través de la cual consolidaba y legitimaba la nueva organización sociocultural del espacio misional.

Celebración del Santo Patrono

El establecimiento de las reducciones fue acompañado por la protección de un santo titular que, según creían los jesuitas, era “el mediador entre los moradores y Dios frente a dificultosas circunstancias que en los poblados se suscitaban” (Bohn Martins, 2006, p. 193). Es así que junto a San Ignacio y Francisco Javier –fundadores de la Compañía de Jesús– y las variadas designaciones de la Virgen, encontramos reminiscencias a distintos santos que actuaban como patronos de las localidades y como nominadores de las distintas reducciones: San Nicolás, San Luis, San Miguel, Santo Tomé, San Borja, San Lorenzo Mártir, San Juan.

El Santo Patrono fue una figura fundacional y protagónica de las reducciones que sirvió para homogeneizar, bajo su tutela y protección, las diferencias interétnicas de las poblaciones guaraníes (Bohn Martins, 2006). Esta figura religiosa permitió generar un sentimiento de permanencia y pertenencia colectiva a un territorio. En este sentido, Geertz entiende que los símbolos sagrados

tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo -tono, carácter y calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión; es decir, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad y cuáles son sus ideas acerca del orden. (Geertz, 2003, p. 89)

Siguiendo esta perspectiva, Turner postula que “cada tipo de ritual tiene un símbolo más anciano que es el dominante” (1988, p. 21), a partir del cual se concentra el *ethos* de una población. Debido a ello y en cuanto al origen de las reducciones, manifestamos que el Santo Patrono actuó como un símbolo dominante, ya que fue un instrumento de representación de la identidad de los pueblos. Es así que el carácter de “patrón de las reducciones” se instituyó como denominador común en todas las localidades donde las figuras de los santos expresaban la guarda del ámbito territorial. En este sentido, este símbolo no sólo adquirió relevancia por sus significaciones particulares –cada santo representaba virtudes, atributos o momentos heroicos destacables–, sino por su instalación en el imaginario colectivo que posibilitó su identificación asociada con el espacio.

La virgen o el santo titular representan el propio ser del pueblo, cuya identidad colectiva se renueva y reafirma anualmente mediante ceremonias y actividades –tanto religiosas como profanas– en las que participan, aunque sea en diversos grados y de distintas formas, todos cuantos poseen un sentimiento de pertenencia al mismo, residan o no actualmente en él de forma permanente. (Alba Pastor y Mayer, 2000, p. 130)

Una vez al año, el Santo Patrono era honrado con festividades en las que la participación de la población en torno a este símbolo representaba y actualizaba el sistema político-administrativo de las localidades impuesto por la Corona. Esto devino de un proceso de transformación social donde el primer registro de la realización de

esta celebración revela el propósito de identificación de la comunidad reduccional con el santo. Así lo demuestra el padre Roque González hacia 1613.

Las fiestas de Nuestros Señores Patronos las celebran con mucho contento y regocijo; pero sobre todo la de Nuestro Sto. Pe. y Patrón San Ignacio. (...) Y así le tiene toda esta gente mucha devoción y se vanaglorian y blasonan llamándose los del pueblo de San Ignacio. (Carta Annuá de la Reducción del Paraná del padre Roque González al provincial Diego de Torres, 1613, p. 47)

Tomando como referencia esta cita, observamos que el Santo Patrono simbolizaba la unión del grupo durante el período festivo y un sentir comunitario que los definía. En los registros elaborados antes de las instalaciones reduccionales, los jesuitas enunciaban que los guaraníes eran personas “carentes de adoración a las deidades y que tenían comportamientos festivos anticristianos” –antropofagia, exceso de bebidas– (Ruiz de Montoya s. j., 1640, 1989, p. 56). Como bien sabemos, los guaraníes no rendían culto a objetos materiales y estas prácticas formaban parte de sus hábitos rituales (Chamorro, 2004). Para los jesuitas, la ausencia de elementos inanimados denotaba la inexistencia de deidades y tanto la antropofagia como “las borracheras”, eran consideradas como conductas violentas y licenciosas que debían ser eliminadas.

Si reparamos que la cita es de 1613, podemos inferir que en los primeros años –recordemos que las reducciones jesuítico/guaraníes comenzaron a establecerse en 1610–, la ceremonia patronal fue un medio para imponer el símbolo dominante; instalar pautas de conductas hacia el mismo; erradicar hábitos rituales guaraníes y para crear cierta sensibilización de la comunidad, a través de la cual “se intentaba mover voluntades con el fin de atraerlos a las doctrinas y la fe católica” (Bohn Martins, 2006, p. 225).

Si bien la descripción del padre González no nos permite conocer los modos en que esta celebración fue realizada, la referencia a que los guaraníes reducidos “blasonan llamándose los del pueblo de San Ignacio”, nos permite afirmar que la fiesta del Santo Patrono operó en el sentido enunciado y, también, como un acontecimiento de exhibición y reafirmación de las condiciones ideológicas de producción social (Turner, 1988). De esta manera, la figura patronal sintetizó una identidad cívico/religiosa –pertenencia a un territorio bajo la guarda de un símbolo dominante– que enmarcó a los guaraníes dentro de una organización sociocultural que, además, imponía modelos de conducta y una percepción de la realidad en clave cristiana. Mediante la misma, los guaraníes pudieron potencialmente identificarse como parte de un grupo social y también como diferentes de aquellos que no compartían este modelo de vida.

Pero es a partir de la descripción minuciosa de la fiesta del Santo Patrono que realizó el padre Cardiel en el último período seleccionado, que observamos cómo la ceremonia se constituyó como una experiencia de reproducción y legitimación del sistema político-administrativo, cuyas escenificaciones apelaron a la participación colectiva y a cautivar los sentidos “para solemnizar y demostrar fidelidad a la Monarquía” (Bohn Martins, 2006, p. 187). Cardiel s. j. informa que los guaraníes celebran la fiesta patronal,

con singular solemnidad y cristiandad. Previene días antes para la confesión y comunión, en que hay mucho concurso. Convídense Padres de otros pueblos para el sermón, y los tres de la misa y algunos otros. Los indios tienen preparados muchos caballos de los más gordos, llenos de cintas, cascabeles y plumajes de varios colores. Están alerta para cuando vienen los convidados. El Cura y su Compañero los salen a recibir a caballo a cierta distancia del pueblo y con ellos aquella turba de caballería galana, con sus jinetes de gala y si esto no se les permitiera, sería el mayor sentimiento para ellos. Entran los huéspedes en el pueblo y se apean en la puerta

de la iglesia con mucho estrépito de cajas y todo género de instrumentos. Entran en ella y con éstos todo lo principal del pueblo y gran parte del vulgo. Hacen oración y cantan los músicos con toda solemnidad el TE DEUM LAUDAMUS.

La víspera, al punto de mediodía estando ya preparados en la puerta de la iglesia el Alférez Real con el estandarte Real y su paje a la jineta acompañado de todo el Cabildo y militares, todos de gala, salen todos los Padres a la puerta. Allí el Padre más condecorado echa agua bendita al Alférez y entran todos y con ellos casi todo el pueblo, echándoles agua bendita al entrar. Entonan los músicos el MAGNIFICAT con cuantos instrumentos hay. No queda aquel día caja, tamboril, flauta, pífano, pandero ni sonaja que no salga; y todos estos rudos instrumentos resuenan con los suaves al llegar al GLORIA PATRI. Acabado éste, sale el Alférez con toda su comitiva, y se le da agua bendita y a lo restante del pueblo. Va acompañado de toda la milicia a poner el estandarte en un castillo postizo, que a este fin esta preparado en la plaza. Luego toda la milicia de a caballo y de a pie, hace varias correrías, suizas y mudanzas, primero en honra del Santo, Patrón del pueblo y después del estandarte del Rey.

Hecho esto, viene el Alférez con toda su comitiva de Cabildo y gentes militares y se sientan en sus bancos de Cabildo, enfrente del pórtico de la Iglesia. Los Padres toman asiento en el pórtico. Salen los danzantes y empieza la primera danza el paje de jineta solo con la insignia de plata del Alférez en la mano. Después de esta danza, salen los demás danzantes haciendo hasta cuatro danzas diversas, de ocho y más danzantes en cada una y con esto se acaba esta primera función.

A las cuatro o cinco de la tarde, repican todas las campanas a vísperas. Vienen todos a la puerta de la Iglesia. Salen los Padres a recibir al Alférez, que es el que preside en todo, con agua bendita, como al mediodía. Revístese el Preste con capa pluvial y el Diácono y Subdiácono con dalmáticas, todo lo mas rico que hay. Lo ordinario con estos ornamentos de brocado de oro. En algunos pueblos, de tisú. Los demás Padres se ponen sobrepelliz. Todos los monaguillos van con roquetes muy guarnecidos de encajes. Entona el preste el DEUS IN ADIUTORIUM MEUM INTENDE, dale la Antífona el Diácono y el Subdiácono, después de una profunda genuflexión al Ssmo. y reverencia al Preste. Hácense las Vísperas, no en el

coro alto sino en medio de la iglesia y para asientos hay tres sillas muy ricas, aforradas de terciopelo carmesí galoneado de oro y para los monaguillos hay otras sillas muy vistosas y lucidas. Los demás Padres se asientan en las sillas ordinarias como las de sus aposentos. Dan después las demás antifonas al Diácono y Subdiácono y demás Padres para que la entonen. Hácense todas las vísperas según el ritual, echando el resto de toda la solemnidad. Acabadas ellas, y dejados los ornamentos de los sacerdotes se saca al Alférez hasta el pórtico, siéntanse en él con toda la comitiva como al mediodía y los Padres dentro. Comienzan las compañías de danzantes después de festejar el Estandarte y danzar cuatro de las mejores danzas, entreveradas con graciosos entremeses que hacen los indios hábiles para eso. Danzan y entre danzan con gran gusto del pueblo, que gusta de ello aún más que de las mismas danzas y jamás hay entre ellos una menos decente.

A la noche, a cosa de las nueve, hay también su festejo. Revienen ante el pórtico de la iglesia lucientes hogueras y gran multitud de campanas. Vienen las Cabildantes (que aquellos días siempre andan con sus galas de seda), acompañados de 30 a 40 danzantes en diversos trajes, a lo español, a lo turco, a lo asiático, y otras naciones y algunos con vestido cómico a convidar a los Padres al pórtico. Siéntanse los principales en sus bancos y sale a danzar aquella grande turba de lucientes danzantes, todos con sus linternas con gran variedad de posituras y mudanzas y con grande artificio formando mote-tes y aun versos de alabanzas al Santo Patrón, con las letras que en sus posituras hacen. Sale otra danza de 20 a 30, cada uno con su instrumento músico, danzando y tocando. Así prosiguen hasta cuatro diversas danzas y con sus entremeses entre una y otra como son de muchos y artificiosos jeroglíficos, duran mucho.

A la mañana, después de haber salido de oración los Padres (que ni aun en estos días de trabajo se deja ni se acorta) repican las campanas, resuenan todos los instrumentos ruidosos y en la plaza todo es algaraza, carreras de caballos y remedos militares, festejando al santo Patrón y honrando el estandarte Real cuyo Alférez lo conduce a misa. Van todos los Padres a recibirle por lo que representa. Danle agua bendita y con grande autoridad le introducen a su asiento, que es una silla rica y bien guarnecida, y con su cojín cerca de las barandillas,

presidiendo a los bancos del Cabildo. Comenzada la misa y al Evangelio, desenvaina la espada y levantándola en alto con brío se mantiene así todo el tiempo del Evangelio, dando a entender el deseo y prontitud para defenderlo. Síguese el sermón y lo restante de la misa. Dicen los Padres sus misas habiendo acompañado antes al Alférez y su comitiva hasta el pórtico.

Mientras duran las misas rezadas, previenen en la plaza sus funciones militares y festejos. Vienen a avisar que ya esta todo prevenido. Salen los Padres al pórtico, y allí se ven ocho compañías de soldados con sus uniformes y armas, con banderas muy vistosas, cuatro de caballería y cuatro de infantería. Están éstas formadas en medio de la plaza; aquellas en las cuatro esquinas. Sale por un ángulo el maestre de campo y por otro el Sargento mayor de uno y otro cuerpo, dando sus cargas y haciendo sus escaramuzas con las que se desafían. Dispara uno contra otro una pistola y a esta señal sale con gran furia toda la caballería por las cuatro partes a carrera abierta, rodeando la infantería, haciendo además de quererla romper, pero ellos se defienden mucho con lanzas, a los costados y espadas con rodela por todos lados y desde el centro con muchos tiros de escopeta, y en algunos pueblos con piezas de campaña y algunas veces arrojan cohetes a los pies de los caballos. Finalmente, después de muchas vueltas, de romper y acontecimientos abre la calle por la infantería. Allí son los tiros, las defensas y los esfuerzos. Arrebátale una bandera y con ella fuertemente amarrada, va a carrera abierta el que la cogió, corriendo alrededor de la plaza como cantando la victoria a quien siguen todos los suyos y no la lleva recogida sino desplegada, que es menester mucho esfuerzo para mantenerla con tanta violencia en el correr. Vuelve la caballería a hacer esfuerzos y acometimientos para romper y por mucho que se esfuerzan para la defensa los infantes, les van quitando la segunda, tercera y cuarta banderas, y al fin, desbaratados y vencidos, los llevan en cuatro trozos, rodeados de la caballería, y los meten por los ángulos de la plaza. Es función realmente digna de verse porque son excelentes jinetes y el indio a caballo parece otro hombre. Y más con los vestidos y uniformes y otros adornos que llevan y con tantas cintas y cascabeles y plumajes de los caballos. Después de esta función militar se acercan al pórtico y se hacen cuatro

danzas como las dichas pero diversas porque son tantas que no es menester repetir alguna. Y con esto se van a prevenir los convites que son tantos que casi no caben en el patio del Padre las mesas, con sus santos a bendecir. Casi no hay cacique ni Cabildantes ni mayoral que no tenga su convite aparte. Lo hacen con la circunstancia ya dicha de los demás, pero hoy añaden a ellos mas solemnidad y aquella bendición cantada que echan los muchachos después de la del Padre, es hoy a punto e música, con arpas, violines, etc., y con su banderilla que es de seda, hacen el compás.

Para esta tarde, que es la sustancia de la fiesta previene el Padre gran multitud de premios, cuchillos, navajas, peines, rosarios, medallas, lienzo, llamo, lienzo de varios colores, de algodón, bayeta, pañete, paño de sempiterna, paños de manos, sombreros, monteras, botones de metal y otras materias, agujas, alfileres, abalorios, cuentas de vidrio de varios tamaños y colores, yerba, tabaco, sal y otras cosuelas. Cosas todas que ellos estiman mucho. Para cada convidado se pone cantidad de cosas para que vayan repartidos y para el Cura como quien ha de repartir más, mucho más.

Previene un tablado junto al castillo del estandarte Real con los asientos necesarios para todos los Padres o junto al pórtico de la Iglesia. A cosa de las tres vienen los principales a convidar y conducir a los Padres. Van al tablado y en algunos pueblos a esta hora o la noche antes, hacen una ópera al modo italiano con su vistoso teatro, cantada toda al son de la espineta con las personas correspondientes y en castellano. Son devotas las que saben, y una hay de la renuncia que hizo de su reinado Felipe V, entrando por personas Felipe V y su hijo D. Luis, varios grandes de España y otros. Ni en ésta, ni en las demás, hay papel de mujer. Todos están con el vestido correspondiente al personaje que representan y todo va de memoria, por el papel.

Al ejército del General D. Pedro Cevallos, aposentado en el pueblo de San Borja, ya evacuado de indios por ser uno de la línea divisoria, llamamos por insinuación mía, algunos músicos y danzantes de otro pueblo para celebrar o ayudar a los del ejército a celebrar las fiestas Reales de la coronación del señor Don Carlos III. Duraron las fiestas veinte y un días. Al principio hacían los indios cuatro danzas todos los días y gustaban tanto de ellas los españoles que prosiguieron

haciendo seis. Sabían 70 danzas diversas. Hicieron algunas óperas y entre ellas esta de la renuncia de Felipe V. Admiraban notablemente de la destreza de la música y aún más de la propiedad. Todo lo hace la constancia en enseñarles su buena memoria y mucha paciencia.

Delante de la silla de cada Padre se pone unos cestos de los premios dichos. Empieza la función la milicia en forma de batalla, al modo de la mañana; pero ahora con más célebres circunstancias. Acabada ésta, salen las compañías de danzantes y aquí echan el resto de toda especie de danzas de blancos, negros, moros, cristianos, ángeles, diablos, serias y burlescas. Van los Padres repartiendo premios, no solo a los de la fiesta sino a todos los demás beneméritos. Van llamando a los carpinteros, horneros, rosarieros, estatuarios y todo género de oficios, a los sacristanes a los mayordomos o mayores y todo indio de alguna distinción. Como sabe el Cura quién lo merece mejor, suele llevar una lista y por ella va llamando a los que más han trabajado en bien del pueblo. Para los restantes del pueblo se van arrojando aquella multitud de rosarios, medallas, agujas, alfileres, peines, mates, navajas, abalorios, botones, tabaco en manojos, etc. Y no obstante la bulla, algazara y gresca como hay en estas cosas, nunca hay pendencias, desgracias ni riñas, sino risas y alegría. Es gentío pacífico y humilde.

Después entra el correr la sortija. Ponen una sortija en medio de la plaza, colgada de un palo atravesado que estriba en dos pilares. Toma el Corregidor un palo de lanza y a carrera abierta va a meterlo por aquella sortija. Si lo mete, prende de tal modo la sortija que se desprende y va metida en el palo. Si de la primera vez no la llevó, vuelve a correr hasta tres veces. Vuelven a ponerla y le sigue el Alférez Real, después los demás Cabildantes y cabos militares y a cada uno que llevó la sortija, toda la caballería da unas cuantas carreras alrededor de la plaza, gritando y apellidando el nombre del santo Patrón. Y con eso se acabo al entrar la noche esta tan solemne función. (Cardiel s. j. -1747/1770, 1994, p. 122-128)

La descripción revela que esta ceremonia requirió de una organización previa, en la cual participaron diversos sectores de la población para la preparación de las

vestimentas, el aprendizaje de las danzas, cantos y correrías, la búsqueda de adornos, decoración de la plaza y del templo y para la invitación de los pueblos vecinos.

En virtud de que esta festividad era preparada por los integrantes de las reducciones que agasajaban a su santo, la participación de los pueblos vecinos se limitaba a la presencia y observación de la fiesta local; es decir, estos invitados conformaban un público pasivo que compartía un espacio/temporal de representación (Schechner, 2000). Pero la participación de los distintos poblados permitía reafirmar una identidad regional basada, en este caso, en la celebración del patrono como símbolo dominante de las reducciones. Si bien cada poblado tenía un santo protector diferente, las diversas características o actitudes de los mismos no negaban la identificación de su imagen con el territorio. De esta manera, la práctica festiva era compartida por los integrantes del espacio misional, siendo un acontecimiento que renovaba el sentimiento de pertenencia y permanencia colectiva y legitimaba la organización político-administrativa establecida sobre los espacios de reducción.

Es así que estos grupos eran recibidos con “caballos gordos, llenos de cintas, cascabeles y plumajes de varios colores” y con los “jinetes vestidos de gala”, causando en ellos una percepción de abundancia económica y una consolidación social. Esta recepción era presidida “con mucho estrépito de cajas y todo género de instrumentos” funcionando como un código de entrada y jubilosa bienvenida a la reducción.

La escena que da inicio a la ceremonia es aquella que congrega a los integrantes del cabildo y las milicias para escoltar al alférez, quien era el encargado de llevar el estandarte real a la puerta de la iglesia para ser bendecidos por el padre. Este acto manifiesta las jerarquías de poder del orden civil y religioso –simbolizadas con el estandarte real, el espacio arquitectónico del templo y los curas–, y los nuevos roles establecidos, dejando en evidencia la adaptación de las figuras de poder guaraníes –cacique/guerrero–, las cuales

fueron re-significadas en términos civiles –cabildantes. La presencia de las milicias representa el poder defensivo de la Corona, además de denotar la valorización de estos grupos dentro de la composición social. Estos actores del orden civil formaban parte de la “elite local” y operaban como intermediarios entre la población y los representantes de la Iglesia y la Corona (Wilde, 2003).

Acompañados por el sonido de instrumentos musicales y del “gloria patri” –canto que glorifica la tríada cristiana–, los sujetos participantes legitimaban la estructura jerárquica del espacio misional mediante la acción de seguir al alférez –figura incorporada a la nueva administración– con el estandarte real hacia la localización del cura.

Seguido a esto, Cardiel s. j. describe que dicha insignia era colocada por el oficial en un “castillo postizo”, situado en la plaza principal y frente al pórtico de la Iglesia. La ubicación central y pública del símbolo de la Corona –estandarte real o imagen regia– establecía el escenario para las representaciones; así se ejemplifica en la cita: “toda la milicia de a caballo y de a pie hace varias correrías, mudanzas y suizas honrando primero al Santo patrono y luego al estandarte real”. Sabiendo que a partir de la batalla de Mbororé (en 1641) las milicias guaraníes comenzaron a formar parte de la defensa de la Monarquía española, podemos interpretar que esta exhibición denotaba la fidelidad al Rey demostrando –con el dominio de los caballos y las danzas– su organización interna y habilidades para la protección de los territorios.

Después de esta exposición, los representantes del cabildo y algunos integrantes de las milicias se sentaban junto a los padres frente al pórtico de la Iglesia para ver a los bailarines “haciendo hasta cuatro danzas diversas”. Estas coreografías se constituían como actos intermedios; es decir, como momentos de esparcimiento entre la solemnidad de las acciones rituales que tenían como principales figuras a los grupos de elite (Wilde, 2003). Sin embargo, la incorporación de estas instancias de entretenimiento

permitía el protagonismo, por un lapso corto de tiempo, de los bailarines que, de otra forma, hubieran participado de la celebración como simples espectadores.

De esta manera, la participación en este drama estético se constituye como una estrategia de comunicación en la medida que esta práctica posibilitó que ciertos grupos invisibilizados de la población adquirieran relevancia como danzantes o productores de vestimentas e integraran y tuvieran un rol destacado durante la ceremonia. Pero además, el aprendizaje y ensayo de los bailes facilitó la apropiación de guiones culturales en un doble sentido: por un lado como acciones de internalización de comportamientos de los propios intérpretes o, como denomina Schechner, “restauración de la conducta” (Schechner, 2000, p. 109); por otro, para ser transmitidos e imitados por los espectadores.

Si bien Cardiel s. j., no da detalles de las temáticas que componían estas danzas, podemos advertir que los guiones culturales eran comunicados mediante una estrategia sensorial (Massoni y Pérez, 2009, p. 435) que tenía como aspectos destacados las prácticas visuales y auditivas de los bailes. A partir de las mismas se intentaba provocar el entusiasmo o la irritación frente a los tópicos exhibidos para adherir o contraponerse a ellos y reafirmar los valores y comportamientos de la nueva realidad. Con las danzas, se daba por culminada a una serie de actos simbólicos que estaban dedicados a la reproducción y legitimación del orden civil.

En la tarde y, a través del repique de campanas, los asistentes de la celebración volvían a congregarse en la plaza para recitar el *Deus in Adjutorium Meum Intende*, una oración que los introducía a la misa. La apelación al rezo comunitario en el espacio público promovía la sensación de fraternidad y pertenencia colectiva basada en valores, creencias y en una estructura formalizada de redes relacionales: pastor/rebaño, roles de poder, milicias, familia cristiana, conformación de grupos que producían y exponían dramas estéticos (Bohn Martins, 2006).

Luego de la oración, la misa era el momento indicado para enunciar los discursos (Van Dijk, 2003) doctrinales, los cuales colaboraban en la formación de los sujetos y la estructuración y configuración de la sociedad (Wodak y Meyer, 2003). Estas alocuciones se producían dentro del templo. A partir de otra cita de Cardiel s. j., conocemos que se realizaban en un marco

de mucho adorno y hermosura: no solo los retablos de cinco altares que suele haber, sino también en muchas iglesias las columnas o pilares de las naves, y los marcos de las vidrieras y todo el techo de bóvedas, está dorado y pintado, entreverado uno en otro: de manera que abriendo las puertas de la iglesia, tres a la plaza, que hacen cara, y dos en medio, y dos a los lados -la una a la parte del cementerio y la otra al patio de los Padres- con la claridad y resplandor del sol que los baña, hacen una hermosa vista. (Cardiel s. j. -1747/1770, 1994, p. 99)

La disposición arquitectónica, junto con los adornos y el juego de luces y sombras –provocado por el sol– viabilizaban la sacralización del templo desde lo sensorial. La descripción de Cardiel s. j. resalta la importancia que se le atribuía a la iglesia, ya que ella era el espacio destinado a la manifestación de lo sagrado y de las sensibilidades religiosas. Pero también esta consideración puede estar asociada al hecho de que la estructura del templo simbolizaba el poder institucional cristiano, siendo el lugar por excelencia de sociabilidad. Esta se enmarcaba bajo un orden expresado en la experiencia de la misa. Como dice Cardiel s. j.:

por las puertas dichas entran las mujeres y muchachas. Por las del cementerio y patio, los hombres. Y son todas bien grandes. En el presbiterio, que es muy capaz, está el que oficia o los que offician, con la turba de monaguillos que ayudan y sacristanes que atienden a todo lo que allí se ofrece. Después de las barandillas, hasta el púlpito, están los bancos de los Cabildantes y militares principales a un lado y otro de la nave principal, que suele ser de 13 o 14 varas de ancho: y en

medio, los muchachos, sentados en el suelo, con sus Alcaldes o Mayorales en pie y con sus varas gordas para castigar con ellas al que se enreda, habla o se duerme”. (Cardiel s. j. -1747/1770, 1994, p. 99)

La participación en este rito exhibía la organización social, en función de las entradas y las ubicaciones asignadas. De esta manera, se revalidaban las jerarquías y roles de poder dentro del espacio sagrado del templo. Pero más allá de estas disposiciones, la misa era el rito fundamental para transmitir y reforzar la ideología cristiana y, de esta forma, imponer los dogmas, comportamientos y actitudes para alejarlos del antiguo modo de ser guaraní.

Seguido a ello se retornaba al espacio público para volver a compartir un momento de distracción con los bailes, dando con ellos un nuevo cierre a este acto. Para finalizar el día de fiesta, los guaraníes se reunían en el pórtico de la iglesia, donde la mayor parte de la comunidad participaba como espectadores del desarrollo de diversas danzas.

En estos bailes, Cardiel s. j. nos informa que se utilizaban “trajes a lo español, turco, asiático y otras naciones”. El dato de la vestimenta nos hace saber que estas coreografías formaban parte de las “danzas de conquista” (Espinoza Hernández, 2008) que tenían como temáticas obligadas –del teatro callejero y de las danzas litúrgicas durante el S. XVI–, las acciones llevadas a cabo por la Corona española para recuperar u ocupar territorios. Entre ellas, se encontraba la de “moros y cristianos”, cuya trama refiere a la confrontación que estos últimos tuvieron con los musulmanes y que finalizó con la expulsión de los moros del territorio español.

Esta danza simbolizaba la reconquista de la Monarquía y, por tanto, la grandeza del Estado en la defensa de sus dominios. Por las vestimentas –“trajes a lo español, turco”–, podemos inferir que la elección de este baile permitía actualizar el esplendor (Foucault, 2011) del Estado español y exponer a sus adversarios estableciendo una otredad hacia

quienes atentaran contra la Corona. Nuevamente, la danza operaba desde el entretenimiento y apelando a los estímulos sensoriales de los espectadores para transmitir y reafirmar las pautas y valores impuestos.

Al otro día, se realizaban los juegos y convites para dar por terminada la celebración. Éstos estaban presididos por la misa, donde el alférez mantenía en alto su espada como símbolo de legitimación del orden socio-político. Luego, se reiteraban las correrías de los militares simulando una batalla en la que el estruendo provocado por los tiros de escopeta pretendía exaltar y conmover las sensibilidades de los espectadores.

Tanto las campanas como las armas y fuegos de artificio tenían una misma intención: la de agudizar la impresión y excitación colectiva. “Campanas y armas de fuego se transforman en una combinación de estruendos sincopados que conjugan sensiblemente el aporte simbólico de sus códigos específicos” (Valenzuela Márquez, 2001, p. 370). De esta forma, las campanas invocaban a lo sagrado mientras que las descargas de las armas de fuego lo hacían para marcar y demostrar el orden civil.

Después de esta función, las danzas anunciaban el preludeo del convite en la plaza pública. Si bien Cardiel s. j. no especifica el desarrollo de este acto, por otros relatos del mismo autor podemos saber que los jesuitas le otorgaban a cada cacique de los poblados “una vaca por cada mesa. Ellos la aderezan en su casa y añaden de sus bienes batatas, mandioca y legumbres. Algunos que fueron panaderos en casa del Padre hacen algunos panes de trigo” (Cardiel s. j. -1747/1770, 1994, p. 119). Esto nos permite suponer que el convite simbolizaba la capacidad organizativa y económica de cada reducción siendo, además, el momento de festejar “en forma igualitaria los intereses comunes del pueblo” (Bohn Martins, 2006, p. 199).

Por los informes jesuíticos (Ruiz de Montoya s. j. -1640, 1989) e investigaciones antropológicas (Meliá s. j., 1988; Chamorro, 2004), conocemos que los convites fueron

una práctica social guaraní antes del proceso de reducción mediante la cual el cacique se llenaba de prestigio en función de la capacidad productiva del grupo, y donde se agasajaba a los parientes lejanos y se consolidaban los lazos sociales (Chamorro, 2004). Interpretamos que los convites guaraníes fueron adaptados para la realización de las comidas cristianas, en tanto “implicaban la función de abundancia económica, las invitaciones intergrupales y la capacidad de aplomar el gentío” (cit. de Meliá s. j., 1988, p. 49; en Bohn Martins, 2006, p. 80).

Los jesuitas aprovechaban este momento para hacer regalos –cuchillos, navajas, rosarios, lienzos, etc.–, a quienes consideraban que lo merecían. Este acto intentaba distinguir a aquellos que por acción o comportamiento habían actuado de forma meritoria para los jesuitas, simbolizando con estos objetos una recompensa por su “buena conducta”. Sugerimos que el otorgamiento de estos obsequios, en el marco de una comida que convocaba a toda la población, pretendía hacer visibles las actuaciones ejemplares para, de esta manera, incitar a la imitación por parte de los comensales, a sabiendas de que recibirían una remuneración. Con un entretenimiento musical, la ópera cerraba la serie de representaciones que se desarrolló durante dos días.

Conclusión

En los primeros encuentros, la intervención social jesuítica hizo uso de los métodos de observación, registro y diagnóstico de los contextos, operadores y grupos a intervenir (Carballeda, 2008; Aguerre, 2015) para obtener datos e informaciones de las comunidades. Estos registros fueron puestos en diálogo entre los actores comprometidos en este proceso para lograr optimizar la configuración de la trama relacional. Tal es así que observamos cómo los sacerdotes articularon el marco legal –cívico, religioso– y teórico

–proclamas, declaraciones y constituciones de la Compañía de Jesús– con los datos obtenidos de determinados aspectos sistémicos de la comunidad guaraní para crear y realizar acciones sobre este colectivo, con el fin de mejorar las relaciones y provocar cambios sociales.

El análisis de la ceremonia del Santo Patrono muestra la complejidad de la intervención jesuítica a las comunidades guaraníes. Pudimos observar cómo en torno a un símbolo dominante (Turner, 1988) –Santo patrono–, se desarrolló un acontecimiento público compuesto por una serie de escenificaciones que tenían como propósito la renovación de prácticas rituales –bendición del estandarte real, exhibición de la milicia, misa, convite– y de entretenimiento –danzas, ópera–, en las que la participación y la apelación a lo sensorial actuaron como medios para transmitir y renovar una identidad colectiva ligada a la valoración del territorio y la reafirmación de roles y jerarquías de poder.

Si bien la identidad de un grupo se desarrolla en el día a día, ello no implica que sea un fenómeno espontáneo. Al regirse la comunidad mediante relaciones de poder, la identidad también es resultado de la manera como éste se configura y ejerce. Los símbolos y prácticas rituales del orden civil y religioso fueron instrumentos eficaces para la transmisión de valores, comportamientos y la apropiación de jerarquías y roles de poder, los que a través de su exhibición pública revalidaban y renovaban su carácter de autoridades y de mediadores entre los factores socioculturales externos como la Iglesia o la Corona, y los elementos locales (Wilde, 2003).

En el contexto de los momentos de dispersión o entretenimiento, también se pretendió hacer partícipes activos a diversos sectores de la población para la internalización de conductas, valores y saberes en los intérpretes, y para la estimulación de estados emocionales hacia aquellos que participaban como espectadores.

De esta forma, la participación y la sensibilización se constituyen como estrategias de comunicación, en tanto que actuaron como canales de integración, de transmisión de mensajes y de construcción de conductas restauradas (Schechner, 2000). Mediante el aprendizaje de dramas estéticos –música, danzas, ópera– y los ensayos, los actores participantes incorporaron pautas culturales y modelos de conducta que al ser expresados simbólicamente y públicamente permitieron la identificación y una propuesta de imitación de comportamientos en la audiencia.

Bibliografía

- Acosta, J. de s. j. (1577). *De Procuranda Inorum Salute*. Versión digital consultada en www.cervantesvirtual.com/
- Aguerre, N. (2015). *La performace como comunicación estratégica en las ceremonias anuales del espacio jesuítico-guaraní*. Tesis doctoral. La Plata, Universidad nacional de La Plata. Disponible en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/45448>
- Alba Pastor, M. y Mayer, A. (2000). *Formaciones religiosas en la América colonial*. Mexico: UNAM.
- Bohn Martins, M. C. (2006). *Sobre festas e celebraçoes. Sobre festas e celebraçoes –As reduçoes do Paraguai (Séculos XVII e XVIII)*. São José: Ed. Universidade de Passo Fundo.
- Carballeda, A. (2008). *Los cuerpos fragmentados*. Buenos Aires: Paidós.
- Cardiel, J. (1994). *Breve relación de las misiones del Paraguay (1747-1770)*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación-Ed. Theoria.
- Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay -1637/1639. (1984). Buenos Aires: FECIC.
- Chamorro, G. (2004). *Teología guaraní*. Colección Iglesia, pueblo y cultura. N° 61.

- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ed. Akal.
- Espinosa Hernández, R. (2008). *Representación gráfica de los personajes de la danza de Moros y cristianos de la región centro del estado de Veracruz*. México: Conaculta.
- Massoni, S. y Pérez, R. (2009). *Hacia una teoría general de la estrategia*. Madrid: Comunicación.
- Meliá, B. (1997). *El Guaraní conquistado y reducido*. Vol. 5. Asunción: Biblioteca paraguaya de antropología.
- Ruiz de Montoya, A. (1989). *La Conquista espiritual del Paraguay*.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas-UBA.
- Turner, V. (1988). *The Anthropology of Performance*. New York: The Performance Arts Journal Press.
- Valenzuela Márquez, J. (2001). *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Dirección de Bibliotecas, archivos y museos. Ed. LOM.
- Wilde, G. (2003). Poderes del ritual y rituales del poder. *Revista española de Antropología Americana*, 203-229.
- Wilde, G. (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Paradigma Indicial.
- Wodak, R., y Meyer, M. (2003). *Métodos de análisis crítico del discurso*.

Catequese no “Confuso Labirinto” de rios e selvas

*A Companhia de Jesus na Amazônia Portuguesa
(Séc. XVII- XVIII)*

KARL HEINZ ARENZ Y ROBERTA LOBÃO CARVALHO¹

Introdução

O padre jesuíta João Felipe Bettendorff denomina em sua crônica sobre a Missão do Maranhão, redigida na última década do século XVII, o delta do Amazonas de “este labirinto confuso” (Bettendorff, 1990, p. 90). Essa descrição bem concisa pode ser estendida ao emaranhado de rios, ilhas, igarapés, furos e lagos que caracteriza por inteiro a paisagem anfíbia do vale amazônico. De fato, a extensa região constituiu, nos séculos XVII e XVIII, uma “fronteira granular”, na qual a presença dos colonizadores portugueses se restringiu a núcleos habitacionais – missões, fortes, feitorias e fazendas –, precariamente interligados dentro de um vasto “espaço descontínuo, sem estruturas fixas, dissociado por vãos” (Nordmann, 1998, p. 40).

Mas não é só isso. Num sentido figurado, a imagem do labirinto também se aplica às múltiplas experiências vividas pelos missionários jesuítas durante sua presença um pouco mais que secular nas plagas amazônicas, de meados do século XVII até sua expulsão definitiva em 1759. Embora

¹ Karl Heinz Arenz: Universidade Federal do Pará. Contacto: karl-arenz@ufpa.br. Roberta Lobão Carvalho: Instituto Federal do Maranhão. Contacto: rob.lobao@gmail.com.

somente a vinda do padre Antônio Vieira ao Maranhão,² em 1653, possa ser considerada como o início de uma atuação contínua da Companhia de Jesus, vários de seus membros já haviam passado pela região antes desta data. Assim, os padres jesuítas Manoel Gomes e Diogo Nunes acompanharam como capelães a tropa que, sob o comando do capitão Alexandre de Moura, conquistou a cidade e os entornos de São Luís do Maranhão da mão dos franceses (Leite, 1943, p. 99-100). Uma carta do punho do militar confirma que os dois padres que estiveram no seu séquito, haviam começado a atuar entre os indígenas, pois, assim ele escreve, “em todo o tempo que lá estive, se occuparão os ditos p.es [padres] em dar noticia de nossa sancta fé ao gentio, doutrinando[-]o, pregando, e confessando, levando Cruzes e Igrejas pellos povos [aldeias] dos Indios cantando lhe missas” (ARSI, Bras. 8 II)

Apesar destas atividades iniciais, a evangelização dos numerosos povos indígenas da região foi confiada aos frades franciscanos da Província de Santo Antônio, que desembarcaram em 1617. No entanto, por iniciativa do padre Luís Figueira, que já conhecia a região litorânea ao norte de Pernambuco de uma expedição anterior, os jesuítas procuraram instalar-se novamente no Maranhão a partir de 1622 (Leite, 1943, p. 104). Por isso, já em 1624, o capitão português Simão Estácio da Silveira constatou a atuação das duas ordens em

aldeas de Gentio circunvezinhas, que fortalecem, acompanhão, & servem aos Portugueses de pescadores, caçadores, & de outros mesteres, & todas tem suas Igrejas muito fermosas, & dezejão muito ser Christãos, & agora vão frades capuchos para os cathequizar, allem de que ja lá estão padres da Companhia [de Jesus] (Silveira, 1911, p. 17).

² Maranhão se refere aqui à Capitania do mesmo nome que, junto com a Capitania do Grão-Pará, constituiu o Estado do Maranhão e Grão-Pará que existiu de 1621 até 1772, quando foi unido ao Estado do Brasil.

De modo geral, pode-se afirmar que entre o primeiro quartel do século XVII e o ano de 1759, os jesuítas impac-taram, de forma incisiva, no processo de formação da sociedade colonial na Amazônia portuguesa. Sobretudo, seus esforços de atrelar as populações nativas ao projeto colonial tiveram uma relevância significativa, como o mostram os numerosos relatos e cartas, redigidos pelos padres durante sua presença.

Nesta perspectiva, o presente texto visa, em um primeiro momento, elucidar o longo e precário processo de consolidação da Missão do Maranhão³, tendo como marcadores a divulgação do “Memorial da terra e das gentes do Maranhão” do padre Luís Figueira, em 1637, e a promulgação do “Regimento das Missões”, em 1686, quando missionários, moradores e autoridades parecem ter encontrado uma solução referente ao trato do grande contingente de indígenas, tanto os confinados nas aldeias retilíneas quanto os dispersos pelos vastos “sertões”.⁴ Em seguida, a análise enfocará as campanhas antijesuíticas das décadas de 1720 e 1750, que, inspiradas pelo pensamento protonacional e iluminista da época, visaram adaptar o compromisso de 1686 e, desta feita, extinguir a expressiva autonomia das missões. Ambas as façanhas culminaram na decretação do “Diretório dos Índios”, em 1757, e a expulsão definitiva da Companhia de Jesus, em 1759.

A pesquisa foi desenvolvida conforme correntes historiográficas recentes que tendem a realçar a complexidade das redes de relações e as práticas de negociação e reconfiguração que enredavam os diferentes agentes coloniais – índios, padres, colonos, autoridades. A respeito deste novo rumo das análises, Maria Cristina Pompa observa que

³ Missão do Maranhão e, a partir de 1727, Vice-Província do Maranhão são as denominações oficiais dadas à circunscrição administrativa da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

⁴ “Sertão” é um termo frequente nas fontes coloniais para designar o vasto e inexplorado interior da Amazônia, sendo, em muitos casos, sinônimo de selva.

os estudos realizados nos últimos anos que enfocam as relações entre índios e missionários vêm privilegiando em suas abordagens o olhar histórico e a análise processual como instrumento metodológico. Com efeito, seja para identificar a dinâmica indígena da absorção, rejeição e reelaboração da mensagem cristã, seja para recuperar a dinâmica interna ao próprio discurso missionário, nas diferentes facetas em que ele se apresenta, é preciso acompanhar, na longa ou na breve duração, a dinâmica do encontro-choque entre horizontes simbólicos diversos e a construção de novos universos de significados “negociados”. (Pompa, 2006, p. 112).

Nesse sentido, vai-se aqui de encontro a interpretações anteriores que, no contexto da constante querela entre autores pró-jesuíticos e anti-jesuíticos, tiveram um acentuado teor ideológico. Na primeira fase da historiografia amazônica relativa à Companhia de Jesus, apresentou-se uma história ora de sucesso, ora de retrocesso, atribuindo aos padres, respectivamente, ou eficiência ou “esperteza”. Assim, no final do século XIX, predominou uma primeira tendência, de cunho positivista, que denunciava o suposto acúmulo de influência e riqueza por parte da Companhia de Jesus, ao ponto de inculpá-la de ter entravado o desenvolvimento da região. Os jornalistas e escritores João Francisco Lisboa e José Veríssimo, respectivamente, do Maranhão e do Pará, são expoentes dela (Lisboa, 1865/1866; Veríssimo, 1886 e 1887). Uma segunda corrente constituiu-se, sobretudo durante as primeiras décadas do século XX, enquanto apologia da contribuição do empreendimento inaciano à “civilização” da Amazônia. Esta tendência foi articulada pelos historiadores luso-brasileiros João Lúcio de Azevedo e Serafim Leite; este último membro da Companhia de Jesus (Azevedo, 1999; Leite, 1943).

No último quartel do século XX, surgiu uma terceira linha de inspiração marxista, representada pelos historiadores da Igreja Eduardo Hoornaert e Hugo Frago, como também pelo antropólogo Carlos de Araújo Moreira

Neto.⁵ Esta corrente dividiu a presença secular dos jesuítas na região em uma fase inicial “profética”, supostamente caracterizada pela defesa da liberdade dos índios articulada pelo padre Antônio Vieira, e outra, posterior, de cunho “empresarial”, implicitamente julgada como traição do projeto humanitário-evangelizador original da Companhia de Jesus. O problema intrínseco a esta interpretação é o binarismo que opõe, de forma categórica, colonizadores e colonizados, aprofundando ainda mais a vitimização dos sujeitos-chave – nesse caso, os índios. Hoje, a agência histórica dos povos indígenas se vê relevada, como o demonstram as pesquisas recentes acerca da atuação dos jesuítas em terras amazônicas (Chambouleyron, 2003, p. 163-209; Arenz, 2010, p. 25-78; Souza Junior, 2012; Carvalho Junior, 2013, p. 69-99; Neves Neto, 2013; Arenz, 2014, p. 63-88).

Do “Memorial sobre as terras e gentes” ao “Regimento das Missões”

O longo processo que marcou a implantação da Companhia de Jesus, no decorrer do século XVII, foi marcado pela atuação de três padres, a saber, os portugueses Luís Figueira (1574-1643) e Antônio Vieira (1608-1697), como também o luxemburguês João Felipe Bettendorff (1625-1698). Para além de suas trajetórias pessoais, interessa aqui seu respectivo proceder na implantação do projeto missionário dos inacianos e suas relações com os demais agentes coloniais – índios moradores, autoridades e outras ordens.

⁵ Artigos de destaque da autoria dos três pesquisadores se encontram em Hoornaert (1990) (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990: Moreira Neto, C. de A. “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759” (63-120); Hoornaert, E. “O breve período profético das Missões na Amazônia Brasileira (1607-1661)” (121-38); Fragoso, H. “A era missionária (1686-1759)” (139-209).

A formação de cunho neoescolástico-humanista e, no caso de Figueira e Vieira, as experiências acumuladas anteriormente no Estado do Brasil incidiram na sua ação na Amazônia. Os padres vieram, assim, munidos de balizas para enquadrar os índios; pois, formados para detectar congruências ou semelhanças nas culturas desses “outros”, os inicianos dos séculos XVI e XVII redigiram suas cartas e crônicas, fazendo de sua visão teológica a “gramática do mundo”. De fato, com base na premissa neoescolástica – que atribui uma noção mínima do divino a todos os povos – e na concepção humanista acerca do “homem natural”, os religiosos pressupuseram uma recuperabilidade potencial dos indígenas, considerados como desviados da “verdadeira” condição humana por suas práticas idolátricas e condutas inconstantes. A ação evangelizadora foi, por conseguinte, tida como imprescindível para resgatar o “selvagem” de uma vida desordenada e, assim, reintegrá-lo à humanidade (Carvalho, Arenz, 2016, p. 22).

Convictos dessa missão, mas também cientes dos condições e necessidades específicas da colônia amazônica, os três padres empenharam-se na obtenção de leis que conjugassem a instrução catequética, mesmo mínima e superficial, com um regime de trabalho compulsório em benefício da sociedade colonial envolvente. Certos documentos de conteúdo programático evidenciam esta dupla preocupação dos jesuítas na fase de sua adaptação e consolidação na região. Convém, assim, destacar o *Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão, Grão-Pará e Rio das Amazonas*, de 1637, redigido por Luís Figueira (Figueira, 1923, p. 429-432); a *Direção do que se deve observar nas Missões*, conhecida como *Visita*, um regulamento interno composto, entre 1658 e 1660, por Antônio Vieira (Leite, 1943, p. 106-124, t. 4) e o *Regimento das Missões*, de 1686, uma lei orgânica influenciada por João Felipe Bettendorff (Regimento & Leys das Missoens, 1686, p. 1-15).

Luís Figueira e a projeção da Missão

Os padres Luís Figueira e Francisco Pinto, missionários experientes e peritos em línguas indígenas, foram enviados em 1607 da Capitania de Pernambuco à serra de Ibiapaba – hoje no noroeste do Ceará – para iniciar a evangelização dos índios e conseguir o apoio dos chefes locais à causa portuguesa diante das frequentes incursões holandesas e francesas ao longo do litoral adjacente. De fato, a região montanhosa, situada no extremo norte do então Estado do Brasil, encontrou-se em uma posição estratégica, a meio caminho entre duas regiões economicamente promissoras, a saber, a faixa litorânea nordestina, com sua importante produção açucareira, e as vastas planícies amazônicas com sua abundância em “drogas do sertão”.⁶ No entanto, a morte violenta do padre Francisco Pinto, em janeiro de 1608, deu logo fim a esta primeira expedição (Figueira, 1967, p. 34-44).

Após esse fracasso, os jesuítas só procuraram instalar-se novamente na região depois da fundação do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 13 de junho de 1621. Assim, em março de 1622, o padre Luís Figueira chegou em companhia de seu confrade Benedito Amodei, de origem siciliana, à cidade de São Luís. O sacerdote português tinha sido nomeado, pelo governador-geral do Brasil, Diogo de Mendonça Furtado (1621-1624), à função de conselheiro da administração portuguesa no Maranhão, o que deu a sua presença uma dimensão política. Por esta razão, o capitão-mor Antônio Moniz Barreiros foi obrigado a defender os dois inacianos ante a inquietação dos colonos que temeram a ingerência dos jesuítas em assuntos relativos aos cativos indígenas. O capitão garantiu, assim, que a residência urbana dos jesuítas em São Luís serviria unicamente de ponto de apoio para as missões itinerantes dos padres pelo interior.

⁶ Referente à potencialidade da região amazônica no início do século XVII, ver Silveira, Simão Estácio da. *Relação sumaria das cousas do Maranhão* (1614), p. 35-36.

Quanto ao Pará, a câmara de Belém rejeitou, em abril de 1626, a solicitação dos inacianos de se instalarem na cidade (Leite, 1943, p. 104-107, 313-314 e 345-347).

No início dos anos 1630, evidenciou-se a crescente dificuldade dos franciscanos de catequizar satisfatoriamente os índios nas missões estabelecidas nos entornos de Belém e São Luís. De fato, a insuficiência de recursos e desacordos com certos capitães haviam enfraquecido a posição dos religiosos de São Francisco. Figueira aproveitou a situação para consultar seus superiores na Europa no intuito de conseguir a substituição dos franciscanos pela Companhia de Jesus enquanto principal ordem encarregada da evangelização dos índios. Em 1635, a cúria generalícia em Roma deu-lhe a autorização de viajar ao Reino para negociar a questão. Antes de sua partida, no fim de 1636, Figueira participou de uma expedição aos rios Tocantins e Xingu. Na ocasião, o padre ficou impressionado com a quantidade de nações e línguas indígenas na capitania do Pará (Azevedo, 1999; Leal, 1854, p. 59-79; Kiemen, 1954, p. 48).

A argumentação que Figueira usou durante suas negociações em Portugal transparece no seu escrito *Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão & Grão-Pará & Rio das Amazonas*. O documento realça a posição geoestratégica da região e descreve sua potencialidade econômica, destacando, sobretudo, a produção açucareira – que lhe era familiar de Pernambuco –, além de sugerir outros empreendimentos agrícolas rentáveis (Figueira, 1637, p. 429). Ao mesmo tempo e de maneira sagaz, Figueira lembra ao rei sua obrigação de viabilizar a evangelização do “inumeravel gentio” da região. Neste contexto, ele evoca a participação dos indígenas nas expedições portuguesas contra os holandeses e ingleses como guerreiros, remeiros e fornecedores de víveres, afirmando categoricamente “que se os índios nos faltaram [faltarem], avemos de despejar [deixar] a terra” (Figueira, 1637, p. 430).

Para assegurar a catequese dos indígenas no vasto espaço da Amazônia, Figueira recomenda à Coroa, como solução pragmática, a atribuição preferencial de aldeias à Companhia de Jesus, em detrimento aos freis franciscanos, e o envio imediato de missionários, custeando a travessia oceânica, dotando-os de subsídios “dos frutos da terra” e garantindo sua segurança por meio de uma escolta de soldados. Na parte final do *Memorial*, o padre aponta para os abusos cometidos pelos colonos contra dos índios que fugiram em massa devido aos trabalhos pesados e às punições severas. Por isso, Figueira insiste em um controle eclesiástico mais eficaz, evocando o infortúnio dos franciscanos e a ausência de um bispo residente. Como remédio instantâneo, ele propõe um maior engajamento pastoral entre os moradores e, também, a vinda de mais mulheres brancas (Figueira, 1637, p. 431-432).

Em julho de 1638, as aldeias dos índios cristianizados foram oficialmente confiadas aos inacianos e no ano seguinte, em 3 de junho de 1639, foi erigida a Missão do Maranhão enquanto entidade administrativa dependente da Província Portuguesa, sendo Luís Figueira seu primeiro superior (Kiemer, 1954, p. 50-53; Leite, 1945, p. 249). No entanto, devido à instabilidade causada pela Restauração em Portugal e à ocupação da cidade de São Luís pelos holandeses, em 1640, o padre tinha que adiar sua volta. Finalmente, em 1643, ele embarcou com quatorze companheiros rumo à Amazônia. Mas, o navio naufragou e, fora dois sobreviventes, todos pereceram na ilha do Marajó, estando Figueira entre as vítimas (Leite, 1943, t. 3, p. 107 e 224).

Em seguida, apesar do desempenho de certos jesuítas, como o padre Lopo de Couto, na expulsão dos holandeses do Maranhão, os filhos espirituais de Santo Inácio acabaram se retirando da região por escassez de pessoal e de recursos (Leite, 1943, t. 3, p. 108-109; Mauro, 1960, p. 442). Em decorrência do abandono e da precariedade geral, um alvará régio aboliu, em 1647, a administração das

aldeias pelos religiosos e concedeu formalmente aos índios cristianizados os mesmos direitos dos quais gozavam os colonos, gerando uma situação jurídica confusa (Kiemer, 1954, p. 65).

No fim da década de 1640, a Missão do Maranhão parecia condenada à extinção. Contudo, uma vez passada a ameaça das invasões holandesas nas regiões costeiras no norte da América lusa, a Coroa demonstrou-se determinada a priorizar a colonização do Maranhão e Grão-Pará. Em vista disso, uma presença mais expressiva dos jesuítas foi considerada como impreterível. E, de fato, um primeiro grupo de onze religiosos aportou em São Luís, no dia 23 de novembro de 1652, para retomar o projeto de Luís Figueira (Leite, 1941, p. 296-297).

Antônio Vieira e expansão da Missão

Somente dois meses depois, em 16 de janeiro de 1653, seguiu um segundo grupo encabeçado pelo padre Antônio Vieira. A dupla titulação de superior e visitador atestou claramente seu status de representante do superior geral da Companhia de Jesus. Mas, o famoso padre contou também com o apreço do Rei-Restaurador D. João IV, apesar de ter perdido influência na metrópole após uma década de dedicação à dinastia dos Bragança (Carta de Vieira, 1698, apud. Azevedo, 1971, p. 586-587; Meihy, 1992, p. XVI-XVII e XXII-XXXII).

Segundo relata o ex-governador Bernardo Berredo sessenta e cinco anos após o ocorrido, a vinda de Antônio Vieira ao Maranhão provocou logo uma agitação entre os moradores, pois corriam boatos de que os jesuítas estariam autorizados a restringir as leis concernentes ao cativo lícito dos índios. De fato, com a publicação de um alvará que libertou todos os cativos, eclodiu uma revolta aberta em São Luís. Tudo indica que a nova lei tenha sido retida pelo

capitão-mor da cidade para vincular a sensível questão da “liberdade dos índios” à chegada do novo superior dos jesuítas. A reação dos colonos no Pará não foi diferente. O senado da câmara de Belém forçou o padre João de Souto Maior a assinar um compromisso que visou reduzir, de antemão, a margem de manobra de Vieira e de seus confrades. O documento impôs aos jesuítas, como principal incumbência, o ensino da doutrina aos índios, determinando seu afastamento de assuntos temporais (Berredo, 1749, p. 422).

Pouco depois, em outubro de 1653, um outro alvará suscitou a indignação do padre Vieira, já que as novas disposições facilitaram as “guerras justas” – e assim, os cativados lícitos –, além de confiar a administração dos aldeamentos aos caciques e favorecer os colonos na repartição anual da mão de obra indígena (Provisão sobre a liberdade, 1653. ABN, v. 66, p. 19-21, 1948; Perrone-Moisés in: Cunha, 1998, p. 123-127). Ao mesmo tempo, Vieira pôde constatar, por ocasião de uma excursão às proximidades de Gurupá e Cameté na região da foz dos rios Xingu e Tocantins, os abusos cometidos pelos capitães no vasto interior. Diante da situação intrincada, o superior decidiu mobilizar imediatamente as autoridades no Reino em vista de uma revisão do status jurídico dos índios (Viegas, 1998, p. 141-150; Leite, 1943, p. 43-51).

Assim, ainda em 1653, Vieira embarcou de volta para a metrópole onde propôs as seguintes medidas: exclusão dos capitães de assuntos indigenistas, presença obrigatória de um religioso em todas as expedições militares para o “sertão”, introdução do cargo do “procurador dos índios”, supervisão do inventário anual da mão de obra indígena, regulamentação das condições e dos prazos de trabalho dos índios e concentração dos mesmos em aldeamentos sob administração exclusiva dos jesuítas (Carta de Vieira ao rei in: Hansen, 2003, p. 448-451). Após um ano de negociação na corte, estas sugestões foram promulgadas sob forma de alvará régio, em 9 de abril de 1655 (Ley sobre os Índios do Maranhão”, 1655. ABN, v. 66, p. 25-28, 1948; Couto,

1997, p. 64-65). Implicitamente, os inacianos receberam a administração sobre todos os índios – aldeados, capturados ou habitantes “do sertão”. Além disso, Vieira conseguiu que André Vidal de Negreiros, homem notório como pró-jesuítico, fosse nomeado governador (Viegas, 1998, p. 154-155). No entanto, o proceder intransigente de Vieira na obtenção e, mais ainda, na aplicação da nova lei não apaziguou os ânimos dos colonos, o que levou Maria Beatriz Nizza da Silva a atribuir-lhe “incapacidade de compromisso político” (Silva, 2003, p. 79).

Quanto a sua defesa da “liberdade dos índios”, vale ressaltar que o padre português não apresentou uma argumentação nova (Eisenberg, 2003, p. 89-93). Conforme o ideário aristotélico-tomista, que havia sido adaptado aos povos nativos da América por ocasião dos intensos debates na Espanha quinhentista, Vieira procurou regulamentar a servidão por meio de uma “liberdade tutelada” ou, nas palavras de Dauril Alden, uma *protective liberty* (Alden, 1969, p. 39-40). Neste contexto, é oportuno assinalar que a lei de 1655 não objetivou extinguir a servidão dos índios, mas antes regulamentá-la de maneira precisa. O próprio Vieira declarou que

Não é minha intenção que não haja escravos; antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por lei (que lá está registrada) [lei de 09/04/1655] as causas do cativo lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra, e nos lançam fora dela (Vieira, 2004, p. 175).

O padre Vieira recorreu para sua arguição, sobretudo, ao manual *De Indiarum Jure* ou *Politica Indiana*, um comentário das leis indigenistas redigido pelo jurisconsulto espanhol Juan de Solórzano Pereyra (1575-1653) (Solórzano, 1996). Esta obra, que delineia a soberania natural dos povos índios e a obrigação do soberano cristão de protegê-los, constituiu, na época, um marco referencial no que tange

aos direitos dos indígenas na América Ibérica. A estima de Vieira pelo comentário jurídico castelhano foi tanta que, em 1680, prometeu enviar um exemplar a seus confrades na Amazônia para fins de consulta (Carta de Vieira. In: Azevedo, 1999, p. 450, t. 3. Apesar da polêmica engendrada, a lei de 1655 teve um impacto a longo prazo, pois os aldeamentos tornaram-se definitivamente a espinha dorsal não somente da Missão do Maranhão (Neves & Gioseffi, 2001, p. 127; Castelnau-L'Estoile, 1997, p. 58-63), mas de toda a sociedade colonial da região. Segundo Dauril Alden, Vieira teria fundado, com base nas novas disposições, cinquenta aldeamentos, sobretudo na calha amazônica (Alden, 1996, p. 113; Saragoça, 2000, p. 47-48).

Ao estabelecer uma missão no interior, os jesuítas optaram, em geral, por um local estratégico na várzea, às margens de um rio e próximo à floresta; condições ideais para a coleta das drogas do sertão e uma agricultura extensiva. No século XVII, a faixa de terras férteis anualmente inundadas em razão da enchente dos rios, constituiu ainda o habitat da maioria dos povos indígenas (Oliveira, 1994, p. 97-119; Porro, p. 79-94), o que facilitou a concentração dos nativos em aldeamentos situados num ambiente natural que lhes era familiar. Também por isso, os missionários conseguiram integrar as missões, dentro de um prazo relativamente curto, tanto nas dinâmicas do comércio intra-colonial (fornecendo produtos como farinha de mandioca, manteiga à base de ovos de tartaruga e peixe seco) como na rede de trocas atlântica (exportando drogas do sertão, sobretudo cacau, casca de cravo e óleo de copaíba) (Cartas de Bettendorff. In: ARSI, Bras 26, f. 12v-13r (11/08/1665); Bras 9, f. 262r (21/07/1671); Bras 26, f. 43v (20/09/1677); f. 47r (07/05/1678).

Dos três tipos de aldeamentos, os “de doutrina” estavam destinados à catequese de índios recém-contatados; os “de repartição” passaram anualmente pela inventariação e distribuição da mão de obra entre colonos, missionários e autoridades; finalmente, os “de serviço real” só

foram administrados espiritualmente pela Companhia, pois estavam ligados a empreendimentos da Coroa, como as salinas no litoral atlântico. Além disso, havia as fazendas, situadas nas cercanias de Belém e São Luís. Elas foram de suma importância, não somente para o sustento dos colégios urbanos, mas também para o fornecimento de víveres – basicamente, farinha de mandioca, cachaça e tartarugas – e utensílios para abastecer as expedições missionárias e as residências religiosas no sertão. Algumas abrigaram engenhos de açúcar ou oficinas especializadas, como olarias que produziam telhas e vasilhas ou marcenarias que fabricavam canoas e móveis (ARSI, *Catalogus brevis*, 1747).

Para entender a origem e a importância dos aldeamentos jesuíticos nas possessões portuguesas na América, é imprescindível apontar para as primeiras missões erigidas nas imediações de Salvador da Bahia em 1552, isto é, três anos após a vinda dos inacianos ao Brasil (Monteiro, 1999, p. 997-1005). O primeiro provincial, Manuel de Nóbrega, salientou, em 1558, a necessidade de concentrar os índios em aldeias à parte sob a direção exclusiva dos padres, visando erradicar a antropofagia, a poligamia, a “feitiçaria” e o nomadismo (Leite, 1955, p. 282-283).

Com efeito, as aldeias, afastadas dos núcleos habitacionais dos colonos e relativamente autônomas em relação às autoridades, foram concebidas como ambiente propício para interferir diretamente no sistema de hábitos tradicionais indígenas, facilitando a sedentarização e a doutrinação. Mas, diferente do Estado do Brasil, onde as missões começaram a declinar a partir dos anos 1580, devido à resistência dos colonos e às querelas internas dos jesuítas, (Castelnau-L'Estoile, 2000, p. 114-120, 257-272, 305-311, 336, 339) a extensa rede de aldeamentos na Amazônia contribuiu a configurar a sociedade regional (Wright, 1999, p. 305-311). Não obstante, as experiências acumuladas no Estado do Brasil impregnaram a aplicação do sistema de aldeação no Maranhão e Grão-Pará.

Todavía, os missionários que, em geral, viviam muito dispersos e solitários, eram incapazes de administrar adequadamente as numerosas missões no litoral e no interior da Amazônia. Padres como Pedro Luís Consalvi ou Gaspar Misch cuidaram, sozinhos, de vastas extensões ao longo do Amazonas e do Xingu, fazendo o que, conforme as palavras de Bettendorff, “caberia a oito ou dez missionários eficientes realizar” (ARSI, Bras 26, f. 36v). Além disso, a presença esporádica dos padres em certas missões só instigou os índios à fuga (Bettendorff, 1990, p. 275). Vieira admite a dificuldade, pois “Estão estas Aldeas em distância de quatrocentas léguas por costa, em 8 Capitánias diferentes, e posto que as distâncias sejam tão grandes e nós tão poucos, foi força dividirmo-nos logo a tomar posse de tudo” (Leite, 1940, p. 254-255).

Por causa desta dispersão das missões e, por conseguinte, da precariedade de sua gerência, Vieira escreveu um regulamento interno, buscando adaptar o sistema dos aldeamentos à realidade específica da Amazônia. Trata-se da já citada *Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão*, mais conhecida como *Visita* (Vieira, 1943, p. 106-124).⁷ Como esta última designação já indica, o texto normativo foi redigido após uma visitação completa da Missão no final dos anos 1650, quando Vieira percorreu todas as aldeias situadas entre a serra de Ibiapaba no litoral atlântico e a ilha dos Tupinambaranas na foz do rio Madeira.

Os cinquenta parágrafos denotam o objetivo duplo do superior: primeiro, fortalecer a motivação dos missionários dispersos pelo “sertão” e, segundo, impressionar

⁷ Há um regulamento anônimo anterior que é atribuído a Antônio Vieira. No entanto, o teor deste documento é bem distinto da *Visita*. Tudo indica que o mesmo foi redigido em um contexto de maior mobilidade dos índios, pois enfoca-se menos o cotidiano no interior dos aldeamentos e dá-se mais relevo a medidas a serem aplicadas durante os deslocamentos, sobretudo, os “descimentos”. Ver “Modocomo se há de governar o gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Pará”, posterior a 1653. Biblioteca da Ajuda, Lisboa (BAL), Códice 49-IV-23, n. 20, f. 1r-4r (e, também, f. 137r-140r).

os indígenas pelo viés de um comportamento paternal. O documento está dividido em três partes. Os parágrafos de 1 a 13 dirigem-se diretamente aos missionários, instigando-os à fiel observância dos deveres espirituais, conforme fixados por Santo Inácio, como: a leitura espiritual, a oração pessoal, o exame de consciência e os retiros mensal e anual. Vieira esclarece que “os exercícios espirituais são os que hão de dar eficácia aos exteriores” (Vieira, 1943, p. 107), isto é, à ação pastoral. Implicitamente, essas prescrições visaram dispor o missionário a melhor enfrentar os inconvenientes dos constantes deslocamentos em canoa ou da solidão experimentada durante as viagens e as estadas nas longínquas “aldeias de visita”. Revela-se claramente o conhecimento do autor relativo às dificuldades de ordem psicológica (frustração e isolamento) que afligiram os missionários, dos quais muitos eram jovens, recém-chegados e de origem não lusitana (Arenz, 2010, p. 417-426).

A segunda parte que abrange os parágrafos de 14 a 37 diz respeito à administração espiritual das aldeias, pois regula meticulosamente os horários da catequese e a rotina diária com base nas rubricas litúrgicas (sacramentos, domingos, festas) e tradições devocionais (confrarias, procissões, ladainhas, cantos). O parágrafo 14 o demonstra:

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma Missa que a possam ouvir os Índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a Missa, a qual acabada se ensinarão aos Índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Avè-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os sacramentos, acto de contrição, e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contém os mistérios da fé.

Além disso, a *Visita* incumbe aos missionários: o registro exato dos batismos e casamentos, a difusão da “língua geral”, a supervisão os “bailes dos índios” aos sábados e vésperas de festa e uma dedicação especial às crianças e aos

enfermos. Enfim, a terceira parte, do parágrafo 38 ao 50, trata da administração temporal, dando orientações para: o exercício da justiça comum em caso de pequenos delitos, a implicação dos principais indígenas na gerência dos aldeamentos, o relacionamento com as autoridades coloniais e, sobretudo, a repartição e os trabalhos dos índios dentro e fora das missões. Sem dúvida alguma, a dimensão pragmática que perpassa a *Visita*, deu-lhe certa longevidade, pois por três vezes, em 1668, 1680 e 1690, o documento foi expressamente reconfirmado como regimento obrigatório para os jesuítas e os índios aldeados na Amazônia (Betten-dorff, 1990, p. 249, 343, 353, 482, 483).

Além de expandir a rede de missões e regulamentar a vida no seu interior, Vieira começou a aumentar o efetivo dos missionários, dentre os quais muitos coadjutores temporais (religiosos não clérigos) e padres estrangeiros. Nesse contexto, ele chegou a planejar a implantação das etapas-chave da formação jesuítica, sobretudo, o ensino das humanidades e o noviciado (Leite, p. 253-88; Arenz, 2016, p. 1-20) No entanto, a morte do rei D. João IV, em novembro de 1656, privou Vieira do apoio de seu principal protetor. Temendo a reação das câmaras municipais, que, valendo-se do desaparecimento do monarca pró-jesuítico, interferiram logo na metrópole, o superior solicitou à regente D. Luísa de Gusmão, viúva do rei, de reconfirmar a lei de 1655 e os privilégios da Companhia de Jesus (Kiemen, p. 102-12; carta de Vieira a D. Luísa, 1658. In: Hansen, p. 463-64; memorando de Vieira a D. Luísa de Gusmão, 1657, AHU, ACL-CU-009, cx. 4, doc. 00413). Embora seu pedido tivesse sido prontamente deferido, em 1658, Vieira percebeu a perda de influência (Provisão sobre a liberdade do Gentio, 1948. ABN, p. 29).

Só três anos depois, em maio de 1661, irrompeu uma insurreição dos colonos em São Luís e Belém. Estes alegaram sentirem-se prejudicados por causa do acesso restrito à mão de obra nativa em razão do monopólio iniciano sobre os índios. Vieira e a maioria de seus confrades

foram presos e expulsos no mês de setembro. O novo rei D. Afonso VI, que acedera ao trono em junho de 1662, só reagiu aos acontecimentos um ano depois, em setembro de 1663, quando assinou duas provisões (Labourdette, 2000, p. 344-345; Provisão em forma de Ley & Provisão sobre se confirmar, 1663. ABN, v. 66, p. 29-32, 1948). Essas medidas enfraqueceram sensivelmente a posição dos jesuítas. De fato, a Companhia de Jesus, mesmo podendo voltar ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, foi obrigada a passar a administração temporal das aldeias aos chefes indígenas e o padre Vieira foi expressamente proibido de regressar. Mas, mesmo exilado na metrópole, o antigo superior continuou a acompanhar com interesse os eventos na Amazônia, onde uma geração nova e relativamente inexperiente de inactanos viu-se forçada a assumir a administração da Missão. Dentro deste grupo destacou-se, sobretudo, o padre luxemburguês João Felipe Bettendorff (Mauro, 1994, p. 38; Arenz, 2010, p. 289-290, 308-309 e 415).

João Felipe Bettendorff e a consolidação da Missão

Na historiografia, o padre João Felipe Bettendorff é mais conhecido como autor da *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, uma das fontes mais importantes sobre o século XVII na Amazônia colonial. Sua importância como cronista ofusca o fato de o padre luxemburguês ter ocupado, entre 1662 e 1693, quase sem interrupção, os principais cargos da Missão do Maranhão: superior, reitor de colégio e procurador. A expulsão repentina de Vieira, em 1661, e a subsequente ascensão de Bettendorff em meio aos poucos missionários que conseguiram escapar do exílio ou voltar logo dele, levantam a questão quanto à continuação da política do padre Vieira. Os historiadores Fernando Amado Aymoré e José Vaz de Carvalho tendem a ver em Bettendorff um “traidor” dos ideais de seu

predecessor; Aymoré o designa até de “anti-Vieira” (Aymoré, 2001, p. 19; Carvalho, 2001, p. 432). Já Maria Liberman qualifica o padre luxemburguês como “fiel continuador de Vieira” (Liberman, 1983, p. 58-59). Sem debater essas posições extremas e polêmicas, é, não obstante, preciso levar em conta que a conjuntura política e socioeconômica das décadas 1660 e 1670 não permitiu aos novos encarregados da Missão, dentre os quais Bettendorff, uma simples continuação da política vieiriana de caráter monopolista e expansionista.

Embora tenha chegado ao Maranhão somente no mês de janeiro de 1661, Bettendorff foi nomeado, logo após o levante dos colonos, em junho de 1662, superior provisório em Belém. Já no ano seguinte, recebeu a incumbência de gerenciar a casa principal da Missão em São Luís. Nos dois lugares, o jovem padre reergueu as fazendas adjacentes que fomentaram o sustento da Missão e intensificou a atuação pastoral entre os moradores portugueses mediante frequentes pregações e confissões (Bettendorff, 1990, p. 214-226). Mesmo assim, Bettendorff apresentou, em 1665, no seu primeiro relatório ao superior geral, um quadro bastante negativo da Missão (Carta de Bettendorff, 1665. ARSI, Bras. 26). Neste primeiro balanço acerca de sua presença na Amazônia, o luxemburguês lamenta, sobretudo, o agravamento da exploração infligida aos índios, com a convivência do governador Rui Vaz de Siqueira, e a alta mortalidade por causa das epidemias, dos trabalhos pesados e da falta de alimentos. As denúncias de Bettendorff foram confirmadas pelos padres Pedro Luís Consalvi e João Maria Gorzoni, ambos de origem italiana, que também se destacaram naqueles anos (Provisão sobre a liberdade do Gentio 1658. ABN, p. 29, 1948).

Na referida missiva, Bettendorff esconde tampouco os choques culturais que ele mesmo experimentou frente ao universo indígena. Conforme a linguagem corrente na época, ele caracteriza os índios como “pouco interessados na doutrina e nas coisas sagradas, negligentes com respeito a

Deus e à salvação, estúpidos, imbecis, brutos e quase que com uma tendência inata para a inércia e a imoralidade” (Carta de Bettendorff, 1665. ARSI, Bras 26, f. 14r). O luxemburguês exprime sua frustração por meio do lugar-comum da suposta obstinação ou indiferença dos indígenas em relação à catequização que, aliás, perpassa as cartas e crônicas redigidas nos séculos XVII e XVIII (Castro, 2002, p. 185-190). Outra preocupação de Bettendorff refere-se à infraestrutura precária da Missão e à falta de zelo pastoral e de preparo intelectual dos próprios missionários. Assim, ele evoca igrejas, capelas e residências no interior encontrando-se em estado deplorável, confrarias urbanas demonstrando pouco fervor e um curso complementar em teologia moral para os padres mais jovens deixando muito a desejar (Carta de Bettendorff, 1665. ARSI, Bras 26, f. 12r, 13v, 15v, 17r-17v).

No entanto, a precariedade não se restringiu à Missão do Maranhão. De fato, uma crise econômica geral abaterase sobre o mundo colonial nos anos 1670. Diretamente atingido, o Império Português tentou dinamizar sua rede comercial no espaço atlântico.⁸ Visando a uma melhor integração da colônia amazônica, o príncipe-regente D. Pedro enviou, em setembro de 1676, uma carta às câmaras de São Luís e Belém, instaurando o “estanco do ferro”, uma medida para agilizar a importação e comercialização de ferro, aço e ferramentas sob o controle da fazenda real. Ao mesmo tempo, a missiva definiu a taxação das drogas do sertão destinadas à exportação (Cartas régias às câmaras de São Luís e Belém, 1676. ABN, p. 39-40, 1948) regente incentivou, sobretudo, a coleta e o cultivo de cacau e baunilha, produtos

⁸ As constantes querelas com a Espanha, a perda de feitorias na Ásia e a crescente concorrência inglesa, francesa e holandesa na produção açucareira arruinaram a economia portuguesa. Ver Alencastro. In: Novaes, 2006, p. 67-76.

então muito apreciados na Europa.⁹ Por sinal, o próprio Bettendorff atestou, por diversas vezes, a rentabilidade do cacau (Cartas de Bettendorff. ARSI Bras 9, f. 298r; Bras 26, f. 27r; f. 43v; f. 47r; f. 48v-49r; Bras 27, f. 2v).

Em seguida, a política de integração da Coroa foi estendida ao campo eclesiástico, pois a metrópole previu a instauração de uma diocese na colônia. O motivo principal para tal propósito foi mais político do que pastoral. De fato, um bispo estreitamente ligado à Coroa constituiria um contrapeso importante frente à expressiva influência das ordens religiosas que gozavam de certa autonomia. A diocese de São Luís foi fundada em 1677, sendo seu primeiro bispo D. Gregório dos Anjos (Berredo, 1749, p. 581; Bettendorff, 1990, p. 326-329). O novo prelado logo recusou-se, enquanto autoridade eclesiástica máxima da colônia, a conferir a certos padres jesuítas a faculdade de ouvir confissões, mesmo nas aldeias sob os cuidados da Companhia. Numa época que considerou o sacramento da penitência como uma prática imprescindível para a vivência cristã, esta medida equivalia a uma afronta sem igual. Só uma mediação epistolar do padre Vieira aplacou esta primeira e grave contenda com o bispo (Carta de Vieira a Consalvi, 1680. In: Azevedo, p. 442-444, t. 3; carta de Bettendorff, 1681. ARSI, Bras 3 II, f. 146r-147r; Bettendorff, p. 338).

Mas, bem mais do que nos âmbitos alfandegário-comercial e eclesiástico, as reformas régias impactaram no mercado do trabalho. Duas leis, promulgadas em abril de 1680, com base em sugestões do padre Vieira, objetivaram a constituição de um corpo de trabalhadores adaptado às novas iniciativas econômicas. A primeira lei dispôs sobre a importação de “negros da Costa de Guiné” para “a cultura de searas [plantações] e novas drogas” e, ao mesmo tempo,

⁹ Ver cartas régias concernentes à coleta e ao cultivo da baunilha e do cacau, 1677-1679, em ABN, v. 66, 1948, p. 41-8. Com respeito ao aspecto diversificado da economia amazônica no século XVII, ver Chambouleyron, 2010, p. 121-69.

reconfirmou o monopólio jesuítico sobre os descimentos de índios e a fundação de novos aldeamentos (Provisão sobre a repartição dos Índios, 1680. ABN, p. 51-56, 1948). A chegada dos africanos deveria desviar, conforme a lógica de Vieira, a atenção dos moradores das missões como “reservatórios” únicos de mão de obra. A segunda lei declarou os índios livres de toda forma de cativo, tornando-os, desta feita, mais disponíveis. Com efeito, a liberdade ficou restringida à escolha dos serviços, já que o caráter compulsório do trabalho continuou inalterado (Provisão sobre a repartição dos Índios, 1680. ABN, p. 57-59, 1948).

Finalmente, a fundação da *Companhia Geral do Comércio do Estado do Maranhão e Grão-Pará*, em setembro de 1682, completou o conjunto das medidas régias. A contratação exclusiva de mercadores metropolitanos deveria animar o intercâmbio transatlântico com base na importação de escravos africanos e na exportação dos produtos florestais e agrícolas (Bando pelo qual do Governador, 1682. BAL, 51-V-43, f. 22r) Assim, estabeleceu-se no Atlântico Sul, ao lado da já existente rota Brasil-Angola, um segundo eixo de comércio rentável, ligando os dois maiores portos da Amazônia, São Luís e Belém, ao entreposto de Cacheu, na costa da Guiné (Mauro, 1972, p. 73-74).

No entanto, esse complexo “pacote” socioeconômico, implantado entre 1676 e 1682, ao invés de satisfazer os moradores, gerou um clima de revolta, sobretudo em São Luís. Na verdade, os objetivos metropolitanos revelaram ser pouco condizentes com a precariedade vivida pelos colonos que possuíam fazendas e engenhos de porte médio nas cercanias da cidade e controlavam o modesto comércio local. Laura de Mello e Souza fala de um afrontamento de “dois projetos inflexíveis” (Souza, 2001, p. 13). De fato, os moradores viram seu acesso à mão de obra nativa sensivelmente restrito pela lei de 1680, pois havia efetivamente menos repartições, visto que os índios podiam escolher seus serviços. Ao mesmo tempo, os escravos recém-introduzidos da Guiné estavam fora de seu alcance devido ao preço

elevado. Enfim, sua implicação, já mínima, no intercâmbio comercial com a metrópole foi estorvada pelo caráter monopolista da companhia de comércio (Chambouleyron, 2003, p. 177-178).

Por isso, em fevereiro de 1684, foi deflagrado um levante sob a liderança dos irmãos Manuel e Tomás Beckman e Jorge Sampaio.¹⁰ Os revoltosos responsabilizaram os jesuítas pelas mazelas e exigiram que os padres renunciassem à administração temporal dos aldeamentos e à retenção dos índios neles. Os missionários, alegando que caberia unicamente ao rei modificar a legislação em vigor, foram postos em prisão domiciliar dentro do próprio colégio. No dia 19 de março, a Junta dos Três Estados,¹¹ o órgão executivo dos insurgentes, decretou sua expulsão sob o pretexto de abuso de privilégios e acúmulo indevido de riquezas. Uma semana depois, a deportação foi executada (Bettendorff, 1990, p. 359-95; Bettendorff, “A informação a S. Magestade sobre o succedido no Maranhão”. BPE, CXV/2-11, f. 77r-79v; relato de Pfeil à Província da Alemanha, 1684. ARSI, Bras 9, f. 322r-339r; Berredo, p. 592-99).

Junto com outros confrades infortunados, Bettendorff alcançou, em maio, a cidade de Recife. Após uma primeira deliberação no colégio daquela cidade e uma audiência com o governador, ele e o padre Pedro Pedrosa seguiram logo viagem até Salvador para consultar o superior provincial Alexandre de Gusmão. Encontrando-se este ausente, os dois emissários conferenciaram com o padre Vieira, que, desde 1681, estava de volta ao Brasil. Pouco depois, Bettendorff foi nomeado procurador *ad hoc* para defender a causa da Missão na metrópole (Perret [Peres] ao Superior Geral de Noyelle, 1684. ARSI, Bras 26, f. 97r-98v; carta de Pfeil ao Superior Geral de Noyelle, 1684. ARSI, Bras

¹⁰ Quanto aos líderes da revolta, sobretudo Manuel Beckman, ver Liberman, p. 69-80; Coutinho, 2004, p. 111-83.

¹¹ A junta se compôs de três clérigos – evidentemente não-jesuítas –, três cidadãos notáveis e três comuns.

26, f. 101r-102r; Bettendorff, 1990, p. 377-395). Chegando à corte, em fins de outubro de 1684, ele logo conseguiu ser recebido pelo rei D. Pedro II. O monarca indicou-lhe como interlocutor o secretário régio Roque Monteiro Paim, homem favorável à restituição dos jesuítas (Bettendorff, 1990 p. 396; Leite, p. 88-90, t. 4). Na ocasião, o padre luxemburguês apresentou ao rei um memorando como base para futuras negociações.¹² Ao invés de pleitear uma volta imediata ao Maranhão, o documento propôs uma revisão profunda das relações entre inacianos e moradores.

O rei constituiu uma junta, composta por altos funcionários régios, para tratar da contenda. Embora Bettendorff não integrasse esse grêmio deliberativo, ele exerceu uma influência significativa por meio do ministro Roque Monteiro Paim (Mello, 2009, p. 48-55). Ademais, ele gozava da benevolência da nova rainha de origem alemã, D. Maria Sofia. Se a nomeação do experiente militar Gomes Freire de Andrade ao cargo de governador do Maranhão e a restituição do colégio de São Luís, ainda em 1684, pareciam significar um primeiro sucesso para a causa jesuítica, o comparecimento dos procuradores dos moradores, os sediciosos Tomás Beckman e Eugênio Ribeiro, e do superior da Missão, o impulsivo padre Jódoco Perret, um suíço, foi motivo de inquietação para Bettendorff. Embora os três fossem logo afastados de Lisboa – Beckman e Ribeiro foram degredados e Perret enviado para Coimbra e Évora –, a câmara de Belém conseguiu impor, na pessoa do antigo capitão-mor do Grão-Pará, Manoel Guedes Aranha, um procurador muito hábil (Bettendorff, 1990, p. 401-407; Coutinho, 2004, p. 276-277; Alden, 1969, p. 225-226).

¹² Há duas versões do dito memorando: “Memorial de dose Propostas, que os Pes dos Missionários do Estado do Maranhão representam a S. M.de”, 1684/1685. BPE, CXV/2-11, f. 138r-151r; “Memorial dos pontos apresentados à Sua Magestade”. In: Bettendorff, 1990, p. 398-400.

Nos debates da junta, a repartição tripartite anual da mão de obra revelou ser o ponto mais polêmico. Com efeito, o número de trabalhadores disponíveis em certas aldeias era demasiado reduzido para uma divisão eficaz e os prazos de ausência permitida não correspondiam às condições dos serviços de regime sazonal da coleta das drogas do sertão. Os jesuítas cederam, enfim, e a repartição passou a ser bipartite, entre moradores e aldeamentos. Também os períodos de trabalho fora das missões foram estendidos. Em seguida, quando foi abordada a questão da administração temporal dos padres, o procurador Guedes Aranha insistiu em manter sua abolição, alegando que os inacianos deveriam dedicar-se exclusivamente à evangelização. Reagindo imediatamente, Bettendorff exigiu categoricamente a restituição do poder temporal sobre os índios, declarando que “sem a administração temporal dos índios, a Missão não pode subsistir” (Carta de Bettendorff, 1686. ARSI, Bras 26, f. 129r). Para sair desse novo impasse, Gomes Freire declarou-se favorável ao restabelecimento da “dupla administração”, sendo sua decisão, em seguida, acatada pela junta (Mello, 2009, p. 56-67).

Com base nestes dois compromissos, o rei promulgou, em 21 de dezembro de 1686, o *Regimento das Missões*, que Mathias Kiemen considera uma “obra prima da legislação” (Kiemen, 1954, p. 163). O texto visa conjugar os objetivos da catequese dos índios com o regime de confinamento e de trabalho obrigatórios (Regimento & Leys das Missoens, 21/12/1686. BPE, CXV/2-12, f. 120r). Quatro eixos subsomem o conjunto dos vinte e quatro parágrafos. Primeiro [§§ 1-7], os aldeamentos ganham uma expressiva autonomia, garantida mediante: a restituição da administração temporal, a nomeação de dois Procuradores dos Índios e a supervisão da entrada de não-indígenas. Segundo [§§ 8-9, 22], as missões são reagrupadas em lugares estratégicos, comportando, para sua viabilidade demográfico-econômica, uma população mínima de cento e cinquenta casais. Terceiro [§§ 10-19], os serviços dentro e fora das aldeias são claramente

especificados e os períodos de ausência adaptados à sazonalidade das safras: no Maranhão até quatro e no Pará até seis meses. Quarto [§§ 20-21, 23-24], certas necessidades imprevistas dos moradores, sobretudo, a requisição de índios como remadores ou de índias como amas de leite ou ajudantes na produção de farinha de mandioca, são doravante tratadas como pleitos lícitos, embora classificados de casos excepcionais (Regimento & Leys das Missoens, 21/12/1686. BPE, CXV/2-12, f. 120r-127r).¹³

Apesar do conteúdo pragmático e do teor conciliatório, a aplicação do *Regimento das Missões* revelou ser difícil,¹⁴ sobretudo diante da persistência da falta crônica de mão de obra e, também, da consolidação dos outros religiosos na região, isto é, franciscanos, mercedários e carmelitas (Kiemen, 1954, p. 173-179). Assim, um alvará readmitiu, em 1688, a organização de tropas de resgate e uma carta régia ordenou, em 1693, a divisão da rede de aldeamentos entre as ordens presentes na colônia (Alvará, que derroga a Ley 28/04/1688. BPE, CXV/2-12, nº. 2, f. 129v-132v; carta régia ao governador Antônio de Albuquerque, 19/03/1693. BPE, CXV/2-18, f. 178r-180r). Conforme os novos acordos, os jesuítas se retiraram das missões da margem esquerda do Médio e Baixo Amazonas (Bettendorff, 1990, p. 544-547). Mas, um olhar acurado evidencia que esta divisão, ao invés de prejudicar, favoreceu os inacianos, pois doravante suas atividades e propriedades ficaram concentradas na “banda sul” do Amazonas – da foz do rio Madeira até o litoral atlântico –, uma região tida como próspera e mais povoada.

Ante a perda da posição proeminente da Companhia de Jesus, Bettendorff tratou, durante um terceiro mandato como superior (1690-1693), de reafirmar a *Visita* de Vieira para regular o cotidiano, de unificar o discurso catequético,

¹³ A validade do Regimento das Missões estendeu-se também às missões dos franciscanos “capuchos”.

¹⁴ O Regimento das Missões ficou em vigor até 1757, quando foi substituído pelo “Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão”, 03/05/1757. Lisboa: Impr. de Miguel Rodrigues, 1758.

mediante a introdução de um catecismo único, e de obter um aumento dos subsídios reais. Estas medidas objetivaram fortalecer a coesão grupal, não somente como reação à entrega de numerosas aldeias, mas também em face à chegada sucessiva de muitos missionários jovens e inexperientes (Bettendorff, 1990, p. 482-483; Alden, p. 467).¹⁵

No entanto, uma questão crucial ficou em aberto durante todo o século XVII: os missionários, de origens e mentalidades diferentes, estavam divididos se a Missão dependia da Província de Portugal e da Província do Brasil. Partidário da “facção portuguesa”, Bettendorff não conseguiu convencer seus confrades nesse ponto (Bettendorff, 1990, p. 243-538; cartas de Bettendorff ao generalato, 1665-1687. ARSI, Bras 3 II, f. 146r-149v; Bras 9, f. 12r-17v; 142r-155v; 259r-309v; Bras 26, f. 35r-65v; 82r-87v; 109r-163v).¹⁶ Enfim, encarregado, em seus últimos anos, de redigir uma crônica, ele faleceu, em 1698, no colégio de Belém após trinta e sete anos dedicados à Missão do Maranhão (“Livro de óbitos dos religiosos da Companhia de Jesus 1660-1737”. BN/Lisboa, PBA 4/FR 1004, f. 5).

¹⁵ Bettendorff, 1990, p. 482-483; Alden, D. *The Making of an Enterprise*, p. 467. Quanto ao catecismo único, Bettendorff republicou, durante sua estadia em Lisboa, o catecismo popular do padre Antônio de Araújo, mas editou também um de sua autoria. É provável que este último tenha sido adotado como obrigatório. Ver Araújo, A de. *Catecismo Brasilico da doutrina christãa, com o ceremonial dos Sacramentos, e mais actos Parochiaes* [1618]. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1686; Bettendorff, J. F. *Compendio da doutrina christam na Lingua Portuguesa, e Brasilica*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687. Na ocasião, Bettendorff republicou também a famosa gramática do padre Luís Figueira para facilitar o aprendizado da Língua Geral aos novos missionários. Ver Figueira, Luís. *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687. [1ª ed. 1621].

¹⁶ Referente à questão da pertença institucional da Missão, ver Arenz, Karl Heinz. *De l'Alzette à l'Amazone* (2010), p. 454-461.

Do “Regimento das Missões” ao “Diretório dos Índios”

Como vimos, as tensões acerca da “liberdade dos índios” na Amazônia lusa culminaram, somente na segunda metade do século XVII, em duas expulsões. Por isso, não é de se admirar que aquela infligida aos membros da Companhia de Jesus, em 1759, em todas as terras da Coroa portuguesa, a começar pelo Estado do Grão-Pará e Maranhão, partiu da mesma polêmica. Com efeito, o desterro definitivo dos inacianos foi o ápice de um processo que já vinha sendo gestado desde antes da campanha antijesuítica empreendida, desde 1755, pelo secretário de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal. Os acontecimentos da primeira metade do século XVIII na Amazônia estão alicerçados sobre a questão-chave que já havia sido tratada pelos padres Vieira e Bettendorff, isto é, a viabilidade do projeto catequético mediante uma precisa regulamentação dos modos de aquisição e repartição dos índios e, por conseguinte, do uso da mão de obra indígena nas lavouras, engenhos e fazendas dos colonos. Nem a política monopolista de Vieira, amparada pela lei de 1655, e nem a proposta autonomista de Bettendorff, confirmada pelo Regimento de 1686, fomentaram soluções duradouras.

As crônicas jesuíticas escritas entre o fim do século XVII e o do XVIII querem convencer os leitores de que os padres da Companhia defendiam, com veemência e conforme o princípio da “liberdade tutelada”, o afastamento dos nativos da convivência com os brancos, alegando que o mau exemplo e os maus-tratos dos moradores poriam em risco todo o trabalho realizado pelos missionários nas aldeias.¹⁷

¹⁷ As principais crônicas jesuíticas escritas sobre Missão do Maranhão são: Bettendorff, João Felipe. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [ca. 1698]; Araújo de, Domingos. “Chronica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão”, 1720. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Seção de Manuscritos, Loc. 11.02.007; Moraes, José de. *História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1987 [ca. 1789].

A respeito desse assunto, José Alves de Sousa Júnior aponta que a questão da legitimidade ou não dos cativeiros indígenas era o mote central no conflito entre jesuítas e colonos, também no século XVIII,

pois [os padres] a viam como condição *sine qua non* para o êxito de seu projeto salvacionista, na medida em que “livres”, eles [os índios] poderiam ser mantidos nos aldeamentos missionários, isolados dos moradores e a salvo da contaminação por seus hábitos e costumes promíscuos e pervertidos. (Souza Júnior, 2012, p. 183).

Já foi elucidado mais acima que o compromisso formulado no *Regimento das Missões*, ao invés de distender a tensão entre religiosos e colonos acerca dos índios, logo foi solapado pelo alvará régio de 1688 que facilitava novamente a prática dos resgates (“Alvará, que deroga a Ley do 1º de Abril de 1680”, 28/04/1688. BPE, CXV/2-12, n.º 2, f. 129v-132v). As expedições anuais, legais e ilegais, continuaram assim a suscitar, em razão da não observação de uma série de outras disposições jurídicas, os protestos dos jesuítas. Além disso, a ascensão do novo monarca D. João V, em 1706, e a nomeação de governadores pouco ou não favoráveis aos inacianos, contribuíram à persistência de um clima tenso (Azevedo, 1999, p. 158-163).

Paulo da Silva Nunes e o “bem comum da república”

No início da década de 1720, começa uma primeira campanha virulenta contra o compromisso codificado em 1686. A agitação foi encabeçada por Paulo da Silva Nunes que, a exemplo dos movimentos de 1661 e 1684, visava expulsar os padres da Companhia de Jesus do Maranhão e Grão-Pará. Conforme o pouco que se sabe deste personagem, Silva Nunes chegou ao Maranhão no ano de 1707, no séquito do governador Cristóvão da Costa Freire, do qual era

secretário e barbeiro. O sucessor desse, Bernardo Pereira de Berredo e Castro, também adeversário declarado da Companhia, tornou-se, por sua vez, um aliado importante, servindo de protetor e mediador quando Silva Nunes foi à corte (Azevedo, 1999, p. 164-170).

Apesar de ter encontrado certa repercussão entre os colonos, Silva Nunes procedeu com cautela durante os mandatos dos dois governadores que o apoiaram (1707-1722). Porém, no período de transição entre os governos de Bernardo Pereira de Berredo e João da Maia da Gama, em 1722, a conjuntura modificou-se, já que o novo governador era favorável à Companhia de Jesus. Neste interstício, coincidência ou não, o desembargador Francisco da Gama Pinto realizou uma devassa acerca de abusos cometidos contra os índios. Esse fato exaltou os ânimos dos moradores que, supostamente incitados por Silva Nunes por meio de panfletos anônimos contra os inacianos, viram os missionários na origem do inquérito. Os pasquins insistiram que o momento seria oportuno para expulsar os padres do Estado sob alegação de eles mesmos usarem a mão de obra indígena como escravos e terem contatos ilícitos com estrangeiros holandeses, franceses e ingleses. Silva Nunes foi preso e inculcado de ser o instigador do motim. Mas, ele conseguiu fugir para Lisboa, onde deu início a uma campanha mais intensa contra os jesuítas. Autodenominando-se “procurador” dos moradores da colônia amazônica, Silva Nunes defendeu abertamente a desobediência às leis régias com a finalidade de pressionar as autoridades a mudarem a legislação indigenista (Dias, 2008, p. 114).

De fato, as queixas apresentadas por Silva Nunes situam-se dentro de uma dada economia moral (Thompson, 1998, p. 152) referente à polêmica acerca do cativeiro lícito dos índios. Para ele, o fato de os portugueses serem poucos para lavrarem a terra, justificava plenamente a utilização dos indígenas, sem maiores entraves legais, como mão de obra compulsória. Em 1724, ele argumenta que as leis em vigor que favoreciam os jesuítas e interdavam o trabalho

forçado indígena não corresponderiam às necessidades da colônia. Na percepção de Silva Nunes, a Coroa deveria contemplar a peculiaridade regional, pois a diversidade de homens, povos e províncias exigiria leis diferenciadas. Por isso, ele insiste que “É necessário entender-se, que no Estado do Maranhão não se pode conservar sem o serviço dos índios dos seus sertões” e lembra que “os RR. missionários são os primeiros, que não podendo passar sem serviço daqueles índios deles se servem em cativoiro” (Proposta da Câmara do Pará. In: Moares, 1858, p. 355, t. 4).

O procurador autônomo visava, em última instância, isto é, na corte, mudar a ordem vigente e adaptar a legislação. Ele acreditava que, ao reivindicar a revisão das leis e a expulsão dos padres, não cometeria um ato de transgressão, mas, ao contrário, agiria com boa razão, usando argumentos filosóficos, jurisprudenciais e teológicos para embasar sua postura de desobediência (Azevedo, 1999, p. 169-173). Também, os colonos manifestaram a convicção que era um direito seu servir-se dos trabalhadores índios para o “bem comum” e o “aumento do estado”, fórmula constantemente repetida na documentação. Neste sentido, a câmara de Belém solicitava que se fizessem descimentos de índios, alegando que o ex-governador Cristóvão da Costa Freire (1707-1718) havia apoiado tal prática, ao ponto de promovê-la “bastante em carta que enviou o Conselho Ultramarino, em 9 de março de 1718” (Proposta da Câmara do Pará. In: Moares, 1858, p. 356, t. 4).

Na metrópole, Silva Nunes protestou sobretudo contra a postura pró-jesuítica do governador João da Maia da Gama (1722-1728), apresentando os “Capítulos sobre os maos [*sic*] procedimentos do Governador e Capitão General do Estado do Maranhão”. Este documento afirma, de um lado, que os moradores não queriam escravizar os índios, mas empregá-los e pagar-lhes salários, mas, de outro lado, nega aos indígenas toda condição humana, pois não seriam “verdadeiros homens, mas brutos silvestres incapazes de se lhes participar a fé catholica” e, ainda mais, seriam

“Barbaros, esquálidos, ferinos e abjectísimos, ás feras em tudo semelhantes, excepto na effigie humana”. Além disso, o procurador questiona, com ironia, a posição dos jesuítas em favor da escravidão africana, perguntando: “Se os ethiopes [negros] podem ser captivados, porque não o podem sê-lo os indios do Maranhão?” (Azevedo, 1999, p. 170).

Silva Nunes argumenta no referido memorando que os motins e pasquins não foram meramente motivados por questões econômicas, mas eram legitimadas pelo “bem comum”. Na concepção do procurador autoproclamado dos moradores, a sociedade do Estado do Maranhão e Grão-Pará estava ordenada e orientada, do ponto de vista temporal e natural, para um fim último, isto é, a felicidade e a concórdia. Por isso, seria necessário desfazer-se daquilo que impedia seu bom funcionamento, mesmo que de tratasse de uma ordem religiosa, de leis régias ou, até mesmo, do governador (Azevedo, 1999, p. 171).

O governador João da Maia da Gama empreendeu a defesa dos jesuítas contra as denúncias de Paulo da Silva Nunes, afirmando que os argumentos não seriam mais que “nascidos do ódio e paixão do dito Paulo da Silva, e de seu patrono [o ex-governador Berredo], e de alguns moradores seus páreas [sic], do que dos homens bons da república” (Parecer de João da Maia da Gama. In: Moares, p. 259, t. 4). Neste contexto, pôs em dúvida o título de procurador do denunciante, apontando que o próprio Paulo da Silva Nunes se queixara, em 1725 e 1726, dos notáveis do Pará e do Maranhão de “o não acharem capaz de procurador das ditas Câmaras e povos, e de se lhe não mandarem procuração”. Maia da Gama lembra ainda que Silva Nunes havia depositado seus requerimentos em nome do povo, mas sem ao menos entregar uma cópia às câmaras concernidas (Parecer de João da Maia da Gama. In: Moares, p. 259, t. 4).

O visitador da Companhia de Jesus na época, o padre Jacinto de Carvalho, é mais enfático em relação ao procurador autoproclamado, afirmando que Silva Nunes não foi secretário de Cristóvão da Costa Freire, pois teria sido

apenas seu barbeiro e, por isso, nem sequer constava na lista de cidadãos. Só por vontade própria, ele teria pedido às câmaras de São Luís e Belém que o nomeassem procurador. O padre escreve que, após sua fuga para o Reino, Paulo da Silva Nunes teria solicitado que os camaristas “lhe mandassem procuração, afirmando que não viera a esta corte, senão por zelo e bem de todos, e que já tinha principiado requerimento de grande utilidade para os pobres do Maranhão” (Papel que o padre Jacinto de Carvalho, 16/12/1729. In: Moares, p. 321, t. 4). O visitador informou ao rei que as câmaras de ambas as cidades, por conhecerem a índole irrequieta, o proceder intrigante e a baixa origem de Silva Nunes, lhe teriam negado qualquer legitimação ou reconhecimento. O padre explicita ainda que o procurador autodenominado teria agitado por cinco anos na corte, até que o governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Alexandre de Sousa Freire (1728-1732), por intermédio de Bernardo Pereira de Berredo, lhe teria providenciado uma procuração. (Papel que o padre Jacinto de Carvalho, 16/12/1729. In: Moares, p. 321-322, t. 4).

Outro defensor da Companhia foi o desembargador Francisco Duarte dos Santos que, em 1734, deu parecer favorável aos padres, refutando, uma após outra, as reivindicações de Silva Nunes. Este funcionário régio afirma que o denunciante teria agido “com pouca sinceridade na maior parte das acusações que fez contra os mesmos missionários em nome dos suplicantes” e conclui tratar-se de abusos contra a verdade para justificar o empenho de tirar dos missionários o governo temporal das aldeias (Fonseca, p. 140-144).

Fica evidente que a maioria dos argumentos da defesa se endossa na origem social duvidosa de Silva Nunes e, também, em seu aparente exagero ao apresentar a situação da colônia e a atuação dos jesuítas nela. João da Maia da Gama contestou, sobretudo, a “ruína dos povos do Maranhão”, constantemente evocada por Silva Nunes. O ex-governador alega que durante seu mandato (1722-1728),

sempre despediu barcos com até trinta mil arrobas de cacau e oito mil arrobas de açúcar, ironizando que “esta é a perdição do Estado que afirma Paulo da Silva Nunes”. Referente à reclamação sobre a suposta riqueza dos padres jesuítas, João da Gama alega que os padres produziram mais cacau por disporem de mais índios que, além do mais, trabalhariam com “tanto asseio e os parâmetros [conhecimentos] necessários, o que se não acha em outras [missões]”. Também, realça que os padres seriam de grande pobreza individual, ao ponto de, ao saírem de uma missão para outra, “não trazem mais que sua roupeta, um breviário e alguns livros próprios”, deixando “canoas, ferramentas e mais trastes” para seus sucessores (Parecer de João da Maia da Gama. In: Moares, p. 260-261, t. 4).¹⁸

Apesar de a historiografia apresentar, com base nesses documentos, um quadro negativo da atuação de Paulo da Silva Nunes, é importante ver nele um agente social que traduziu, com sua argumentação, os anseios dos colonos dentro de um sentimento protonacional incipiente¹⁹. Ainda que considerasse os jesuítas, com sua axiomática orientação universal, adversários temíveis, Silva Nunes buscou, como antes Vieira e Bettendorff, articular o “bem comum” para a sociedade regional em vias de consolidação.

¹⁸ Referente ao patrimônio dos jesuítas, sobretudo suas atividades econômicas e as querelas acerca de sua isenção de taxas alfandegárias, ver Cardozo, A.; Chambouleyron, R. O Advogado do Império: um jurista discute o direito de comércio dos padres do Maranhão no século XVII”. *Ciências Humanas em Revista*, v. 4, nº. 1, p. 159-164, jun. 2006; Neves Neto, R. M. das. *Um patrimônio em contendas*, 2013, p. 68-154.

¹⁹ Ao definir protonacionalismo, Eric Hobsbawm diferencia entre sentimentos populares de identificação supralocal e, como no caso de Portugal, esforços de “grupos seletos” ligados a um estado em busca de extensão e popularização. Ver Hobsbawm, E. J. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008, p. 63-64.

Sebastião José de Carvalho e Melo e a “civildade dos índios”

Muitos argumentos formulados por Paulo da Silva Nunes reaparecem, vinte anos depois de sua campanha, em escritos divulgados pelo secretário régio do rei D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo (1750-1777). Ao tornar-se ministro plenipotenciário, o futuro Marquês de Pombal promoveu, a partir de 1755, várias medidas que tiveram como objetivo modernizar a economia e a administração. Na época, o Reino teve uma reputação pouco favorável no exterior europeu, relacionada ao seu declínio econômico e à forte influência da Igreja Católica, sobretudo, dos jesuítas. Buscando fortalecer o papel do Estado, Carvalho e Melo tentou equilibrar as relações comerciais, sobretudo com a Inglaterra, favorecendo, mediante concessão de monopólios, os mercantes metropolitanos e estimulando investimentos nas colônias, principalmente na América portuguesa (Maxwell, 1996, p. 14-17).

Pombal era partidário do “regalismo”, linha de pensamento que propagava a submissão da Igreja ao Estado. Embora o iluminismo português não fosse anticlerical, a religião deveria estar a serviço do Estado e não o inverso. A influência religiosa, tida como excessiva, foi vista como um dos principais motivos do atraso português. Aos poucos, Pombal chegou a considerar os inacianos como um dos principais entraves para suas reformas, tanto no Reino como nas colônias. De fato, além da influência na corte, como conselheiros e confessores de reis e rainhas – como no caso da rainha-mãe Maria Ana, morta em 1754 –, os jesuítas administravam as principais instituições de ensino em Portugal. Na América lusa, sobretudo na Amazônia, a ordem inaciana gozava de privilégios em relação a outras ordens, não somente na catequese, mas também no comércio. Os padres justificaram seus empreendimentos econômicos com a necessidade de financiar suas múltiplas

atividades missionárias e insistiram, contra as constantes queixas dos moradores, em sua isenção fiscal na importação e exportação de produtos (Souza Junior, 2012, p. 195-222).

Desde o início de seu governo, Pombal teve na pessoa de seu meio-irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, nomeado governador-geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão, um aliado zeloso e fiel. Com base nas informações fornecidas pelo irmão, o ministro delineou novas diretrizes para a região. Assim, em junho de 1755, foram promulgadas três leis que modificariam a conjuntura socioeconômica da colônia, pois decretou-se: a emancipação dos índios, o afastamento dos religiosos das missões e a fundação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. As medidas se complementam mutuamente, pois respondem ao anelo principal de dinamizar a economia regional mediante a flexibilização do mercado de trabalho, constituído por índios “livres” e escravos africanos, e a eliminação de intermediários autônomos, como os jesuítas (“Carta régia de D. José I, de 6 de Junho de 1755”; “Alvará com força de lei de 7 de Junho de 1755”; “Instituição da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão”).

Em maio de 1757, foi publicado o *Directório que se deve observar nas povoaçoens dos índios*. As missões foram secularizadas e transformadas em vilas sob o governo de diretores nomeados pelo governador. A nova lei-quadro ordenou que esses funcionários tirassem dos índios, embora doravante livres, sua “lastimosa rusticidade, e ignorancia, [...], propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniencia, e persuadindo-lhes os proprios dictames da racionalidade, de que vivião privados” (Directório, 1758, § 1º). A nova política, embora visasse, como a política anterior, integrar os índios à sociedade colonial e à cristandade barroca, enfatizou a civilização dos mesmos através de trabalhos voltados para o setor agrícola, da frequência de escolas, do uso do idioma português (em detrimento da Língua Geral) e da promoção de casamentos entre índias e brancos (Souza Junior, 2013, p. 173-175).

O *Diretório dos Índios* provocou uma profunda alteração no modo de vida dos índios, pois, ao afastar os missionários dos aldeamentos, os indígenas tinham que adaptar-se ao regimento dos diretores que não sempre seguiram as determinações da lei. A conformação às novas situações gerou tensões que, em muitos casos, resultaram em fugas de massa dos índios para o sertão, o que afetou a economia regional.²⁰ Contudo, o *Diretório* não constituiu uma novidade, pois seguia a lógica da liberdade tutelada, expressa na lei de 1655, e da rotina de trabalho compulsório e catequese obrigatória, definida no Regimento de 1686. No fundo, muito mais do que a determinação reformadora da corte, a lei refletiu as injunções e experiências específicas da colônia (Coelho, 2005, p. 26-37).

A implementação do *Diretório* fez com que os agora chamados “índios cristãos” impregnassem a ordem colonial existente com dinâmicas sociais e culturais não previstas, tanto pela disposição maior de trabalhadores braçais, artesãos especializados ou remadores requisitados quanto pelo papel de intermediários imprescindíveis entre a diminuta elite colonial e a massa das populações indígenas ainda não ou pouco integradas (Carvalho Junior, 2005, p. 83). Já os jesuítas, eles se viram, desde 1755, expostos à prisões e expulsões ocasionais, sempre sob a alegação de boicotarem a aplicação das novas disposições jurídicas. Enfim, foi decretada, em setembro de 1759, sua expulsão e o sequestro de seus bens. Um atentado contra o rei, no ano anterior, fornecera o pretexto para este afastamento definitivo da Companhia de Jesus de Portugal e de suas possessões ultramarinas (Azevedo, 1999, p. 303-308).

²⁰ Sobre a resistência indígena no cotidiano das vilas durante a implementação do *Diretório dos Índios*, ver Souza Junior, J. A. de. *Tramas do cotidiano*, p. 233-286.

Considerações finais

Os historiadores são hoje unânimes quanto ao papel fundamental dos jesuítas na formação do espaço, da sociedade e da cultura da Amazônia colonial. Apesar de sua presença, que abrangeu um pouco mais de um século, os padres inacianos deixaram um legado material e imaterial que marca até hoje o norte do Brasil. Assim, a atual rede urbana, a religiosidade popular, diversos prédios tombados e um acervo significativo de escritos históricos sobre a região remontam à atuação da Companhia de Jesus.

No passado, a polêmica se ela promoveu ou entrou o progresso da região induziu muitos pesquisadores a ver os jesuítas ora como bloco fechado, ora como agentes isolados, mantendo-os separados da complexa rede de relações e negociações que, no entanto, os conectava aos demais grupos coloniais. Reconhece-se hoje que os inacianos, apesar de um projeto e estratégias de cunho geral e aparentemente imutáveis, tinham que adaptar-se às realidades específicas da região sujeitas a constantes mutações.

A atuação da Companhia na Amazônia não pode ser compreendida sem levar em conta a peculiaridade e a vastidão do espaço. Por isso, estabeleceu-se como marco inicial da presença inaciana o *Memorial sobre as terras e as gentes* do padre Luís Figueira. Este relatório evidenciou as potencialidades da região para o projeto missionário e foi o documento que mais contribuiu a projetar a Missão do Maranhão. O aporte do padre Antônio Vieira, tido como segundo fundador, foi a obtenção do monopólio dos jesuítas sobre os índios e a rápida extensão da rede de missões sob seu controle. Finalmente, um processo de consolidação, marcado pela busca por um compromisso com os moradores, foi conduzido pelo padre João Felipe Bettendorff, o terceiro integrante da geração fundadora. Um *modus vivendi* foi formulado pelo *Regimento das Missões* que conjugou uma maior disponibilização de braços indígenas com uma expressiva autonomia interna das missões. Esta lei, concebida com base

em uma argumentação de caráter técnico-jurídico, familiar a Bettendorff, substituiu o discurso anterior de Vieira, ainda fundamentada nas ideias da filosofia e teologia neoescolásticas do século XVI. Embora esvaziada, em seguida, mediante alvarás que permitiram a retomada de práticas de cativo e intensas campanhas contra os padres, com o apoio de certos governadores, o *Regimento das Missões* só foi substituído, em 1757, pelo *Diretório dos Índios*. Ambas as leis-quadro, aparentemente não compatíveis, mas perpassadas pela mesma lógica, são fundamentais para entender a constituição peculiar da sociedade regional.

Quanto à catequese dos índios, ela foi de caráter precária e superficial. As distâncias, as fugas e, sobretudo, a onipresença da morte em decorrência dos frequentes surtos epidêmicos e dos constantes abusos e incursões violentas não permitiram a constituição de comunidades neocristãs onde uma geração seguia à outra²¹. Mas, apesar desta incerteza demográfica sintomática, os índios aldeados engendraram durante o tempo de convívio com os missionários, marcado por constantes ressignificações de categorias sociais e simbólicas, uma cultura popular que soube preservar sua matriz indígena. Essa cultura tem sua continuidade, sobretudo, no modo de viver e crer das populações ribeirinhas, ou *caboclas*, da Amazônia atual, que, em grande parte, descendem dos indos aldeados do “século jesuítico”.

²¹ Quanto ao desenvolvimento demográfico dos aldeamentos, é impossível fornecer números exatos. A oscilação foi enorme devido às epidemias e fugas. O padre José Ferreira estima que, no final doséculo XVII, onze mil índios vivam sob os cuidados de trinta missionários. Ver carta anual do superior José Ferreira, 1696. ARSI, Bras 9, f. 427v. Roberto Simonsen fala de cinquenta mil indígenas vivendo em oitenta aldeamentos por volta de 1686. Ver Simonsen, 1978, p. 323. Darcy Ribeiro estipula que aproximadamente duzentos mil índios teriam sido “descidos” e um milhão, de um total de dois milhões, teriam morrido, somente no século XVII, em consequência de assaltos, deportações, trabalhos forçados, fomes e epidemias. Ver Ribeiro, 1999, p. 102-103.

Fontes

“Alvara com forza de lei de 7 de Junho de 1755 sobre as relações entre os indios e os religiosos da Companhia de Jesus e renovando outra lei de 12 de Setembro de 1663 que privava de poder temporal os religiosos da Companhia de Jesus”. Lisboa: Impr. de Miguel Rodrigues, 1755 [documento avulso].

“Bando pelo qual do Governador Francisco de Sa e Menezes, em atenção ao miseravel estado em que encontrou o Maranhão, mandou formar uma Companhia de assentistas, para que metessem na cidade de Belém e na do Maranhão, quinhentos negros cada ano e todas as Jesuitas en Argentina y Brasil fazendas que fossem necessarias, de que se fez um contrato que foi publicado”, Sao Luis, 28/10/1682. BAL, códice 51-V-43, f. 22r.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral de Noyelle, 01/01/1686. Roma: *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), códice Bras 26, f. 129r-130v.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 07/05/1678. ARSI, códice Bras 26, f. 47r-47v.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 10/04/1681. ARSI, códice Bras 3 II, f. 146r-147r.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 11/08/1665. ARSI, códice Bras 26, f. 12r-17v.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 15/01,1672. ARSI, códice Bras 9, f. 298r-305v.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 1678 [s./d.]. ARSI, códice Bras 26, f. 48r-49v.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 20/09/1677. ARSI, códice Bras 26, f. 43v-44v.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 21/07/1671. ARSI, códice Bras 9, f. 259r-267v.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 21/07/1671. ARSI, códice Bras 26, f. 26r-27v.

Carta de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 25/ 03/1674. ARSI, códice Bras 26, f. 35r-36v.

- Carta de Consalvi ao Superior Geral Oliva, 20/07/1663. ARSI, códice Bras 3 II, f. 37r-38v.
- Carta de Gorzoni ao Superior Geral Oliva, 18/09/1665. ARSI, códice Bras 26, f. 19r-22v.
- Carta de Vieira a Consalvi, Lisboa, 02/04/1680. In: Azevedo, J. L. de (Org.). *Cartas do Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971, p. 442-452, t. 3.
- Carta de Vieira ao conde da Ericeira, Bahia, 23/05/1689. In: Azevedo, J. L. de (Org.). *Cartas do Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971, p. 572-587, t. 3.
- Carta de Vieira ao rei D. Joao IV, Sao Luis, 06/04/1654. In: Hansen, J. A. (Org.). *Cartas do Brasil 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. Sao Paulo: Hedra, 2003, p. 448-453.
- Carta de Vieira ao Superior Geral Nickel, São Luís, 01/06/1656. In: Leite, S. (ed.). *Novas cartas jesuíticas: de Nobrega a Vieira*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 254-55.
- “Carta regia de D. Jose I, de 6 de Junho de 1755, apresentando uma lei de D. Pedro II, de 1o de Abril de 1680, restituindo aos indios do Grão Para e Maranhão a liberdade das suas pessoas, bens e comercio, seguida de outra lei de 10 de Novembro de 1647 sobre o mesmo assunto”. Lisboa: Impr. de Miguel Rodrigues, 1755 [documento avulso].
- Cartas régias aos oficiais das câmaras de São Luís e Belém, 19/09/1676. Rio de Janeiro: *Anais da Biblioteca Nacional* (ABN), v. 66, p. 39-40, 1948.
- Catálogo de Bettendorff sobre a Missão do Maranhão, 1671. ARSI, Bras 27, f. 2r-2v.
- “Catalogus brevis Personarum V. Provincia Maragnonensis”, 1747. Évora: *Biblioteca Pública de Évora* (BPE), códice CXV/2-11, n. 8, f. 165v-166r.
- “Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Para, e Maranhão”, 03/05/1757. Lisboa: Impr. de Miguel Rodrigues, 1758.

- “Instituição da Companhia Geral do Grao Para e Maranhão”. Lisboa: Impr. de Miguel Rodrigues, 1755 [documento avulso].
- “Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”, Lisboa, 01/04/1680. ABN, v. 66, p. 57-59, 1948.
- “Livro de obitos dos religiosos da Companhia de Jesus pertencentes a este Colegio de Sto. Alexandre”, 1660-1737. Lisboa: *Biblioteca Nacional de Portugal*, códice PBA 4/FR 1004.
- “Papel que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão, apresentou a El-Rei para se juntar aos dois requerimentos do procurador Paulo da Silva Nunes” (Lisboa, 16/12/1729). In: Moares, A. J. de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 321, t. 4.
- “Parecer de Joao da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão, sobre os requerimentos que a El-Rei apresentou Paulo da Silva Nunes, para justificar o empreinho de se tirar aos missionarios o governo temporal das aldeias. Para” (15/07/1735). In: Moares, A. J. de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 259, t. 4.
- “Proposta da Câmara do Para a sua majestade apresentada pelo procurador do Estado Paulo da Silva Nunes”. In: Moares, A. J. de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 355, t. 4.
- “Provisão em forma de Ley sobre a Liberdade dos indios do Maranhão”. Lisboa 12/09/1663. ABN, v. 66, p. 29-31, 1948.
- “Provisão sobre a liberdade do Gentio do Maranhão”, Lisboa, 10/04/1658. ABN, v. 66, p. 29, 1948.
- “Provisão sobre a liberdade e captiveiro do gentio do Maranhão”, Lisboa, 17/10/1653. ABN, v. 66, p. 19-21, 1948.

- “Provisão sobre a repartição dos Índios no Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus”, Lisboa, 01/04/1680. ABN, v. 66, p. 51-56, 1948.
- “Provisão sobre se confirmar aos moradores de Maranhão o perdão”, Lisboa 12/09/1663. ABN, v. 66, p. 31-32, 1948.
- “Regimento & Leys das Missoens do Estado do Maranhão, & Para”, Lisboa, 21/12/1686. BPE, códice CXV/2-12, f. 120r-127r [ou p. 1-15].

Bibliografia

- Alden, D. (1969). Black Robes versus White Settlers: the Struggle for “Freedom of the Indians” in Colonial Brazil. In: Gibson, C.; Peckham, H. (Eds.). *Attitudes of Colonial Powers toward the American Indian*. Salt Lake City: University of Utah Press, p. 19-45.
- Alden, D. (1996). *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press.
- Arenz, K. H. (2014). Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). Franca: *Revista História e Cultura*, 3(2), 63-88.
- Arenz, K. H. (2010). *De l’Alzette à l’Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Editions Universitaires Européennes.
- Arenz, K. H. (2010). Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). Belém: *Revista de estudos amazônicos*, 5(1), 25-78.
- Aymoré, F. A. (2011). Das Christentum in Amazonien: eine Geschichte im Flusse. *Tópicos – Deutsch-Brasilianische Hefte/Cadernos Brasil-Alemanha*, Bonn, 40(1), 18-19.

- Azevedo, J. L. de. (1999). *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT. [1ª ed. 1901].
- Berredo, B. P. de. (1749). *Annaes historicos do Estado do Maranhão*. Lisboa: Impr. de F. Luiz Ameno.
- Bettendorff, J. F. (1990). *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/SECULT.
- Carvalho, J. V. de.; Bettendorff, João Felipe (2001). In: O'Neill, C.; Domínguez, J. M. (Eds.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*. Roma/Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia Comillas, p. 431-432.
- Carvalho, Roberta Lobão; Arenz, K. H. (2016). Jesuítas e colonos na Amazônia portuguesa: contendas e compromissos. Aracaju: *Revista de Estudos de Cultura*, 5, 19-34 mai.-ago.
- Carvalho Júnior, A. D. de. (2013). Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). São Paulo: *Revista de História*, 168(1), 69-99.
- Carvalho Júnior, A. D. de. (2005). *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Campinas: UNICAMP (História Social, Tese de Doutorado).
- Chambouleyron, R. (2003). Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). Lisboa: *Lusitania Sacra*, 15 (2ª série), 163-209.
- Castelnau-L'Estoile, C. de. (1997). Salvar-se, salvando os outros: o Padre António Vieira, missionário no Maranhão, 1652-1661. Lisboa: *Oceanos*, 30/31, 55-64, abr.-set.
- Castelnau-L'Estoile, C. de. (2000). *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*. Lisboa/Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian.
- Castro, E. V. de. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

- Coelho, M. C. (2005). *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)*. São Paulo: USP. (História, Tese de Doutorado).
- Dias, J. S. D. (2008). Os “*verdadeiros conservadores*” do Estado do Maranhão: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII). Belém: UFPA, p. 114. (História Social da Amazônia, Dissertação de Mestrado).
- Eisenberg, J. (2003). Antônio Vieira and the Justification of Indian Slavery. *Luso-Brazilian Review*, Madison, 40(1), p. 89-95, verão.
- Figueira, L. (1923). Memorial sobre as terras, e gentes do Maranhão, Grão-Pará, e Rio das Amazonas. *Revista do Instituto de História e Geografia Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 94, v. 148, p. 429-432. O manuscrito original de 1637 se encontra em ARSI, códice Bras 8, f. 507r-508v.
- Figueira, L. (1967). Relação da Missão do Maranhão. In: Girão, R. *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, p. 34-44.
- Fonseca, B. da. (1858-1863). Notícia do Governo Temporal dos Índios do Maranhão, e das Leis e Razões porque os Reis o commeterão aos Missionários, e em que consiste o dito Governo chamado Temporal, que exercitão os Missionários sobre os Índios. In: A. J. de M. Moraes, *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, p. 140-144, t. 4.
- Hoornaert, E. (Coord.) (1990). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA.
- Kiemen, M. C. (1954). *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693*. Washington: Catholic University of America Press.
- Labourdette, J.-F. (2000). *Histoire du Portugal*. Paris: Fayard.
- Leal, A. H. (1854). *Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil*. Lisboa: Typ. Castro Irmão.

- Leite, S. (1943). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro.
- Leite, S. (1945). *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Leite, S. (1941). Expedições missionárias para o Maranhão no século XVII. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, 10(2), 293-305, jul.-dez.
- Liberman, M. (1983). *O Levante do Maranhão – “Judeu cabeça do motim”*: Manoel Beckman. São Paulo: Universidade de São Paulo/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Centro de Estudos Judaicos.
- Lisboa, J. F. (1865-1866). *Obras de João Francisco Lisboa*. São Luís: Typ. de B. de Mattos, v. 3.
- Mauro, F. (1960). *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670): étude économique*. Paris: SEVPEN/École pratique des Hautes Études.
- Mauro, F. (1994). *Histoire du Brésil*. Paris: Chandeigne.
- Mauro, F. (1972). *Des produits et des hommes: essais historiques latino-américains XVIe-XXe siècles*. Paris/Haia: Mouton/École pratique des Hautes Études.
- Maxwell, K. (1996). *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Mello, M. E. A. de S. e. (2009). O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa. Recife: *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, 27(1), 46-75.
- Monteiro, J. M. (1999). The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century. In: F. Salomon; S. Schwartz (Eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 973-1023, t. 3/1.
- Neves, L. F. B.; Gioseffi, M. C. da S. (2001). A Companhia de Jesus. In: P. R. Pereira (Org.), *Brasiliiana da Biblioteca Nacional: guia das fontes sobre o Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Nova Fronteira, p. 119-130.

- Neves Neto, R. M. das. (2013). *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a Magna Questão dos Dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Jundiá: Paco Editorial.
- Nordmann, D. (1998). *Frontières de France: de l'espace au territoire (XVIe-XIXe siècle)*. Paris: Gallimard.
- Oliveira, A. E. de. (1994). The Evidence for the Nature of the Process of Indigenous Deculturation and Destabilization in the Brazilian Amazon in the Last Three Hundred Years: Preliminary Data. In: A. C. Roosevelt (Ed.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, p. 95-119.
- Pompa, C. (2006). Para uma antropologia histórica das missões. In: P. Montero (Org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, p. 111-142.
- Porro, A. (1997). Social Organization and Political Power in the Amazon Floodplain: the Ethnohistorical Sources. In: A. C. Roosevelt *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, p. 79-94.
- Saragoça, L. (2000). A acção dos Franciscanos e dos Jesuítas na conquista e povoamento da Amazónia (1617-1662). Lisboa: *Brotéria – Cultura e Informação*, 151(1), 37-57, julho, 2ª parte.
- Silva, M. B. N. da. (2003). Vieira e os conflitos com os colonos do Pará e Maranhão. Madison: *Luso-Brazilian Review*, 40(1), 79-87, verão.
- Silveira, S. E. da. (1911). *Relação sumaria das cousas do Maranhão*. Lisboa: Imprensa Nacional. [1624].
- Solórzano, J. de P. (1996). *Política indiana*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 3 vols. [1ª ed. 1647].
- Souza, L. de M. e. (2001). La conjoncture critique dans le monde luso-brésilien au début du XVIIIe siècle. In: F. Bethencourt (Dir.). *Le Portugal et l'Atlantique*. Lisboa/Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian.

- Souza Junior, J. A. (2012). *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos Setecentos*. Belém: Ed. UFPA.
- Souza Junior, J. A. (2013). Negros da terra e/ou Negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. Salvador: *Afro-Ásia*, 48, 173-211.
- Thompson, E. P. (1998). *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Veríssimo, J. (1886). *Scenas da vida amazônica: com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*. Lisboa: Typ. Tavares Cardoso.
- Veríssimo, J. (1887). As populações indígenas e mestiças da Amazonia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. Rio de Janeiro: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, 50(1), 295-390.
- Viegas, J. (1998). *La mission d'Ibiapaba: le père António Vieira et le droit des Indiens*. Paris: Chandeigne.
- Vieira, A. (1943). Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ou Visita do P. António Vieira. In: S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 106-124, t. 4.
- Vieira, A. (2004). Sermão da Epifania [1662]. In: A. Vierira *Sermões escolhidos: texto integral*. São Paulo: Martin Claret, p. 141-187.
- Wright, R. M. (1999). Destruction, Resistance, and Transformation: Southern, Coastal and Northern Brazil (1580-1890). In: F. Salomon; S. Schwartz, *The Cambridge History of the Native Peoples*, p. 287-381, t. 3/1.

O colégio jesuítico da Bahia

Entre a invasão holandesa e a extinção da Companhia de Jesus

PAULO DE ASSUNÇÃO¹

Em 1623, uma poderosa esquadra comanda por Jacob Wilkens e pelo vice-almirante Pieter Heyn deixaram a Holanda, com aproximadamente três mil e trezentos homens (Leite, 1938-1949, p. 27). Seu destino era a tomada das terras coloniais portuguesas na América, em especial a capital da colônia. No ano seguinte, a Bahia foi invadida por holandeses, sendo o governador geral do Brasil, Diogo de Mendonça Furtado, e seu filho presos e deportados para a Holanda, os quais só foram libertados em 1626 (Assunção, 2013, p. 162-170). Em meio à conturbação gerada pelos invasores, assumiu a junta governativa composta por D. Marcos Teixeira de Mendonça (bispo de Salvador) e o auditor Antônio Mesquita de Oliveira. D. Marcos Teixeira foi responsável por reunir a população e os recursos existentes para defender a cidade. Contudo, este veio a falecer em 8 de outubro de 1624, sem ver a vitória dos colonos.²

O jovem Antônio Vieira, então como 16 anos e recém ingresso na Companhia de Jesus, relata que, no dia da aparição de São Miguel, 8 de maio de 1624, despontaram na costa baiana 24 velas holandesas. As embarcações, pelo que era de conhecimento em Salvador, já tinham roubado um

¹ Professor colaborador da Universidade Salgado de Oliveira (Universo). Contacto: assuncao@prestonet.com.br.

² A tomada de Salvador esteve sob o comando do coronel Johan Van Dorth que também governaria a cidade durante o período de ocupação.

navio vindo de Angola. A população foi conclamada pelo governador Diogo de Mendonça Furtado e pelo Bispo D. Marcos Teixeira a preparar a defesa. No dia seguinte, os inimigos holandeses deram sinal e começaram o ataque que foi marcado por uma contínua artilharia (Leite, 1938-1949, t.4, p. 29). Enquanto isso, os padres do colégio jesuítico da Bahia confessavam e comungavam muitos habitantes que estavam em pânico. Os holandeses tomaram a cidade e a alternativa escolhida pelo padre reitor do colégio foi a de buscar refúgio na Quinta do Tanque (propriedade dos jesuítas),³ levando consigo tudo o que poderia ser protegido que pertencesse ao culto religioso. Outras dignidades eclesiásticas também foram acolhidas naquele local, além de vários membros da Companhia de Jesus (Leite, 1938-1949, t.4, p. 31).

O abalo causado pela invasão holandesa fez com que a coroa intensificasse a defesa do território, sendo nomeado novo governador geral. Em 1625, Francisco de Moura Rolim assumiu o cargo tendo a difícil tarefa de apaziguar os ânimos e retomar a produção açucareira que fora interrompida (Mello, 1960, p. 235-253). Os holandeses foram expulsos naquele mesmo ano, após promoverem grande destruição na capital e nos engenhos da região. No decorrer dos embates, jesuítas foram presos e levados para a Europa. Estes seriam liberados em 1626, depois da intervenção da infanta Isabel Clara Eugénia da Áustria. Todos regressaram ao Brasil em 1628, com exceção do Ir. Pedro da Cunha que permaneceu como procurador em Lisboa e o Pe. Gaspar Ferreira que, depois do cárcere de Dordrecht, não se teve mais notícias (Leite, 1938-1949, t. 5, p. 49-50).

Em 28 de dezembro de 1626 assumiu o governo-geral do Brasil Diogo Luís de Oliveira, que se dedicou a fortificar Salvador e a encontrar alguma maneira de melhorar a exploração e sustento da colônia. Apesar das perdas ocorridas durante o ataque dos holandeses e as oscilações do

³ Atual sede do Arquivo Público do Estado da Bahia.

mercado, a atividade produtiva dos engenhos que pertenciam à Companhia de Jesus foi retomada (Assunção, 2013, p. 161-171). Em contrapartida, esperava-se que fossem enviados cobre, lona, azeite, sardinhas, sal, etc., a fim de garantir a subsistência dos religiosos no colégio e nos engenhos. As remessas vindas de Portugal eram importantes, pois a aquisição dos mesmos produtos, em Salvador, normalmente eram mais elevados.

As investidas dos holandeses pelo litoral do nordeste brasileiro continuaram. Em 1630 invadiram a região de Pernambuco e tomaram a cidade de Olinda. A ocupação da área litorânea foi feita por milhares de homens enviados da Europa e controlariam a região até 1654.

Os engenhos jesuíticos baianos continuaram a produzir e abastecer o mercado europeu, mas os religiosos, que administravam as propriedades, alertavam aos padres superiores para que não fossem passadas letras. Esta prática causava perda de recursos, pois os padres procuradores faziam uma estimativa da quantidade enviada, que na maioria das vezes ficava abaixo do valor estimado. Logo, dívidas eram geradas e cobradas pelos credores, o que causava uma série de estorvos. Isto devia ser levado em conta, uma vez que a guerra contra os holandeses, em Pernambuco, estava em curso. Havia ainda a preocupação com o descontrole dos anos anteriores que causou aos engenhos do Colégio da Bahia um acúmulo de dívidas (ANTT, Cartório Jesuítico maço 68, doc. 69 e maço 71, doc. 17).

Em 1635, assumiu a função de governador-geral do Brasil Pedro da Silva, que receberia o título de 1o conde de São Lourenço. Este já havia prestado serviço como governador da Costa da Mina, tentando defender aquele território das investidas de inimigos. A sua nova missão era neutralizar os ataques dos holandeses que visitavam diferentes pontos do litoral brasileiro, como Pernambuco e Ceará, que teve o Forte de São Sebastião invadido. Em 16 de abril de 1638, os holandeses avançaram sobre Salvador cometendo assaltos durante quarenta dias. A defesa da cidade foi feita

pelo Conde de Banholo, Giovanni Vincenzo di Sena Felice, contando com o apoio dos padres jesuítas Manuel Fernandes, Domingos Coelho, João de Oliva, Francisco Gonçalves, Francisco Pires, Simão de Souto Maior, Baltasar Sequeira, Mateus Dias, Francisco Avelar, Fulgêncio de Lemos, António Vieira e Manuel Nunes (Leite, 1938-1949, t.5, p. 61; Vilhasanti, 1941). Os relatos dão conta que o Colégio da Bahia se transformou num baluarte de defesa, servindo principalmente como hospital. O governador Pedro da Silva, em missiva, destacou os préstimos dos religiosos durante o cerco, que teria sido similar aos dos soldados. Em final de maio os holandeses são derrotados, sendo obrigados a abandonar a cidade (Leite, 1938-1949, t.5, p. 61-62).

Os jesuítas relataram o ataque informando que o inimigo agira com naus pequenas e grandes, fazendo dois assaltos por terra. O Pe. Simão de Souto Maior informava que a população da Bahia reagira, degolando mais de mil homens, sendo feridos outros tantos. A apressada fuga dos holandeses, os obrigou a deixar para traz peças de artilharia, mosquetes, balas, pás enxadas, machados, dentre outros objetos. As baixas do lado português foram poucas, segundo ele. O número de mortos fora de 28 e de feridos chegara a 100. Além disso, informava sobre a avaliação dos engenhos e ponderava sobre a disputa entre o Colégio da Bahia e o de Santo Antão em relação ao Engenho de Sergipe do Conde, que pertencera a Mem de Sá (ANTT – Cartório Jesuítico maço 68, doc. 181).

As sentenças entre o Colégio da Bahia e o de Santo Antão exigiam que novos documentos fossem trasladados. Cada uma das partes instruía os processos, anexando provas que defendiam os seus interesses, revelando que cada colégio jesuítico possuía interesses próprios, pois dependiam do patrimônio e dos recursos gerados para garantir o funcionamento das atividades de ensino e catequização. As estratégias para obstar o andamento das causas eram muitas e obrigavam os padres a recorrerem constantemente à Casa de Suplicação e ao Ouvidor Geral (ANTT,

Cartório Jesuítico maço 71, doc. 31). Nem sempre os registros disponíveis sobre as contas dos engenhos eram suficientes, conforme destaca Sebastião Vaz. Ao consultá-los notou que muitos deles estavam “rotos” e alguns não estavam em ordem, possuindo informações apenas até a época do ataque dos holandeses (1624-1625). Os rendimentos dos engenhos eram poucos devido às dívidas atrasadas, o que acabava por comprometer o sustento do Colégio da Bahia (ANTT, Cartório Jesuítico maço 69, doc. 60).

A invasão holandesa impôs grandes perdas ao edifício da igreja do Colégio da Bahia, que foi reparado logo após a invasão, consumindo os escassos recursos disponíveis. O antigo edifício tinha sido erguido na época do governo de Mem de Sá, que ocorreu entre 1558 e 1572, e foi paulatinamente ampliado nos anos seguintes, para atender às necessidades dos religiosos, por meio de novas aquisições de terrenos (Leite, 1938-1949, t.1, p. 43; Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 187-213). Gabriel Soares de Sousa fez um registro preciso do Colégio da Bahia, nas últimas décadas do século XVI, registrando que:

passando além da Sé pelo mesmo rumo do norte, corre outra rua mui larga, também ocupada com lojas de mercadores, a qual vai dar consigo num terreiro mui bem assentado e grande, aonde se representam as festas a cavalo, por ser maior que a praça, o qual está cercado em quadro de nobres casas. E ocupa esse terreiro a parte da rua da banda do mar um suntuoso colégio dos padres da Companhia de Jesus, com uma formosa e alegre igreja, onde serve o culto divino com mui ricos ornamentos, a qual os padres têm sempre mui limpa e cheirosa.

Tem este colégio grandes dormitórios e muito bem acabados, partes dos quais ficam sobre o mar, com grande vista; cuja obra é de pedra e cal, com todas as escadas, portas e janelas de pedrarias, com varandas, e cubículos mui bem forrados, e por baixo lajeados com muita perfeição, o qual colégio tem grandes cercas até o mar, com água muito boa dentro, e ao longo do mar tem umas terracenas, onde recolhem o que lhe vem embarcado de fora. Tem este colégio, ordinariamente,

oitenta religiosos, que se ocupam em pregar e confessar alguma parte deles, outros ensinam latim, artes, teologia, e casos de consciência, com o que têm feito muito fruto na terra; o qual está muito rico, porque tem de Sua Majestade, cada ano, quatro mil cruzados e, davantagem, importar-lhe-á a outra renda que tem na terra outro tanto; porque tem muitos currais de vacas, onde se afirma que trazem mais de duas mil vacas de ventre, que nesta terra parem todos os anos, e tem outra muita granjearia de suas roças e fazendas, onde tem todas as novidades dos mantimentos, que se na terra dão em muita abundância.

Destaca ainda:

Passando avante do colégio vai outra rua muito comprida pelo mesmo rumo do norte, muito larga e povoada de casas e moradores, além da qual, no arrabalde da cidade, num alto, está um mosteiro de capuchinhos de Santo Antônio, que há pouco tempo se começou de esmolas do povo, que lhes comprou este assento, e outros devotos que lhe deram outros chãos junto dele, em que lhe os moradores fizeram uma igreja, com a qual, e o mais recolhimento que está feito, se podem acomodar até vinte religiosos, e pelo tempo adiante lhe farão outro recolhimento como os padres quiserem, os quais têm nesse recolhimento sua cerca com água dentro, a qual cerca vem correndo de cima, onde está o mosteiro, até o mar. E tornando desse mosteiro para a praça pela banda da terra vai a cidade muito bem arruada, com casas de moradores com seus quintais, os quais estão povoados de palmeiras carregadas de cocos e outras de tâmaras, e de laranjeiras e outras árvores de espinho, figueiras, romeiras e parreiras, com o que fica muito fresca; a qual cidade por esta banda da terra está toda cercada com uma ribeira de água, que serve de lavagem e de se regarem algumas hortas, que ao longo dela estão (Souza, 1938, p.136-137).

Quando da restauração do trono português, com a aclamação de D. João IV em primeiro de dezembro de 1640, a nova igreja do colégio estava sendo erguida com o apoio da população, conforme registrou o Pe. Belchior Pires. Os trabalhos seguiam lentamente, pois os holandeses ainda dominavam a região de Pernambuco. Os jesuítas,

que trabalhavam nos engenhos, se dedicavam ao máximo ao cultivo da cana de açúcar para tirar o maior proveito e obter recursos para a execução da obra (Brescianni, 1997, p. 209-226).

A notícia da restauração portuguesa chegou à Bahia, por meio de carta régia, em 15 de fevereiro de 1641. Pron-tamente, o governador, D. Jorge Mascarenhas reconheceu a autoridade do monarca lusitano e deu a conhecer aos governadores das capitânicas a independência de Portugal. A fim de manifestar o seu apoio a D. João IV, o governa-dor enviou ao reino o seu filho Fernando de Mascarenhas e os jesuítas António Vieira e Simão de Vasconcelos. Em Salvador, Jorge de Mascarenhas foi acusado de adotar uma postura dúbia, situação explorada por uma rede de intrigas em parte atribuída ao jesuíta Francisco de Vilhena. Em 16 de abril de 1641, o governador-geral foi deposto e assumiu o poder uma junta governativa composta por Pedro da Silva Sampaio (bispo de Salvador), Luís Barbalho Bezerra e Lou-renço de Brito Correia, que governou até julho de 1642. A deposição do antigo governante foi vista com indignação pela população, que aguardou pela nova nomeação.

António Teles da Silva, designado para o cargo de governador geral, foi tido como um administrador íntegro e de boa reputação.⁴ Agiu contra o governador do Rio de Janeiro, Salvador Correia de Sá e Benevi-des, acusado de arbitrariedades no exercício, além de realizar desvios do dinheiro público. Sendo constatada a gravidade da questão, encaminhou um processo ao Conselho Ultramarino, contra Salvador de Sá. António Teles da Silva apoiou a resistência liderada por Matias

⁴ Nesta ocasião, assumiu o cargo António Teles de Meneses, 1o Conde de Vila Pouca de Aguiar (1600-1657), nobre lusitano que já servira o reino como governador da Índia, entre 1639 e 1640. No decorrer da sua administração apoiou os insurretos de Pernambuco, que mesmo assim foram malsucedidos. Passou o cargo para João Rodrigues de Vasconcelos e Sousa, conde de Castelo Melhor, em 10 de março de 1650.

de Albuquerque contra os holandeses. As campanhas de guerrilhas foram constantes, procurando limitar a ação dos invasores nas áreas circunvizinhas a Olinda e a Recife. A substituição de Maurício de Nassau, na administração holandesa daquela região, e a exigência para a liquidação das dívidas contraídas pelos senhores de engenho causaram a deflagração da Insurreição Pernambucana, em 1645 (Mello, 2000, p. 173).

Em fevereiro de 1647 a esquadra holandesa comandada por Sigismundo Van Schkoppe tomou a ilha de Itaparica, impondo novo cerco à cidade da Bahia. Os ataques aos engenhos geraram perdas expressivas. Os embates duraram até 15 de dezembro de 1647, quando as embarcações holandesas deixaram o litoral baiano (Leite, 1938-1949, t.5, p. 66).

As turbulências na América portuguesa aumentaram quando da publicação da Ordem Régia de 1653, que concedia liberdade aos índios cativos, o que acabou por provocar uma série de motins entre os colonos. O Pe. Antônio Vieira, ao defender a causa indígena, deu ensejo ao acirramento dos ânimos. A situação só foi contornada com a lei de 17 de outubro de 1653, que revogava a anterior, e os capítulos de liberdade deixaram em suspenso o cativo injusto. Em janeiro de 1654, os colonos liderados por André Vidal de Negreiros, João Fernandes, Henrique Dias e Filipe Camarão conseguiram derrotar os holandeses na segunda Batalha dos Guararapes, na região de Pernambuco.

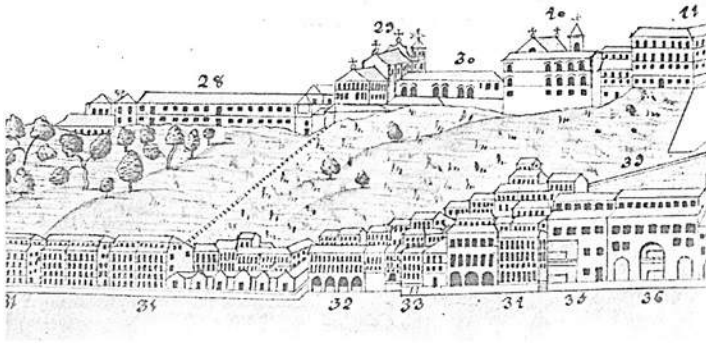


Figura 1: Vista da Casa professa da Companhia de Jesus (no. 28), Igreja do Salvador (n. 29) Outras dependências (no. 30). A gravura permite notar a extensão da propriedade que possuía uma vista privilegiada do mar. Fonte: Leite, Serafim. História das Companhia de Jesus no Brasil, vol. V, p. 98.

Finalizada a expulsão dos holandeses do Brasil, novamente o edifício da igreja do Colégio da Bahia passou a ser alvo de atenção dos religiosos. O Pe. Simão de Vasconcelos foi o grande animador de um novo projeto. No seu relato *Razões do acordo que se tomou no ano de 1654 sobre o sitio da Igreja nova* informava que a construção, iniciada há mais de 56 anos ainda inacabada, apresentava muitas partes em ruína. Nos idos de 1616, o padre visitador, Henrique Gomes, havia construído um corredor interno que seguia para a portaria, entendendo que a igreja formaria uma quadra com o colégio na parte sul. A invasão holandesa impedira o avanço dos trabalhos (Costa, 2005, p. 101).

Passados mais de 35 anos, persistiam os apelos que pediam melhorias nas condições da igreja. A população oferecia esmolas para a realização dos trabalhos. Discutia-se qual seria a posição mais adequada dos cômodos. Alguns defendiam que a porta principal deveria ficar fronteira ao meio do Terreiro, que era a principal praça da cidade. Tal posição permitiria ao colégio e ao recolhimento dos religiosos ampliação e adequação às novas necessidades (Leite, 1938-1949, t.5, p. 107). O Pe. Henrique Gomes justificou o seu parecer:

fazendo-se a Igreja no meio do pátio da claustro principal; e o corredor da portaria, que assim para a outra traça, como para esta se havia de desmanchar, se fizesse outra vez pela parte do Sul, com que ficaria o Colégio com dois pátios e com capacidade para se acrescentarem muitos cubículos em lugar das duas salas, que ocupam agora o corredor, uma das quais serve de Livraria, ainda que pequena para isso, e outra de Casa de Hóspedes; os baixos servem de Procuratura e de cubículo do companheiro do procurador, com bem de incomodidades por serem muito úmidas, escuras, e sobterradas, e por isso nocivas à saúde (Leite, 1938-1949, t.5, p. 108).

A falta de espaço para os religiosos era flagrante. Por vezes, num só cubículo era preciso acomodar três jesuítas. Caso não fosse aceito o novo projeto, os inconvenientes da superlotação das celas continuariam. Por conseguinte, a construção da nova igreja, no meio do pátio, acomodaria aproximadamente 20 cubículos. A nova posição possibilitaria ainda que fosse construída uma livraria, com os cômodos necessários para o livreiro, uma capela para as práticas e “tirar santos aos Congregados”, assim como de uma casa de hóspedes, e uma capela para os Irmãos. O Pe. Simão de Vasconcelos, na sua argumentação, destacava ainda que a posição nova permitiria o escoamento mais adequado das águas e do cano de despejo, evitando-se o mau cheiro que poderia exalar, caso os ventos soprassem no sentido da igreja (Leite, 1938-1949, t.5, p. 109).

A posição do Pe. Simão de Vasconcelos, que foi aceita pela maioria, recebeu críticas do Pe. Belchior Pires, pelo desrespeito aos limites estabelecidos pelos antigos administradores do Colégio da Bahia. Pelo novo projeto, os que residissem na parte direita da Igreja estariam mais longe das oficinas. Além disso, os gastos com a nova proposta seriam mais elevados. O Pe. Belchior Pires entendia que, caso se mantivesse o projeto antigo, o custo da obra não seria tão elevado, pela possibilidade de fazer os trabalhos como o aproveitamento de alguns materiais existentes e da mão de obra escrava dos engenhos jesuítas, sendo apenas necessário alguns oficiais de fora (Leite, 1938-1949, t.5, p. 110-111).



Figura 2: Planta da cidade do Salvador na obra Livro que dá rezaõ do Estado do Brasil (século XVII) por João Teixeira Albernaz. Letra E colégio dos jesuítas. Fonte: disponível em: <<https://bit.ly/2zAxXQx>>.



Figura 3: Detalhe da planta da cidade do Salvador na obra Livro que dá rezaõ do Estado do Brasil (século XVII) por João Teixeira Albernaz. Letra E colégio dos jesuítas. Nela esta representado os limites dos padres da Companhia de Jesus, evidenciando o seu traçado que foi sendo consolidado ao decorrer dos anos. Fonte: Disponível em: <<https://bit.ly/2zAxXQx>>.

A questão era polêmica. O Pe. Sebastião Vaz, que assumiu o cargo de reitor depois do Pe. Belchior Pires, entendia que a alternativa sugerida pelo Pe. Simão de Vasconcelos, era “por ostentação, e que não convinha derrubar o corredor” (Leite, 1938-1949, t.5, p. 112). A proposta foi

submetida aos padres provincial, reitor, consultores, dentre outros, salientando-se que a população auxiliaria com recursos financeiros. Entenderam os religiosos que a petição dos fiéis era justa, principalmente porque ofereciam “grossas esmolas para fazer a dita Igreja e corredor”. O local proposto possibilitaria melhor acomodação dos religiosos, pois ficaria no meio do colégio, facilitando a realização das celebrações religiosas e as orações diárias. A localização iria dotar edifício de maior segurança, havendo também economia de gastos com outras construções. Acreditava-se que a Igreja ficaria mais atraente, capaz de acolher um número maior de pessoas. Isto era importante para aquele momento, como também para o “tempo adiante” do Colégio da Bahia. Era preciso também levar em consideração que aquele colégio era a cabeça da Província do Brasil e o principal seminário que atendia à todas as partes da colônia brasileira (Leite, 1938-1949, t.5, p. 108).

Além do acordo redigido, o Pe. Simão de Vasconcelos relatou em carta esse assunto sobre a igreja, em 9 de outubro de 1655. Dizia que tinha conhecimento de que as obras de construção da igreja estavam paradas e se elas fossem retomadas, conforme projeto original, teriam um custo elevado. Para dirimir dúvidas, julgara por bem consultar algumas pessoas sobre o assunto, a fim de verificar o que seria mais conveniente fazer. Os homens mais importantes da terra manifestaram o desejo de assumir o custo da obra, como António da Silva Pimentel. Outro apoiador era o capitão Francisco Gil de Araújo, que tomou a seu cargo a capela mor da igreja, da seguinte forma:

dando para isto trinta mil cruzados, pagos em dez anos, a tres mil cruzados por ano, como promessa que se as safras de suas copiosas fazendas forem florentes, nesses anos em que o forem, dobrará os três mil cruzados pagando seis, do que não duvidamos desta e de outras maiores liberalidades com que há-de ajudar, e começa já ajudar a dita Igreja (Leite, 1938-1949, t.5, p. 112).

António da Silva Pimentel, para a construção da igreja, doou oito caixas de açúcar branco de esmola, tendo prometido doar a cada ano cem arrobas de açúcar branco. Sua dedicação era tanta, que pedia a outros fieis adesão à causa.

O benemérito Pedro Garcia, irmão de Francisco Gil de Araújo, comprometeu-se a dar esmola de dois mil cruzados, além de manifestar o desejo de construir uma capela às suas expensas. Baltasar de Aragão Araújo, irmão de Francisco Gil de Araújo e Pedro Garcia, também fez a doação de uma esmola de mil cruzados, dando de pronto cem mil reis. Assumia a responsabilidade pela execução de uma capela dentro do cruzeiro. Outro benfeitor era o capitão Diogo de Aragão Pereira, que também prometeu uma esmola no valor de mil cruzados, dando cem mil reis de imediato. Felipe de Moura de Albuquerque, genro de António da Silva Pimentel e sobrinho do antigo governador, D. Francisco de Moura, também prometeu mil cruzados de esmola. Por intermédio destes homens, foram obtidas mais esmolos como a do capitão Francisco Fernandes da Silva, de dois mil cruzados; a de Duarte Álvares Ribeiro, de mil cruzados, e a de Diogo Lopes Franco, de mil cruzados. Outros se comprometeram também com doações de quantias menores ou com ofertas de caixas de açúcar (Leite, 1938-1949, t.5, p. 113).

Pe. Simão de Vasconcelos lembrava na sua missiva que, caso o montante arrecadado não fosse suficiente, os beneméritos se comprometiam a fazer mais doações. Estes aceleraram o ritmo das obras, desejando ver os seus jazigos e capelas terminados, para serem sepultados ali. Para abreviar o processo, eles assentaram que a principal parte da “cantaria, como arcos, portadas, tribunas, etc.”, viesse lavrada do reino, onde havia muitos oficiais que a poderiam fazer rapidamente, vindo por lastro dos galeões que a cada ano chegavam à Bahia (Leite, 1938-1949, t.5, p. 114).

Os benfeitores entendiam que a igreja do colégio deveria ser erguida no meio do Terreiro de Jesus, conforme o que fora acordado por outros religiosos anteriormente, como o Pe. Francisco Gonçalves. Segundo Simão de

Vasconcelos, o Pe. Belchior Pires foi o único religioso que discordou desta proposta. Para dirimir dúvidas, Simão de Vasconcelos consultou alguns arquitetos que confirmaram que a construção no meio do Terreiro seria menos dispendiosa do que se fosse feita dentro da quadra e no meio dela.

Contudo, havia uma condição imposta pelos benfeitores que era a de eles serem considerados os fundadores das capelas, e terem direito à carneiros que ostentassem suas armas, especialmente o capitão Francisco Gil de Araújo que, no decorrer dos anos, demonstrara apreço pelos jesuítas. Ele, além dos recursos doados para as obras da igreja, cedera terras para canas e lenhas para uso do engenho pertencente ao Colégio da Bahia. O Pe. Simão de Vasconcelos ressaltava que as ditas terras foram “avaliadas em boa quantidade de dinheiro” (Leite, 1938-1949, t.5, p. 115; Priore, 2016, p.64-70). Em vista disso, o pedido deveria ser acatado, concedendo a autorização para que ornassem os carneiros com suas armas. Ordenou ainda o envio de cartas da irmandade para outros benfeitores que houvessem contribuído com esmolas polpudas para a construção da igreja (Leite, 1938-1949, t.5, p. 116).

Dentre as pessoas tidas como benfeitoras estavam Rui Carvalho e Bernardo Vieira Ravasco, respectivamente cunhado e irmão do Pe. António Vieira. Ambos haviam feito doações e contribuía regularmente para as festas do colégio. Simão de Vasconcelos enfatizava que Bernardo Vieira Ravasco era Secretário de Estado, tendo realizado muitos favorecimentos aos jesuítas (Leite, 1938-1949, t.5, p. 116).

Em 1655, o Pe. António Vaz começou a enviar as peças de cantaria para a nova igreja do Colégio da Bahia. Em Roma, o Pe. Geral fez ressalvas sobre as solicitações dos benfeitores. Em carta agradecia a fundação e não via problemas nas celebrações por morte, mas estranhava o pedido de celebração de missa feita em vida por Francisco Gil de Araújo. Tal prática não era usual. Ponderava que se os privilégios fossem concedidos valeriam para filhos e netos. Caso os bisnetos desejassem, estes deveriam renovar o pedido. A

questão se prolongou, aparentemente sem uma definição, tanto que em agosto de 1657, o Pe. Simão de Vasconcelos solicitou a retirada da restrição que dizia respeito à descendência e que fossem estendidas as concessões também a Antônio da Silva Pimentel, cunhado de Francisco Gil de Araújo (Leite, 1938-1949, t.5, p. 117).

No decorrer da segunda metade do século XVII, o Colégio da Bahia foi renovado com a construção de corredores e ampliação de algumas áreas. Em 1662 estavam em curso as obras da igreja. Conforme registros, o Pe. Visitador Jacinto de Magistris, veio da Europa para a cidade de Salvador, trazendo consigo ordens expressas para que os subsídios doados para a nova igreja não fossem aplicados para outros fins. No ano seguinte, passou a ser responsável pela fiscalização da construção o Ir. Gaspar da Costa (Leite, 1938-1949, t.5, p. 121-122).

Entre 1665 e 1670 foram realizados os trabalhos de entalhamento para decoração da igreja. Os responsáveis pelas peças foram os Irmãos: João Correia, Luiz Manuel, Domingos Rodrigues e o Pe. Eusébio de Matos (Carvalho, 2013, p. 618-619). Nos idos de 1670 era responsável pelas obras da igreja o Pe. Inácio de Azevedo. Após quinze anos de construção, a nova igreja do colégio ficou pronta, restando inacabados alguns pormenores na parte interna. No dia 8 de setembro de 1672 foi colocada na capela a imagem de Nossa Senhora da Paz, proveniente de Portugal. A mesma tinha sete palmos de altura e fora confeccionada em madeira ricamente estofada (Leite, 1938-1949, t.5, p. 123).

Nos idos de 1679, realizavam-se algumas adaptações na igreja do Colégio da Bahia. Na parte superior do altar mor foi feita uma abertura na parede, dando acesso à parte interior da casa, e nela se instalou um camarim “lavrado com grande arte, para majestade do lugar, no qual o Augustíssimo Sacramento se expõe à adoração nos dias do Jubileu”. Nas portas externas do camarim foram pintadas as imagens de Santo Inácio e de São Francisco Xavier (Leite, 1938-1949, t.5, p. 123-124).

Nas últimas décadas do século XVII ganhou proporção o debate sobre aceitar ou não mulatos e moços pardos nas escolas superiores do Colégio da Bahia. O problema residia, na ótica dos envolvidos na questão, no comportamento desregrado e na falta de perseverança de alguns estudantes. As principais famílias, de homens brancos, também desejavam impedir que seus filhos estudassem com os mestiços. No decorrer do governo do Pe. Provincial António de Oliveira, natural da Bahia (1681-1684), os jovens mulatos foram rejeitados nas escolas jesuítas. Consta na exposição de motivos, as constantes rixas entre jovens pardos e brancos, estes últimos não omitiam a repulsa que sentiam pelos mulatos em geral. Além disso, alegava-se que estes, depois de frequentarem a escola, não se dedicavam a algum ofício útil, vivendo, na maioria das vezes, na vadiagem.

Os religiosos do Colégio da Bahia apelaram para o padre geral da Companhia de Jesus e para o monarca português, D. Pedro II. O rei se surpreendeu com o pedido, tendo em conta que em algumas escolas dessa ordem religiosa, em Portugal, os estudos até os graus de Arte ou Teologia eram permitidos aos mulatos. D. Pedro II emitiu uma carta régia que determinava que os moços pardos passassem a ser admitidos nas escolas públicas dos colégios jesuíticos (Leite, 1938-1949, t.5, p. 75-76). Em Roma, o novo Padre Geral da Companhia de Jesus, Tirso González Santalla, assumiu o cargo, tendo a austeridade como lema. No âmbito dos estudos canônicos definiu modelos mais rígidos de ensino e exames da Escritura Sagrada, ao mesmo tempo em que procurou defender a instituição dos ataques de que era alvo, resolveu inúmeras questões pontuais, como a presença de jovens mestiços nos colégios da América portuguesa (Assunção, 2004, p. 60-61).

Em 1683 estavam em curso as obras na sacristia da igreja do Colégio da Bahia, acompanhadas pelo padre reitor Alexandre de Gusmão.⁵ Os trabalhos foram executados pelos Irmãos Luiz Manuel (Leite, 1938-1949, t.5, p. 127),⁶ Mateus da Costa, Domingos Xavier, Cristóvão de Aguiar e Manuel de Sousa (Leite, 1938-1949, t.5, p. 124).

No ano de 1685 faleceu o capitão Francisco Gil de Araújo que foi sepultado na capela mor da Igreja, que fora consagrada ao Santíssimo Nome de Jesus. O jazigo recebeu a inscrição que registrava ser a sepultura perpétua para ele e seus descendentes (Brescianni, 1997, p. 209-226). Os trabalhos de finalização das obras da igreja e do colégio continuavam. Nos registros é mencionada a existência de dois corredores no colégio, sendo um deles de uso exclusivo para os noviços. Esta ala poderia acomodar até 30 jovens, possuindo capela privativa, livraria, cômodo para recreação, além de um belo jardim e uma vista para o mar (Leite, 1938-1949, t.5, p. 87).

Em 1692, o Pe. Antônio Vieira registrou que em sendo o Colégio da Bahia

de fábrica muito desafortunada, havendo-se em ele malbaratado, por se não terem em conta as regras da arte, suores e despesas sem conta, cuidei de emendar este erro fatal com a construção de uma capela interior, tendo-lhe feito aprovar o risco não só por artífices consumados, nem só também pelos consultores da Província e do Colégio, mas pela inteira comunidade dos reverendos padres. Começa pois a obra em conformidade com o plano e as medidas dessa mesma primeira ideia. Eis senão quando, já a cobertura, ao cabo de ano e meio, se achava engenhosamente edificada, um novo Provincial, mais entendido por certo em outras ciências que não na mecânica, depois de mandar demolir uma certa parede-mestra, necessária embora à estabilidade da obra, determinou tudo mudar e continuar diversamente. Apresentou como é

5 Não confundir com Alexandre de Gusmão (1695-1753) diplomata e secretário particular de D. João V que era afilhado do padre jesuíta.

6 Autor das obras de casco de tartaruga da sacristia.

de ver o caso na Consulta: 69, mas não sem expor e explicar primeiramente o seu próprio entendimento, ao qual anuíram dois dos consultores, calando-se outros dois, e quedando-nos a reclamar baldadamente só eu e o próprio mestre-de-obras, que vem a ser um nosso Irmão Coadjutor muito perito na sua arte. Mais de uma vez o representou esse Irmão, ao Provincial e ao Próprio Reitor, que em isso emudecia, posto que não ousasse calar, da segunda obra, os novos trabalhos, as novas medidas, as novas dificuldades, bem como a manifesta deformidade, quando comparada com majestade, a comodidade e a graciosidade da primeira. Confirmando embora esta opinião com alheios pareceres, pois tive o cuidado de consultar separadamente dentro da própria capela a outros padres que assim presentes o mesmo sentiram, nada adiantámos (Franco, Calafate, 2013, vol. 4, p. 490-491).

Com esta exposição, o Pe. António Vieira pedia ao Pe. Geral que não permitisse que “uma edificação consagrada ao culto divino, e que se quer longamente duradoira” servisse de fonte de sofrimento. Por conseguinte, solicitava que o parecer do Superior da Companhia de Jesus chegasse com “conveniente brevidade”. Vieira concluía dizendo que não havia mais necessidade de nenhum exame ou informação, devendo-se ser seguido o que o Pe. Visitador da Província definira (Franco & Calafate, 2013, p. 491).

Nesse momento, as obras estavam em ritmo crescente e no ano seguinte a capela interior era executada pelo Irmão Luiz da Costa. Pouco a pouco, chegavam doações como a oferta de um cálice de ouro e um diadema, também em ouro para a imagem de São Francisco Xavier (Leite, 1938-1949, t.5, p. 126).

Dois anos depois, é realizada uma descrição da Igreja, ressaltando que ela fora construída com as esmolas recolhidas junto aos fieis. O teto ainda não estava terminado e precisava de pinturas e acabamento (Brescianni, 2006, p. 43-88). Destacavam-se as partes revestidas de mármore italiano, como também as duas torres e o frontispício. As sete capelas já estavam concluídas, devidamente ornadas e

douradas, aguardavam-se o altar e as ornamentações finais. A sacristia era descrita como ampla e iluminada, bem ornada de pinturas e com todos os objetos de culto necessários (Calderón, 1973). Era digno de menção um arcaz, que se destacava pelo trabalho em casco de tartaruga e marfim. O recosto da parede era revestido de lâminas pintadas em Roma, que registravam a vida de Nossa Senhora (Leite, 1938-1949, t.5, p. 126-127).



Figura 4: Detalhe da sacristia da Catedral Basílica Primacial São Salvador antiga Igreja do Colégio Jesuítico da Bahia. Nele é possível ver o arcaz com trabalho de casco de tartaruga e marfim e na parede do fundo os azulejos portugueses. A finalização do pavimento enxadrado do piso só ocorreu em 1707. Fonte: Disponível em: <<https://bit.ly/2TVnWpo>>.

Nos idos de 1696, o Pe. Francisco de Sousa registrava que comprara materiais e fazia os preparos necessários para acabar o teto apainelado da igreja (Carvalho, 2013, p. 631). Novas doações eram recebidas como a Fazenda de Iguape, realizada por Manuel Pereira Pinto e Antónia de Góis. A ideia defendida por um grupo de jesuítas era que esta propriedade fosse vendida e o montante obtido fosse

destinado para a conclusão da capela de São Francisco de Borja, uma vez que o valor estimado com a venda seria de 50.000 cruzados.



Figura 5: Teto apainelado da nave da Catedral Basílica Primacial São Salvador antiga Igreja do Colégio Jesuítico da Bahia. Fonte: Disponível em: <<https://bit.ly/2TVnWpo>>.

Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, que assumiu o cargo de governador geral em 8 de outubro de 1690, introduziu o cultivo da canela e da pimenta da Índia em terras brasileiras, ideia defendida, anteriormente, pelo

Pe. António Vieira.⁷ A colônia passava por um período de grave crise econômica devido à baixa do preço do açúcar no mercado europeu. Além disso, havia um elevado grau de insatisfação com a cobrança de impostos e com a falta de numerário. Defendia-se que era necessária uma moeda para as terras coloniais, o que levou ao início da construção de uma Casa da Moeda em Salvador.

João de Lencastre, que sucedeu a António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho em maio de 1694, teve um governo marcado pelas primeiras descobertas de ouro, na região da capitania de São Paulo, dando alento ao reino lusitano que se encontrava financeiramente combalido. As notícias de novas descobertas auríferas alvoroçaram o reino e a cobiça de diversos colonos, que se dirigiram para a região em busca do enriquecimento rápido.⁸ Durante a sua administração é que se deu a Guerra dos Palmares, a fim de debelar o quilombo, do mesmo nome, formado por escravos fugitivos de engenhos das Capitanias de Pernambuco e da Bahia, que vinha sendo formado desde a invasão dos holandeses na região.⁹

Nesse momento, como a botica do colégio era muito frequentada pelos habitantes da cidade, ficou decidida a construção de uma nova botica, fora das dependências do colégio, mas que deveria ficar próxima à portaria do Terreiro de Jesus. As obras foram iniciadas em 1728 e terminariam três anos depois.

Também fazia parte da estrutura do colégio a enfermaria que atendia aos moradores da cidade de Salvador. Na década de 1680, Pernambuco e a Bahia foram atingidos por uma epidemia do “mal da bicha” que ceifou várias

⁷ Permaneceu no cargo até 22 de maio de 1694.

⁸ Sobre o contexto ver: Souza (2004).

⁹ O bandeirante Domingos Jorge Velho, contratado para combater os quilombolas, empreendeu vários ataques na região entre 1694 e 1695, vindo a prender o líder dos negros, Zumbi, que foi executado. Também coube a ele a inauguração da Casa da Moeda, em 8 de março de 1674.

vidas.¹⁰ Neste momento trágico, o colégio foi utilizado pela população, pela falta de espaço para atender à demanda. Apesar da necessidade da ampliação da enfermaria, na última década do século XVII, os trabalhos de reformulação do edifício só seriam feitos nos idos de 1756 (Leite, 1938-1949, t.5, p. 89-90).

O Pe. Cristóvão Colaço julgou por bem avaliar a possibilidade da venda do Engenho da Pitanga, a fim de obter recursos para o Colégio da Bahia. Em 1689 é elaborado um documento que ponderava sobre a venda de algumas terras desse engenho, porque a propriedade possuía sítios distantes e improdutivos. Identificara-se que a grande extensão do terreno propiciava furtos. Muita madeira era roubada, e a Companhia de Jesus não contava com recursos necessários para defesa da propriedade. Após visitar o local, constatou-se que não era o momento mais adequado para realizar tal transação. Julgou-se conveniente determinar que as terras fossem mais bem aproveitadas. Em 1692, o Pe. Barnabé Soares elaborou um regimento onde definia com clareza todas as regras a serem seguidas na moralidade e administração do referido engenho (Leite, 1938-1949, t.5, p. 257).

Para desenvolver as atividades de ensino, o Colégio da Bahia constituiu no decorrer dos anos uma ampla livraria (biblioteca) (Silva, 2008, p. 219-237). As instalações primitivas foram destruídas por ocasião do ataque dos holandeses. Após a expulsão dos invasores, foi construída outra livraria num amplo salão. Dentre os religiosos que atuaram como bibliotecários destacou-se o Pe. Antônio Vieira, que também exerceu a mesma função nas bibliotecas dos colégios do Maranhão, Pará, Lisboa, Porto e Coimbra (Leite, 1938-1949, t.5, p. 93). Num levantamento feito em 1694, pelo bibliotecário Irmão Antônio da Costa, o valor estimado da biblioteca do Colégio da Bahia era de 5.499\$050 réis. O acervo era estimado em cerca de 15.000 livros. Nessa ocasião, as salas de aula eram seis, desprovidas de arcadas,

¹⁰ O “mal da bicha” ou “peste da bicha” era o nome dado à febre amarela.

localizadas próximas ao renovado Pátio do Colégio (Leite, 1938-1949, t.5, p. 94-95). Nas adjacências havia também uma sala para Disputas Públicas e Atos Literários, utilizada conforme a necessidade dos docentes e discentes.

Em 1700 estavam em fase de finalização os trabalhos de douramento do teto da igreja. Nele havia a representação dos quatro Evangelistas. Os registros, a partir daí, exaltam a beleza do trabalho artístico executado no teto, além do recebimento de novos cálices de prata, ornamentos de damasco e ouro, e também sete imagens da Paixão do Senhor (Leite, 1938-1949, t.5, p. 128-129). No ano seguinte, era finalizada uma arcada no entorno do Pátio, oferecendo maior comodidade aos estudantes. No recinto do salão de Atos Literários foi colocada uma cadeira dourada, com toda a distinção para uma cátedra (Leite, 1938-1949, t.5, p. 96).

Os registros dão conta que, em 1707, o pavimento enxadrezado da sacristia estava finalizado (Leite, 1938-1949, t.5, p. 131). Uma vez concluída a parte estrutural do edifício, tinha início a ornamentação interna. Nesse momento, estava em curso a construção do Noviciado da Anunciada na Praia da Giquitaia (Leite, 1938-1949, t.5, p. 574-576), no caminho que seguia de Salvador para Itapagipe, projeto do Irmão Carlos Belville (Leite, 1938-1949, t.5, p. 142). A pedra fundamental foi lançada em 9 de março de 1709, com a presença de padres da Companhia, o arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, o governador do Brasil D. Luiz César de Meneses e prelados de outras ordens religiosas. As obras só ficariam concluídas em 1728, quando foi inaugurado oficialmente (Leite, 1938-1949, t.5, p. 145-147).

Nos idos de 1717 era finalizada o altar da capela de São Francisco de Régis e na capela doméstica era colocada a imagem de Cristo deitado no sepulcro. Os trabalhos de douramento continuaram e, em 1722, a igreja recebeu a imagem de Santo Inácio, com um diadema de ouro, repleto de pedras preciosas. Esta peça custara 515 escudos romanos, sendo adquirida graças aos donativos recebidos. No período seguinte, ocorreu o douramento da capela de Nossa

Senhora da Conceição, onde foi colocada a imagem de São Francisco de Régis no seu altar (Leite, 1938-1949, t.5, p. 132; Carvalho, 2013, p. 627).

Ocorreram algumas mudanças, como a alteração da Capela de Nossa Senhora de São Lucas para Capela de Nossa Senhora dos 40 Mártires, em homenagem ao Pe. Inácio de Azevedo¹¹ e seus companheiros que morreram no século XVI, quando tentavam chegar ao Brasil.

¹¹ Inácio de Azevedo nasceu em 1527 nos arredores do Porto. Era filho de Manuel de Azevedo e de Francisca de Abreu. Foi pajem de Corte e ingressou na Companhia de Jesus em 28 de dezembro de 1548. Foi reitor dos colégios de Lisboa e Braga e Vice-Provincial de Portugal, além de outros cargos. Foi nomeado visitador do Brasil e chegou a 23 de agosto de 1566. Participou da conquista do Rio de Janeiro e determinou que o colégio de São Vicente fosse transferido para Rio de Janeiro. Em 1568 foi eleito Procurador a Roma. Em 1570, preparava-se para regressar ao Brasil com um grande número de religiosos. Em 15 de julho, o navio em que seguiam foi abordado por corsários calvinistas franceses entre Terça Corte e Las Palmas. LEITE, Serafim. *História das Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VIII, p. 69-82. BRASÃO, Eduardo. “Os quarenta mártires do Brasil: relação da Biblioteca da Ajuda sobre o martírio do padre Inácio de Azevedo e seus companheiros”, In: *Brasília*. Coimbra: Coimbra Editora, 1943, vol. 2, p. 533-576.



Figura 6: Retábulo de Santa Úrsula do Antigo Colégio da Bahia. Fonte: Catálogo da Exposição Tempos do Sagrado – Quatro Séculos de Arte Bahia – São Paulo. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2000, contra capa.

Na década de 1730 foi adquirido um órgão, por 350 escudos romanos, que se destacava pela sua decoração dourada, pinturas e um belo relógio. Além deste instrumento musical, foi comprado um diadema de ouro, com brilhantes na parte central, para adornar o Cristo Crucificado. Nesse momento também eram finalizados os trabalhos do altar da capela de Santa Ana e do retábulo, representando os Mártires do Brasil, que foi posicionado na capela interior (Leite, 1938-1949, t.5, p. 133; Carvalho, 2013, p. 612). Na década seguinte, foram adquiridos um diadema para Nossa Senhora da Conceição e um sol de ouro para colocar

nas mãos de São Francisco Xavier. Aplicaram-se azulejos vindos de Lisboa nas paredes, e as peças e pinturas mais antigas, prejudicadas pela ação do tempo, foram restauradas. Datam desse período a nova imagem do Salvador, que dera nome à igreja, e as estátuas de mármore representando Santo Inácio, São Francisco Xavier e São Francisco de Borja que foram depositadas nos três nichos da frontaria (Leite, 1938-1949, t.5, p. 134).

Nesse momento a estrutura do telhado do Colégio da Bahia estava comprometida. O Pe. Reitor João Pereira decidiu restaurar o madeiramento, cujos trabalhos se estenderam para a capela interior, carente de ornamentos, a sala do refeitório recebeu novo ladrilho e o teto foi decorado com pinturas. Neste espaço foram colocados dezesseis quadros em que figurava a Ceia do Senhor, uma obra do Irmão coadjutor, Francisco Coelho (Leite, 1938-1949, t.5, p. 95).

O Colégio da Bahia possuía também uma Casa de Hóspedes que atendia aos visitantes, dentre eles pessoas ilustres, como governadores (Leite, 1938-1949, t.5, p. 96). A hospedagem de autoridades do aparelho administrativo no colégio era uma ocorrência corriqueira, uma vez que ali era o ponto de passagem para quem ia ou regressava do Oriente (ANTT, Cartório Jesuítico maço 69, doc. 375). Em abril de 1644, D. Luiz de Sousa, que seguia para Portugal para saudar o rei, se alojou nas dependências do colégio. D. Francisco de Távora, Conde de Alvor e vice-rei da Índia, foi acolhido ali em maio de 1687. Nesse mesmo ano é registrada a passagem do Pe. João de Brito, que havia atuado no Malabar e regressava a Portugal. Durante a sua estada, o religioso fez uma comunicação edificante aos jovens sobre os padecimentos que sofrera na Índia. Por vezes, o número de hóspedes era elevado, alguns deles permaneciam por meses, devido à falta de ventos de monção que lhes permitissem prosseguir viagem. Em 1708 o bispo Francisco Laines, que seguia para o Oriente, foi recebido com todas as vênias. Outro registro aponta que em 1722, o Colégio

da Bahia acolheu vários padres que vinham de Angola e da China, tendo Lisboa como destino (Leite, 1938-1949, t.5, p. 100-102).

Na segunda metade do século XVIII, o Pe. Inácio Visconti assumiu o generalato da Companhia de Jesus num momento de intenso questionamento aos jesuítas, principalmente no contexto americano, onde despontavam os impasses devido ao Tratado de Madrid. As relações dos religiosos com o primeiro ministro de Portugal, Sebastião José de Carvalho, foram tensas. Pode-se destacar que:

Neste universo, o poderio jesuítico tornara-se, com o decorrer do tempo, um elemento nocivo à saúde do Estado em todas as suas esferas, diminuindo a ação do rei e abalando principalmente os recursos do Erário Real. Marquês de Pombal percebeu que a somatória destes dois fatores enfraquecia o poder real, entendendo ser preciso restabelecer a ordem econômica do Estado português. Paulatinamente, reorganizava-se o Estado adequando a justiça e o comércio à nova conjuntura. As alterações atingiram a Companhia, na medida em que tentavam suprimir os direitos e privilégios conquistados durante longos anos de convívio na corte, com os monarcas e membros da família real (Assunção, 2004, p. 63-64).

Pela lei de três de setembro de 1759, D. José I, rei de Portugal, ordenou que os religiosos da “Companhia” denominada de “Jesus” fossem tidos, havidos e reputados como “desnaturalizados, proscritos, e exterminados” do território português e de todas as terras de além-mar (ANTT, Livro da Consciência e Ordens no. 311, doc. 19). Terminava de maneira truculenta a união de mais de dois séculos entre a Companhia de Jesus e a coroa portuguesa.

O não cumprimento do acordo do Tratado de Madrid, o desrespeito à Bula Pontifícia, expedida pelo Papa Benedito XIV, em 20 de dezembro de 1741 (ANTT – Livro da Consciência e Ordens no. 311, doc. no. 1), contra a escravidão dos índios, a ingerência em negócios temporais e a

participação de alguns jesuítas no atentado contra o rei português,¹² em setembro de 1758, foram alguns dos motivos arrolados para que fosse definida a expulsão da Companhia de Jesus de todo o império lusitano.¹³

Com a expulsão dos jesuítas, a coroa decretou o confisco dos bens dos religiosos, nomeando administradores para darem encaminhamento às atividades produtivas; concomitantemente, iniciou-se o inventário das propriedades com avaliações de cada um dos equipamentos que possuíam nas diversas partes do império luso. No âmbito espiritual, outras ordens religiosas ou o clero secular ficaram responsáveis pelas igrejas e seus pertencentes.

O Colégio da Bahia foi fechado em 26 de dezembro de 1759, quando tropas militares cercaram o edifício. Os religiosos foram presos e conduzidos ao Noviciado da Giquitaia (Leite, 1938-1949, t.5, p. 103). O embarque dos religiosos para Portugal ocorreu em 19 de abril de 1760.

Logo em 16 de janeiro daquele ano foi realizado o auto de sequestro dos bens do Colégio da Bahia, conforme instruções dadas por D. Marcos de Noronha, datada de 28 de dezembro de 1759. Segundo o levantamento feito, o colégio possuía: os engenhos da Pitanga e Cotegipe; dois sítios de campos um designado Bandeira e o outro Santo António, em Capoame; o sítio do Raposo; a Fazendas das Areias; terras do Limoeiro Novo e Velho. Além disso, havia a posse de dezessete moradas na rua Direita; seis moradas

12 As averiguações apontaram também o envolvimento de alguns jesuítas que teriam atuado como cúmplices no atentado, o famoso Padre Gabriel Malagrida e os padres João de Matos e João Alexandre. Ver: Bangert (1985, p. 444-6).

13 Para Assunção: “O ato de expulsão era realizado com o fim de preservar a autoridade real e a soberania do estado lusitano, colaborando também para a harmonia da sociedade ameaçada pelos religiosos. Esta atitude, antes de ser um ato monárquico, era uma ação em prol da segurança da coletividade, pois a punição dada aos nefastos religiosos visava a conservar a tranquilidade, e interesses dos fiéis vassallos. A expulsão assumia, portanto, ares de proteção e defesa dos súditos à mercê de religiosos corruptos e aliciadores, que não mediam esforços para conseguir os seus intentos”. Assunção (2004, p. 42).

no canto do Terreiro até à Travessa de João de Freitas; duas moradas mistas à fonte do Pereira; seis moradas na Rua Direita na parte do mar; nove moradas de casas formadas em quadra que incluíam o Coberto Pequeno; o Cais dos Padres e todas as moradas; três moradas térreas na Ladeira do Carmo; cinco moradas na Ladeira do Tabuão da parte do mar; duas moradas na rua da Poeira; cinco moradas na Rua Direita da Fonte, chamada dos Padres e duas lojas debaixo do Coberto Grande. Era de propriedade do Colégio da Bahia também: a Quinta de São Cristóvão, a Quinta do Tanque, a Fazenda Nova Matança, sítios e roças de Luiz Ventura, grandes extensões de terras em diferentes partes de Salvador, além de terras em Pindobas e Boipeba (Leite, 1938-1949, t.5, p. 577-578).

Em São Cristóvão de Sergipe de El-Rei, o Colégio da Bahia possuía seis moradas e chãos e foros, a Fazenda do Jaboatão e de Tejupeba. Em Santo Amaro, a Companhia de Jesus era proprietária da a Fazenda Partido, além de terras na várzea da Giquitaia, duas moradias no cano de trás da Cadeia e outra na Rua do Maciel, o engenho da Pitinga em Santo Amaro, a Fazenda do Rosário localizada na vila de Cachoeira, outra fazenda às margens do rio Paraguaçu e terras na barra do Cruimataí, distrito da Cachoeira.

Na vila de São Jorge, na capitania dos Ilhéus, o Colégio da Bahia era proprietário de sete moradas anexas ao colégio daquela vila e terras adjacentes; uma morada que ia da praça para o porto; terras que iam do rio Mensó até o Maraguí; terras no rio Hambebe; uma ilhota junto à vila; terras no rio Itaípe; terras no outeiro da Vila Velha, na vila de Nossa Senhora da Pena, capitania de Porto Seguro; terras entre a Tapera até Ponta Grossa; terras na região do Patativa; terras nas margens do rio Mongouro e terras nas margens do rio Itanhaém distrito da Vila de Santo António das Caravelas (Leite, 1938-1949, t.5, p. 579-580). Um patrimônio avultado que garantia o funcionamento das atividades jesuíticas no âmbito da educação e da catequização naquela região.

O Colégio da Bahia foi o mais importante núcleo de educação do período colonial, funcionando com Cursos de Primeiras Letras, Humanidades, Filosofia e Teologia. Como destacou Serafim Leite, muitos jovens passaram por aquele colégio seguindo posteriormente carreiras civil, militar e religiosa. O reconhecimento pelas autoridades locais e pelo poder monárquico foi comum no decorrer dos séculos XVII a XVIII, sendo considerado o Colégio Máximo da Província. O crescimento das atividades educativas fez com que a remodelação do edifício do colégio e da igreja ocorressem no decorrer do tempo, sofrendo vários processos de embelezamento. Por meio de doações e dos recursos obtidos pelas propriedades pertencentes à Companhia de Jesus, o templo religioso foi decorado, passando a constituir um marco da arquitetura colonial brasileira, mesmo tendo recebida algumas alterações. Hoje a igreja é conhecida como Catedral Basílica Primacial São Salvador, edifício tombado pelo IPHAN em 1938.



ARCHEN D'ALICE DES JÉSUITES A BAHIA

Figura 7: Vista da igreja e colégio jesuítico da Bahia – Gravura de Philippe Benoist (1813-1905) –Fonte: BNRJ



Figura 8: Terreiro de Jesus, antiga igreja dos Jesuítas. Foto de Victor Front (1857). Fonte: Disponível em: <<https://bit.ly/2rfqS3a>>.

Arquivos e fontes consultadas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Cartório Jesuítico maço 68, doc. 69.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Cartório Jesuítico maço 69, doc. 60.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Cartório Jesuítico maço 69, doc. 375.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Cartório Jesuítico maço 71, doc. 17.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Cartório Jesuítico maço 71, doc. 31.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Livro da Consciência e Ordens no. 311, doc. no. 1.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Livro da Consciência e Ordens no. 311, doc. 19.

Bibliografia

Assunção, P. de. (2004). *Negócios Jesuíticos – o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp.

- Assunção, P. (2013). *A trama e o drama – o pensamento econômico do Pe. Antônio Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Brescianni, C. (1997). O antigo Colégio de Jesus na cidade de Salvador-Bahia. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Salvador: IGHB, 93, 209-226.
- Brescianni, C. S. J. (2006). *As pinturas da Catedral Basílica de Salvador, Bahia*. Salvador: Colégio Antônio Vieira.
- Calderón, V. (1973). A Pintura Jesuítica em Salvador-Bahia, Brasil. *Bracara Augusta*, 27(64) *Actas do Congresso A Arte em Portugal no séc. XVII*. Porto.
- Carvalho, A. M. F. M. de. (2013). O programa escultórico da Catedral de Salvador [Igreja antigo Real Colégio de Jesus na Bahia”. In A. Cavalcanti et ali., *Arte e suas instituições – XXXIII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte*. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- Costa, C. A. S. (2005). *A influência do colégio dos Jesuítas na configuração da malha urbana de Salvador- Ba (154-1760)*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- Franco, J. E.; Calafate, P. (2013). *Obra Completa – Padre Antônio Vieira*. Tomo I – Epistolografia. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. IV, p. 490-491.
- Leite, S. (1938-1949). *História das Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, vol. V.
- Mello, J. A. G. de. (1960). O Domínio Holandês na Bahia e no Nordeste. In S. B. Holanda, *História Geral da Civilização Brasileira I: Época Colonial* (p. 235-253). São Paulo: DIFEL.
- Mello, J. A. G. de. (2000). *João Fernandes Vieira – mestre-de-campo do terço de infantaria de Pernambuco*. Lisboa: Comissão para as comemorações dos descobrimentos portugueses.
- Priore, M. del. (2016). *História da Gente Brasileira*. Rio de Janeiro: Leya.
- Silva, L. A. G. da S. (2008). As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite. *Perspectivas em Ciência da Informação*, 13(2), 219-237.

Sousa, G. S. (1938). *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Um levantamento indígena na aldeia jesuítica de Reritiba¹

MARIA JOSÉ SANTOS CUNHA Y MARIA DE DEUS BEITES MANSO²

Apresentação do tema

A maioria dos estudos sobre a presença da Companhia de Jesus no Brasil colonial têm recaído nas áreas das estratégias ou práticas missionárias, como sejam a música, o ensino, a arquitetura, a literatura, a abordagem dos aspectos produtivos e comerciais à escala do padroado português. A este respeito, lembre-se, por exemplo, o clássico Serafim Leite e mais recentemente Alden (1996) ou Castelnau-L'Estoile (2006). A missão inaciana no Espírito Santo, até à tese de doutoramento de Maria José dos Santos Cunha (2015) praticamente se encontrava ignorada. Pela primeira vez, baseada em documentação de arquivos portugueses, brasileiros, romanos e outros foi possível particularizar a acção inaciana dentro de um contexto comparativo das missões no Brasil colonial, com destaque para as questões missionárias e culturais, onde o índio sobressai como sujeito histórico.

Embora as fontes históricas falem largamente do índio (nativos da América), este, no entanto, não tem merecido um papel activo na sua conexão com o europeu. A História não tem registado com o mesmo significado o índio na sua

¹ Investigação apoiada pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia. Este trabalho foi concebido em diálogo com o Projeto Pensando Goa (Fapesp, proc. 2014/415657-8). Aldeia de Reritiba, atual cidade de Anchieta, Estado do Espírito Santo.

² Maria José Santos Cunha: Universidade de Évora Diretora do Departamento Cultural do Santuário Nacional de São José de Anchieta. Maria de Deus Beites Manso: CICP. Universidade de Évora; CHU Lisboa; CEI.ISCAP. Contacto: mdmando@netcabo.pt.

“relação plena” quer com o colonizador, quer com outros grupos sociais, como por exemplo, os africanos (Schwartz, 2003). Muitos estudos, ainda no século XX, situavam o Índio como “criança”, cujas tradições praticamente se diluíram no contacto com outras culturas. Evidentemente, desde finais do século XX, já temos publicações que nos resgatam a história do índio enquanto actor histórico na construção do Brasil colonial. Lembramos, por exemplo, que o trabalho de John Manuel Monteiro (1994), já nos trouxe uma abordagem diferente da relação entre bandeirantes e índios na formação de São Paulo. Anos antes, Gruzinski (1988) já tinha alertado de que a ocidentalização deu ao índio uma nova cultura e uma nova posição social, logo, os ameríndios deixaram de ser percebidos como meros espectadores ou vítimas apáticas na peça teatral da colonização, para se tornarem sujeitos históricos, ou seja, peças basilares na resolução dos problemas que se iam colocando no plano colonial. Se mudava o paradigma da sociedade europeia e colonial a posição e participação do índio no sistema colonial tinha obviamente de mudar. Pois, para haver comunicação entre indivíduos distantes uns dos outros é preciso imaginar um quadro de referência que englobe ambos os universos (Todorov, 1993, p. 89). Tal aspecto, para Todorov, pode ser visto como um encadeamento de oposições, porque o individuo pode-se revelar através de um comportamento em público e outro em privado (Todorov, 1993, p. 9). O Índio negocia e consegue igualmente obter vantagens do sistema colonial no qual se encontra inserido. O facto, de nem sempre aceitar o sistema colonial, não significa de que não se sirva deste para se favorecer face a outros grupos ou até tenha posições circunstancialmente tomadas de posição dúbias face ao colonizador. Estas questões já têm sido abordadas, mas de uma forma pouco sistemática. Nesta perspectiva, lembrem-se, por exemplo, os seguintes estudos: *Fronteiras e Identidades. Encontros e Desencontros entre Povos indígenas e Missões Religiosa* (Chamorro, Cavalcante e Gonçalves, 2011); *Missões em Mosaico. Da interpretação*

à prática: um conjunto de experiências (Colvero e Maurer, 2011); *Os Guarani-Missionários e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional. Projetos Civilizatórios e Faces da Identidade Étnica (1750-1798)* (Langer, 2005) e *Da Catequese à Civilização. Colonização e Povos Indígenas na Bahia* (Santos, 2014).

Assim, tendo por assente que necessitamos de compreender a acção e reacção dos grupos autóctones face ao processo de ocidentalização, trazemos aqui um estudo de caso de uma revolta que ocorreu numa missão jesuítica do Estado do Espírito Santo. Observamos então um levantamento indígena na aldeia de Reritiba. Trata-se de um pedaço de histórias que nos auxiliam a entender progressivamente o quotidiano da missão inaciana colonial. Na reconstituição do recorte da resistência indígena da Aldeia de Reritiba privilegiamos duas fontes, a documentação oficial da autoria de uma das partes implicadas, os jesuítas do Espírito Santo dirigida aos responsáveis políticos da colónia, nas pessoas do Governador-Geral e dos membros do Conselho Ultramarino chegando através destes conselheiros ao rei (AHU³-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 253, AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 300 e os depoimentos de oito índios naturais e residentes na Vila Nova de Benavente, antiga missão da Aldeia de Reritiba recolhidos durante um dos episódios do processo judicial contra a Companhia de Jesus, conhecido como documento *Devassa realizada no Espírito Santo em 1761* publicado pela primeira vez em 2014 e devidamente indicado na bibliografia.

“Toujour est-il que” –eis a corrente expressão oral que no direito procura trazer para o assunto principal aquilo que se arrisca a perder de vista, isto é, sem que se perca o foco da revolta de índios da aldeia de Reritiba, importa traçar o quadro evolutivo geral de uma aldeia de missão no Brasil. Nela a realidade é complexa e o desenvolvimento dos estudos em torno das questões indígenas têm revelado a presença, lado a lado, de diferentes etnias e tribos. Possui-

³ AHU – Arquivo Histórico Ultramarino.

dores de tecnologias mais eficientes os Tupis conseguiram tomar território aos anteriores habitantes, empurrando-os para os sertões. No Espírito Santo destacaram-se, pela agressividade na defesa das suas áreas para com outras etnias brasileiras e a presença abusiva dos colonos os Aimorés e os Goitacazes, porém mesmo entre os Tupiniquins e os Temiminós, povos tupis com os quais os portugueses estabeleceram laços políticos, sociais e económicos, os conflitos aconteciam. No mundo indígena brasileiro as interações dos vários povos aconteciam normalmente pelos laços de parentesco, de escambos, incluindo as trocas mudas (ARSI⁴, BRAS. 8.1, fol. 268), e pela guerra. A chegada de novos interventores, os europeus, continuaram estes padrões e foram motivo de desestabilização frequente. Isto se constata da legislação e das intervenções políticas do poder real que, de forma desconcertada, acabavam por gerar maior perturbação. Outra importante nota é a de que por norma os contactos aconteciam de forma gradativa, foi o caso, por exemplo, de alguns goitacazes que se acostumaram a deixar os filhos na aldeia da missão onde as suas crianças aprendiam a Língua Geral e os jesuítas aprendiam com eles a Goitacá.

Contexto

O Estado do Espírito Santo no Brasil tem origem na capitania hereditária homónima entre as catorze criadas por D. João III nos anos de 1534 a 1536. Formadas com o propósito de delegar na iniciativa privada, na pessoa do capitão-donatário, a responsabilidade pela ocupação do solo e pela formação e desenvolvimento das estruturas produtivas dos espaços, promovendo-se a colonização, acabariam por, gradativamente, perderem o sentido para o qual foram pensadas. Manteve-se, contudo, a designação inicial

4 ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu.

dada pelo fundador Vasco Fernandes Coutinho consolidada nos períodos imperial e republicano do Brasil. Trata-se de um território da região Sudeste geograficamente rodeado pelo oceano Atlântico e os Estados de Minas Gerais a Oeste, a Bahia a Norte e o Rio de Janeiro a Sul.

Segundo as fontes históricas utilizadas, mormente as jesuíticas, a população indígena da capitania do Espírito Santo era no século XVI em grande número e disseminada pelo território desde as planícies costeiras às serranias que correm paralelamente ao oceano e atravessam todo o Estado. À falta de uma narrativa dos autores modernos sobre a presença e a diversidade étnica dos povos autóctones, constitui ainda hoje um enigma e um quebra cabeça organizar a distribuição espacial da sua presença. Grosso modo, seguindo a designação que os portugueses assimilaram dos povos do litoral com os quais conviviam havia dois grandes grupos: os Tupis e os Tapuias, sendo que sob esta designação consideravam os povos de língua tupi as etnias falantes de outras línguas que se integram no denominado grupo Macro-Jê, não indicando, portanto, uma etnia, antes constituindo várias delas. Grosso modo os territórios da beira-mar eram dominados por diferentes tribos Tupis, as regiões da Mata Atlântica a Norte e Oeste de Vitória eram áreas naturais dos Aimorés⁵, cuja denominação se altera na literatura do século XVIII que os passa a designar como Botocudos, nome derivado dos adornos, os botoques, utilizados por indivíduos de ambos os sexos nos lóbulos da orelha e no lábio inferior. A Sul os Goitacazes ou Goitacás, em região incerta, porém afastados da costa os Maromomis que tiveram catecismo e gramática próprios (Rodrigues, 1988, p. 65-66) e na região serrana do Sudoeste, conhece-se a existência dos Puris e dos Coroado pelo testemunho do colonizador Pedro Bueno Cacunda que dirigiu ao rei uma carta datada de 8 de Setembro de 1734.⁶ Na região

⁵ ARSI, BRAS 8.2, fol. 268.

⁶ AHU Cxa 3 ES.

de Vitória e da Vila do Espírito Santo, também conhecida como Vila Velha, portanto, em torno dos povoados portugueses encontravam-se Tupiniquins, Guaianazes (Cunha, 2015) aos quais se juntaram desde 1555 os Temiminós do RJ que saíram da Guanabara para se refugiarem da disputa com os Tamoios junto dos portugueses no Espírito Santo (Cunha, 2014). No litoral a sul de Guarapari existia um cordão de aldeias de índios Tupiniquins: Parati, Reritiba, Itareimirim, Ibioca, Itaoca e Jupaoguaó (Anchieta, 1997, p. 229).

Entre os registos das revoltas de indígenas no Espírito Santo há notícias das que aconteceram em índios aldeados, como a registada entre os Temiminós contra o assédio dos portugueses, no século XVI, outro acto semelhante aconteceu em 1619 na missão da Aldeia de São João e a que levou em 1620 à quebra da paz de uma tribo de Aimorés que havia sido instalada em outra missão da Aldeia de Reis Magos⁷, em todas encontramos como denominadores comuns a existência das aldeias de missão criadas pelos jesuítas e a ação destes como mediadores entre os índios e os portugueses. Mas a maior revolta no Espírito Santo aconteceu no século XVIII na Missão de Reritiba e retrata o grau de insatisfação social dos revoltosos contra o sistema administrativo sob o qual viviam, pelo menos este foi o entendimento por parte dos responsáveis Jesuítas, pelo Governador-Geral, pelos membros do Conselho Ultramarino que a propósito se pronunciaram.

Logo no século XVI, pouco depois da chegada dos inicianos em 1549 ao Brasil, em face das condições específicas da colónia traçaram os jesuítas um projecto para o povo e para a terra. Essa actuação institucional da Companhia de Jesus interligada à conjuntura sociopolítica da colónia foi sendo desenhada em decorrência, portanto, dos contextos. Na capitania do Espírito Santo essencial para a colonização portuguesa, por ela desde cedo se desenvolveram algumas animosidades e tensões entre os jesuítas e os colonos

⁷ ARSI, BRAS. 8.1, fol.312.

sempre que as propostas de uns e outros colidissem. Paralelamente a este processo poucas foram as oportunidades formais para escutar os indígenas que acabaram espartilhados dentro da sociedade brasileira nascente. Contudo, na aldeia de Reritiba a década de quarenta do século XVIII, ficou violentamente marcada por aquela que é a única revolta conhecida dos índios no Espírito Santo até então. Aquilo que começou como um acto pessoal entre dois homens, um estudante jesuíta e um índio da aldeia, acabou por abalar a estrutura comunitária, conduziu à substituição de padres, foi assunto de troca de cartas entre a colónia e o Conselho Ultramarino e levou durante anos à existência de uma nova comunidade indígena formada pelo núcleo revoltado contra a administração dos padres da Companhia de Jesus.

MISSÃO: resistência e revolta

A aldeia de missão de Reritiba localizada na margem norte da foz do rio Benevente, de seu nome tupi Reritiba ou Reritigbá, é uma aldeia indígena pré-histórica com o mesmo nome. Recebeu a primeira missão jesuítica fixa, ou seja, aquela na qual residiam permanentemente os missionários jesuítas, na região sul da capitania do Espírito Santo. Segundo a tradição, que a documentação até hoje encontrada não contradiz, a missão foi instalada no dia 15 de Agosto de 1579, período em que o padre José de Anchieta, SJ exercia a função de Provincial, pelo próprio Anchieta que acompanhava os companheiros para ela designados e insere-se dentro do seu estilo de governo que passava pela proximidade aos indígenas o que facilitava as trocas e a conversão com a comunidade indígena no ambiente fechado.

A aldeia indígena de Reritiba, que em tupi quer dizer local de muitas ostras, pertencia aos índios Tupiniquins no tempo da chegada dos portugueses e integrava um cordão de outros aldeamentos tupis a sul das vilas de N^a S^a da

Vitória e da Vila do Espírito Santo, depois chamada de Vila Velha –as únicas localidades que registavam a presença de portugueses. Situadas ao longo do litoral com os aldeamentos tupinambás por vizinhos mais para o interior, foi desde a sua criação e até à expulsão da Companhia de Jesus um posto avançado e de defesa, ou se preferirmos, de fronteira, entre as áreas colonizadas e as restantes para Sul e Oeste que só viriam a ser ocupadas pelos colonizadores no século XIX. A atracção da população tupi pelo local explica-se pela existência de água potável nos solos de várzea hidromórfica (Nascimento, 2014) adequados à agricultura e pela rica flora e fauna próprias da restinga, dos manguezais, do oceano e da mata atlântica que proporcionavam abundância alimentar.

Desde a instalação da missão, para os jesuítas, Reritiba foi uma aldeia de residência, por oposição às aldeias de visita, fazendo dela um pólo de congregação de várias tribos e de irradiação socioeconómico e cultural. A situação na foz do rio era reconhecidamente atrativa pela facilidade na chegada de embarcações pequenas e de médio porte para entrada e/ou escoamento de gentes e mercadorias vindas pelo mar ou chegadas do interior ou simplesmente como abrigo durante as tempestades. No eixo Norte-Sul e Oeste como posto colonizador mais avançado no Sul da capitania com os seus índios se contava para a defesa dos ataques dos Goitacazes que costumavam assaltar as áreas agrícolas no entorno dos enclaves portugueses de Vitória e de Vila Velha, a prová-lo temos a preocupação em abrir seteiras nos panos das paredes das naves laterais da igreja da missão, tal como na parede da residência virada a Sul e à entrada da barra formada pela foz do rio. A partir deste pólo avançaram durante os séculos XVII e XVIII os jesuítas para estabelecer missões entre as tribos do litoral, em direção ao Rio de Janeiro e através do rio Benevente subiram as serranias até Castelo onde na segunda metade do século XVIII chegaram

os sertanistas à região aurífera dominada pelos Puris e pelos Coroado e onde desde 1625 os jesuítas já haviam criado uma missão (Nery, 1940).

No mundo colonial brasileiro, construído pelos modelos e soluções políticas portuguesas às quais se agregaram respostas específicas e adaptadas para as realidades locais ao ritmo das demandas, vigoravam as Ordenações do Reino e demais legislação gerada de acordo com novas intervenções. A estas se juntavam os Regimentos dos Governadores-Gerais e demais corpo legislativo, assinados pelo rei que utilizava os pareceres especializados dos membros dos conselhos específicos desde a Mesa de Consciência e Ordens ao Conselho da Índia e, por último, ao Conselho Ultramarino que sucessivamente receberam a incumbência dos negócios relativos ao funcionamento das colônias. Ao serem criadas as aldeias de missão, enclaves chave no processo de construção da colônia, assegurava-se aos índios seus moradores a liberdade, a posse de terras e a disponibilidade sobre os bens produzidos. Terras e homens foram o alicerce da permanência e do sucesso dos empreendimentos e, não obstante a entrada do escravo africano, a utilização da população indígena como força produtiva e de defesa eram fundamentais. Perante uma legislação indigenista que oscilou ao ritmo dos jogos de força dos grandes proprietários e das ordens religiosas, entre as quais esteve mais activa a Companhia de Jesus e que funcionavam em lados opostos nas petições ao rei.

Destribalizados e inseridos em nova realidade, de preferência trazidos dos sertões por ação dos missionários que os administram, os nativos amigos das aldeias de missão viviam num ambiente de laboratório onde se encontravam várias tribos e etnias com a finalidade de produzir o homem novo, suporte essencial da colônia que necessita de uma crescente mão-de-obra para o desenvolvimento em modelos mercantilistas. Atraídos pela liberdade concedida pela vida em aldeamento junto dos padres para serem

evangelizados e preparados para se tornarem súbditos,⁸ os futuros produtores e fornecedores de gêneros agrícolas, peixe e caça para a alimentação, os produtores de algodão que suas mãos transformarão em panos, os carpinteiros, os construtores que sempre escasseiam na colônia onde tudo tem de ser criado e outras atividades artesanais e, de grande serviço. Os guerreiros, dispostos a servirem como militares na defesa das populações e das terras, eram, enfim, a mão-de-obra a ser contratada pelos colonizadores e pela Coroa, mediante pagamento previamente acertado pelos jesuítas ou outros administradores das aldeias, ademais eram aqueles que iriam proporcionar a continuidade das entradas para os sertões e serviam ao avanço da colonização em direção ao interior, enfrentando as forças humanas hostis e alargando as fronteiras. Pelas leis, desde o Regimento de Tomé de Sousa (1547) ao Regimento das Missões de 1686 ora sob os monarcas portugueses, ora sob os Filipes, a liberdade e a brandura para com os índios estão consignadas nos textos, era a tão propalada República Cristã. Constituíam, portanto, violações os atos transgressores desses princípios, algo que seria comum dada a necessidade dos padres responsáveis receberem da cúria a indicação para serem refreados os castigos corporais através de uma regulamentação, ou antes recomendações, que chegava através da correspondência passiva e acabava, pelos canais habituais, por chegar até às aldeias como, por exemplo, não mandar castigar os índios casados, nem as mulheres sob qualquer circunstância, salvaguardando-se, porém em casos especiais a aplicação de castigos corporais executados pelos principais⁹. Esta prática do relaxamento ao braço secular evitava que os clérigos cometessem o crime de derramamento de sangue, costume muito aplicado, por exemplo, pelos tribunais da Inquisição. Precisa-se ainda, para situar a revolta em Reritiba, de refletir sobre o funcionamento das aldeias.

⁸ ARSI, BRAS. 8,2, fols. 340-340v.

⁹ ARSI, 8,2, fol. 312.

Nas aldeias de missão, como no caso de Reritiba, a administração do espiritual estava a cargo dos religiosos e a administração do temporal pertencia-lhes igualmente em conjunto com o principal que recebia o título de capitão. Para o trabalho da conversão e aumento da cristandade, que justificava a presença da Companhia de Jesus, as missões nas aldeias constituíam a força dessa tarefa. No caso desta aldeia ou em outras onde havia a presença de várias tribos, cada uma delas mantinha o seu principal, em acordo com os costumes de cada uma, formando-se uma elite social cujo topo da hierarquia era ocupada pelas famílias dos morubixabas e respectivos descendentes.

Reritiba acolheu nos primeiros 40 anos da missão índios descidos dos sertões em virtude das entradas, das quais são exemplo as empreendidas pelo Pe. Diogo Fernandes, superior da aldeia, cuja fama de língua e sertanista o acompanharam desde o tempo em que no Espírito Santo começou a actuar antes mesmo de obter a ordenação sacerdotal, tendo viajado a distantes terras de onde numa só entrada encaminhou cerca de 2000 índios para a aldeia (Leite, 2006, p. 248) e que das aldeias da capitania seguiram índios cristianizados para a fundação da aldeia de São Pedro, próxima de Cabo Frio, no Rio de Janeiro. Esta mobilidade e dinâmica só eram possíveis devido à anuência dos próprios chefes indígenas com cuja colaboração contavam os jesuítas para os seus empreendimentos fosse para os trabalhos de cuja produção a aldeia carecia para se sustentar, seja para manter a ordem e a lei.

No caso da revolta de Reritiba é notória, por parte dos “índios de nação”,¹⁰ este reconhecimento da lei e do estatuto próprio de que gozavam os aldeados. Tudo começou no dia 29 de Setembro de 1742. Após o término da missa cantada, enquanto se preparava a saída da procissão solene em homenagem ao Santo, o estudante da Companhia de

¹⁰ Na descrição da sucessão de eventos segue-se o documento da *Devassa*, pp. 248 a 285.

Jesus Manuel Alvares, que se encontrava na aldeia dentro do percurso formativo na fase de aprendizagem da Língua Geral e da experiência dentro duma aldeia, agrediu com um pau a cabeça do índio Fernando da Silva fazendo-lhe três ferimentos graves quando este, que era o chefe-da-capela, descia do coro alto da igreja de Nossa Senhora da Assunção para integrar a procissão. O motivo foi passional, uma vez que ambos disputavam o amor da índia Sebastiana com a qual o estudante jesuíta andava de namoro. Este acto de agressão e ofensa pública levou a que durante a tarde do mesmo dia, um grupo formado pelos parentes próximos da vítima e outros se dirigissem à portaria da residência a exigir a saída dos jesuítas de Reritiba. O movimento contra a administração aumentou a ponto da veemência dos protestos levar o superior da aldeia, o padre Nicolau Rodrigues, a afastar rapidamente para o Colégio de Santiago, em Vitória, o estudante. Com esta medida pensava o padre que se sanasse o mal-estar provocado pelo incidente, porém assim não ocorreu. Com a continuidade dos protestos e com o descontentamento fora do seu controlo, retiraram-se, por ordem do padre Provincial, para o referido colégio os padres Nicolau Rodrigues e Manuel Leitão tendo a aldeia ficado sem missionários. Dois novos padres foram então enviados para Reritiba onde chegaram a 23 de Janeiro de 1744, Francisco de Lima e Pedro Reigoso, o primeiro na qualidade de superior da aldeia.¹¹

Rejeitados como administradores pelos revoltosos que entretanto se haviam organizado e haviam conseguido do mais alto oficial de justiça com alçada sobre a comarca do Espírito Santo, o ouvidor Dr. Pascoal Ferreira de Veras,¹² que entregou aos insurrectos provisão a nomear novo capitão-mor e um ouvidor que não os designados pelos jesuítas, como se verá adiante. Este acto alterava toda a dinâmica da gestão da missão, sobre a qual os jesuítas

¹¹ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 1.

¹² AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 1.

tinham o poder temporal e religioso, colocando a Aldeia de Reritiba fora da administração da Companhia de Jesus. A reacção jesuítica pelas vias legais chegou através de cartas e relatórios despachados para Lisboa nas quais sublinham o perigo de contágio às aldeias de Reis Magos, a norte de Vitória, e à de São Pedro da Aldeia – RJ, todas sob administração jesuítica. Nelas reforçam o costume de serem os administradores e de se tratar de três grandes aldeias da região cujos índios pacificados, sob a gerência da Companhia, eram a garantia da soberania portuguesa sobre a terra em face dos ataques das nações contrárias e as tropas que evitam os ataques dos mal afamados tapuias do interior que haviam aliviado as suas investidas sobre o litoral onde se concentravam os colonizadores e as actividades económicas. A permitir-se a decisão do magistrado, incorria-se no risco de permitir uma insurreição com as dimensões da revolta dos Palmares, em Pernambuco. Estes foram os argumentos de peso apresentados pelos jesuítas ao poder central praticamente classificando a acção do ouvidor como irresponsável no quadro dos costumes e das condições da província.¹³ Assiste-se aqui a dois entendimentos díspares das leis o da legalidade do acto jurídico de entregar aos índios o poder de administrar a sua Aldeia e o recurso com os argumentos, que já vimos, utilizados para que de Lisboa chegasse a ordem para ser repostos o costume.

Impedidos de se instalarem na residência jesuítica, anexa à igreja, embarcaram no dia seguinte numa sumaca que dali partia com destino a Campos dos Goitacazes.¹⁴

A partir daqui ocorrem duas intervenções distintas: a da legalidade, com o recurso para as máximas autoridades e a ilegal perpetrada, pelo padre Pedro Reigoso com o conhecimento e apoio do superior do colégio de Santiago, o padre Júlio de França. Na primeira vemos a clara intenção de resolver a questão através dos canais oficiais

¹³ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 1 e 1v.

¹⁴ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 1v.

de negociação e resolução de problemas e conflitos, com a solicitação da abertura de uma devassa que mais não é do que um pedido de inquérito judicial, da iniciativa conjunta do Ouvidor e do Capitão-mor da capitania, Domingos de Moraes Navarro, para que fossem identificados os mentores e cabecilhas do grupo que pedia o fim da administração dos jesuítas. Tal devassa não aconteceu ou porque não houvesse condição para a realizar ou porque consideraram que fosse uma questão de menor interesse face a outras demandas tidas por mais pertinentes. Nota ainda, ao rei, o superior do Colégio jesuítico que nomear para as zonas remotas da capital do império gente despreparada relativamente às condições de vida locais acaba por ser geradora de problemas, referindo-se a dois novos corregedores que desde a sua chegada pareciam querer revolucionar a comarca, a conclusão do fechamento da carta dos missionários, documento supra citado datado da Baía em 31 de Março de 1744. Neste processo intervieram ainda o Provincial dos Jesuítas, o padre Manuel de Sequeira, o Vice-rei, André de Melo e Castro, a Junta das Missões (implementada em Salvador no ano de 1688¹⁵) para tratar dos negócios relativos aos índios e o Conselho Ultramarino que aponta a inabilidade do Ouvidor ao dar provimento às reclamações dos índios sem ouvir os outros interlocutores e a inépcia do capitão-mor do Espírito Santo por não haver comunicado ao Vice-rei o levantamento ocorrido em Reritiba e ter deliberadamente desconsiderado as indicações da Junta, como se observa em carta de 28 de Julho de 1744.¹⁶ Com efeito a administração das aldeias e a figura dos capitães no Espírito Santo era uma discussão antiga, mas que até então havia sido gerida com muita cautela entre os portugueses, os principais dos índios e os jesuítas evitando-se soluções incendiárias numa questão que não reunia consensos, nem unanimidade entre as

¹⁵ *Documentos Históricos*. Vol. 68. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1928-55, pp. 227-8.

¹⁶ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 3-3v.

partes (Leite, 2006). Por sua iniciativa, realizaram os jesuítas uma investigação, a fim de se poder apurar quem eram os responsáveis entre os insurrectos, e entre os cabecilhas concluíram não haver nenhum índio de Reritiba: José de Passos, um mulato desertor do exército na Bahia que na fuga procurara refúgio na aldeia de Santo Antônio, administrada pelos Capuchinhos e formada com índios Guarulhos, em Campos dos Goitacazes junto com vários moradores da vila de Guarapari, vizinha da aldeia de Reritiba.

A questão poderia ter sido sanada não fora a manobra, com recurso à força, que se seguiu à recusa em 1744 da permanência dos padres Francisco de Lima e Pedro Reigosa que tiveram de deixar a aldeia de Reritiba rumo a Campos dos Goitacazes onde sabiam poder encontrar o arcediago Antônio de Sequeira Quental que, em representação do bispo, ali estava em visita pastoral. A iniciativa visava buscar o apoio deste clérigo como interlocutor entre os índios insurgidos contra a permanência dos jesuítas à frente dos destinos das gentes e da administração da aldeia e os próprios padres que ali o procuraram. Semelhante atitude que à partida pode parecer avessa aos procedimentos de cautela e prudência recomendados pelos estatutos inacianos, ao invés de buscarem no colégio com o superior na capitania uma solução para o problema, enquadra-se igualmente nas directivas e na formação jesuítica de liderança perante os desafios, todos são líderes e todos podem dirigir.

Em Reritiba obteve o arcediago, com alguma dificuldade, a anuência para o retorno dos jesuítas como administradores, que o eram há 163 anos. Havia porém contrapartidas exigidas que constituíam uma novidade dentro da missão, a de que precisavam aceitar o seu capitão, de nome Manuel Leitão, que entretanto havia sido escolhido entre os indígenas, a promessa de não haver retaliação sobre os revoltosos e que não trabalhariam mais para os jesuítas, antes lhes pagariam uma quantia na qualidade de pároco, ou seja, reivindicavam a administração temporal. Na administração das aldeias a figura do capitão da aldeia, introduzida pela

lei de 10 de Setembro de 1611, concedia a um secular os poderes temporais, sinal de que aos jesuítas se reconhecia apenas a intervenção religiosa. Nos avanços e recuos patentes nos diplomas legais relativos ao mundo indígena conseguiram os jesuítas sobrepor-se aos colonos com a Lei de 9 de Abril de 1655 a que estava subjacente a captura de indígenas em face da dificuldade na obtenção de escravos africanos no Maranhão e proibia, sem qualquer margem para dúvidas, a existência de índios aldeados que não estivessem sob a administração directa dos jesuítas e seus chefes, proibindo, portanto a existência de capitães nas aldeias. Esta prática conduziu a uma revolta que, despoletada por Manuel Bekman, um dono de engenho, levou à expulsão dos jesuítas do Maranhão. Nas demais regiões o governo temporal atribuído aos principais estava salvaguardado em diplomas legais de 1653 e 1633 e constituíam excepção os casos em que pudessem ficar perturbados os trabalhos de catequização, altura em que os jesuítas assumiriam os dois poderes (Cartas Régias de 1647 e 1680). Já as Cartas Régias de 1691 de Janeiro e Maio proíbem a gerência secular. Estas oscilações formaram uma teia perplexa que em nada facilitou a vida dos índios que haviam preferido uma existência afastada da sua cultura. Inegável era a condição de pessoas livres, súbditos do rei por oposição ao outro extremo onde estavam os índios considerados hostis. Ao reivindicarem a autonomia, têm consciência de serem os senhores das terras (alvará de 26 de Julho de 1596 reiterado pelas leis de 1609 e 1611, provisão de 7 de Agosto de 1604, Carta Régia de 17 de Janeiro 1691 e Directório dos Índios de 1757).

Concluídas as negociações do arcediogo com os chefes da aldeia comunicou este através de uma carta com o padre Reigoso, que aguardava na fazenda jesuíta de Muri-beca, a cerca de 50 Km, o resultado das conversações. De volta a Reritiba para assumir a missão para a qual havia sido designado, fez-se acompanhar de 9 escravos da referida fazenda fortemente armados com facas, facões, pistolas e espingardas, armas comumente utilizadas para o trabalho

e defesa pessoal, mas que, frequentemente, eram utilizadas nos conflitos interpessoais. A presença dos escravos foi sentida pelos moradores como estranha aos hábitos e mais inusitado ficou quando estes homens foram alojados dentro da residência jesuítica. Solicitou então o padre Reigoso ao reitor do Colégio de Santiago, o padre Júlio de França, o envio de um reforço de escravos para a defesa os quais chegaram em dia de domingo, pela manhã, oriundos da fazenda de Araçatiba, igualmente pertencente à Companhia de Jesus e sensivelmente à mesma distância que a anterior. Armados como os primeiros traziam uma carta que entregaram ao padre Reigoso que, depois de a ter lido, anunciou aos que estavam presentes na igreja que se tratavam de escravos fugitivos que contavam com a sua protecção e defesa junto do reitor e que, por tal motivo, os ia acolher com os que já se encontravam na casa conjuntamente com alguns índios da aldeia da sua confiança – todos eles bem armados. Depois, estando todos na missa ao começar retirou o padre Pedro Reigoso a imagem do Senhor Santo Cristo, exposta no altar lateral esquerdo, e colocou-a sobre a mesa do altar-mor. Do púlpito pediu então aos fiéis que fossem beijar a figura do Cristo após o que se dividiriam em dois grupos, o favorável aos religiosos da Companhia e portanto à continuidade da administração da aldeia pelos jesuítas, sendo que estes estariam com Deus, e os que fossem a favor da administração secular da aldeia que estariam com o diabo, figura recorrente para infundir o medo do demónio, responsável pela desordem e por falsos paraísos (Delumeau, 2002). Temerosos de serem presos no acto de beijar a imagem, quer o capitão Manuel Lobato, quer o ouvidor de nome Fernando Cruz e outros que os apoiavam não saíram do seu lugar, receosos de serem presos já que haviam visto como os escravos armados se encontravam nas portas da sacristia que comunicam com a igreja. Terminando rapidamente a missa regressou o padre ao seu quarto de onde mandou que chamassem à sua presença o capitão e o ouvidor. Respondeu o primeiro ao chamado tendo sido

preso no cubículo do tronco. Ao ouvirem na rua os gritos de pedido de socorro acorreram três irmãos, filhos dum principal de nome Manuel Lopes de Oliveira e cunhados do prisioneiro: Florentino Lopes de Oliveira, Manuel Lopes de Oliveira, Filho e Inácio Lopes, ao entrarem pela porta principal que dava acesso ao pátio os escravos degolaram imediatamente Inácio Lopes, Manuel Lopes sofreu vários golpes por todo o corpo e gravemente ferido foi colocado num quarto que servia de despensa, Florentino Lopes conseguiu escapar por ser o único que na refrega usou de uma faca que levava escondida e fugiu pela porta da cozinha onde foi protegido por muitos índios armados que aguardavam no exterior dos edifícios.

Depois do ataque o morto foi enterrado de noite na parte de fora do campo santo, localizado no adro da igreja, por estar excomungado, enquanto Manuel Lopes agonizou por três dias sem receber tratamento tendo sido sepultado ainda vivo e às escondidas no interior da igreja em cova funda, com uma laje de pedra a cobri-lo com terra por cima até preencher ao nível do chão. Manuel Lobato foi transferido para o Colégio de Santiago, em Vitória, onde depois de corporalmente castigado foi retirado da capitania.

Um dos principais da aldeia, o ex-capitão Manuel Lopes de Oliveira que na revolta que conduzira à saída dos padres de Reritiba os havia apoiado, indignado com o sucedido abandonou a aldeia em companhia da sua família e outros que, como ele, contestavam a administração e a atitude dos jesuítas sobre a aldeia. Estabeleceram-se na proximidade da aldeia, em espaço pertencente aos índios dela, no sítio de Orobó perto do rio Salinas, afluente do Benevente. A inquietação provocada pela existência destes índios rebelados e em guerra com os religiosos, que haviam rejeitado mesmo a visita do bispo de Areopolis e qualquer intervenção dos brancos, em situação que se prolongou por – mais de 6 anos – era a de servirem de pólo aos homiziados atraindo os fugitivos da justiça que ali conseguissem chegar. O fim desta rebelião e resistência de indígenas da

missão de Reritiba levou o novo Ouvidor do Espírito Santo, o Dr. Bernardino Falcão de Gouveia, a solicitar a D. João V, permissão para desterrar Manuel Lopes e os filhos, obrigando todos os outros índios do Orobó a regressar a Reritiba, usando para tal os militares da guarnição de Vitória e a ajuda de alguns índios reritibanos que conheciam bem aqueles matos¹⁷. A carta escrita em Vitória no dia 25 de Junho de 1750 obteve resposta de D. José, uma vez que a mesma chegara a Lisboa depois do falecimento de seu pai. Ordena então D. José através do Conselho Ultramarino que o Vice-rei Luís Pedro Peregrino de Carvalho e Ataíde providenciasse as medidas necessárias àquele propósito a 14 de Setembro de 1751¹⁸ encerrando-se a revolta iniciada nove anos antes, mas não impediu que oito anos depois a Ordem fosse extinta.

Em véspera da extinção da Companhia de Jesus

A situação que aqui descrevemos mostra, por um lado, a reacção do índio face a um acto de “violência amorosa”, mas certamente também a uma reacção assente no âmbito do sistema colonial e numa ambiência de grande instabilidade que já se vivia face à Companhia de Jesus. Terão episódios como este, caso tenham existido em grande quantidade, ajudado à extinção da Companhia, ou será que as causas serão mais profundas? Assim, as linhas que se seguem são, essencialmente, notas que nos ajudam a perceber a importância que a Companhia de Jesus adquiriu ao longo dos tempos e alguns contextos que nos ajudam a perceber igualmente a perseguição que contra estes se moveu e conduziu à supressão em 1759 (Manso, 2016).

¹⁷ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 300, fol. 1.

¹⁸ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 300, fol. 2.

Uma das atribuições que auxiliou a criar a individualidade do Império Português, deveu-se ao direito de Padroado. Reconhece-se como Padroado Régio o sistema de organização da Igreja Católica sob o controlo dos soberanos de Portugal e da Espanha. Desenvolveu-se, gradualmente, primeiro como sistema destinado a favorecer a propagação do cristianismo nas terras de Reconquista, alargado depois aos territórios ultramarinos. Em consequência, a unidade do poder eclesiástico de iniciativa régia fez com que a religião fosse sentida como ingrediente fundamental da identidade portuguesa, constituindo-se, na Expansão, como elemento de fusão com povos em África, na Ásia e na América. Pode dizer-se que o Padroado consistiu numa fusão do temporal com o espiritual. Uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e a de Portugal. Acrescentando aos direitos políticos, o título de grão-mestre das ordens religiosas, os monarcas portugueses exerciam, simultaneamente, o governo civil e o religioso, em especial nas colónias.

Por concessão papal cabia aos reis lusitanos a responsabilidade da administração e organização da Igreja Católica nos domínios e terras sob administração portuguesa, reforçando, cada vez mais, o papel do Padroado e a presença portuguesa. A sua importância mantém-se firme até 1622, época em que foi criada a *Propaganda Fide* e a contenda pelo espaço ultramarino, através do envio de missões católicas, começa a colocar-se com mais intensidade. Esta cisão, com o tempo, devido juntamente ao novo papel que o Estado passa a ter, a colocar em causa a interferência ativa da Igreja e peculiarmente da Companhia de Jesus, distanciando-se assim, um pedaço da espinha dorsal do poder institucional criado nas colónias.

O confronto entre o Estado e a Igreja –poder papal e poder régio–, no século XVIII, conduziu a uma série de doutrinas na Europa, nomeadamente na defesa da preponderância do poder civil sobre o poder eclesiástico, na tentativa de enfraquecer o poder papal e a sujeição política das hierarquias eclesiásticas. No caso português, surgiu

o “regalismo pombalino”, “caracterizado pelo seu carácter doutrinário, decorrente de uma teoria específica de poder, sacralizadora da soberania e identificadora do seu âmbito de jurisdição. Define-se, assim, a plenitude do poder régio face ao poder papal e eclesiástico pela denúncia da ilegitimidade da jurisdição temporal de ambos e, ao mesmo tempo, apoia-se a reforma da Igreja, como coadjuvante no processo de tornar efectiva essa mesma jurisdição” (Castro, 2009, p. 323). Assim, a reestruturação da Igreja e a reforma pombalina do Estado tornaram-se pedaço do mesmo trajeto. Logo, o regalismo pombalino, muito influenciado pelo galicanismo e febronianismo, defrontava-se com um processo de afirmação perante a Companhia de Jesus e o poder que daí advinha (Castro, 2009, p.113). A influência espiritual era superior à temporal. O papado, agora, rigidamente censurado contava com a militância da Companhia de Jesus. Esta sem laços institucionais que a ligassem ao Estado e à Igreja, somente subordinada à sua eleição, julgava-se livre de laços de submissão perante estas instituições (Castro, 2009, p.120). Considerada como uma ordem de “autómatos” que apenas concretizava o que lhe era pedido e sem espírito crítico, passam a ser considerados contrários à sociedade e igreja nacional que se tentava criar. O pensamento ilustrado, era um adversário da racionalidade escolástica e do paradigma cultural, ideológico e político dos quais os jesuítas se olhavam como os defensores. Pombal pretendia anular a segmentação e a divisão do aparelho do Estado pela velha nobreza.

O seu vínculo ao poder régio, às principais figuras do reino, no papel de confessores, e a ascendência que tinham junto da juventude, proporcionado pelos espaços de ensino que conduziam, revelavam-se uma ameaça para a unidade do estado pombalino em construção (Castro, 2009, p.131). A doutrina de tiranicídio, defendida por jesuítas estimados em épocas idas, era usada por Pombal para expor uma das crueldades acolhidas ainda pelos inacionos. Embora, Pombal substituisse a palavra tiranicídio por regicídio no

atentado contra o monarca, estes foram igualmente acusados. Pois, tempos antes havia sido introduzido nas Ordenações do Reino, na disposição contra os crimes de Lesa-majestade, acusação de traição e condenação para quem perpetrasse o regicídio. A somar às acusações de traição temos a independência económica que a igreja tinha, especialmente os jesuítas, aspeto contrário ao pensamento da época. Segundo o regalismo cabia ao Estado regular a vida económica do Reino, incluindo a jurisdição sobre os bens pertencentes aos eclesiásticos. Tal política, mais uma vez, entrava em discórdia com a orientação inaciana tanto no reino como no ultramar, peculiarmente no Brasil (Castro, 2009, p.131-132).

Através da acção catequética e de ensino (nos diferentes graus de ensino), a Companhia de Jesus, tornou-se um dos principais grupos com ascendências na sociedade e constituiu-a como um pilar religioso e socioeducativo. Os inacianos alcançaram o estatuto de mediadores entre Fé e Império. O poder e prestígio alcançado cultivou seguramente aversões, e no século XVIII, mercê do contexto regalista e maçónico que se vivia, apressou a perseguição e extinção (Giménez, 2002, p. 211-226). Assim, alguns usos em relação à adaptação da Ordem aos lugares de missão passaram a ser questionados. Por exemplo, o uso das línguas locais começa a ser contestado. Com Pombal, a língua geral, foi substituída pelo português, visando uma reestruturação no ensino.

A tensão entre a Igreja e o Estado atinge a sociedade colonial que estava desejava de mudanças. Apesar da importância espiritual que se consagrava à Igreja, esta também era tida como uma instituição que sustinha muitas das aspirações individuais, relacionadas com contendas económicas e interesses privados. O controlo da mão-de-obra que a Companhia fazia nomeadamente no Brasil e a vontade de que os seus bens passassem para as mãos dos colonos seria, decerto um pacto, a ter em apreciação. Assim, a expulsão da Companhia de Jesus do Brasil seria o resultado da

confluência dos interesses locais, privados e das prementes necessidades da Coroa portuguesa. A expulsão garantiria a enunciação de uma nova política colonial e o reconhecimento de algum poder dos colonos, assumindo-se um novo compromisso entre estes e os objetivos da colonização pombalina.

A sociedade europeia mudou, assim como a sociedade colonial, nomeadamente a participação do índio no sistema colonial (Pinheiro, 2007). A ocidentalização deu ao índio uma nova cultura e uma nova atitude (Gruzinsky, 1988). Os ameríndios deixaram de ser meros espectadores ou vítimas inertes na peça teatral de colonização para se tornarem sujeitos históricos, peça basilar na resolução dos problemas que se iam colocando no plano colonial. Naturalmente, a política pombalina foi o empurrão substancial que faltava para a mudança (Lacouture, 1993, p. 483).

No Brasil, um dos lugares onde se desenrolaram os maiores conflitos entre a Companhia de Jesus, a sociedade e os delegados da Coroa foi no Maranhão, particularmente com a vinda de Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759). O Maranhão apresentava-se como uma zona de fronteira, cujas pretensões portuguesas sobre o território se acentuaram com a chegada de franceses. A invasão francesa do Maranhão e a criação da França Equinocial (1612-1615) fez com que as autoridades portuguesas entendessem a necessidade efectiva da sua colonização (Pinheiro, 2007, p. 110). A coroa lusa optou pela instalação de uma estrutura administrativa específica e relativamente autónoma. Em 1621 foi fundado o Estado do Maranhão (mais tarde será o Estado do Maranhão e Grão-Pará), cujo núcleo administrativo e religiosos ficou assente na Vila de São Luís, subordinado à Coroa. À medida que avançavam as expedições militares e as missões religiosas, as fronteiras políticas vão sendo alargadas. Para uma melhor administração, a coroa portuguesa criou o Estado do Maranhão e Grão-Pará, em 1654. A peculiaridade da região levou a diversos

conflitos quer entre as coroas ibéricas quer entre a população que aí existia ou para aí foi levada, dando origem a uma sociedade singular (Souza, 2009, p. 374).

A Companhia de Jesus travou no Maranhão um dos maiores conflitos que opôs a Ordem à Coroa. No início do século XVII tinham sido enviados dois missionários, Francisco Pinto e Luís Figueira com intuito de evangelizarem os índios e muitos outros jesuítas para aí se deslocaram, nomeadamente António Vieira. O padre Vieira (1608-1697) inaugurou uma nova fase na missão inaciana. Os seus ataques em “defesa do índio” concorreram bastante para o desentendimento entre colonos e jesuítas. Pelo fato, em 1661 perderam o poder temporal sobre as aldeias dos índios, que voltaram a reaver a partir de 1680. A situação continuou tensa e em 1864 surgiu uma nova revolta dos moradores que ficou conhecida como “revolta de Beckman”. A sublevação foi reprimida e abriu caminho para a publicação do *Regimento das Missões* em 1686, que colocava o governo das aldeias nas mãos dos missionários (Chambouleyron, 2003, p. 171).

Dado o Maranhão ser um espaço de fronteira entre as duas Américas conduziu a uma maior aproximação entre os jesuítas ao serviço das coroas ibéricas. Em 1750, o Tratado de Madrid, procurou arranjar um equilíbrio quanto aos direitos das coroas ibéricas na América do Sul. Este instituiu o controlo de Portugal sobre a bacia do rio Amazonas e o total poder espanhol nas duas margens do Rio da Prata. A antiga colónia portuguesa de Sacramento, na margem oriental do Prata, passava para a posse espanhola, e, em troca, a região das Sete Reduções Jesuíticas situadas na margem esquerda do rio Uruguai eram dadas a Portugal.

O tratado de Madrid não gerou consensos. Desde o começo que Pombal se mostrou contrário ao acordo e os jesuítas da província do Paraguai, ignorando o poder real, recusaram-se a deixar a região. As comissões enviadas para circunscrever as novas fronteiras sofreram diversas oposições e todas as tentativas de negociação foram inúteis. As

ações militares organizadas por portugueses e espanhóis tiveram início em 1754 e culminaram em 1756, com a derrota dos índios guaranis na batalha de Caiboaté. A região, no entanto, não foi considerada totalmente pacificada (Leite, 2000, p. 123). Neste contexto, os inacianos são acusados de incentivarem os índios na luta contra os limites no Rio da Prata e os jesuítas portugueses passam a ser considerados como espíões do governo espanhol e acusados de forjarem, com os jesuítas castelhanos, uma conspiração para evitar que o tratado fosse concluído (Souza, 2009, p. 199-200). Entre 1755 e 1756 têm lugar as primeiras expulsões inacianas no Grão-Pará e Maranhão, num total de 21 elementos. Ainda que, em algumas circunstâncias, houvesse divergências na forma de actuação de alguns missionários (adaptação às culturas locais e outras) de uma maneira geral a “Ordem era una”, só reconhecia obediência ao padre Superior-Geral, independentemente da naturalidade a que pertenciam. Neste sentido, o problema deixava de ser estritamente português e tornava-se global. Pombal acreditava que se tratava de um plano político de desestruturação dos impérios coloniais e de consolidação de uma autoridade jesuítica mundial. Isto é, temia perder o controlo sobre o governo e o espaço colonial (Leite, 2000, p. 124).

O desentendimento entre a Ordem religiosa e a jurisdição régia aumentou ainda mais com as enormes contendas jurídicas com os colonos a respeito da mão-de-obra índia. Os jesuítas asseveram a liberdade dos índios, desde que não carecessem do seu serviço (Leite, 2005, p. 624). Os padres eram acusados de terem “regalias fiscais” e de não precisarem pagar a jorna às populações autóctones (Pinheiro, 2007, p. 118). As conveniências individuais fizeram do Maranhão oitocentista um lugar de conflito. Perante as incompatibilidades, Pombal deu início a um conjunto de medidas, na tentativa de reorganizar o sistema colonial, viabilizando um controle maior das actividades económicas e da organização fiscal nos Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão e afastar a importância da Companhia. Para colocar

em prática o “plano reformador” enviou homens da sua confiança, mas nunca conseguiram entendimento com a Ordem. O principal motivo da discórdia prendia-se com as leis a favor da libertação do índio do “cativo injusto”, isto é, não inseridos dentro dos parâmetros das “guerras justas” e dos resgates de cativos e fossem colocados sob a sua protecção, o que lhes possibilitaria o monopólio sobre a mão-de-obra.

A luta pelo controlo dos índios torna-se feroz e tenta-se diminuir a ascendência inaciana na região. Já em 1661 e 1684 tinham sido expulsos alguns padres, regressaram novamente, e foi publicada uma série de legislação que gradualmente secularizou as missões. O *Directório dos Índios*, da autoria de Francisco Xavier Mendonça Furtado, irmão de Pombal, pode ser classificado como o documento responsável pela secularização das missões do norte. O objectivo primordial era inserir os índios na sociedade colonial como vassallos e ocupantes do território. Pretendia-se tirar os índios do controlo dos missionários, incentivar a ida de população dos Açores e aumentar o envio dos escravos africanos. Também, progressivamente foi sendo publicada uma série de legislação, alguma de inspiração jesuíta, que dava alforria ao índio. O Alvará Lei de 6 e 7 de Junho de 1755, só difundido no Grão-Pará em 1757, “resgatou” os índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão, ao mesmo tempo eliminava a tutela Companhia de Jesus sobre eles. Em Maio de 1758 esta autonomia estendeu-se a todo o Brasil. Rapidamente, no Grão-Pará e Maranhão, se deu início ao afastamento dos jesuítas e as missões transformaram-se em vilas, cujo processo foi continuado no Estado do Brasil. Na Amazônia, fundaram-se cerca de sessenta e duas cidades, vilas e aldeias, na sua maioria sobre antigas missões jesuítica. Na Baía, em número de nove, sete no Ceará, duas no Rio Grande do Norte, cinco no Rio de Janeiro e sete em São Paulo (Leite, 2000, p. 138). Mas não se pode afirmar que se tratava de uma liberdade total para o Índio no campo da política

diária, já que no mesmo ano da libertação, 1757, o Governo autorizou as “guerras justas” contra os Acoroás, Gugués e Timbiras, no Pará, permitindo o cativo nativo.

No *Directório dos Índios* impunha-se, igualmente, um novo sistema de ensino que, no caso do Brasil, obrigava ao ensino do português em detrimento das línguas nativas, chamadas de “língua geral” –na época tida como uma “língua franca”. O português institucionalizou-se, foi firmado pela gramática e ensinado na sua forma escrita. A ideia de homogeneidade linguística revelava a preponderância do reino e, portanto, do Rei sobre os habitantes da colónia. Em fins do século XVIII e início do século XIX, o português falado no Brasil impôs-se sobre as “línguas gerais”.

O contexto que acabamos de descrever é revelador da fragilidade, e conseqüente extinção, a que a Companhia de Jesus foi votada. Os estudos que até ao momento têm saído não se têm reportado à capitania do Espírito Santo. Aqui, também a Companhia no século XVIII conhece reveses, como é o caso da aldeia indígena pré-histórica de Reritiba, cuja primeira missão foi instalada pelo próprio padre José de Anchieta que acompanhava os companheiros a ela destinados a 15 de Agosto de 1579, período em que o próprio Anchieta, SJ exercia a função de Provincial. Contudo, na aldeia de Reritiba a década de quarenta do século XVIII, ficou violentamente marcada por aquela que é a única revolta conhecida dos índios no Espírito Santo até então. Aquilo que começou como um acto pessoal entre dois homens, um estudante jesuíta e um índio da aldeia, acabou por abalar a estrutura comunitária, conduziu à substituição de padres, foi assunto de troca de cartas entre a colónia e o Conselho Ultramarino e levou durante anos à existência de uma nova comunidade indígena formada pelo núcleo revoltado contra a administração dos padres da Companhia de Jesus no local conhecido por Orobó, localizado em terras da própria aldeia.

Bibliografia

- Alden, D. (1996). *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- Anchieta, Pe. J. de. (1977). *Teatro de Anchieta*. Obras Completas N° 3. São Paulo: Edições Loyola.
- Carvalho, M. P. de, y Sarmiento, E. (2015). As reformas borbônicas e josefinas e a expulsão dos jesuítas na Ibéria setecentista. En: M. Amantino; E. Fleck, C. Deckmann; y C. Engemann (Org.). *A Companhia de Jesus na América por seus Colégios e Fazendas. Aproximações entre Brasil e Argentina (século XVIII)*. v. 1 (PP. 183-216). Rio de Janeiro: Garamond.
- Castelnu-L'Estoile, Ch. (2006). *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Bauru-SP: EDUSC.
- Castro, Z. O. (2001). Antecedentes do regalismo pombalino, O Padre José Clemente. En *Estúdios em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. I, (pp. 323-331), Oporto: Faculdade de Letras da Universidade de Porto.
- Castro, Z. O. (2009). Sob o signo da unidade. Regalismo Vs Jesuitismo. *Brotéria, Cristianismo e Cultura*. 2/3(169). Lisboa: Agosto/Setembro, 113.
- Chambouleyron, R. (2003). Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitânia Sacra*. 2ª Série, 15. Lisboa, 163-209.
- Chamorro, G.; Cavalcante, T. e Goncalves, C. (Org.). (2011). *Fronteiras e Identidades. Encontros e Desencontros entre Povos indígenas e Missões Religiosas*. São Paulo: Nhanduti Editora.
- Colvero, R.; y Maurar, R. (Org.). (2011). *Missões em Mosaico. Da interpretação à prática: um conjunto de experiências*. Porto Alegre: Faith.

- Cunha, M. J. dos Santos. (2014). Maracaiaguaçu, o Gato Grande, aliás, Vasco Fernandes Coutinho, ou o elogio do discurso evangelizador. *Ágora Revista Eletrônica*, 20. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo. (<http://periodicos.ufes.br/agora/article/view/9172>)
- Cunha, M. J. dos Santos. (2015). *Os jesuítas no Espírito Santo 1549-1759: contactos, confrontos e encontros*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade de Évora.
- Delumeau, J. (2002). *El miedo en Occidente: siglos XIV-XVIII una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Ehrenreich, P. (2014). *Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX*. Org. e notas: Júlio Bentivoglio. Trad.: Sara Baldus. Col. Canaã. Nº 21. Vitória: Arquivo Público do Estado do ES.
- Giménez López, E. (2002). La enseñanza en el seminario de nobles educandos tras la expulsión de los jesuitas. Un capítulo de la lucha por el control de la enseñanza en Valencia. *Revista de historia moderna*, 20. Alicante: Universidad de Alicante, 211-226.
- Gruzinski, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard.
- Lacouture, J. (1993). *Os Jesuítas*. Lisboa: Estampa.
- Langer, P. (2005). *Colonialismo Luso no Brasil Meridional. Projetos Civilizatórios e Faces da Identidade Étnica (1750-1798)*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor.
- Leite, E. (2000). *Notórios rebeldes. A expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa*. Madrid: Fundación Histórica Tavera.
- Leite, S. (2006). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- Manso, M. de D. B. (2016). *História da Companhia de Jesus em Portugal*. Lisboa: Parsifal.
- Monteiro, J. M. (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Nascimento, P. C. do, et al. (2013). Caracterização, classificação e gênese de solos hidromórficos em regiões litorâneas do Estado do Espírito Santo. *Científica: Revista de Ciências Agrárias*, 41(1). Universidade Estadual Paulista, 82-93. <http://cientifica.org.br/index.php/cientifica/article/view/380/248>
- Nery, D. J. B. C. (1940). A Companhia de Jesus no Espírito Santo. *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo*, 13. Vitória: Estado do Espírito Santo Imprensa Oficial, 27-36.
- Pinheiro, J. A. U. (2007). *Conflitos entre jesuítas e colonos na América portuguesa (1640-1700)*. São Paulo: UNICAMP.
- Rodrigues, P. (1988). *Primeiras biografias de José de Anchieta. Introdução e notas*. Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. *Obras Completas N° 13*. São Paulo: Edições Loyola.
- Russo, M. (2009). O Ensino Linguístico dos Jesuítas e a oposição nos séculos das Luzes. *Brotéria, Cristianismo e Cultura*, 2/3(169). Lisboa, 209-224.
- Santos, E. F. dos. (2014). *Devassa realizada no Espírito Santo em 1761*. Vila Velha: Edição do Autor.
- Santos, F. L. (2014). *Da Catequese à Civilização. Colonização e Povos Indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: Editora UFRB.
- Santos, F. L. (Org.). (2016). *Os Índios na História da Bahia*. Cruz das Almas-Belo Horizonte: Editora UFRB.
- Souza, J. A. jr. (2009). *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão Pará do Setecentos. Um Estudo sobre a Companhia de Jesus e a política Pombalina*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Souza e Mello, M. E. A. de (2003). As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681-1757). Em: *Anais da V Jornada Setecentista*. Curitiba. 26 a 28 de Novembro.
- Schwartz, S. B. (2003). Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, 29/30, 13-40.

- Todorov, T. (1993). *Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Vainfas, R. (1986). *Ideologia e escravidão; os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes.

“Con los nombres de los caciques forjaron diversas naciones”¹

La imaginación etnográfica jesuítica en la construcción de tipos ideales de barbarie en el Chaco y las Pampas durante el siglo XVIII

CARLOS D. PAZ²

De caciques y naciones en el Chaco y las Pampas. Tipos ideales de la imaginación etnográfica

Os não animistas intuitivos foram eliminados por seleção natural devido aos encontros desafortunados com coisas que acabaram sendo mais vivas que o esperado.
(Ingold, 2013, p.13)

La escritura y la clasificación etnológica se constituyen, claramente, como dos de las actividades distintivas de la Compañía de Jesús en América durante el período colonial. El siglo XVIII, momento de auge de las labores misionales en América, se presentó en el Viejo Mundo como un tiempo de críticas hacia el accionar reduccional llevado a cabo por los ignacianos; alcanzando como punto culmine la Expulsión de la Compañía de los dominios españoles y portugueses.

Las críticas a la evangelización y a las formas de ordenamiento y control de la política indígena, desde comienzos del mismo siglo XVIII, ayudaron a difundir, tanto en

¹ Dobrizhoffer (1968, p. 222).

² Departamento de Historia / FCH-UNCPBA. Contacto: paz_carlos@yahoo.com / ychoalay@gmail.com.

Europa como en América, una fórmula ignaciana propia de elaboración y justificación de aquella escritura jesuítica que daba cuenta de las tareas evangélicas dispensadas entre las diversas poblaciones indígenas que poblaban los confines del Imperio español. Ya una vez en el Exilio los sacerdotes potenciaron en sus escritos la defensa de las tareas reduccionales mediante una escritura institucionalizada que, centrada en una descripción de la inconstancia salvaje así como el carácter indómito de aquellos y de los peligros constantes afrontados por los sacerdotes destinados en recónditos lugares del Orbe, intentaba marcar la injusticia de su extrañamiento al mismo tiempo que, muchos de los exmisioneros, tejían disputas sobre el carácter de la naturaleza americana con *philosophes et savants* de prestigio.

En el marco de estas disputas es dónde se percibe, de modo claro y sin ambages, los tipos ideales delineados mediante aquella escritura a la que hacíamos referencia y sobre la que hemos de volver en más de una oportunidad; así como por medio de representaciones que acompañaban las obras que tempranamente se constituyeron como núcleos de referencia del ‘saber natural’ en América³. Un saber natural, develado al público europeo, que presentaba a las poblaciones nativas como un sujeto por demás activo, aunque altivo e indolente en demasía, que, por medio de sus acciones dejaba entrever su capacidad de acción política al

³ Son muchas las compilaciones que abordan la cuestión de las imágenes y los discursos jesuíticos sobre el Nuevo Mundo. Una historiografía que en los últimos años ha crecido de modo exponencial arrojando resultados de investigación promisorios. Entre las obras de referencia para abordar la cuestión de las imágenes sobresale Duviols (2006). Para el caso chaqueño contamos con dos etnografías culturales revisitadas por los investigadores de modo incesante. Refiero en particular a las obras de Dobrizhoffer, SJ (1968) y Paucke, SJ (1999/2000). Ambos escritos se han configurado como dos tipos ideales de fuentes modulares, ya sea por la densidad expositiva de la política de un grupo étnico en particular así como sus relaciones con grupos hispano-criollos y con nativos reducidos y no reducidos así como, en segundo lugar, como un repositorio gráfico de imágenes de la ‘vida cotidiana’ de los nativos. En este sentido el carácter performativo de ambas obras no puede ser obviado en ningún análisis sobre la política nativa.

mismo tiempo que se percibe su relación profunda con lo que hoy denominaríamos como medio ambiente. La naturaleza, como problema histórico, no presentaba en estas obras una divisa tajante, y por ende contrastante, entre los hombres y los animales. Parte de este argumento fue lo que justificó el rol de los misioneros jesuitas en la prédica que presentó a los indígenas como menores necesitados de tutela.

Las etnografías culturales formuladas por los jesuitas mayormente consultadas por aquellos interesados en brindar explicaciones sobre distintos aspectos de la vida de los nativos, en su gran mayoría fueron redactadas ya en el Exilio y no sólo como parte de una escritura institucionalizada con normas y pautas precisas sobre qué escribir y cómo presentarlo para su publicación. La escritura ignaciana tenía entre sus finalidades sumarse a una discusión intelectual que debatía sobre la naturaleza de los americanos y, de modo indirecto, aunque sólo en determinadas ocasiones, sobre las formas, mecanismos y procedimientos utilizados por los jesuitas para con los indios y en las relaciones políticas que estos tramaron con algunos de sus pares ya fuera que los mismos estuvieran reducidos o nó. Un problema recurrente en aquellas obras fue el modo en que los indígenas se relacionaron con los dispositivos de poder coloniales.

Desde las fronteras hispano-criollas, la necesidad de control sobre las poblaciones nativas, se generó un cuerpo de documentación que, leído en conjunto con la información brindada por los misioneros, complementa el panorama que conocemos tanto para el espacio del Chaco así como para las Pampas. Este tipo de documentación es altamente sugerente para una lectura más profunda de las crónicas ignacianas dado que desde una apreciación integral de la dinámica de la política nativa podemos proponer todo un

complejo entramado de problemas necesarios de ser analizados en conjunto con aquello que sólo consideramos como política.⁴

Los actores centrales que aparecen presentados en ambos cuerpos de documentación son los caciques o *principales* de cada nación india. Aquellos sujetos del común que formaron parte de las acciones emprendidas por los 'notables' de la política nativa rara vez aparecen individualizados en el registro histórico. Conocidos como los parciales de un determinado cacique o miembros de una nación, éstos representan, en buena medida, la carnadura del proceso social de transformación que supuso la vida reduccional. Una experiencia que necesita ser revisitada tanto como el proceso de conformación, legitimación y reproducción de posiciones de poder, prestigio y autoridad precisa de nuevas indagaciones que propongan alternativas que hagan posible cuestionar la concentración de poder y, a su vez, reflejen un proceso social de contestación de los propios actores en su tiempo frente a determinadas políticas pergeñadas e impulsadas por algunos de aquellos personajes de la política nativa que encontraron en la experiencia reduccional

⁴ La proposición ontológica de análisis centrada específicamente en varios de los postulados post-estructuralistas, al modo en que lo propone Viveiros de Castro (2011), complejiza profundamente tanto nuestro conocimiento sobre las poblaciones amerindias así como los cuestionamientos que podemos formular al cuerpo documental con el que se realiza la mayor cantidad de abordajes de la política nativa. Para el caso del Chaco son notorios los avances de investigación que se han formulado, siendo Tola (2013; 2016) quien más ha avanzado en este sentido. Como parte de esa proposición ontológica de análisis de los modos de relación entre humanos y entidades no-humanas, pero con una capacidad de injerencia notable sobre la política terrenal, la proposición cosmopolítica (Galhegos, 2014) aparece como un campo necesario de ser abordado para poder indagar con mayor profundidad en aquel proceso de complejización social nativa que se hace presente en el mismo momento en que acontece la práctica misional reduccional. Partiendo de la constante mención que hace el cuerpo documental a sobre cómo el mundo natural interfiere en aquel proceso de creación de hombres nuevos y a la luz de recientes avances de investigación sobre el modo de ser indígena (Kopenawa-Albert, 2015) desestimar este aspecto se perfila como un error metodológico potencial.

un impulso para la concreción de sus ambiciones personales o bien un mecanismo de legitimación de sus acciones mediante el establecimiento de alianzas con distintos misioneros (Paz, 2016).

Del mismo modo en que el curso de la política nativa permite identificar personajes centrales, es decir sujetos con una participación por demás activa y con un reconocimiento como tal dentro de la estructura de relaciones sociales de los espacios coloniales, la necesidad del ordenamiento, clasificación y esclarecimiento de dichas relaciones sociales en función de presentar los logros alcanzados por los misioneros jesuitas en los espacios aquí abordados, hace posible individualizar y asociar a determinados misioneros con puntos nodales de una compleja red de reducciones instaladas sobre los bordes internos del espacio colonial en el Río de la Plata. Tanto unos como otros –los caciques y los misioneros- se constituyen, por lo tanto, como tipos ideales dentro de aquella trama discursiva desde la cual indagamos la vida reduccional.

Las reducciones y sus misioneros en su relación con los *principales* y sus parciales, son dos piezas centrales, por momentos antagónicas pero de una necesidad heurística inseparable, dentro de una red de relaciones sociales que no sólo delimitó espacios; generó afinidades sociales; impulsó jerarquías verticales y horizontales dentro de aquel cuerpo de *primus inter pares* conformado por diversos caciques reducidos; propició cambios medioambientales y transformaciones dentro de las formas de la cosmopolítica sino qué, además, desde aquella redacción jesuítica impulsó la conformación de una imagen sobre los caciques y los misioneros lo suficientemente sólida como para perpetuarse en el tiempo así como para ser sumamente maleable en función de los intereses jesuíticos de fines del siglo XVIII.

Las ‘virtudes’ de los misioneros se pueden conocer, partiendo de lectura de las etnografías culturales, desde una suerte de *cursus honorum* de las virtudes públicas que enumeran y adjetivan para cada uno de los caciques que

formaron parte de la vida reduccional. La forma de construir el arquetipo de cada cacique parte de una estrategia retórica que se funda en una concepción de tiempo articulada desde una secuencia que enlaza presente-pasado-futuro. Es decir cómo es que el cacique se comportaba en el momento/presente en el que se desarrolló el accionar misional, en un claro contraste con el comportamiento anterior a la vida reduccional para ser luego expuesto cómo es que el mismo hubiera podido constituirse como un puntal de civilidad si la Compañía de Jesús no hubiere sido obligada a abandonar suelo americano.

Tanto para el Chaco como para las Pampas la narrativa ignaciana hace mención a caciques, *principales*, que asumen un rol central en la conformación y en el control de las relaciones sociales que sustentaban la política en el entorno de las misiones. En cada referencia a un viaje de exploración o acuerdo para establecer una reducción se coloca en el rol de cacique a un sujeto particular, aunque luego haya pares del mismo que cuestionen la legitimidad de aquel en el ejercicio de su función. Para el caso de las reducciones del Chaco un personaje arquetípico es el cacique Ychoalay, del que me he ocupado en más de una ocasión (2009, 2016)

[Ychoalay] “Además del nombre tuvo todas las virtudes de un cacique, pues nacido en un lugar muy noble entre los riikahes [-una de las parcialidades abiponas-] de vigor capaz para cualquier carga de guerra y con aquella apostura del cuerpo que expresaba y recomendaba su fuerza militar [...] siendo muchacho se acercó a esta ciudad [Santa Fe]; y atraído por una paga, trabajó para los españoles ya como domador de caballos o como guardián de los campos [...] Nunca soportó la compañía de mujeres hechiceras que se arrogaban la ciencia de adivinar, y si no se retiraban enseguida a otro lugar, el mismo las atravesaba con su lanza para que no envolvieran a los suyos en sus fraudes o los perturbaran con sus funestos augurios” (Dobrizhoffer 1968, III, p. 135-137)

Sin lugar a dudas una enunciación de bondades que intentan legitimar su lugar en la política nativa al presentarse como uno de los sujetos más visibles en cuanto a participación en la ejecución de las directivas jesuíticas sobre el comportamiento deseado dentro de la reducción. Un personaje con el cual el misionero, haciendo uso del diálogo como recurso narrativo y de legitimación de un determinado *principal*, parece interactuar afablemente en un sinnúmero de veces. Por el contrario, y como mecanismo de refuerzo a la centralidad de Ychoalay, se presenta un *otro* cacique, reacio a las labores reduccionales, sobre el cual sólo existen referencias en tercera persona. La contracara de aquel mecanismo de diálogo con los *principales* afines a los sacerdotes.

Oaherkaikin, *alter ego* del anterior cacique,

Tuvo origen mediocre [...] cubierto de abundantes cicatrices, con las orejas perforadas en las que llevaba trocitos de cuerno de buey como aretes, siempre amenazando y escrutando, amante de las copas abundantes, muy parco en palabras, de increíble facilidad para sus seguidores, de odio implacable a los españoles, siempre temible aunque no amenazara, versado hasta el estupor en el uso de la lanza y las flechas y en las artes de cabalgar y nadar, muy tenaz en las supersticiones bárbaras; aunque rico por sus botines de guerra, siempre despectivo de las ropas elegantes, cubierto con pieles de nutria, de ánimo intrépido como ningún otro, y aunque dispuesto a escuchar, negligente en las promesas, mentiroso y embustero, y muy digno de su nombre que significa mentiroso... (Dobrizhoffer, 1968, III:133).

Mientras para el espacio chaqueño se hace mención a la presencia de variados caciques, antagonicos en sus formas de relación con los misioneros, con porciones de injerencia similares entre los suyos aunque de signo contrario en el ejercicio de la política –unos prefieren pactar mientras otros prefieren guerrear y mantener diacríticos propios de su condición de bárbaros-, para las Pampas ese esquema

no tiene correlato pleno. Allí lo que se observa es una concentración de poder mayor que en el espacio chaqueño. Un poder nucleado en torno a un sujeto aglutinante y varios caciques menores, con relación al ego de la red de parentesco, real o putativo, y de poder.

La dignidad del cacicazgo es hereditaria y no electiva; y todos los hijos de un cacique tienen derecho de tomarse esa dignidad, siempre que consigan que otros indios los sigan, pero como poco les aprovecha lo que les corresponde, las más de las veces la renuncian. El cacique tiene derecho de proteger a cuantos se acogen a él y de reconciliar u obligar a que se callen a los que no pueden avenirse, como también aplicar la pena de muerte a los delincuentes sin que por ellos se los tome en cuenta, porque en tales casos la voluntad de él es ley [...] Este puesto honorífico, no obstante ser electivo, desde hace muchos años se ha vuelto más bien hereditario entre los indios del sur, y en la familia de Cangapol. (Falkner, 2003, p. 194-195).

Una mención que claramente expone diferencias sustanciales entre uno y otro espacio no tan sólo por la concentración de poder sino por el desarrollo mismo de la trama de los acontecimientos que imprimieron la dinámica que gestó el desenlace de las reducciones pampeanas (Bohn Martins, 2014; Vassallo, 2016). Como este cacique no se presentó afín a la prédica y acción reduccional se ciernen sobre él referencias indirectas y no se apela a aquel diálogo que había señalado con anterioridad.

Del mismo modo la narración y enumeración de pueblos indios tenía como objetivo poder identificar, a partir de sujetos con determinada posición de rango, distintas naciones indias. Por lo tanto para desentrañar mejor el proceso de construcción del arquetipo de aquellos caciques y su función dentro de la imaginación etnográfica jesuita y cómo es que los mismos sirvieron a modo de marcas de y para la política en función de las cualidades resaltadas,

es necesario dar lugar a la enumeración de naciones que los jesuitas hicieron para los espacios geográficos sobre los que estoy refiriendo.

Para el caso del Chaco contamos con la ya muy conocida y revisitada enumeración realizada por Pedro Lozano, en 1733, sobre las diversas y más conocidas naciones que poblaban el espacio chaqueño.

De las más innumerables naciones, que pueblan esta provincia [indicaba Lozano], las más célebres son Chiriguanás, Churumatás, Mataguayos, Tobas, Mocovíes, Aguilotes, Malbalaes, Agoyas, Amulales dichos antiguamente Matarás, Palomos, Lules, Tonocotés, Toquistineses, Tanuyes, Chunipies, Veuelas [Vilelas], Yxistineses, Orystineses, Guamalca, Zapitalaguas, Ojotaes, Chichas, Orejones, Guaycurús, Callagaes, Calchaquíes y Abipones. (Lozano, 1944, p. 59).

Naciones todas de las que se hace una presentación y caracterización de las mismas en función de su ubicación en el espacio así como por grados de afinidad con los hispano-criollos. Una mención por demás extensa así como prolífica para poder indagar en los procesos de transformación social que pueden clasificarse dentro de la etnogénesis (Boccaro, 2008).

Para el caso de las Pampas encontramos esta misma enumeración, aunque de forma simplificada pero venturosa en posibilidades analíticas. Dobrizhoffer, aquel célebre jesuita que misionalizó en el Chaco decía:

Los Españoles los llaman Pampas, habitantes de los campos, o Serranos, gentes de la sierra, pero los indios peruanos los llaman a todos Aucas, que significa rebeldes. En realidad se dividen en Puelches, Peguenches, Thuelchús (que llamamos Patagones), Sanguelches Muluches, Araucanos, los habitantes de las sierras de Chile. Los nombres de estas naciones suenan horribles, pero más horribles son sus ánimos, acciones, costumbres y usos. (Dobrizhoffer, 1968, p. I, 228)

Ambas menciones representan una muestra sobre cómo es que se construyó un esbozo de un problema etnológico. La referencia a una determinada cantidad de naciones permite justificar la necesidad creciente de misioneros, así como generar, desde la constante mención a las guerras y enfrentamientos propios de los vicios de orden moral de los indígenas, la explicación ante el fracaso ignaciano en controlar y deponer acciones contrarias al ideal del sujeto en *civitas*.

Ahora bien, entre las grandes descripciones como aquella realizada por Lozano y obras que se pretendían como referentes precisos de las tareas evangélicas existen diferencias notables que, para el caso de la clasificación etnológica, fueron presentadas por los misioneros. El mismo Dobrizhoffer mencionaba

en los antiguos mapas e historias de Paraguay, muchos nombres de las naciones son indicadas erróneamente como se de seguro [...] Con los nombres de los caciques, de los que hay en cada paradero, forjaron igualmente diversas naciones. En el Chaco existieron antes varias naciones, completamente diferentes entre sí en lengua, denominación y costumbres pero hoy en día no queda de ellas fuera de los nombres... (Dobrizhoffer, 1968, p. II, 222)

Sin lugar a dudas una mención que no sólo introduce matices propios de una semántica histórica avocada a la etnología sino que, al mismo tiempo, coloca a los misioneros en el rol de historiógrafos del devenir de las comunidades nativas; aspecto que reforzaba aún más aquel punto que mencioné al comienzo cuando hacía referencia a cómo es que los mismos se presentaban como parte de una Compañía que conocía en efecto el suelo americano así como el derrotero de las comunidades indias. Un tópico que se manifiesta con mayor intensidad cuando entre los mismos misioneros se exponen diferencias de criterio sobre las formas del ser nativo.

Mientras para Dobrizhoffer los pampeanos son nativos de ánimos inquietos e indolentes para Cardiel, que desarrolló tareas apostólicas entre los mismos, algunos de ellos presentaban ánimos afables tanto entre sí como para con el accionar de los misioneros.

“*No eran pedigüeños [con referencia a los denominados Toelchús], ni enfadadizos, mostraban humildad, y mucho agradecimiento a lo que se les daba, y afición a las cosas de la cristiandad...*” (Furlong, 1953, p. 207). Esta contradicción entre juicios de los misioneros por los ánimos nativos también se observa, aunque de modo contrario, en el momento en que Cardiel refiere sobre los chaquenses, y específicamente para el caso de los abipones, entre los cuales también llevó a cabo labores reduccionales, tanto como Dobrizhoffer. Claro está que la forma de referir al comienzo de las acciones reduccionales se constituye como otro de los modos de argumentar los escollos que se presentaron para alcanzar réditos notables, en un contexto de crecimiento de las relaciones sociales y económicas de los nativos con los mercados, formales e informales que se presentaban en los *borderlands* del sudeste pampeano.

Estos Serranos, aunque gustan mucho de que nosotros estemos en sus tierras, por la yerba, tabaco, sal, abalorios y otras mil cosas que les damos, y porque el Español no les haga guerra (no hay que temer que se la haga si ellos no dan mucha ocasión) como todos ellos están haciendo continuos viajes a la ciudad y Estancias a emborracharse de aguardiente y a comprar sus delicias [...] repugnan hacerse cristianos, juzgando que en haciéndose, luego han de venir a las miserias y esclavitud [...] mucho más creen a lo que ven y juzgan, que a lo que les decimos... (Furlong, 1953, p. 208-209).⁵

⁵ La posibilidad de conchavo en las estancias pampenas tornaba posible el acceso a determinados bienes económicos a los que usualmente se accedía por medio de la distribución que llevaba a cabo el cacique principal luego de los renombrados malones. De este modo, para algunos nativos, la expansión de la frontera brindaba una válvula de escape al proceso de contralor impulsado por el cacique. Aspecto qué, con el paso del tiempo y el desarrollo de

La presencia cercana de establecimientos productivos como las estancias que comenzaban a surgir en aquel espacio eran un escollo para los misioneros. No sólo representaban un problema por el comercio de bebidas alcohólicas con los nativos sino que el ganado que en ellas pastaba aparecía como un motor de enfrentamiento, estacional por cierto, entre nativos e hispano-criollos. Aspecto que, a pesar de los conflictos que generaba, pudo ser canalizado, temporalmente, tanto por jesuitas así como indígenas en el tiempo que allí duró la experiencia reduccional debido a que las misiones quedaron fuera del contralor español.

El mismo Cardiel, con relación a los enfrentamientos entre indígenas y autoridades coloniales, menciona como es que para los primeros la presencia ignaciana era beneficiosa en algún sentido. El jesuita afirmaba “...*nosotros nunca salíamos a castigos ni venganzas como ellos lo veían en la guerras y refriegas. No teníamos mujer ni hijos a quien sustentar*” (Furlong, 1953, p. 195). El primero de los puntos es claro en lo que respecta a la permisividad jesuítica, consensuada o nó, para con algunas prácticas del mundo nativo, como lo eran pequeñas incursiones de saqueo y rapiña a enemigos temporales. Ya el segundo aspecto sí es notorio y merece una mayor aclaración. El sacerdote se ubicaba fuera del círculo parental en dónde se realizaba la distribución de bienes lo cual, sin lugar a dudas significaría un beneficio para el cacique que acordaba con el jesuita reducirse en un determinado lugar.

relaciones pacíficas entre nativos e hispano-criollos, mudó de sentido al momento en que los caciques *principales* operaron como intermediarios que autorizaban el trabajo de los ‘suyos’ en las estancias como un modo de ejercer el control sobre sus parciales al mismo tiempo que se buscaba impedir que pequeños caciques aumentaran sus posiciones de rango. De este modo para algunos nativos el trabajo en las estancias los colocaba no sólo entre dos jurisdicciones –la nativa y la hispano-criolla- sino que además generaba cierta inmovilidad al ya no poder realizar por su cuenta algunos saqueos que les posibilitaban construir pequeñas posiciones de prestigio. Por medio del ejercicio de coerción de cierta autoridad, aquellos, quedaban excluidos, con mayor fuerza, de los mecanismos de acceso a las jefaturas.

Para el ámbito pampeano, al momento en que se exponen las causas del fracaso de las misiones allí erigidas, el peso de la argumentación radica en los medios que desde la sociedad colonial española se desplegaron para reprimir políticas que, si bien concernían al mundo nativo, afectaban el crecimiento de los establecimientos productivos coloniales, generando rispideces entre los caciques y los misioneros. Las guerras indias; los enfrentamientos entre facciones disidentes a la concentración de poder por un cacique de renombre en su tiempo –sí como en la historiografía– (Arias, 2006; Bohn Martins, 2014; Vasallo, 2016); las artimañas desplegadas por las autoridades coloniales residentes contra la política jesuítica de acercamiento (Hernández Asencio, 2000-2001) pasan a un segundo plano en la formulación jesuítica sobre el fracaso misional en el área pampeana dando prioridad a las políticas coloniales punitivas contra ciertas porciones del mundo indígena.

Como contraparte, la frontera chaqueña, si bien mostró una conflictividad mayor en intensidad así como en extensión y alcance territorial, se presentó como un lugar donde a pesar de las guerras continuas, así como los ataques que los misioneros sufrieron de modo indirecto por parte de las autoridades coloniales al ‘no prestar el debido auxilio’ para sus labores, brindó la posibilidad de desplegar reducciones duraderas en el tiempo y con disímiles grados de incidencia tanto en la vida social de los nativos así como en la representatividad historiográfica.

Si bien todas aquellas narraciones poseen un valor performativo notable que le imprimen una particular inercia al conocimiento de las distintas naciones que poblaron aquellos confines, las mismas pueden concebirse como un punto metodológico cero para la elaboración de un saber etnológico, con pretensiones de comparación de algunos fenómenos como *v. g.* las guerras y los mecanismos de concentración, legitimación y reproducción del poder. Aristas claves para poder brindar una explicación más amplia del proceso de negociación entre misioneros y nativos así

como para poder complejizar el conocimiento de la política indígena pero ya sin sólo centrarnos en los aspectos 'terrenales' de la misma.

Los actores presentados como tipos ideales de caciques responden mayormente a una formulación ignaciana, más que a una conceptualización y explicación histórica que debe por qué los mismos ocuparon el lugar que detentaron en todo este proceso de implementación de un poder biopolítico que implicaba transformaciones profundas y no sólo en la vida de aquellos que aparecían como cabezas de linajes. La transformación acontecida involucraba a toda la sociedad nativa al mismo tiempo que impregnaba todas las porciones de la vida colonial con las que tenía relación, directa o indirecta. Allí mismo es dónde se ubican, de modo parcial, las claves para adentrarse en explicar si es que en el caso del Chaco no existieron caciques como los Bravo/Cangapol que pudieran congregarse y movilizar diversos grupos étnicos y de ese modo oponerse a la intrusión de los *black robes*; o bien en las Pampas la estrategia jesuítica de reducción misional no ponderó la incidencia de algún factor que, desde su experiencia chaqueña, en el sudeste de la actual provincia de Buenos Aires sí debía de ocupar un lugar de mayor visibilidad y desde allí alcanzar réditos como entre los chaqueños.

Brindar respuestas a este tipo de interrogantes exige ponderar el hecho de que la política no es inerte (Ingold, 2013, p. 16) y que para su análisis necesita, por tanto, desprenderse de los tipos ideales que fueron pensados para su clasificación.

Caciques, principales y naciones más allá de la imaginación etnográfica

Analizar las acciones políticas llevadas a cabo por los nativos, tanto en el Chaco como en las Pampas, en su relación con los misioneros, así como con otras autoridades coloniales, requiere conocer el entramado político existente entre aquellos sujetos que el cuerpo documental individualiza de modo particular partiendo de una mención de cuotas de autoridad, prestigio o riqueza; base social de un poder que se consolida por la vía de la distribución de bienes y prebendas hacia sus allegados. Dentro de esta red de relaciones y para trascender la imaginación etnográfica construida desde la narrativa jesuítica se impone dar cuenta de la conformación; aceptación; reproducción y circulación de formas de poder. Un poder qué, desde un punto identificado como central en una red –aunque el mismo no necesariamente se ubique en el centro de la red–, ordene relaciones sociales con distinto grado de distinción, tanto verticales como horizontales, entre sujetos que comparten una idea del sí-mismos que los nuclea aún cuando un observador externo puede catalogar a algunos de ellos como perteneciente a un grupo étnico distinto.⁶

⁶ La narrativa colonial sobre las poblaciones nativas se empeña en partir de un conjunto de categorías étnicas que intentan ordenar un conjunto de voluntades sociales que se manifestaron por medio de acciones políticas; las mismas que por momentos parecen cuestionar con firmeza notable la expansión de las fronteras hispanas sobre espacios y territorios nativos. A pesar que dicha enunciación de referencias de carácter étnico intentan exponer un panorama de relaciones sociales así como *genios* y afinidades políticas tanto entre los nativos así como entre éstos y los dispositivos de poder coloniales, se hace cada vez más necesario dar cuenta de las configuraciones políticas que sustentan dichas categorías y, a partir de ese postulado adentrarse en el conocimiento de los procesos, no lineales por cierto, de creación de identidades móviles, polivalentes y oportunistas. Por ello, y como una verdad de perogrullo, si bien las categorías étnicas funcionan a modo de referencias, temporales por cierto, de algunos grupos humanos discretos y contrastantes entre sí por momentos no se debe de asumir que

Los *principales*, al igual que los misioneros, pueden ser considerados en sí mismos como dispositivos de poder. Dispositivos de poder qué, articulados entre sí, fueron piezas de una estructura por dónde circulaba el poder ordenando relaciones sociales que permitían controlar un espacio determinado al mismo tiempo en que se transformaba el mismo así como la percepción sobre él. La etnicidad, como capacidad de la política para representarse tanto para sí como para *otros* que no conforman el ‘nosotros’ de una unidad política particular, también puede considerarse como un dispositivo y por ende también circulaba tanto entre hombres como por sobre el espacio. Aspecto este último sobre el que volveré más adelante.

Antes de avanzar en el análisis, y para clarificar la cuestión, es necesario brindar una definición de dispositivo.

Um dispositivo é, portanto, em primeiro lugar, o ponto de ligação de elementos heterogêneos: discursos, sim, mas também os regulamentos, soluções arquitetônicas, decisões administrativas, proposições filosóficas e morais, tecnologias. Isto se faz necessário, em um dado momento e em um campo específico, como resposta a um objetivo estratégico. (Chignola, 2014, p. 7).

Para evaluar ese objetivo estratégico sobre el que es necesario brindar una explicación es necesario entonces “...avaliar o quanto da filosofia do dispositivo pode servir para abrir o “espaço da ação humana, que uma vez tomou para si o nome da política” (Chignola, 2014, p. 13). Este último aspecto es que el considero central para analizar la conformación social del lugar que ocupó en su comunidad determinado cacique en su rol de *luthier* de la política. Mucho más aún luego que el accionar misional reduccional comenzara a generar transformaciones en las relaciones constituídas

ninguna referencia étnica es absoluta en sí misma. Siendo necesario que en su análisis se dejen de lado concepciones lineales dado que las concepciones políticas que animaron aquellas redes de filiación no eran lineales.

entre los humanos y los no-humanos. En ese proceso de cambio es necesario, además, ponderar cómo esas relaciones incidieron en las bases del poder social que había construido cada uno de aquellos *principales* cuestionado incluso la imaginación etnográfica que se intentaba consolidar.

Analizar la trayectoria de un cacique partiendo de la conceptualización del mismo como un dispositivo permite alejarse de una historia biográfica; anecdótica y edificante, si es que consideramos a la misma como funcional a los intereses narrativos de la Compañía de Jesús. Un dispositivo se presenta en sí mismo, desde lo antedicho con anterioridad, como un conjunto multilinear de prácticas y saberes. De las primeras se conoce más debido al registro de las acciones de los distintos caciques; prácticas que están custodiadas del paso del tiempo en diferentes acervos de documentación. En cuánto a los saberes es menos lo que se conoce pero sí es amplio el conjunto de proposiciones que puede hacerse. Un *principal* es un dispositivo, un sujeto conceptual. Un personaje, con una inserción profunda en su comunidad y allende la misma, conectado con otros que lo reconocen en su función social ya sea para establecer pactos de cooperación así como para entablar relaciones de signo negativo llevando en ocasiones a acciones armadas que conocemos tipológicamente como guerras.

El cacique entonces es el producto de una relación social; una intersección de relaciones de poder y relaciones de saber. Es bien conocido cómo para alcanzar tal distinción en alguna sociedad nativa se debía de cumplir con una serie de normas y preceptos, aunque mucho menos es lo que se conoce sobre en qué modo los cambios sociales, económicos, políticos y medioambientales acontecidos en la primera mitad del siglo XVIII afectaron la construcción y consolidación, tanto en el Chaco como en las Pampas, de algunas posiciones de prestigio y autoridad. Lugares que fueron cuestionados por sectores de la política nativa que se oponían a la puesta en práctica de cambios en las formas de relación social con la sociedad no nativa y en cómo, esas

alteraciones, repercutían en el seno de las comunidades. Allí radica la importancia de aquella intersección de aquellas relaciones de poder con las relaciones de saber.

Esa conjunción de normas y prácticas es la que se vió alterada por la irrupción del accionar reduccional de los jesuitas mediante el impulso de prácticas sociales que parecen cuestionar la validez de ciertos hábitos culturales y así como de quién las promueve para, a su vez, ganar adeptos en dicha transformación con el fin de alcanzar el éxito de la vida reduccional. Un claro ejemplo de ello es cómo se presenta en la documentación jesuítica las críticas a la participación en acciones violentas, como *razzias*, *vendettas* o guerras de distinta escala, por parte de aquellos que podemos nombrar como el común de la sociedad indígena. En más de una ocasión la referencia que se brinda es a cómo estos son movilizados luego de arengas, no sin la presencia de cierta cuota ética en los convites organizados a tal motivo, que tenían como fin lanzar ataques sobre las fronteras hispano-criollas. Desmovilizar aquellas voluntades no sólo significaba el reconocimiento del accionar misional jesuítico sino que, lentamente, el cacique perdía incidencia sobre los suyos. Un aspecto que se evidencia cuando, para el caso del Chaco, uno de los principales más renombrados, Ychoalay, pedía a sus parciales el rechazo de algunas prácticas, como el consumo de yerba mate, impulsadas luego de la reducción como una forma de aplacar las borracheras. Desde la perspectiva de Ychoalay el consumo de yerba los tornaría dependientes del jesuita.

Con toda prudencia temía habituarse al uso de esa costosa bebida y verse obligado alguna vez a conseguirla con gastos o con ruegos [...] Ychoalay se preocupó de que no la usaran: Si desde chicos os acostumbráis a la bebida fría – decía – ¿cómo os sería fácil absteneros de esta bebida caliente? Si no hicierais esto, la costumbre se hará naturaleza, y su bebida les impondrá una durísima obligación. **Los Padres os proveerán**

de yerba mientras aréis; después que dejéis de arar, os la negarán, y deberéis comprarla a mayor precio... (Dobrizhoffer 1968, III, p. 161; el énfasis es mío).

En el caso de las Pampas, este conflicto se torna perceptible a través de aquella referencia que brindan los misioneros sobre cómo los indígenas no querían aceptar el contacto con la sociedad colonial porque ellos los harían esclavos

...repugnan a hacerse cristianos, juzgando que en haciéndose, luego han de venir a las miserias y esclavitud, como ellos dicen, que ven en los indios cristianos. (Furlong, 1953, p. 209)

Aquí el problema que se presentaba para los mal categorizados guerreros⁷ es qué, tanto para el Chaco como para las Pampas, el acatar las disposiciones políticas que implicaba la reducción y el lugar social que consolidaba el cacique como garante de aquella paz –recordemos que se intentaba exigir el cese de los ataques sobre los establecimientos productivos coloniales– quitaba posibilidades de acciones, caracterizadas como pillaje, que permitían a determinados sujetos construir pequeñas porciones de poder y no depender, o estar subordinados, a los círculos de distribución de bienes. Lugar social que el cacique reclama para sí y aún con mayor fuerza luego que las reducciones fueran acordadas. En esta tensión de intereses entre el cacique y sus hombres es dónde aquella imaginación etnográfica que presenta la idea de caciques que controlaban las voluntades de sus parciales comienza a resquebrajarse. Incluso esta misma

⁷ Parte del éxito de la imaginación etnográfica construida por la narrativa jesuítica se constata cuando de modo *cuasi* indiscriminado se presenta a todos los hombres como guerreros. En verdad, un ideal propio de la Antigüedad clásica que identifica al ciudadano con un hombre en armas. Si bien las guerras tienen mayor presencia en la vida de los nativos a lo largo del siglo XVIII no se encuentran pruebas documentales que permitan sostener que todos los hombres eran guerreros. Por el contrario, lo que sí es posible identificar es un lento, aunque breve, proceso de especialización en el arte de la guerra. Fenómeno que sólo abarca a algunos sujetos, hombres y mujeres, y no a la totalidad de la población masculina.

cuestión posibilita hacer indagaciones que complejicen y revitalicen la tesis de la *sociedad-contra-el-estado* (Clastres, 2001; 2008). Modelo político que moviliza inquietudes teóricas, incluso, sobre cómo la política incide sobre el espacio (Stiles, 2015).

Por tanto, las formas de cuestionamiento a un orden social que se imponía por la vía de institucionalización de las diferencias sociales en el mundo indígena deben de analizarse en una profunda vinculación con las posibilidades que brindaba el espacio. Aquellas porciones de territorio, por lo tanto y sin caer en determinismos, son necesarias para reflexionar sobre cómo un poder se construye y el sujeto, o cuerpo de pares, que encarna aquel poder es la resultante de una experiencia social compartida. El liderazgo amerindio, de este modo, debe de plantearse como un proceso en constante transformación para poder de ese modo conocer las necesidades que parecían desafiar el proceso de toma de decisiones y cómo el mismo se circunscribía, a lo largo del siglo XVIII, sobre un pequeño número de cabezas de linajes.

Toda práctica social es el resultado de un consenso logrado tras un conflicto, real o aparente, desde el cuál los sujetos son disciplinados y por medio de ese disciplinamiento son reconocidos como miembros de una comunidad. De ese conflicto, bajo la forma de narraciones un tanto romantizadas, dan cuenta las fuentes jesuíticas que venimos abordando.

Los rasgos que permiten identificar a un sujeto como parte de un colectivo social o bien como uno de aquellos *principales* son aquellos que aparecen en las etnografías culturales como los diacríticos que al mismo tiempo en que exponen las formas 'naturales' del ser de los indígenas, por medio de una mención detallada de su indocilidad e inconstancia, muestran cómo la Compañía de Jesús atravesó problemas en el proceso de misionalización haciendo frente no a la indolencia nativa sino a mecanismos de contestación de la centralidad pretendida por algunas cabezas de linaje.

De ese modo se fueron perfilando no sólo un tipo ideal de indígena bravío sino también un misionero ideal que actuaba según contextos de distinta complejidad social (Paz, 2016) y en función de aquellos tipos ideales de caciques a los que hice mención con anterioridad.

Si bien aquellas conjeturas son sólo parte de un cuerpo documental mucho más amplio es necesario indicar que en todas ellas se hace mención de modo más o menos directo de la relevancia de aspectos propios de aquello que se considera como mundo natural. Un punto engañoso en verdad dado que 'lo natural' en las sociedades nativas ni excede ni se circunscribe a la naturaleza. Tan sólo forma de un todo integrado dónde cada trazo del mundo, material e inmaterial, posee un significado. Aquí es dónde es necesario ponderar con mayor profundidad aquella conjunción de relaciones de poder y de saber.

Hay un tiempo en que en sus tierras no se descubren las siete estrellas a que vulgarmente llamamos las Cabrillas, y cuando se comienzan a aparecer, es muy para la vista la fiesta y regocijo que hace toda la nación, pero fiesta propia de gente bárbara [...] corren, y hacen fiestas a su modo, prometiéndose con esto salud y hartura, y victoria de sus enemigos. Luego se remata todo con una gran borrachera. (Lozano, 1941, p. 74)

Este tipo de evocaciones son casi una constante en la documentación consultada. Las fiestas estacionales, sin ser necesariamente una borrachera constante aunque sí recurrentemente calificada como tal por los jesuitas, se constituían como marcadores sociales tanto del tiempo físico como el comunal. Máxime aún cuando parecen representar indicaciones de cuestiones asociadas a eventos militares en dónde el resultado de los enfrentamientos incide sobre el curso de la comunidad.

Ingold (2013, p. 16), como ya referí, señala que la política no puede ser inerte porque la misma es parte de una red y trama de sentidos que envuelve y conecta a los sujetos con aquello que llamamos material e inmaterial. Una

apreciación que vale tanto para nativos como para jesuitas. En lo que concierne a las poblaciones nativas debemos de volver, una y otra vez, sobre la forma que adquirieron las relaciones sociales entabladas tanto con otros grupos indígenas así como con los misioneros. Una relación social que desde la narrativa coloca a determinadas cabezas de linaje por sobre otras y partir de ese ordenamiento, y en conjunto con una representación particular de la geografía del Chaco o de las Pampas, privilegia espacios para el accionar misional por más que en el cuerpo documental legado por los misioneros se deje constancia de la negociación de los emplazamientos de las reducciones; así como de su posterior traslado.

Si bien las acciones de la política nativa se representan en el ámbito de las reducciones no debemos de olvidar que el ejercicio de la política las excede debido a que la 'naturalidad' de la política indígena se funda en la circulación de relaciones de poder a través de territorialidades, algunas veces no contiguas, que adquieren coherencia dentro de un patrón de representación de relaciones sociales que en más de una ocasión se vincula tanto con la tecnonimia –el cómo nombrar las distintas porciones de realidad con las que el sujeto interactúa- así como a las formas de clasificar a un determinado grupo de personas que se reconocen entre sí como partícipes de una unidad social.

Este ejercicio de ordenamiento de las relaciones sociales bajo la forma de etnónimos, recogidos, sistematizados y expuestos por la labor taxonómica de la Compañía de Jesús, secundados por general por una cartografía más o menos precisa pero nunca sin una pretensión ideológica *ex post*, es el resultado de un entrecruzamiento complejo de aquellas relaciones de poder y saber a las que refería con anterioridad. Cada uno de aquellos etnonónimos es un producto complejo de una forma múltiple de nombrar el mismo grupo social; construcción social que involucra distintos actores. Cardiel, para las Pampas, dentro de un

estilo de referencia propio, es por demás preciso al señalar el modo en que se construyen las relaciones sociales y cómo las mismas involucran diversas territorialidades.

Hallé en ellas como 300 indios de los que en Buenos Aires llaman Serranos. Declaré el fin de mi venida. Lleváronla bien y vinieron todos al paraje que yo declaré. Comencé a acariciarlos con los medios que dije tratando de los Abipones [...] Tenía conmigo indios forasteros de otra lengua, de más de 200 leguas de allí, llamados Toelches; y otros de Chile mucho más distantes. Todos ellos perpetuos vagabundos; y uno o dos de ellos, según todas las señas que daban, eran del Estrecho de Magallanes, que habían sido cogidos en guerras, y venido hasta allí de amo en amo, advertí que los adultos Serranos, aunque de otra lengua que los de Chile, entendían la de éstos [...]. (Furlong, 1953, p. 206-207).

Este no es el espacio para discutir aquel punto de las 'identidades impuestas' (Nacuzzi, 2005) porque está claro que los etnónimos son una imposición y la 'identidad' un proceso de asignación de uno o más rasgos distintivos que intentan hacer que un grupo, al menos a fines de la administración colonial, sea coherente, discreto y excluyente. A pesar de esa pretensión de los aparatos destinados al ejercicio del contralor durante la Colonia lo que se alberga detrás de cada etnónimo es mucho más complejo y develar esa trama permite construir una explicación sobre cómo la etnicidad planteada por la Compañía de Jesús en un dispositivo y cómo cada uno de aquellos dispositivos genera una escala en la indianidad que otorga mayor o menor visibilidad a cada experiencia reduccional.

Detrás de los etnónimos que conocemos para los chiquenses o los pampas se traslapa una relación social compleja. Tras cada etnónimo encontramos un autónimo –la forma propia de llamarse a sí mismos por parte de los sujetos– en una relación con un topónimo que refleja la relación social con el espacio ocupado y controlado por un determinado grupo que se reconoce como una entidad en

sí. Esta relación, por otra parte, se encuentra atravesada, en las más de las ocasiones, por el onomástico del líder con el cuál se comienzan las negociaciones y en cómo los *otros* –aquellos que no pertenecen a la comunidad y que offician de primeros informantes para la labor de clasificación taxonómica– refieren a ellos. Así el deíctico, o exónimo, traslada buena parte de su carga de imaginación etnográfica sobre el grupo a ser contactado. Un mecanismo de estructuración del conocimiento etnológico que se construye sobre un grupo en particular, tal como en el caso de los guarani (Santamaría, 2011) pero que puede ser ampliado para con otros conjuntos.

De este modo la relación de poder y de saber que se intersecta en cada uno de los dispositivos de poder, queda al descubierto cuando es posible explicar qué se conoce de un determinado grupo, representado por un líder en particular y cómo es que ese grupo es nominado por otros en función del espacio que ocupa y las actividades sociales que lleva adelante. Un aspecto que presenta disparidades en la historiografía concerniente a los espacios aludidos pero que sin lugar a dudas necesita de mayores exploraciones.

La descripción de estas actividades sociales es lo que brinda coherencia no sólo al grupo en sí y lo hace distintivo de otros sino que el espacio es introducido en esa relación social a modo de una variable explicativa que puede ser historizada. Si bien los grupos americanos para los jesuitas parecen incurrir en una variedad recurrente de vicios morales, asociados con los pecados capitales, lo que los distingue entre sí es la reticencia a abandonar dichas prácticas. Insisto, las mismas que están asociadas con el espacio que controlan así como al que pueden acceder por la vía de los intercambios comerciales y que, además, vehiculizan hasta ellos otras territorialidades. De ese modo, una historización del comercio y, en lo posible, de los sentidos sociales de los bienes intercambiados complejizará el conocimiento sobre la conformación de aquellas redes de saber y poder que confluían en los caciques. Partiendo

desde allí las reducciones se han de transformar, como ya viene sucediendo desde ciertos enfoques, en un prisma de observación de las transformaciones del poder así como las manipulaciones del mismo propias de intencionalidades individuales o grupales.

Los riesgos de la inconstancia. Conclusiones

...dada la inestabilidad de nuestras costumbres y opiniones, pareceme que incluso los buenos autores se engañan obstinándose en formar de nosotros una contextura sólida y perseverante.

(Montaigne, 1984, p. 7)

El cacique, el jesuita y la reducción pueden ser considerados dispositivos de poder. Marcas en una sociedad que indican grados de agregación política así como niveles en dónde el poder encuentra lugar dónde alojarse y poder desarrollarse y abarcar distintas esferas de aquella sociedad, al mismo tiempo qué, desde esas mismas señales, hacen posible identificar una serie de problemas y su imbricación lógica que hagan posible construir una explicación sobre las transformaciones acontecidas dentro de la comunidad nativa.

Los escritos de la Compañía de Jesús, desde su impronta *edificante* y con su pretensión de debatir el ánimo de los americanos para de ese modo refutar juicios infamantes sobre su accionar en América, presentaron a los nativos como perpetuos indolentes que necesitaban de la tutela constante de los ignacianos para de ese modo poder resguardarse de la codicia de los hispano-criollos. En ese esquema argumental las borracheras y una pasión incontrolada por desatar guerras de venganza son la trama de una estética performativa para que se construya y retroalimente un tipo ideal de misionero. Dando paso así al ‘secuestro de

la memoria'⁸ y una homogenización del 'ser indígena'. Claro que los nativos se mostraron por demás activos y desafiantes de los taxones jesuíticos.

Las reacciones nativas al accionar reduccional se deben tanto a cuestiones propias de su sociedad; conflictos pre-existentes o bien desavenencias generadas en el marco propio de las negociaciones con los agentes del Estado colonial de algunos *principales* que deseaban concentrar poder. Dentro del proceso de construcción de una etnicidad contrastante entre unidades sociales particulares –algunos linajes de una determinada nación indígena–, coincidentes por momentos con conjuntos mayores de referencia, en un amplio número de casos, se hacen presentes en el registro documental un número determinado de caciques que se presentan como nodos en la circulación del poder nativo; allí la materialización de la política de una jefatura india parece diluirse y ramificarse por entre medio de aquellos articuladores de voluntades que sobre sí mismos concentran la representación de una determinada parcialidad o nación.

De ese modo la etnicidad en sí misma se constituye como un dispositivo de poder que reduce y oculta los saberes y prácticas de aquellos que tomaron determinadas decisiones en función de un conjunto discreto de opciones. Por ello es que la etnicidad delineada mediante la escritura institucionalizada del accionar misional de la Compañía puede concebirse como una proto-historia nativa que sirve como punto de partida para la construcción de una historia del accionar misional jesuítico y las formas en que la política indígena fungió como base argumental de aquel esquema de tiempo que se hace presente en las narrativas jesuíticas.

⁸ El 'secuestro de la memoria' es una hipótesis de trabajo de largo aliento desarrollada en conjunto con Artur H. F. Barcelos (FURG/Brasil) que propone develar los mecanismos retóricos de construcción de una historiografía sobre el accionar misional jesuítico que reproduce, por momentos, de modo acrítico, afirmaciones sobre la indianidad, construidas por la misma Compañía de Jesús.

A pesar de las proposiciones generales sobre la construcción de una etnicidad territorializada -es decir, una etnicidad que se circunscribe y circule por un territorio particular controlado por algún cacique- existen en las mismas crónicas redactas por los jesuitas confrontaciones con esta idea. Del mismo modo en que Montaigne, en la pequeña referencia que inaugura esta sección, señala la vivacidad de las acciones humanas algunos jesuitas discutían con algunos de sus compañeros, ya en el exilio, porque aportaban noticias que falseaban la realidad sobre América (Deckmann Fleck, 2015, p. 570). Así en algunas etnografías culturales podemos encontrar, como en aquella referencia de Dobrizhoffer, menciones a que la profusión de grupos étnicos no es tal. Claro que esto, por una parte, tiene la finalidad de hacer coincidir etnicidad con territorio pero, por otra parte, permite adentrarse en una semántica histórica centrada en la etnonimia nativa. Dado que los caciques no poseían un poder coercitivo que concentrara las voluntades nativas por largos períodos de tiempo y que los informantes de los misioneros variaban con el tiempo, es normal que una determinada forma de clasificación sufriera cambios en su dimensión y alcance performativo. Al mismo tiempo que algunos comenzaban a concentrar poder y se transformaban en informantes sobre la existencia de otros, las referencias étnicas se acotan. Ahora bien, por qué la experiencia del Chaco parece ser más exitosa que su par de las Pampas?, cómo incidió en ambos casos la construcción de dispositivos de poder? y cómo incide esto último en la historiografía que debe de brindar respuesta al primer interrogante.

El Chaco se presentó como un espacio con una densidad mayor naciones así como un número mayor de *principales* que en las Pampas. Un aspecto que encaja en aquella idea de las 'jefaturas confusas' (Guerreiro, 2015); momento comunal dónde, a causa de un factor de origen determinado la sociedad indígena no reconoce claramente a un líder como tal. Estas 'jefaturas confusas' para el caso del Chaco, a causa de los conflictos que alborotaron el siglo

XVIII, simulan además, estar perturbadas. Eso en las crónicas jesuíticas se presenta bajo el modo de un conflicto casi permanente entre sujetos que pugnan por concentrar poder y para ello estimulan todo un circuito ritual que es presentado bajo la forma de borracheras cuasi constantes que señalan el devenir de la comunidad. Un panorama sociológico que tenía lugar en un medio dónde el territorio en el que se llevaban a cabo las acciones se encontraba acordonado por la línea que unía Buenos Aires con Potosí y, por otro, por un aparato de contralor que articulaba Buenos Aires con Asunción. Lo cual generó, un mayor número de registros documentales sobre cómo los intereses nativos afectaban los establecimientos productivos fronterizos. Las Pampas, por el contrario muestran una realidad administrativa distinta.

El espacio pampeano registra, en primera instancia, un esquema de organización de la política dónde el número de principales que controlan las redes de ejercicio de la política son menores; aspecto que parece incidir, siguiendo la lógica de formas de concentración del poder por medio de la distribución de bienes en contextos ceremoniales, en un registro que indica una menor presencia de expresiones rituales. Un aspecto que, *prima facie*, debe de considerarse, presumiblemente, tanto por el escaso período de registro de la actividad social –escaso en comparación con el Chaco– así como por la vía de acceso a ciertos elementos para el ritual mediante el trabajo estacional en las haciendas cercanas a los asentamientos nativos. Una concentración mayor de poder requiere no tanta asiduidad de festines dado que, como parece indicar el registro documental, estos personajes centrales parecen tener un mayor control, aunque no coercitivo de modo pleno, sobre los suyos. En ese marco, el trabajo estacional en las haciendas es una puerta de acceso a ciertos bienes por fuera de un mecanismo asimétrico de generación de deuda en el que cada sujeto se inserta si es que participa de los convites. Dentro de ese clima social

de concentración de poder, una alternativa a la dependencia política hacia un *principal* se encuentra en aquella lenta expansión de los *borderlands*.

Dentro de esas dos situaciones, idealizadas por cierto por una escritura que privilegió el trauma que representaron para la sociedad nativa en su conjunto un número considerable de principales disputando la legitimidad y durabilidad de su autoridad, prestigio y riqueza, el Chaco presenta un mayor registro documental; base por ende de su mayor atención por la historiografía especializada. Además, en los últimos años la afinidad de la agenda de problemas historiográficos entre el Chaco y la Amazonía brindó un impulso renovado a los estudios sobre las poblaciones indias. Ello sin contar que en el espacio del Chaco aún tienen lugar de morada algunas comunidades que resisten los embates del Estado-Nación, lo cual genera una perdurabilidad del problema del accionar misional reduccional jesuítico aunque eso se deba, en partes, a una suerte de efecto derrame del accionar y presencia ignaciana entre los guarani y cómo es que la misma ha captado la atención desde la arqueología; los estudios lingüísticos; la reapropiación material, simbólica e imaginaria de aquellos espacios por parte de aquellas mismas comunidades que plantean una conexión con sus pares de antaño; etc., etc. El estudio de las poblaciones indígenas pampeanas, por el contrario, depende, en una porción notable, de la historiografía centrada en explicar el avance de las fronteras hispanas sobre aquellos espacios y cómo las poblaciones indígenas se estructuraron ante tal expansión o bien, de forma subsidiaria de los abordajes que plantean como eje central de discusión a la Compañía de Jesús.

La política de nominación de naciones como recurso heurístico en la escritura etnológica de la Compañía de Jesús es un problema que aún no se ha abordado como tal y menos aún en cómo incide en la conformación de una imaginación etnográfica de la Compañía en su interacción con sociedades con mayores grados de integración y complejidad de la política que aquellas que parecen mostrar

los inicios del proceso de diferenciación y legitimación de escaños verticales. Para los misioneros era más sencillo, a pesar que parezca complejo, negociar ‘permanentemente’ con varios sujetos que intentan legitimar un lugar social en su comunidad que con una formación social en la cual la concentración del poder y los mecanismos punitivos que la misma conlleva se hacen presentes en sujetos que pueden hacer valer con mayor presencia su pertenencia social. Por ello, quizás, nominar naciones a partir de caciques brindó mayores resultados para estos últimos y, por extensión, a los sacerdotes, dado que colocaba a su disposición, aunque no de modo pleno, una suerte de institucionalización externa de ciertos vínculos políticos. Las acciones individuales que desafiaran a los caciques podrían ser castigadas amparándose en la necesidad de respetar acuerdos de paz signados por los *principales* interpelados. En cambio, para los pampas, la figura de un gran hombre, aparecía con mayor claridad que para los chuquenses. Sociedades con grados de sofisticación en la concentración y ejercicio del poder significaron un escollo para el desarrollo reduccional. De este modo, partiendo de la reducción y de sus caciques como dispositivos de poder, debemos de volver sobre la inconstancia pero esta vez como un agente creador de aquellas naciones rotuladas que sirven a modo de cartografía histórica de aquellos espacios.

Bibliografía

- Arias, F. (2006). *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*. Tesis para obtener el Doctorado en Historia, Neuquén, CEHIR-UNCO/IEHS-UNCPBA. Inédita.
- Boccaro, G. (2008). Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia. En: C. Giudicelli (Ed.), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, (pp. 103-135). México: CEMCA-Casa de Velázquez- El Colegio de Michoacán.
- Bohn Martins, M. C. (2014). Jesuitas e indios nas 'Missões Austrais': uma experiência na Pampa Argentina (Século XVIII). *Revista História e Cultura, UNESP, Franca-Sao Paulo*, 3(2), p. 233-249. Disponible en: <http://periodicos.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/1250>.
- Chignola, S. (2014). Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze. *Cadernos IHU Ideias. UNISINOS*, 12(214).
- Clastres, P. (2008). La sociedad contra el Estado. En: *La Sociedad contra el Estado* (pp. 161-186). La Plata: Terra-mar.
- Clastres, P. (2001). [1977] La desgracia del guerrero salvaje. En: *Investigaciones en Antropología Política* (pp. 217-256). Barcelona: Gedisa.
- Deckmann Fleck, E. C. (2015). *As Artes de Curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos: o Paraguai Natural Ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)*. São Leopoldo: Oikos Editora-UNISINOS.
- Dobrizhoffer, M. (1968). [1783-1784] *Historia de los Abipones*. Resistencia: UNNE- Facultad de Humanidades-Instituto de Historia.
- Duviols, J. P. (2006). *Le Miroir du Nouveau Monde. Images primitives de l'Amérique*. Paris : PUPS.
- Falkner, T. (2003). *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*. Buenos Aires:Taurus.

- Felippe, G. G. (2014). *A Cosmologia Construída de Fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII*. São Paulo: Paco Editorial.
- Felippe, G. G. (2016). A lógica do mito e o lugar do Outro entre os índios do Chaco. *História Unisinos*, 20(2), pp. 120-130, Maio/Agosto 2016. São Leopoldo; UNISINOS.
- Furlong, G. (1953). *José Cardiel, S. J. y su Carta Relación (1747)*. Buenos Aires: Librería del Plata.
- Guerreiro, A. (2015). *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuorio*. Campinas: Editora UNICAMP.
- Hernández Asensio, R. (2000-2001). *Como mies en la piedra... la aventura jesuita del sur de Buenos Aires (1739-1753). Trocadero. Revista de historia moderna y contemporánea*, pp. 14-15. Universidad de Cádiz.
- Ingold, T. (2013). Repensando o animado, reanimando o pensamento. *Espaço Ameríndio, Porto Alegre*, 7(2), 10-25.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A Queda do Céu. Palavras de um xamá yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (1992). Antes, o mundo não existia. En A. Novaes (Org.), *Tempo é História*. (pp. 201-204). São Paulo: Companhia das Letras.
- Lozano, P. (1941). *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Reedición con Prólogo e Índice por Rada-
mes A. Altieri. Tucumán: Instituto de Antropología-
Universidad Nacional del Tucumán.
- Montaigne, M. (1984). *Ensayos completos*. Buenos Aires: Hys-
pamerica.
- Nacuzzi, L. (2005). *Identidades impuestas: Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Socie-
dad Argentina de Antropología.
- Paucke, F. (1999 / 2000). [1942]. *Hacia Allá y Para Acá. Una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767*. Tomo I / Tomo II. Edmundo Wernicke (Trad.). Reedición

- completa de la obra editada por la Universidad Nacional de Tucumán en el año 1942. Revisada y actualizada. Córdoba: Editorial Nuevo Siglo.
- Paz, C. (2016). 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 M. C. Dos Santos y G. F. Galhegos (Comp.), *Protagonismo Amerindio de ontem e hoje*, (pp.119-152). Jundiaí: Paco Editorial.
- Paz, C. (2016). «No fue por culpa de los indios» Grados de incidencia de la política reduccional jesuítica sobre la inconstancia nativa. En M. L. Salinas y L. Quarleri (Comp.), *Iberoamérica: Espacios misionales en diálogo con la globalidad*. Resistencia: Contexto-Facultad de Humanidades-IIGHI-Conicet, pp. 153-172.
- Paz, C. (2009). *La "Nación" de los abipones ¿un experimento político exitoso?* Tesis Doctoral en Historia. UNCPBA. Inédita.
- Santamaría, D. (2011). Etnoclasificatoria. Consideraciones teóricas preliminares para el estudio de las designaciones étnicas de las comunidades originarias del ramal jujeño. En: E. Cruz (Ed.), *Historia y Etnicidad en las Yungas de la Argentina*, (pp. 10-17). Salta: Purmamarca ediciones.
- Stengers, I. (2007). La proposition cosmopolitique. En J. Lolive y O. Soubeyran (Org.), *L'émergence des cosmopolitiques*, (pp. 45-68). Paris: La Découverte.
- Stiles, D. (2015). The imperial horrorification of jesuit frontier sacred space in South America, 1750-67. En J. M. De Silva (Ed.), *The Sacralization of space and behavior in the early Modern World: Studies and sources*, (pp. 257-275). New York: Routledge.
- Tola, F. (2016). El «giro ontológico» y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27), 128-139.

- Tola, F. (2013). Introducción. Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco. En F. Tola; C. Medrano; y L. Cardin (Ed.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, (11-40). Buenos Aires: Rumbo Sur, pp. 11-40.
- Tola, F.; Medrano, C; y Cardin, L. (Ed.). (2013). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Ethnográfica.
- Vassallo, J. N. (2016). *La construcción de un espacio misional jesuítico en las pampas y el proceso de transformación de los liderazgos nativos (1740-1753)*”. Tesis de Licenciatura en Historia. Departamento de Historia. FCH-UNCPBA. Tandil. Buenos Aires. Argentina. Inédita.
- Viveiros de Castro. (2011). *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

A ciência no exílio e o Paraguay por escrito

*Um estudo sobre a produção científica
de José Sánchez Labrador SJ.
(América platina, século XVIII)*

ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK¹

Uma breve introdução²

Historiadores como Di Liscia (2002), Millones Figueroa; Ledezma (2005), Del Valle (2009) e Asúa (2010; 2014) têm ressaltado o papel desempenhado pelos jesuítas na criação de redes de conhecimento e na formação de uma epistemologia muito particular no século XVIII (Del Valle, 2009, p. 240).³ Em seus trabalhos, estes autores enfatizam, sobretudo, a importância dos colégios e das reduções da Companhia de Jesus para a circulação de ideias e a realização

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Contacto: ecdfleck@terra.com.br.

² Este texto retoma análises já desenvolvidas e divulgadas anteriormente em Fleck 2014, 2015 e 2016, trazendo, contudo, contribuição significativa à temática do presente livro, ao abordar a ainda inédita obra *Paraguay Natural Ilustrado*, escrita pelo padre José Sánchez Labrador durante seu exílio na Itália, e ao privilegiar as evidências de sua inserção no contexto marcado pelo avanço da Ilustração, atestada no diálogo que o jesuíta manteve com autores clássicos e com a produção científica do século XVIII.

³ De acordo com Del Valle, “Los jesuítas cumplían una importante función en la búsqueda de informacion: eran quienes físicamente se encontraban allá, conviviendo con los indígenas y en un medio ambiente lleno de objetos naturales ‘novedosos’ y por lo tanto esperando su catalogación” (Del Valle, 2009, p. 52).

de experimentalismos, das quais resultou tanto a validação, quanto a contestação de práticas e saberes consagrados na Europa⁴. Durante os séculos XVII e XVIII, o projeto científico da Companhia de Jesus se constituiu, efetivamente, em uma alternativa clara e influente no mapa cultural europeu,⁵ na medida em que “las más reconocidas figuras de la intelligentsia jesuítá en Europa reflexionaran sobre la naturaleza del Nuevo Mundo”, a partir das informações que recebiam “de los hermanos jesuitas de la periferia”, que, além de integrarem um grupo “calificado y confiable (...) alrededor del mundo”, constituíam uma notável rede de “agentes viajeros de la Compañía” (Millones Figueroa; Ledezma, 2005, p. 27-28).

Mas, na primeira metade do século XVIII, a Espanha vivia ainda fortemente sob a influência da Inquisição, “en cuanto a vigilancia y censura de las nuevas ideas” e suas universidades estavam “ancladas en un escolasticismo absolutamente estéril, encorsetadas en las clásicas discusiones y cerrando los ojos a la experimentación y a la búsqueda de hipótesis y planteamientos nuevos.” Esta situação, contudo,

4 Beatriz Helena Domingues afirma que os jesuítas assimilaram «algumas ideias caras à Ilustração – ainda que [de forma] seletiva e católica», razão pela qual se deve relativizar a “abordagem tradicional que atribuiu à Companhia de Jesus uma visão retrógrada e resistente a mudanças, associada à tradição medieval católica e barroca” (Domingues, 2009, p. 233). Também para Ledezma e Figueroa, os jesuítas incorporaram e assimilaram paulatinamente as ideias e os métodos de estudo da Ilustração, mas isto não significou “un rechazo absoluto del estudio de la naturaleza inspirado por la maravilla y el asombro que infundían las complejidades y misterios del mundo natural americano”. Assim, a produção de um conhecimento baseado na observação e na experiência –tão caro aos jesuítas– “no ensombreció la fascinación por los misterios de la naturaleza” (Millones Figueroa; Ledezma, 2005, p. 22).

5 A Companhia de Jesus deve ser compreendida como uma “orden cuya característica era formar sacerdotes de salientes capacidades intelectuales, teólogos, filósofos e inclusive filósofos naturales, matemáticos y físicos que debatieron con los próceres de la llamada revolución científica de Europa occidental” (Justo: 2011, p. 156). É preciso, no entanto, ter presente que, ao longo do século XVIII, “os escritos e investigaciones de los jesuítas seguían supliendo información valiosa sin que necesariamente ello mismos, como orden, fueron reconocidos (...) en términos de igualdad por los científicos” (Del Valle, 2009, p. 49).

afetou apenas em parte “a las Ciencias Naturais y menos aún a la Botánica, disciplina que tenía gran arraigo en el país”, como, aliás, fica evidenciado na produção de “tractados de carácter general, teniendo gran importancia los que dan a conocer la flora y fauna de la América” por “naturalistas prelinneanos⁶”, que exerceram grande influência sobre os naturalistas jesuítas.

A produção científica da Companhia ao longo do século XVIII evidencia que seus membros procuraram abandonar “los argumentos de la naturaleza maravillosa, llena de portentos y señales (...) para iniciar la formulación de un pensamiento ilustrado y crear sus propias nociones etnográficas y científicas del mundo americano” e esta mudança de percepção do mundo natural se constituiu em “medio a través del cual los jesuitas expulsos subrayan su control y posesión intelectual” das regiões em que atuaram e das populações indígenas que converteram ou conheceram como missionários (Millones Figueroa; Ledezma, 2005, p. 22). Para Kristin Huffine, as obras de História Natural escritas por padres jesuítas contribuíram, decisivamente, para “la creación de un conocimiento científico americano, basado en la observación de los hechos y en una interpretación que decididamente pretendía ser objetiva”, o que fazia com que se opusessem a um conhecimento produzido sobre o Novo Mundo “que carecía del fundamento de la observación y de la experiencia” e, especialmente, que sustentava a tese de inferioridade natural do Novo Mundo (Huffine, 2005, p. 279-302).

Muitos missionários, a partir de sua própria experiência sensível e de caráter empírico, chegaram a contestar autores e princípios fundados na autoridade da tradição

⁶ Em razão disso, irmãos e padres da Companhia de Jesus, apesar de, em sua maioria, conhecerem a nomenclatura binária e os sistemas de classificação propostos por Lineu, observaram um roteiro que previa, para o estudo dos animais e das plantas, “el nombre y su origen lingüístico, forma, aspecto y cualidades, área de distribución, comportamiento, sistemas de recolección o captura, costumbres, usos (...)” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 173-175).

e legitimados pela opinião comum e “independientemente de las conclusiones que alcanzan en sus análisis, testan sus ideas (...) con sus observaciones (...) también con experimentos, empleando su propia experiencia como método de contrastación de hipótesis (...) en una búsqueda manifiesta de objetividad.” É preciso, no entanto, não desconhecer que, a despeito de suas experiências sensíveis e do esforço de interpretação objetiva e científica, não deixaram de considerar “una serie de supuestos dogmático-teológicos y ontológicos [y] el aparato conceptual y ideológico subyacente al ‘marco epistémico’ de la época.” (Ottone, 2008, n. 24, pp. 9-21). Este aspecto é também destacado pelo historiador português Luís Miguel Carolino, para quem a ciência “recentemente designada de ‘ciência jesuíta’ ou ‘filosofia natural jesuíta’” pode ser caracterizada “como uma corrente multifacetada, marcadamente heterogênea, com fortes tensões internas e em diálogo constante com o debate filosófico e científico seu contemporâneo” (Carolino, 2009, p. 258-259).

A historiografia tem ressaltado a relevância e o significado desta produção intelectual, apresentando-a “como una de las fuentes más valiosas para reconstruir aspectos de la vida de las sociedades que observaron con ojos de etnógrafo, los paisajes que describieron o cartografiaron con la mirada de un geógrafo o las historias ‘naturales’ y ‘civiles’ que desarrollaron como naturalistas o historiadores”. Os textos que irmãos e padres jesuítas produziram na América ou, então, no exílio, apresentam um “conjunto de dados que casi podemos calificar de ‘científicos’ en base a ser sus productores estudiosos y lectores de los debates de época sobre diversas materias, tal vez los únicos que están presentes en las colonias españolas durante alguns períodos en particular.” (Arias, 2014, p. 20).

Para o filósofo e historiador argentino Miguel de Asúa, “ya desde la época de los jesuitas (antes de su expulsión en 1767) hubo en el Río de la Plata episodios y personajes ‘modernizadores’”, com destaque para as “misiones del

Paraguay”, nas quais se desenvolvia uma “interessante actividad científica como lo demuestran los casos del astrónomo Buenaventura Suárez (...) y los autores de las ‘historias naturales jesuitas del Nuevo Mundo’ o los manuscritos de materia medica”, que atestam a conformação de “un frente más avanzado de la ciencia en el Río de la Plata” em meados do século XVIII (Asúa, 2010, p. 192-193). A riqueza e a variedade de atividades científicas desenvolvidas nas missões jesuíticas instaladas no território do Rio da Prata e em uma região do Paraguai histórico refutam, ainda, a falsa ideia “de que el Río de la Plata colonial fue un yermo en cuanto a cultura científica se refiere” (Asúa, 2013). Este mesmo autor, em seu livro *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata* (2014), ressalta que, se por um lado, a ciência jesuíta pode ser caracterizada como uma expressão da cultura barroca que teve seu auge durante o período moderno –e, portanto, identificada, com os objetivos missionários de Companhia de Jesus–, por outro lado, a ciência jesuíta no Rio da Prata colonial se configurou como uma articulação de formas europeias de pensamento com sentidos e categorias nativas.⁷

Este aspecto é também ressaltado por Millones Figueroa e Ledezma, que observam que, apesar de a *Historia Natural y moral de las Índias*, de José de Acosta (1590) expressar com clareza “el beneficio de la escritura naturalista” e constituir-se no modelo a ser seguido, “las experiencias de cada jesuíta fueron muy distintas, y quienes se aventuraron en la escritura tenían muchas veces una geografía, flora y fauna nueva que presentar, explicaciones que proponer (...) y, acaso lo más importante, dirigir el placer y la admiración hacia la alabanza de Dios” (Millones Figueroa; Ledezma, 2005, p.14-15).

⁷ Ver mais em Asúa (2014).

Quanto às obras de ciência que foram produzidas por jesuítas durante o exílio, elas se caracterizam, segundo Asúa, por “su background historiográfico, con una tradición bien establecida y propiamente jesuita para escribir sobre la naturaleza del nuevo mundo”.⁸ Os trabalhos de ciência jesuíta produzidos no exílio procuraram argumentar contra “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” (Viale, 2015).

Em razão disso, a reconstituição das trajetórias de jesuítas que se dedicaram à ciência, como o padre José Sánchez Labrador, e a análise de suas obras, dentre as quais se encontra o *Paraguay Natural Ilustrado*,⁹ escrita entre os anos de 1769 e 1776 – e que apresentamos e analisamos neste texto –, permite, não apenas a reconstituição do conhecimento científico difundido e produzido nas primeiras décadas do século XVIII na América (Millones Figueroa, Ledezma, 2005, p. 10), mas também a discussão sobre a apropriação de saberes e de práticas das populações nativas americanas. Este aspecto pode ser constatado nos receituários e nos catálogos de plantas medicinais que os missionários da Companhia de Jesus fizeram e que circularam nos continentes em que atuaram.¹⁰

⁸ Para Miguel de Asúa, “la noción de puesta teatral implicada en estos trabajos” sublinha a “visión jesuita de una tierra como la puesta en escena del drama de la salvación en el contexto de un paraíso natural”, que pode ser concebida como uma “expresión discursiva del *theatrum naturae*, la concepción del mundo natural como una exhibición a ser contemplada (...)” (Viale, 2015).

⁹ Trata-se do manuscrito *Paraguay Natural. Ilustrado*. Noticias del país, con la explicación de phenomenos físicos generales y particulares: usos útiles, que de sus producciones pueden hacer varias artes. Ravenna. (Manuscrito). Archivo Histórico de la Compañía de Jesús (ARSI), Roma, 1771-1776.

¹⁰ Mas, se a incorporação das línguas, das práticas terapêuticas, dos saberes e das cosmovisões indígenas pelos jesuítas conferiu, como afirmado por Asúa (2010, p. 193), uma das “características distintivas da ciência nas missões no Paraguai”, nem sempre houve – como bem observado por Di Liscia (2002, p. 299) – “interesse em reconhecer de onde provinham tais saberes” fundamentais, por exemplo, no manejo da flora e da fauna com fins medicinais.

Mas, se a obra do padre José Sánchez Labrador pode ser considerada como “la culminación de la Historia Natural de los jesuítas en el Paraguay”, os conhecimentos de História Natural e de Farmácia devem ser considerados como as duas facetas principais do naturalismo jesuítico na América do Sul, não devendo, no entanto, ser percebidas como precursoras deficientes das ciências atuais ou como cópias insuficientes dos modelos europeus, mas como formas independentes e singulares da História da Ciência (Anagnostou; Fechner, 2011, p. 175). Esta singularidade, segundo os autores, fica evidenciada na experimentação e na incorporação do saber etnofarmacêutico indígena, que decorreu da posição relativamente imparcial e aberta dos jesuítas frente aos indígenas, fundamentada na espiritualidade inaciana acionada nos marcos de seu apostolado (Anagnostou, Fechner, 2011, p. 190).

Antes de atuar como missionário, José Sánchez Labrador exerceu as funções de professor de Gramática no Colégio Máximo de Córdoba, professor de Filosofia na Universidade de Córdoba e professor de Teologia no Colégio Máximo de Buenos Aires. Para alguns estudiosos da produção do jesuíta Sánchez Labrador, sua obra *Paraguay Natural*, “a la par de deleitar e instruir, asombra por la profundidad de sus conocimientos”, revela sua “extraordinária capacidad mental y notable erudición” (Moreno, 1948, p. 20). Para outros, ele 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 missioneira, mas por seu interesse “desde un primer momento [en] la naturaleza

americana”, já que “nada escapó a su curiosidad, desde el clima, la geología, la botánica o la zoología” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 101-102).¹¹

Deve-se, contudo, considerar que para alguns jesuítas, como o padre José Sánchez Labrador, 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 (Sainz Ollero et al., 1989, p. 194). 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 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 (...)” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 204). No exílio, adotou certa visão científica “en el sentido moderno de la palabra (...) una noción dinámica de las ciencias”, e, com um vigor que podemos denominar de ilustrado, descreveu a natureza como algo útil e “detalladamente clasificable por la investigación”, a partir de “una idea clara del progreso en las ciencias” (Huffine, 2005, p. 295-297).

É sobre a trajetória deste jesuíta e sobre o *Paraguay Natural Ilustrado* que nos deteremos na continuidade, levando em consideração tanto o contexto de sua produção, primeiramente, na América, e, posteriormente, na Europa,

¹¹ De acordo com Moreno, *Paraguay Natural Ilustrado* se caracteriza “por la cantidad y calidad de las observaciones personales y por el enorme número de citas bibliográficas que contiene. Esto demuestra que Sánchez Labrador dominaba todos los conocimientos de la época” (Moreno, 1948, p.20).

durante seu exílio, quanto à influência dos aspectos próprios da cultura escrita e científica da Companhia de Jesus, que apresentamos e discutimos no primeiro tópico deste texto.

Sobre o autor de *Paraguay Natural Ilustrado*

José Sánchez Labrador nasceu em La Guardia, na província de Toledo, no dia 19 de setembro de 1717 [ou 1714]¹² e morreu em Ravena, em 10 de outubro de 1798. Ingressou na Companhia de Jesus em 5 de outubro de 1731, de acordo com Ruiz Moreno (1948), ou em 19 de setembro de 1732, segundo Sainz Ollero et al. (1989),¹³ tendo cursado Gramática e Humanidades. Iniciou seus estudos de Filosofia no Noviciado de San Luis de Sevilla, interrompendo-os para viajar ao Rio da Prata em 1733, acompanhando o padre Procurador Antonio Machoni. De 1734 a 1739, estudou Filosofia e Teologia na Universidade de Córdoba, concluindo sua formação no verão de 1739.¹⁴ De acordo com seus biógrafos, entre os anos de 1741 e 1746, atuou como professor na mesma cidade, dedicando-se, concomitantemente, aos estudos de História Natural.

¹² José Sánchez Labrador nasceu em 19 de setembro de 1717, como atestam todos os documentos, com exceção “del catálogo jesuítico de 1742, que da esa misma fecha, pero três años antes”. Os autores acrescentam que “En el Archivo de los Tribunales de Córdoba (Argentina) se guarda la *Renuncia de sus bienes*, fechada en 6 de abril de 1738, en la que puede verse que sus padres se llamaban Juan Sánchez Labrador Y María Hernández, cristianos viejos, y que tenía varios hermanos” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 101).

¹³ Héctor e Helios Sainz Ollero, Francisco Cardona e Miguel de Castro Ontañón (1989) recorreram aos Catálogos de 1735, 1739, 1744 e 1748 e à obra de Hugo Storni (1980) para afirmar que seu ingresso na Companhia se deu em 19 de setembro de 1732, quando José contava, portanto, com 15 ou 18 anos.

¹⁴ “En los años siguientes no conocemos las actividades del recién ordenado sacerdote, aunque por las referencias de sus libros debió de estar, al menos en Buenos Aires y Montevideo” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 102).

Assim, como muitos outros padres e irmãos jesuítas que o precederam nas terras de missão americanas, Sánchez Labrador não se dedicou, 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.¹⁵ De acordo com alguns de seus biógrafos, entre 1747 e 1767, o padre jesuíta atuou junto às reduções de *San Francisco Xavier*, *Santa Maria la Mayor*, *La Cruz*, *Santo Thomé* e *San José*.¹⁶ 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 Segismundo Asperger, este último, reconhecido por sua atuação como médico e boticário. Sabe-se que, dois anos depois, lecionou Teologia no Colégio de Assunção, e que no ano seguinte (1760), missionou entre índios Mbayás e Guaranis, que, mais tarde, formariam a redução de *Nuestra Señora de Belén*, e entre os índios Guanás, com os quais criou a redução de *San Juan Nepomuceno*.

Em 14 de agosto de 1767, logo após seu regresso de uma viagem às missões de índios Chiquitos,¹⁷ Sánchez Labrador foi informado do decreto da expulsão¹⁸ dos jesuítas da Espanha e de suas colônias. Cerca de dois mil jesuítas

¹⁵ Recomenda-se ver mais em Asúa (2014).

¹⁶ Sánchez Labrador faz referência também às reduções de *Yapeyu*, *Trinidad*, *Jesús*, *Loreto*, *San Ignacio Mini*, *San Ignacio Guazu*, *San Cosme* y *San Damián* e *San Lorenzo*, mas não informa se as conheceu pessoalmente.

¹⁷ Sobre esta última viagem realizada pelo jesuíta em território americano, Furlong (1948) e Sainz Ollero et al. (1989) afirmam que Sánchez Labrador teria sido o primeiro a percorrer o caminho que ligaria as reduções de Guaranis às de Chiquitos [iniciada em dezembro de 1766 e concluída em agosto de 1767], da qual teria resultado um diário e um mapa, que foram entregues a Francisco Bucareli y Ursúa, governador de Buenos Aires à época da expulsão da Companhia de Jesus.

¹⁸ Os jesuítas foram expulsos das áreas coloniais do Império em 1767 e suas propriedades foram confiscadas, em cumprimento ao Decreto de 27 de fevereiro, assinado por Carlos III. A expulsão da Companhia de Jesus fazia parte de um conjunto de reformas da Coroa espanhola, conhecido como *Reformas Bourbonicas*, que tinha como objetivo aumentar o controle do poder real sobre os domínios ultramarinos. Antes de Carlos III, outro des-

foram expulsos da América espanhola e levados, em precárias condições, para a Córsega, de onde foram enviados, em sua maioria, para as cidades de Faenza, Ravena, Brisighella e Ímola. Sabe-se, a partir de informações que constam na carta datada de 21 de agosto de 1768, escrita de Puntales (Cádiz), que Sánchez Labrador encontrava-se entre os 150 jesuítas que provinham da Província Jesuítica do Paraguai e que haviam partido de Buenos Aires, na fragata *Esmeralda*, sob a responsabilidade do comandante Matheo Collado Neto.¹⁹

Sánchez Labrador se estabeleceu em Ravena, onde foi Superior de uma das casas que a Companhia de Jesus possuía na cidade. Manteve-se neste desterro por 30 anos, período durante o qual se dedicou a escrever suas principais obras, o *Paraguay Católico*,²⁰ o *Paraguay Cultivado*²¹ e o

pota esclarecido, D. José I, de Portugal, havia expulsado os jesuítas dos domínios portugueses, em 1759, também buscando subordinar o clero ao Estado.

- ¹⁹ Os padres do Vice-reinado do Rio da Prata foram os últimos a deixar as reduções pelas dificuldades de se encontrarem substitutos, sendo retirados de suas residências entre junho e agosto de 1768. Os documentos encontrados com os jesuítas foram confiscados para que pudessem ser encontradas evidências sobre suas atividades, razão pela qual foram autorizados a viajar somente com suas roupas e breviários. Ver mais em: Sainz Ollero et al. (1989).
- ²⁰ A obra *El Paraguay Católico* do jesuíta José Sánchez Labrador, foi publicada em dois volumes, em 1910. É tida como a fonte mais completa para os estudos dos Mbayá-Guaicurú e considerada uma das melhores monografias etnográficas do século XVIII. Sua grande relevância está no relato de suas experiências como missionário e fundador da redução de Belém, onde ele conviveu com o grupo de 1760 até a expulsão da Companhia de Jesus, em 1767. A obra contém minuciosas e ricas informações sobre os costumes e a cultura dos povos indígenas com os quais conviveu, além de descrições das viagens que realizou da redução de Belém até as missões dos Chiquito e do povoado de Sagrado Coração de Jesus até Belém em 1767, que deram origem à *Viagen desde la reducción de Nuestra Señora de Belén de indios guaycurúes hasta las misiones de los chiquitos, año de 1766*. Ver mais em: Sánchez Labrador, [1770] (1910).
- ²¹ Segundo Sainz Ollero et al. (1989), o paradeiro da obra *Paraguay Cultivado* é desconhecido desde 1878, ano em que o manuscrito foi leiloado pela Casa Maisonneuve. As únicas informações que se possui sobre o manuscrito foram as que Sainz Ollero e seus colaboradores (1989) puderam encontrar

Paraguay Natural Ilustrado. Para Sainz Ollero et al. (1989), a terceira delas, *Paraguay Natural*, foi iniciada na América, mas concluída em Ravena, sendo que “la fecha de edición de este conjunto se sitúa aproximadamente entre 1771-76, cuando estaba exilado en Italia. (...) lo detallado de sus descripciones, unido a ciertas citas que se encuentran en el texto referentes a interrupciones en el escribir derivadas de los problemas surgidos en la convivencia diaria con los indios, indican que el padre Sánchez Labrador debió de salvar parte de sus manuscritos originales, lo cual le permitió reconstruir posteriormente descripciones e historias tan detalladas y prolíficas” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 211-212).

Paraguay Natural já mereceu alguns estudos, realizados a partir da consulta a sua versão manuscrita,²² que se encontra no *Archivo Romanum Societatis Iesu* – ARSI (Roma), dentre os quais destacamos os de G. Furlong, *Naturalistas Argentinos durante la dominacion Hispânica* (1948); de A. Moreno, *La Medicina en “el Paraguay Natural” (1771-1776) del P. José Sánchez Labrador S. J.: Exposición comentada del texto original* (1948); e o de Sainz Ollero et al. *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata* (1989). 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

no catálogo do leilão no qual a obra foi vendida. A obra descrita, por ocasião do leilão, era, segundo estes pesquisadores, composta por quatro partes, a saber: Parte 1: 5 libros *De la labranza de las tierras*; Parte 2: 4 libros *De las huertas de Arboles*; Parte 3: 1 libro *De las hortalizas y legumbres* e Parte 4: 2 libros *Jardines y un apéndice curioso de varios términos con varias instrucciones*.

²² *Paraguay Natural* não foi ainda integralmente publicado. A transcrição, análise e divulgação deste manuscrito ainda inédito constituem objetivos da investigação “As artes de curar em dois manuscritos jesuíticos inéditos do Setecentos”, que conta com o apoio do CNPq e da CAPES, através do Edital MCTI-MEC-CNPq-CAPES N° 22-2014. Como resultado deste projeto de pesquisa, em 2015, foi lançada a obra “As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos: o *Paraguay Natural Ilustrado* do Padre José Sánchez Labrador (1771-1776), que apresenta a transcrição integral dos Livros da *Parte Segunda*, o *Libro I* da *Parte Tercera* e o *Libro III* da *Parte Quarta*.”

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 de suas memórias (Sainz Ollero et. al., 1989, p. 108; Barcelos, 2013, p. 92-93).

Se, por um lado, pode-se afirmar que “parte de los documentos de Sánchez Labrador quedaron en América” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 106), o que é atestado pelo próprio Sánchez Labrador, ao afirmar que “por faltarme los papeles y apuntamientos, que me interpresaron en la ciudad de Buenos Ayres” (Sánchez Labrador, 1772, p. 358), por outro, “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”, devido a certa “permisividad extraña” devido às condições em que se deu a expulsão em Assunção, que “fueron mucho más benignas que en el resto de las ciudades del Río de la Plata” e, ainda, à “relación algo especial entre nuestro autor [Sánchez Labrador] y Bucareli” (Sainz Ollero et al., 1989, p. 106). Para sustentar esta hipótese, 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 “un viaje en 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 Governador de Buenos Ayres le pidió diário exacto y mapa lo qual todo trabajó y entrego a sua Ex^a. Quien ofreció remitirlo a su Magd. (...)”. Estes historiadores acreditam que esta “relación algo especial entre nuestro autor [Sánchez Labrador] y Bucareli” (Sánchez Labrador Apud Sainz Ollero et al., 1989, p. 107).²³

²³ Sabe-se que Sánchez Labrador é o autor também de uma Gramática e de um Vocabulário Mbayá, inseridos na obra de Lorenzo Hervás, além de outros manuscritos, que se encontram dispersos em acervos particulares ou de bibliotecas europeias e norte americanas (Barcelos, 2006).

Ao longo dos quatro tomos da obra, o jesuíta emprega expressões como “*por aca*”, “*de aqui*”, “*tenemos aqui*” e outras palavras que suscitam dúvida em relação ao local em que ele a está escrevendo. No terceiro livro do Tomo II, por exemplo, ao descrever a produção de instrumentos musicais pelos indígenas Guaraní e Mbayá, ele afirma que “*hoy día*” e “*ahora*” permanecem produzindo do mesmo modo, levando-nos ao questionamento também em relação ao período a que está se referindo. Nesse mesmo livro, escreve “Las regiones frías del sud *aquí en el Paraguay* producen sus peculiares plantas (...)” e, no final da página, “No nos *hace falta en el Paraguay* la corteza del Simaroba (...)” (Sánchez Labrador: 1772, Tomo II, Livro III, p. 260, grifo nosso). Estes trechos parecem reforçar, em grande medida, tanto as hipóteses que sustentam que o autor iniciou a escrita da obra na América, quanto aquelas que defendem que o jesuíta levou consigo muitas de suas anotações, uma vez que Sánchez Labrador trata o *Paraguay* como *aquí* e diz não sentir falta da *Simaroba*, como se ainda se encontrasse na América.

Também no quinto livro do Tomo de Botânica, encontramos a seguinte afirmação do autor: “Por lo que me persuado, que el Tachuache será alguna [especie] de la que *por aca* llamamos *Caà Cambi*” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro V, p. 335, grifo nosso). O emprego da palavra “*aca*” sugere que ele se encontrasse no *Paraguay* quando descreveu esta planta, como nesta outra passagem em que ele afirma: “Las he juzgado importantissimas al paso que *exequibles en estas Provincias*, que abundan de los Materiales, e Ingredientes para practicarlas” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro V, p. 462, grifo nosso), o que nos leva a deduzir que estaria se referindo às Províncias Jesuíticas da América.

Apesar de estes trechos respaldarem a possibilidade de Sánchez Labrador ter levado consigo parte das anotações feitas durante período em que atuou como missionário, em outras partes, o próprio jesuíta fala sobre Ravena e traz informações que também corroboram a hipótese de que a

maior parte do *Paraguay Natural Ilustrado* tenha sido escrita realmente durante o exílio. Em determinada parte do terceiro livro da *Parte Segunda*, ele faz referência à cidade de Ravena:

En la bien surtida, y aseada Botica, que en la *antiquíssima ciudad de Revenna* [sic] tiene el monasterio de Religiosos Benedictinos, que llaman de San Vidal, el que cuidaba de ella, hombre muy inteligente, nos enseñó a algunos misioneros del Paraguay un Bollo de resina, preguntándonos si la conocíamos (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro III, p. 145, grifo nosso).

Neste trecho, Sánchez Labrador não somente deixa claro que se encontrava em Ravena, na Itália, como também relata que havia conhecido a botica de monastério beneditino da cidade, e nos informa tê-lo feito isto na companhia de outros padres que também haviam sido missionários no *Paraguay*, o que aponta para uma provável troca de informações entre esses indivíduos, contribuindo significativamente para a escrita das três obras do jesuíta. Isto também fica evidenciado em outro trecho do livro III, no qual o autor nos informa que esteve em Bolonha, provavelmente acompanhado de outros jesuítas: “En la bellísima *Especula de la ciudad de Bolonia*, nos mostraron la Hierba del Paraguay entre las producciones vegetables, y raras delas Indias” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro III, p. 221, grifo nosso).

Neste mesmo terceiro livro, ao explicar sobre a *Hierba del Paraguay*, Sánchez Labrador afirma que “(..) en Italia con la *llegada de los Jesuitas*, la han bebido Personas de distinción con el mismo buen éxito, en todas estas tierras conocen bien el Zumaque, y ni por imaginación le tienen por Hierba del Paraguay” (Sánchez Labrador, 1772, p. 221, grifo nosso). Relata, ainda, a utilização, em Ravena, das *espinhas* de uma planta conhecida como *Zamuû*: “En la ciudad de *Ravena* surtió buen efecto este remedio en muchas personas, a cuyos ojos se aplicó en los años de 1770 y 1771” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro III, p. 252, grifo nosso).

Também no quinto livro, o autor faz referências à Ravena, o que parece comprovar ainda mais que a maior parte da obra foi escrita durante o exílio, sendo que neste trecho ele compara a cidade italiana com o Peru e o Paraguai: “En esta ciudad de Ravenna hemos visto Jardines, y Huertas estas plantas, y no se diferencian en nada de las del Peru, y Paraguay [...]” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro V, p. 336, grifo nosso). Já no livro sexto do Tomo II, encontramos um trecho em que Sánchez Labrador informa ter repassado informações a outro jesuíta que se encontrava em Ravena, o que evidencia tanto a troca de informações entre membros da Companhia, apesar de se encontrarem no exílio, quanto que a obra foi escrita durante o exílio: “Referi despues esta noticia al P. Diego Moreno, de la Provincia de Chile, que a la sazón se hallaba en Ravenna, sugeto grave, y de gran discernimiento” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro VI, p. 369, grifo nosso).

Existe ainda outro ponto, comentado por Moreno (1948) e Sainz Ollero et al. (1989), que comprova, especificamente, que a *Parte Segunda do Paraguay Natural Ilustrado* foi finalizada em Ravena, na Itália. Este tomo se caracteriza pelo grande número de referências a autores reconhecidos na Europa e a obras sobre História Natural. Dentre as obras mais citadas por ele está o já citado “*Diccionario razonado universal de historia natural*”, escrito por Jacques Christophe Valmont de Bomare²⁴ – a quem Sánchez Labrador chama de *Señor Bomare* –, que começou a ser publicado em 1764. Levando-se em consideração que Sánchez Labrador atuava na afastada redução de *Nossa Senhora de Belén*, entre os índios Mbayás, quando tal livro foi publicado, e que, entre 1766 e 1767, se encontrava em sua viagem exploratória até o território dos índios Chiquitos, não existe a possibilidade

²⁴ Jacques-Christophe Valmont de Bomare (1731-1807) foi um farmacêutico e naturalista francês, nasceu em Rouen e morreu em Chantilly. Começou a publicar suas obras em 1764, com o “*Dicionário fundamentado universal de história natural*” citado com frequência por Sánchez Labrador. Também escreveu a obra “*Mineralogia ou Nova exposição do reino mineral*” (Moreno, 1948).

de ele tido acesso ao dicionário de Bomare ainda na América. Apesar de todas essas considerações, que nos levam a crer que a maior parte do *Paraguay Natural Ilustrado* tenha sido escrito na Europa, não existem provas suficientes que possam confirmar tanto a hipótese de que o autor conseguiu levar consigo algumas anotações da América, quanto aquela que sustenta que não teve permissão para fazê-lo. As suposições levantadas e os argumentos apresentados por Sainz Ollero et al. (1989) para explicar o detalhamento e a extensão da obra parecem comprovar a impossibilidade de Sánchez Labrador tê-la feito exclusivamente de memória, como parecem sugerir os minuciosos desenhos e descrições da Parte Segunda e da Parte Quarta.

Os estudiosos das obras de Sánchez Labrador, no entanto, ressaltam que sua produção se insere na categoria de *escrita de exílio*, um “género particular” da escrita jesuítica, que não pretendeu apenas “mostrar y difundir los agravios durante su extradición y sus consecuencias en Europa”, mas também “reafirmar la identidad de los jesuitas” (Pacheco, 2011, p. 179).

Apresentando o manuscrito

Ao longo do século XX, alguns autores, como José Luis Molinari (1938), Guillermo Furlong (1948), Aníbal Ruiz Moreno (1958), Hector Sainz Ollero, Hélios Sainz Ollero; Francisco Suárez Cardona; Miguel Vázquez de Castro Ontañón (1989) e Mariano Castex (1963), se limitaram a fazer publicações parciais de certos tomos, livros e capítulos do *Paraguay Natural Ilustrado*, sendo que, na maioria das vezes, não indicaram as referências completas dos excertos selecionados.

Paraguay Natural Ilustrado é composto de quatro Partes ou Tomos, sendo que a *Parte Primera* conta com os Livros: I. Diversidad de Tierras, y Cuerpos terrestres; II. Agua, y

varias cosas a ella pertenecientes; III. Ayre, Vientos, Estaciones del Año, Clima de estos Países, y Enfermedades mas ordinarias; a *Parte Segunda*, os Livros: I. Botanica, o de las Plantas en general; II. Selvas, Campos, y Pradarias del Paraguay; III. Los Arboles en particular; IV. Palmas, Tunas, y Cañas; V. Ycipsos, y otras Plantas Sarmentosas; VI. Algunos Arbolillos, Matorrales, y Hierbas; VII. Algunos útiles, y curiosos usos, escritos em 1772; a *Parte Tercera* possui os Livros: I. Animales Quadrupedos; II. Las Aves; III. Los Peces, elaborados em 1771, e a *Parte Quarta*, os Livros: I. De los Animales Amphybios; II. De los Animales Reptiles; III. De los Insectos, que foram concluídos no ano de 1776, além das 127 ilustrações feitas pelo próprio autor.²⁵

Acreditamos que, dentre os inúmeros fatores que podem justificar a não publicação integral do manuscrito *Paraguay Natural* estão, sem dúvida, o número de páginas²⁶ que o constituem, a lentidão dos trâmites burocráticos de censura editorial (civis e eclesiásticos) e os custos de sua impressão. Não se deve desconhecer, também, que em 1776, ano de sua conclusão, a Companhia de Jesus ainda não havia sido restaurada, o que irá ocorrer somente em 1814, o que, certamente, contribuiu para que a volumosa obra se mantivesse desconhecida dos pesquisadores por muitos anos.

A transcrição e a análise dos volumosos tomos desta obra do missionário José Sánchez Labrador nos revelam também muito sobre suas motivações, sobre seu processo de produção (as técnicas e o estilo), sobre sua escrita em

²⁵ De acordo com Sainz Ollero et al. (1989, p. 193), “se trata de dibujos a pluma de alta calidad n los que se resaltan, en ocasiones exageradamente, los caracteres morfológicos de mayor importancia taxonómica. (...) Tanto por su volumen como por la calidad de los mencionados dibujos esta contribución iconográfica se interpreta como de alto valor”. Os autores acrescentam que se são indiscutivelmente “una aportación muy importante, sobre todo considerando que la gran mayoría de estas plantas no han contado con descripciones válidas (linneanas) hasta um siglo después (...)” e as lâminas nos ajudam na sua identificação na atualidade (Sainz Ollero et al., 1989, p. 182).

²⁶ Os quatro tomos perfazem um total de 1852 páginas. Recomenda-se ver mais em Fleck (2015; 2016).

meio à convivência diária com os indígenas e em um contexto bastante peculiar para a Companhia de Jesus, sobre o diálogo mantido com outros autores e com outros jesuítas e, ainda, sobre os efeitos da memória que se manifestam nas rasuras feitas no corpo do texto, nas anotações complementares inseridas nas margens ou nas notas de pé de página. Mais do que erudição, estes aspectos próprios da escrita do *Paraguay Natural* apontam tanto para uma prática escriturária da Companhia,²⁷ quanto para “las características del libro de autor (...) es decir, de su puño y letra, con las cavilaciones, enmiendas, agregados, testados que el autor haya realizado en su ejemplar autógrafo” (Moya, 2012, p. 39). É plausível supor que o *Paraguay Natural* tenha sido escrito, assim como tantos outros produzidos por irmãos e padres jesuítas na América ou na Europa, com “lapiceras de acero y con tinta negra (...) de composición metálica”, em “celdas veraniegas, o en las caminatas vespertinas para despejar la mente”, pois era nelas que “transcurría la vida interior de los autores, sus especulaciones y dudas, consultando la bibliografía y luchando con su pluma” (Moya, 2012, p. 39-43).

A tradição de copiar à mão constituiu um fenômeno com largo êxito até tempos relativamente recentes (meados do século XIX, na Europa)²⁸ e a “facilidade e economia do acto de copiar muito contribuíram para uma dinâmica circulação de manuscritos, que o advento da tipografia não poderia, obviamente, demolir”, uma vez que, mesmo depois

²⁷ Vale lembrar que a produção intelectual de jesuítas vinculados à Universidade de Córdoba (Argentina), instituição na qual Sánchez Labrador concluiu seus estudos e atuou como professor, procurou atender a uma “necesidad bibliográfica de un círculo pequeño y cerrado como el universitario, cuyos objectos, redactados igualmente en una lingua elitista, llevó a que se produjeran con un esmero que los ayudará a asemejarse a un libro impreso de la época y responder a los fines perseguidos por una reducida elite académica” (Moya, 2011, p. 225-226).

²⁸ Durante a época moderna, o livro impresso era visto como uma forma de banalização e diminuição do valor das próprias obras, mantendo-se, assim, a “tradição de utilizar o manuscrito como principal instrumento de divulgação de saberes” (Ferreira; Santana, 2006, p. 3-4).

do incremento das tiragens e da consequente diminuição de custos, essa “cultura dos escribas” e essa tradição de utilizar o manuscrito como principal instrumento de divulgação de saberes coexistiram com a difusão dos impressos, como bem observado por Bouza (2001).²⁹

Quanto ao processo de escrita da obra, é importante ressaltar que o autor continuamente corrige erros; reescreve trechos ou frases completas; risca certas palavras; adiciona palavras e trechos ao texto; e chama atenção para outras partes da própria obra ou de outras de suas produções, como o *Paraguai Católico* ou o *Paraguai Cultivado*.³⁰ Quando sente necessidade, o jesuíta faz adições no texto se utilizando de um símbolo muito semelhante a uma “Cruz de Malta”, indicando onde cada trecho deve ser colocado, sendo que estas adições podem estar presentes nas margens das páginas, nos rodapés e até em outras folhas que são marcadas com a página em que o trecho deve ser acrescentado. Estas “correções” ou “adições” no texto do *Paraguay Natural Ilustrado* indicam um grande cuidado do autor com obra, uma vez que revisa o que já havia sido escrito.

Em algumas páginas constatam-se interferências de terceiros, sendo adicionados números, linhas ou anotações, assim como nos Índices dos quatro tomos da obra, nos quais aparecem assinalados não somente os números das páginas dos capítulos de acordo com Sánchez Labrador, mas também de acordo com a numeração do arquivo em que o manuscrito se encontra.³¹ A cada página do manuscrito

²⁹ Trata-se das obras de Antónío Castillo Gómez (2004) e de Fernando Bouza-Álvarez (2001-2002).

³⁰ Em termos quantitativos, o *Paraguay Católico* aparece citado 32 vezes ao longo de todo o segundo Tomo do *Paraguay Natural Ilustrado*, enquanto que o *Paraguay Cultivado* aparece 17 vezes. Esses dados não evidenciam somente o fato de Sánchez Labrador pensar na escrita de suas obras como um todo, dividindo-as entre os relatos de viagem e os estudos da natureza, mas também uma intenção do autor de relacionar suas produções, fazendo com que elas dialogassem e se complementassem entre si.

³¹ Trata-se do Arquivo Romano da Sociedade de Jesus (ARSI), com sede em Roma, Itália.

o autor reinicia a contagem de suas notas de rodapé. Em algumas situações ele as corrige, as risca e muda sua ordem de numeração; em outras, acrescenta notas, mudando posteriormente a ordem numérica na página; deixa notas em branco; coloca o número da mesma nota em locais diferentes do texto; inclui notas de rodapé e não as numera no texto; insere duas vezes a mesma nota ou pula a numeração das notas.

Quanto aos desenhos feitos por Sánchez Labrador, eles são normalmente colocados em folhas separadas do texto, cada imagem em uma página da folha ou um desenho por folha. As folhas de desenhos, geralmente, contêm os números das páginas da obra às quais seus desenhos se referenciam. Se, no Tomo II, as imagens são adicionadas no meio das páginas escritas, referindo-se às plantas que estão sendo tratadas no texto, no Tomo III, as imagens desenhadas estão ao final de cada um dos três livros pertencentes ao tomo. Já no Tomo IV, as imagens são inseridas no final dos três livros, mas mantêm relação com todos os livros do tomo. Nos casos dos Tomos III e o IV, as imagens não recebem numeração, então não se pode afirmar corretamente a que livro, capítulo ou página cada uma delas pertence.

No *Paraguay Natural Ilustrado* encontramos 127 desenhos feitos pelo próprio autor, sendo que o Tomo II conta com 105, o Tomo III possui 13, e, o Tomo IV, 9 imagens, sendo que o Tomo I é o único dos quatro que não possui quaisquer ilustrações. Em situações mais raras, o jesuíta insere alguns desenhos no meio das páginas escritas, às vezes, no início das páginas ou, até mesmo, no meio do texto. Diferentemente dos que referimos, estes não serviam para ilustrar as plantas, animais, práticas ou elementos sobre os quais Sánchez Labrador escrevia, mas, sim, para contribuir com alguma explicação do autor, por essa razão, esses desenhos, normalmente, recebem título e uma espécie de legenda que explicam do que se tratava. Exemplo disso pode ser encontrado no sétimo livro do Tomo II da obra, no qual Sánchez Labrador, ao falar sobre vernizes,

insere um desenho de um “*Quadrangulo*”, no qual eram postas as lâminas de madeira, ou telas, para terem suas duas superfícies envernizadas (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro VII, p. 472).

Ao longo dos capítulos dos quatro tomos, encontramos indícios que demonstram que Sánchez Labrador concebeu as três obras –*Paraguai Católico*, *Paraguay Cultivado* e *Paraguay Natural*– interligadas e como complementares. Sabe-se que o *Paraguay Católico* foi escrito entre os anos de 1769 e 1770, mas, infelizmente, não podemos precisar o período em que o *Paraguay Cultivado* foi redigido, uma vez que não temos acesso ao manuscrito. A análise que fizemos do *Paraguay Natural Ilustrado* nos leva a crer que suas partes tenham sido as últimas a ser escritas, isto porque, ao longo delas, Sánchez Labrador cita, com frequência, as outras duas obras –*Paraguay Católico* e *Paraguay Cultivado*–, destacando, muitas vezes, em qual Parte, Livro ou Capítulo o leitor poderia encontrar certas informações. No primeiro Livro da Parte Segunda, dedicado à Botânica, ele escreve: “Si tales mutaciones se han de admitir por verdaderas, o rechazarse como falsas, conta del que decimos en el *Paraguay Cultivado* libr. III. Capitulo V” (Sánchez Labrador: 1772, p. 92, grifo nosso). Outra evidência se encontra no livro I do primeiro Tomo, no qual ele indica a leitura do *Paraguay Católico*, o que, aliás, faz com certa frequência: “Lo demás perteneciente a los establecimientos de los Castellanos en el Paraguay, se podra leer en el *Paraguay Catholico*” (Sánchez Labrador, 1771, p. 15, grifo nosso).

Em relação ao *Paraguay Cultivado*, sabe-se que seus quatro tomos tratavam 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*, quando Sánchez Labrador, a 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 qual se intitula, Paraguay Cultivado (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Introdução, F. Num. I).

A afirmação que transcrevemos acima confirma que para Sánchez Labrador as três obras se complementavam, oferecendo aos potenciais leitores um amplo e diversificado estudo sobre o *Paraguay*. Pôde-se, ainda, observar, que no *Paraguay Católico* o jesuíta optou por apresentar um estudo etnográfico, privilegiando as viagens que realizou e o contato ou convívio com os grupos indígenas e com os demais habitantes das regiões da Província Jesuítica do Paraguay; já os apontamentos relativos à História Natural, com informações sobre botânica, zoologia, geologia e agricultura, foram destinadas para o *Paraguay Cultivado* e para o *Paraguay Natural Ilustrado*.

No próximo tópico, apresentamos e analisamos a *Parte Primera* do *Paraguay Natural Ilustrado*, destacando, tanto as virtudes medicinais de determinados tipos de terras da região platina e algumas recomendações para a manutenção da saúde, quanto as enfermidades que, segundo o jesuíta, eram as mais frequentes entre os nativos e os europeus instalados nas regiões que se encontravam dentro da “Zona Templada” ou nas da “Zona Tórrida” do Paraguay.³²

³² De acordo com o jesuíta Sánchez Labrador, “*Parte del Paraguay esta dentro dela Zona Torrida, y parte en la Templada. Pero asi en la una, como en la otra, a veces son excesivas las alteraciones del Ayre atmosferico por el calor del sol inmediato, y por la humedad delas llubias, rocios, y vapores, que salen delos ríos, y Lagunas. En tales tiempos también el cuerpo humano siente desconcertada la harmonía de sus humores, especialmente si es grande el exercicio, y fatiga entre día.* (Sánchez Labrador, p. 1771, Tomo I, Livro III, f. 532) (grifos nossos).

Sobre a Parte Primera

Esta Parte possui 558 páginas, sendo a maior de todas, e divide-se em três Livros: Diversidade de terras e corpos terrestres; Água e várias coisas a ela pertencentes; e Ar, ventos, estações do ano, clima destes países e enfermidades mais comuns. O Livro I conta com 28 capítulos, o Livro II com 10 capítulos e o Livro III com 10 capítulos, além de uma seção final somente com curiosidades que o autor julgou importante adicionar. Nela, Sánchez Labrador trata das utilidades e virtudes terapêuticas de elementos como a terra e a água, apresentando, também, sua concepção de História Natural, como se constata nesta passagem extraída da Introdução:

Si la Historia natural es universal, expresa un conocimiento, y la descripción de todos los seres, y cosas, que componen el universo, quanto en si es. La historia delos cielos, de la Atmosphera, de la Tierra, de todos los phenomenos, que acontencen en el mundo, y aun la del mismo Hombre (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Introdução, p. Num. I).

No parágrafo seguinte a este, o autor não apenas explica melhor sua concepção, como informa que sua intenção era a de produzir um trabalho de História Natural sobre a região do Paraguai, e que, apesar desta delimitação, tratava-se de um estudo complexo: “Es verdad, que aún la História Natural de un solo País es un sugeto de bien basta extensión, por lo respectivo a sus materiales: por lo que en su descripción se hace indispensable grande cuidado, y circunspección en la pluma” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Introdução, p. Num. I). Neste mesmo trecho, ele ressalta o que viria a reafirmar na Introdução da *Parte Segunda*, isto é, que os trabalhos até então produzidos sobre a natureza do Paraguai não haviam sido capazes de abranger todos os pontos necessários, sendo indispensável a produção de uma obra que alcançasse tal propósito:

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, quanto preconizado por otros títulos, que por ahora no hacen al intento (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Introdução, p. Num. I).

No Primeiro Livro, intitulado *Diversidad de Tierras, y Cuerpos terrestres*, Sánchez Labrador refere as virtudes medicinais de determinados tipos de terras que se encontravam na região da Província Jesuítica do Paraguai. A primeira sobre a qual o autor trata é a *Terra Marga*, que, segundo sua descrição, seria:

La Marga es una especie de Tierra fossil, y como la substancia de la tierra misma, que fecunda, y abona maravillosamente aun los suelos mas esteriles. Por lo comun se halla debajo de tierra, de modo, que es menester cavar quatro, o cinco toesas para encontrarla, pero una vez hallada, suele seguir su beta por muchas baras (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro I, Cap. VI, p. 45).

Para falar sobre as virtudes terapêuticas desse tipo de terra, o autor recorre aos autores Robert James³³ e Nicolás Lemery,³⁴ que teriam atribuído a ela virtudes deterativas, adstringentes, dessecantes e narvóticas [sic], pois “faziam crescer as carnes” e resolviam o sangue “coalhado”, podendo ser usadas internamente e externamente. Outra terra muito destacada por suas virtudes no *Paraguay Natural Ilustrado*

³³ O médico e físico Robert James (1703-1773/1776) nasceu em Staffordshire e faleceu em Londres. Ficou conhecido por ter desenvolvido o chamado “pó de febre”, uma importante invenção para a medicina do século XVIII. Sánchez Labrador recorre bastante às suas obras “*Farmacopea Universal*” e “*Diccionario Médico*” (1743) (Moreno, 1948, p. 21).

³⁴ O químico francês Nicolas Lemery nasceu em Ruan, em 1645, e morreu em Paris, no ano de 1715. Era membro da Academia de Ciências e sua obra mais famosa foi *Curso de Química* (1675). Sánchez Labrador, no entanto, refere outras obras suas, tais como *Farmacopea Universal* (1697), *Tratado Universal das drogas simples* (1698), *Tratado do Antimônio* (1707) e *Nova Recopilação de segredos e curiosidades mais raros* (1709) (Moreno, 1948, p. 21).

é a *Greda*, que o autor explica ser uma espécie de argila abundante nas terras do Paraguai e muito conhecida pelos grupos indígenas com os quais o jesuíta teve contato. Para Sánchez Labrador, “La Greda es, pues, una tierra calcárea, friable, harinosa, privada de sabor, y de olor, comunemente blanquecina, compacta, calcinable, y que recibe los acidos, asi vegetales, como minerales; estiendese considerablemente en el agua, y atrahe grandemente la humedad dela Atmosphera” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro I, Cap. VII, p. 51). Segundo o jesuíta, existiam vários tipos de greda, um tipo de “terra primitiva”, com inúmeras virtudes medicinais, mas somente a *Greda Branca* podia ser ingerida:

La Greda blanca es alcalina, detersiva, disecante, y absorbente. Administrase interiormente despues de bien lavada, para endulzar los acidos del estomago, y del pecho: también para la salivación de sangre, para la disentería, y para otras evacuaciones violentas. La dosis es desde medio escrúpulo hasta dos escrúpulos (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro I, Cap. VII p. 56).

No geral, a greda teria propriedades resolutivas, dessecantes e adstringentes e, quando aplicada externamente, mesclando-se essa terra com emplastos e unguentos, seria própria para deter o sangue de feridas. Misturada com licores e colocada para ferver, a greda poderia ser utilizada para uma série de males, especialmente, por ser uma terra alcalina e absorvente. Teria, portanto, como qualidade particular a de absorver os ácidos ou moderá-los, reprimindo, assim, o movimento violento do humor chamado de *Biles*, atuando nos problemas do estômago. Além dessas utilidades medicinais, o jesuíta nos diz, ainda, que a greda “Ayuda particularmente en aquellos males llamados Palpitación del corazon; en las Toses, que nacen de la flema acrimonosa, o salada; y se dice, que mata las Lombrices, y Gusanos” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro I, Cap. VII, p. 56).

Já no Segundo Livro do Primeiro Tomo do *Paraguay Natural Ilustrado*, intitulado *Agua, y varias cosas a ella pertenecientes*, o jesuíta trata, principalmente, das águas dos rios e lagos da Província Jesuítica do Paraguai, mas sempre com um foco maior nas utilidades que tinham para as populações que viviam nas regiões que a compunham. Se para Sánchez Labrador, a água em excesso e a falta de água causavam problemas, ele não descuidava de ressaltar as qualidades e a importância da água dos rios:

Nuestras moradas son enfermizas, ò quando las aguas estancadas, y retalfadas causan una humedad continua, y excesiva; ò quando la falta de agua nos dà una sequedad dañosa. Los rios, aun los medianos refrescan el ayre del territorio vecino, esparcen en el suave rocios, y purifican la tierra de quanto la pude infestar. Limpian tambien el ayre las aguas vivas, y corrientes; y con sus quotidianos vapores le obligan à mudar de sitio, y à que no se corrompa, ni comun que contagio alguna, deteniendose, siempre en un mismo parage (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro II, Cap. II, p. 314).

Os lagos que atravessavam os rios Paraná, Uruguai, Paraguai, Bermejo, Pilcomayo e outros teriam, segundo ele, boas qualidades, porque purificavam tanto as águas, quanto o ar. Afirma, ainda, que os índios Mbayas e outras *Nações Infiéis* teriam conhecimento disso, passando determinado tempo próximo aos lagos e, por essa razão, viviam sãos, gozando de boa saúde. Sánchez Labrador defende, ainda, que nadar e banhar-se eram atividades recomendadas para assegurar boa saúde. Muitos médicos antigos e modernos, segundo ele, indicavam a combinação do exercício com o contato do corpo com a água fria:

Efectivamente parece cosa indubitable, que fuera dela accion de los musculos en casi todas las partes del cuerpo, que se hace en esta especie de exercicio, como en otros muchos, la aplicación dela agua fría, dentro dela qual se nada, contribuye, no solo con su peso sobre la superficie del cuerpo, mas tambien por su qualidad fria la qual no dexa de ser tal

atendida la contigua mutacion, que se hace delas superficies del fluido ambiente, contribuye, digo, à condensar, y fortificar las fibras, y à acrecentar la elasticidad de estas, y hacer su accion mas eficaz sobre los fluidos; de los quales impide tambien la dissolucion, y el demasiado enervamiento, y dissipación (...) (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro II, Cap. IV, p. 328).

Ele não deixa, no entanto, de chamar a atenção para certos perigos no consumo de determinados tipos de águas, como as congeladas, que “caem do céu” e, que, na opinião de *algunos*, provocava “(..) la inflamación del cuello, que llamamos, Papada” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro II, Cap. II, p. 308).

Do terceiro e último Livro deste Tomo I, intitulado destacamos o segundo subcapítulo do Capítulo IX, que trata exclusivamente das enfermidades mais comuns na Província Jesuítica do Paraguai. Elas decorriam, segundo Sánchez Labrador, do clima quente e úmido do Paraguai, que, segundo ele, se encontrava no que denominou de “Zona Tórrida”, o que causaria alterações nos humores do corpo humano. Os “*forasteiros*” seriam os mais suscetíveis às doenças, principalmente, dos males do fígado e de “*esponjamento*” da carne, devido a uma diminuição ou obstrução da transpiração decorrente do “engrossamento dos humores”. O jesuíta recomendava que tanto os forasteiros, quanto os espanhóis que viviam na região deveriam proteger cuidadosamente os poros de seus corpos, cobrindo os pés durante a noite, para que a temperatura corporal não se alterasse, provocando a enfermidade.

Essa preocupação de Sánchez Labrador com a falta de transpiração, e o desequilíbrio dos humores, se relaciona com o fato de o jesuíta compreender as doenças e também as terapêuticas com base nos pressupostos da teoria humoralista hipocrático-galênica, ainda vigente no período em que o autor escreveu a obra. Segundo essa teoria, a saúde era assegurada pelo equilíbrio entre os humores que compunham o corpo humano. Desta forma, existia a

concepção de que as enfermidades eram causadas justamente pelo excesso ou ausência de algum dos humores: “Se a saúde assentava no equilíbrio, a doença era, em primeiro lugar, desequilíbrio, devido ao excesso de um dos elementos constituintes do corpo, ou a um excesso de calor, de frio, de secura ou de humidade” (Micheau, 1985, p. 46). Como as doenças eram, normalmente, causadas pelo excesso desses humores, as práticas medicinais relacionadas com esta teoria tinham como objetivo a expulsão dos *maus humores* através do sangue, das fezes, da urina, da transpiração, do vômito e de demais formas de excreção, razão pela qual eram largamente utilizadas na Europa as práticas terapêuticas de purgar, fazer sangrias, causar vômitos e provocar urina. Sánchez Labrador manifestou sua preocupação com o impedimento da transpiração do corpo humano, pois entendia que através dela o corpo se livrava dos *maus humores*, os quais, ao não serem expelidos, se acumulavam no corpo e causavam doenças:

(...) si la transpiración, o copiosa en sudor, o menos sensible está libre, no molesta a la salud: pero si se impide, y el cuerpo no se desfoga por los poros, se experimenta pesadez, la qual indica materia, que en breve se dara a conocer en una enfermedad fuerte (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro III, Cap. IX, p. 532).

No terceiro livro da *Parte Primera*, o jesuíta faz, também, uma série de recomendações para os que viviam na “Zona Tórrida”, tais como a de não consumir nada nem muito quente e nem muito frio, uma vez que sua ingestão em excesso causaria, segundo ele, “(...) caimiento, desmayos, afeminan los cuerpos, que quedan en una laxitud deplorable, sin color, ni fuerzas, por la dissipación abundante de los espíritus vitales” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro III, Cap. IX, p. 533). Já a preocupação com o consumo das coisas frias decorria da constatação de que causavam “(...) entorpecimiento delos miembros, obstrucciones, reprimiendo hacía adentro la materia, que debía transpirarse”

(Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro III, Cap. IX, p. 533). Também recomenda que exercícios deveriam ser praticados logo cedo pela manhã ou no final da tarde, para que as pessoas não tomassem muito sol e, também, para que o ar do Paraguai não aumentasse ou causasse ardor nos “espíritos” e nos humores do corpo. De qualquer modo, o autor diz que trabalhos e exercícios extremos não seriam positivos para a saúde, ao mesmo tempo em que deixar de dormir também não faria bem, principalmente, para a cabeça.

Eles nos fala ainda sobre a importância do aproveitamento das frutas próprias da região, que deveriam ser ingeridas principalmente pela manhã, pois fariam muito bem para a saúde. Mas faz críticas ao consumo de *Aguardiente* e de *Ponche*, dizendo que causavam problemas àqueles que os ingerissem em excesso:

(...) que la bebida del Aguardiente (...) les acarrea muchos males, usada con nimiedad, y frecuencia. Su uso ca siempre acompañado de tristes, y desgraciados efectos: porque sutaliza, y extenua el cuerpo; disminuye, y quita las fuerzas; entorpece, y ofusca el cerebro (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro III, Cap. IX, p. 534).

Apesar de destacar os males da bebida e de deixar claro que aqueles que se entregavam aos deleites de *Baco* e *Vênus* estavam mais suscetíveis às doenças, o jesuíta também condena as abstinências, pois ficar muito tempo sem comer, dormir e beber também acarretava grandes prejuízos à saúde, especialmente, para os que tinham problemas com a bília e com a cólera. Ao falar sobre a ingestão de vinho, Sánchez Labrador afirma que o francês seria melhor do que o produzido na Espanha, e que deveria ser ingerido em quantidade moderada, pois “Cometen un grande error contra sus vidas los que le beben en mayor abundancia delo que conviene en estos temples calientes” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro III, Cap. IX, p. 535).

Também as doenças de verão, as doenças de inverno e as epidemias e viroses mereceram sua atenção. Sobre as doenças de verão, ele afirma que eram causadas pelo clima mais seco desse período e que seriam menos prejudiciais e mais fáceis de curar do que as de inverno, que eram causadas pelo frio e pela umidade. Entre as enfermidades de verão estavam as “Dolores de costado, los tabardillos, y calenturas ardientes (...)”, além das doenças que teriam relação direta com o tempo seco como “(...) males de ojos, disenterias, herpes, fuegos, o sarpullidos, comezón por todo el cuerpo, vahídos de cabeza, [etc.] males, que provienen delo sangre quemada” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro III, Cap. IX, p. 536). As doenças de inverno estavam, de acordo com o autor, estreitamente relacionadas com a umidade e as chuvas dessa estação e causariam, além dos problemas de cicatrização, males como “(...) calenturas pútridas, y abundancia de flemas dela cabeza, y vientre, fluxiones, caída dela ternilla del estomago ensiforme, fluxos blancos del vientre, hydropesías, y hernías. Sobre todo opilaciones del higado, y flaquezas del estomago, pasmos, y otros afectos delos nervíos” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro III, Cap. IX, p. 536).

Ao final desse subcapítulo sobre as enfermidades mais comuns da vasta região que abarcava a Província Jesuítica do Paraguai, Sánchez Labrador menciona os autores nos quais se baseou para fundamentar algumas das afirmações e recomendações feitas. Dentre os autores religiosos, se destacam, os jesuítas Pedro Montenegro e Juan de Esteyneffer³⁵

³⁵ A obra *Florilegio Medicinal*, de Juan de Esteyneffer (1664-1716), teve sua primeira edição em 1712, tendo sido publicada, na cidade do México DF., por Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso; já a segunda edição data de 1719 e foi publicada por Oosterwyck, em Amsterdam. A obra teve inúmeras reimpressões, em 1729, 1732, 1755, 1888, 1947 e 1978.

e o frei Agustín Farfan³⁶ e entre os autores leigos se encontram Jacobo Boncio³⁷ e Guilherme Piso³⁸: “En el Discurso de esta ilustración dela Naturaleza del Paraguay se escriben muchos remedios, que suministran los tres reynos Mineral, vegetativo, y sensitivo en estas dilatadissimas regiones, valéndonos delas noticias, que dan los Auctores referidos, y otros Libros” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, Livro III, Cap. IX, p. 537).

Nos próximos tópicos, apresentamos os procedimentos terapêuticos e virtudes medicinais atribuídas a plantas e insetos que Sánchez Labrador descreveu nos Tomos II e IV, assim como o diálogo que ele manteve com autores clássicos e contemporâneos e com outros jesuítas, atestando, assim, a rede que os membros da Companhia de Jesus instalados nas várias regiões dos Impérios ibéricos mantinham e a ampla circulação e discussão de informações.

Sobre a Parte Segunda

Esta Parte conta com sete livros e 76 capítulos, que abordam, ao longo de 500 páginas, aspectos relativos à fisiologia, anatomia, histologia, reprodução vegetal, farmacologia,

³⁶ Trata-se de Frei Agustín Farfán (1531-1604), da Ordem de San Agustín, autor de *Tratado Breve de medicina y de todas las enfermedades*, publicado pela primeira vez na cidade do México, em 1592, pela Casa de Pedro Ocharte. Sua segunda edição data de 1610 e foi publicada no México, por Cornelio Adriano Cesar, pela Imprenta Geronymo Balli.

³⁷ Jacobo Boncio (?-?) atuou como médico da Companhia Holandesa em Java.

³⁸ O médico e naturalista holandês Guilherme Piso (1611-1678) atuou em uma expedição ao Brasil, entre os anos de 1637 e 1644, tendo atuado como médico particular do conde Maurício de Nassau (1604-1679), governador da colônia holandesa instalada no Nordeste do Brasil, no período de 1636 a 1644. Escreveu, juntamente com George Marcgraf, a obra “*Historia Naturalis Brasiliae*” (1648), primeira publicação científica sobre a geografia e natureza do Brasil (Pickel, 2008).

cultivo e etnobotânica.³⁹ Para escrevê-lo, Sánchez Labrador se valeu tanto de suas próprias observações –a partir de expedições que realizava pela região platina– e de informações que obtinha com informantes indígenas⁴⁰, quanto de autores leigos clássicos e contemporâneos à obra, muitas delas, redigidas por outros jesuítas naturalistas, com os quais estabelecerá um interessante diálogo. Em uma das menções feitas ao ruibarbo, Sánchez Labrador deixa isto bastante evidente: “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, 1772, Tomo II, Livro VI, Cap. X, p. 408).

Quanto ao sistema de classificação das plantas proposto por Lineu (1707-1778), em 1753⁴¹, constata-se que é apenas parcialmente empregado no *Paraguay Natural*, uma vez que Labrador, apesar de recorrer a muitos elementos

³⁹ De acordo com Sainz Ollero et al. (1989), as primeiras cem páginas do Tomo de Botânica consistem em uma Introdução de caráter geral sobre Botânica, na qual Sánchez Labrador revela não apenas conhecer os trabalhos do botânico sueco Carlos Lineu, mas também posicionar-se em relação à metodologia e à classificação lineanas, considerando imprecisos os procedimentos nomenclaturais por ele sugeridos (Sainz Ollero et al., 1989, p. 177-209).

⁴⁰ Para Daniel Jorge Santamaría (2003), organizador da obra *Archivo de Plantas Medicinales de Zonas Aborígenes y Campesinas de Sudamerica*, resultante de projeto desenvolvido por pesquisadores do Centro de Estudos Indígenas y Coloniales e do Centro Regional de Investigación, Capacitación y Desarrollo, de Jujuy, Argentina, é preciso considerar –diante da variedade das plantas e de seus usos pelos diferentes grupos nativos americanos– os limites e as dificuldades para a “reconstrucción histórica de los medicamentos empleados”, devido a fatores como “la oscura identificación de muchas plantas en una época en que cronistas, misioneros y viajeros todavía no utilizaban la sistemática de Linneo; muchos informes etnográficos modernos mencionan con frecuencia plantas sin designación científica; frecuentemente se indican solo los nombres de las plantas utilizadas sin anotar su preparación y posología y el inviolable silencio que guardan los médicos aborígenes en torno das plantas empleadas en aliviar los males” (Santamaría, 2003, p. 9-10).

⁴¹ Carolus Linnaeus, em português Carlos Lineu (1707-1778), foi um botânico, zoólogo e médico sueco, criador da nomenclatura binomial e da classificação científica, sendo assim considerado o “pai da taxonomia moderna”. Foi um dos fundadores da Academia Real das Ciências da Suécia.

propostos pelo botânico, opta, no entanto, pelo agrupamento por formas biológicas⁴², isto é, por biotipos⁴³. Acredita-se que a não adoção da nomenclatura de Lineu⁴⁴ por Sánchez Labrador possa ser atribuída tanto ao fato de que a metodologia e a classificação por ele propostas ainda não se encontravam largamente difundidas e aceitas pelos naturalistas e botânicos⁴⁵, quanto aos insuficientes dados morfológicos que o jesuíta possuía sobre certas espécies e famílias sul-americanas para poder enquadrá-las nos tipos de Lineu.

No *Paraguay Natural*, cada planta descrita por Labrador está precedida por descrições morfológicas e ecológicas, seguidas por informações sobre sua utilidade, além do seu

⁴² O agrupamento por formas biológicas foi proposto por Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708), um botânico francês nascido em Aix-en-Provence e falecido em Paris, que ficou conhecido por ter sido o primeiro autor a tratar mais especificamente do conceito de gênero para as plantas, influenciando uma série de outros naturalistas e botânicos que se basearam em seu trabalho para criar seus próprios sistemas de classificação. Sua principal obra foi "*Eléments de botanique, ou Méthode pour reconnaître les Plantes*", publicada em 1694. "La filosofía botánica de Tournefort (1656-1708) era la que impregnaba los trabajos que se ocupaban de las plantas durante la primera mitad del siglo" (Sainz Ollero et al., 1989, p. 175).

⁴³ De acordo com Sainz Ollero, Sánchez Labrador "adoptó una postura prudente, manejando un gran aparato erudito, pero sin defender con claridad ninguna opinión." Pode-se, no entanto, constatar uma parcial aplicação do sistema sexual de Lineu por Sánchez Labrador na "agrupación de las palmeras, muy importantes en la flora local y a las que se dedica una gran atención, con las cañas, gramíneas adaptadas a los ambientes priódicamente encharcados, pertenecientes ambas al gran grupo e las monocotiledóneas" (Sainz Ollero et al., 1989, p. 179-213).

⁴⁴ A regra da nomenclatura binomial das espécies ficará cristalizada na obra *Species Plantarum*, publicada em 1753, na qual foram relacionadas 5.900 espécies - distribuídas em 1098 gêneros - designadas por duas palavras. Vale lembrar que somente a partir do século XVII, as plantas passaram a ser descritas a partir de critérios de classificação, tais como morfologia vegetal, taxonomia, fisiologia vegetal, anatomia e sistemática, e não mais, exclusivamente, a partir de suas propriedades medicinais.

⁴⁵ Sainz Ollero et al. informam que, em pleno período de Renascimento científico, na Espanha, diferentemente da Itália e de outros países europeus, existia "una cierta 'Linneofobia' (...) encabezada por el catalán José Quer, director del recién creado Jardín Botánico de Madrid, a causa de ciertos comentarios despectivos que el naturalista sueco había realizado sobre los botánicos españoles" (Sainz Ollero et al., 1989, p. 175).

método de obtenção e cultivo. A obra contempla critérios de classificação próprios da botânica, tais como taxonomia, morfologia, anatomia e, também, aspectos etnobotânicos e relativos aos tratos culturais, os quais, segundo o padre jesuíta, eram, até aquele momento, tratados isoladamente por outros cientistas. Isto fica evidente na afirmação que Sánchez Labrador faz na abertura da *Parte Segunda*:

(...) Muchos auctores restringen la Botanica à solo el conocimiento de las Clases, Generos, y Especies de las Plantas; à su exterior forma, y la descripción de todas sus partes. *Estoy de acuerdo, que su objeto comprehenda todo el Reyno de los vegetables, en todos sus estados, en todos sus usos, y en todos sus respectos* (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Introdução, f. num. I) (grifos nossos).

Nesta mesma Introdução, ele acrescenta que pretendia fazer uma descrição completa e minuciosa sobre as plantas das regiões da América platina, especialmente da Província Jesuítica do Paraguai, o que fica evidenciado nesta passagem:

(...) si se mira bien, verá en lector, *que no se trata aquí de dar una noticia ayuna y enjuta de las plantas del Paraguay, sino, en cuanto se ha podido, se trató de formar una Botánica, de las que produce este país, considerado hasta ahora con casi ningún cuidado y empeño* (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Introdução, f. num. I) (grifos nossos).

Ao longo dos capítulos do Livro I, ficam também evidentes os conhecimentos químicos de Sánchez Labrador, especialmente, na seção em que trata das cores das plantas e dos procedimentos que deveriam ser adotados, ainda no plantio, para a obtenção de determinadas colorações. O autor fala, com bastante propriedade, das influências dos ácidos e dos alcalinos nas cores das flores, informando que os ácidos levariam a tons avermelhados, enquanto que os alcalinos causariam tons mais puxados para o verde. Suas

explicações sobre as aparências das plantas e sobre a composição dos solos, sobre as diferenças entre alcalinos e ácidos, bem como de alcalinos e ácidos voláteis, e sobre como esses elementos influenciam na coloração das plantas, são bastante complexas e demonstram um conhecimento significativo, decorrente, sem dúvida, do contato com obras de referência sobre a temática. Além das descrições morfológicas e ecológicas e das informações sobre sua utilidade, além do seu método de obtenção e cultivo, o jesuíta apresenta, ainda, uma série de advertências, objetivando o êxito na busca e no emprego de determinado vegetal.

Merecem, sem dúvida, destaque as mais de cem descrições que o missionário jesuíta fez “de *las árboles del Paraguay*”, que são organizadas segundo um critério fisionômico e utilitarista, como se pode constatar nas árvores balsâmicas, dentre as quais se destaca o *cupay* (*Copaifera sp.*), nome vernáculo atribuído a diversas espécies nativas, produtoras de óleos essenciais terapêuticos, que foram empregadas nas reduções jesuíticas na preparação de diversos bálsamos, úteis no tratamento tanto em lesões externas, quanto da varíola. De acordo com Labrador, desta planta extraía-se um poderoso bálsamo, conhecido como o azeite de *Cupay*, bálsamo de *Copayba* ou azeite de Palo. Dentre suas virtudes medicinais estariam as de confortar o estômago (tomando-se 3 a 4 gotas pela manhã), ser diurético (limpar os rins e bexiga), curar as dificuldades relacionadas à má respiração, induzir o parto, quando aplicado na vulva, diminuir as dores dos nascidos que apresentavam humores frios e úmidos e a paralisia, pois o chá agiria na origem dos nervos, na espinha (humores frios), diminuindo as dores de gota, ajudando nas dores no ciático, fortificando o cérebro e afastando o frio da febre. Além dessas aplicações, o bálsamo da copaíba seria muito conhecido também por seus efeitos na cicatrização de feridas de todos os tipos (menos as produzidas por queimaduras). Serviria, ainda, para conter os fluxos de sangue, decorrentes do rompimento de alguma veia ou vaso sanguíneo, podendo ser aplicado em casos de

gangrenas, gonorreias ou demais enfermidades que causassem perda de sangue, porque “Provoca la orina, apaga su ardor, y limpia las cosas ensangrentadas, sucias, y podridas del vientre, que la detienen” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro III, Cap. I, p. 139.).

Em relação ao pau-brasil (*Ybirapicta* em guarani), Sánchez Labrador reconhece sua larga utilização na extração de tintura, destacando a existência de dois tipos de *Ybirapicta*, a *Ybirapicta guacu* e a *Ybirapicta miri*. Quanto às suas virtudes medicinais, o padre jesuíta ressalta que estas árvores possuem muito óleo e pouco sal essencial, apresentando qualidade adstringente, sendo, por isso, eficientes para fortalecer o estômago e diminuir as febres altas, para curar graves inflamações nos olhos e combater a icterícia⁴⁶.

Um aspecto que chama a atenção ao longo deste tomo e de seus capítulos, são as advertências que Sánchez Labrador quanto ao uso de determinadas plantas e as inúmeras recomendações, como por exemplo, em relação aos cuidados que se deveria ter nas expedições de reconhecimento e coleta e, ainda, em relação ao consumo de certos alimentos, como se pode constatar nesta passagem: “Los índios se valen de uno médio para no perder el tino (...) cortan ramas, y gajos de los arboles, y plantas de media altura; aquellas suelgan en alguno ramo del camiño, y estas las dexan pendientes” (Sánchez Labrador: 1772, Tomo II, Livro

⁴⁶ No caso de outras espécies de madeiras existentes na vasta região da Província Jesuítica do Paraguai, Labrador também se detém em informações sobre sua utilização na construção – como pontes, casas e igrejas –, e na confecção de instrumentos musicais, ferramentas e de imagens sacras. Dentre as 48 plantas que teriam utilidade em construções, Labrador destaca a *Urundey* (*Astronium spp.*), da espécie da família das *Fabáceas*, popularmente conhecida como Pau-ferro e nativa das regiões de savanas da América do Sul. Por possuir um lenho bastante resistente, esta madeira era largamente utilizada nas reduções jesuíticas tanto nas construções, quanto na confecção de imagens sacras e obras torneadas, merecendo a seguinte descrição: “Arbol alto, y durissimo, parece un hierro. Su madera sirve para Horcones, Trapiches, y cosas, que hande estar debaxo de tierra, ò del agua. De ella salen muy ballas las obras de Torno y semejantes” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Libro II, Cap. IV, p. 122).

II, Cap. IV, p. 124). E, ainda, que deveria se tomar cuidado em relação aos frutos de algumas plantas, pois alguns deles podiam apresentar toxicidade: “En este conflicto, sirven de exploradores al gusto Insetos, ò nobles Aves. Las frutas, que se ve comen tales animalitos, se pueden julgar de buenas qualidades, y comerse sin miedo” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro II, Cap. IV, p. 123).

Sánchez Labrador, contudo, não descuida de legitimar suas observações a partir do conhecimento já consagrado de alguns botânicos: “Me alegre al leer algunas de estas advertencias en la obra del insigne Botanico, P. Savastani, el mismo elegante Poeta escribe que de este mismo indício se valieron los europeos (...), tenían por salubres aquellos frutos que las aves picaban” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro II, Cap. IV, p. 123).

Outro aspecto que merece ser destacado são as inúmeras evidências da circulação de “*libros de medicina*” e do diálogo que Sánchez Labrador mantinha com outros membros da Companhia de Jesus, como nesta passagem em que descreve a “*Caaboroy*” a partir do registro que o irmão jesuíta Pedro Montenegro fez dela na *Materia Medica Misionera*, ainda na primeira década do século XVIII:

(...) asi llaman a una planta, que abunda en el Paraguay Proprio, a la qual nombran los españoles, Albahaca del campo, o silvestre. Parece en todo a la Albahaca hortense, a la qual los indios Guaranis dan el mismo nombre. La del campo, quando fresca despide olor muy suave de clavo de especeria. *El Hermano Pedro Montenegro, Jesuita, y insigne Botanico, la tomaba a la manera de The,y decía, que confortaba bellamente el estomago* (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro VI, p. 448) (grifos nossos).

Ou, então, nesta em que, ao tratar de uma “*especie de the*” faz referência a outro missionário jesuíta, que atuava na Patagônia argentina:

Las hojas de este arbolito son muy fragrantés; y en Chile, y en el Paraguay se sirven de ellas, como de las del The, con los mismos, o mejores efectos. Por una especie de *verdadero The* califico a esta planta el P. Thomas Falconer, ingles, Jesuita en la Provincia del Paraguay, sugeto muy inteligente de la Botanica, y Medicina. La Autoridad sola de este insigne Missionero puso al Culen en mas alto grado de estimación de el que antes tenia. Como científico manifiesto, que poseía mucha sal esencial, y oleo medio exaltado (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro VI, p. 365-366 (grifos nossos).

A circulação de informações sobre saberes e práticas curativas entre reduções da Companhia na região abarcada pela Província Jesuítica do Paraguay pode ser também constatada na menção que Sánchez Labrador faz à uma “Reducción de Neophytos del Chaco [onde] se atajó una epidemia con el remedio dicho del Tabaco, como me lo refirió el P. Luis Olcina, que actualmente se hallaba en ella, y otros misioneros” (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro VI, p. 434) (grifos nossos).

Mas o diálogo entre jesuítas não se circunscreveu ao período em que padres e irmãos atuaram no território americano, como se depreende desta passagem, na qual Labrador, já instalado em Ravena, refere ter recebido notícias do:

(...) P. Diego Moreno, de la Provincia de Chile, que a la sazón se hallaba en Ravenna, sugeto grave, y de gran discernimiento. Dixome, que en Massa Lombarela, donde el residía, lugar cercano a la ciudad de Immola, había un Cavallero Conde de la primera nobleza, muy curioso, y que se deleitaba en Botanica, y Jardineria, el qual en su bello Jardín tenía también el Payco, al qual nombraba The, y como tal le usaba. Suplique al Padre, que a su regreso, se informase con puntualidad de este particular, y que me escribiera lo que averiguaria. Hizolo así, y respondió lo que ya voi a escribir con sus formales palabras (Sánchez Labrador, 1772, Tomo II, Livro VI, p. 369) (grifos nossos).

Esta intensa circulação de informações, em especial, sobre Botânica, não somente entre membros da Companhia de Jesus, mas também a confirmação ou a refutação de estudos clássicos e publicados no Setecentos podem ser também constatadas na *Parte Quarta*, que conta com um capítulo dedicado à descrição dos procedimentos terapêuticos e às virtudes medicinais de vinte e um insetos.

Sobre a Parte Quarta

De acordo com Sánchez Labrador, “Los Insectos no tienen uso tan general en orden a la salud, como el resto de los otros animales” pois, “Los Medicos no emplearon mucho tiempo en indagar las virtudes específicas de los primeros, satisfechos con lo que conocian en los segundos” (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 361). No entanto, segundo o jesuíta, estes animais invertebrados, reduzidos a pó ou ingeridos em infusões, agiam na cura de enfermidades internas e na recuperação de fraturas ósseas, visto que apresentavam expressivas virtudes terapêuticas:

Pueden se alegar varias razones en comprobación de la virtud, que se halla en estos pequeños vivientes, I^a. que la sal, que tienen, es mas penetrante, y volátil, que la de otros animales. Es cierto a muchos Insectos abundan de sal volátil, la qual se extrahe facilmente por medio de la chymica. II^a. que los Insectos contienen una especie de Balsamo natural, capaz de producir buenos efectos. III^a. que tienen un Azufre mas eficaz, que lo comun (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 361)

Dentre os vinte e dois insetos referidos no último livro desta Parte do *Paraguay Natural* se encontram os escorpiões, “Yapeuzu” em guarani, os quais, segundo Sánchez Labrador, se amassados e colocados sobre a própria picada de seu ferrão, conseguiriam deter o progresso do veneno no

corpo da vítima, levando à cura. Para confirmar esta indicação, o padre jesuíta se vale da opinião de outro jesuíta, o padre Athanasius Kircher⁴⁷, que afirmava que os escorpiões atraíam o seu próprio veneno através de uma virtude magnética. Ainda contra o veneno destes insetos, seria bastante eficiente o emprego de “Aceyte de Alacranes” –ou azeite de escorpiões–, produzido através da infusão de escorpiões em azeite de amêndoas, que deveria ser aplicado sobre a área picada⁴⁸. De acordo com o jesuíta, os indígenas, quando picados por escorpiões, ingeriam estes animais amassados misturados à bebida fermentada, enquanto outros preferiam colocar o azeite dentro da ferida. O escorpião, segundo ele, possuía também virtudes diuréticas, auxiliando no tratamento de pedras nos rins e na bexiga, devendo, nestes casos, ser queimado vivo e suas cinzas consumidas posteriormente. Para contornar este mesmo problema, era indicado o azeite de escorpiões, devendo-se untar a região da bexiga e dos rins, para, assim, amenizar as dores e ajudar o enfermo a expelir as pedras. O azeite podia, ainda, aliviar dores de ouvido, quando pingado nas orelhas.

Também os grilos possuíam uma grande quantidade de sal volátil e de óleo, sendo, por isso, também eficientes como diuréticos. Estes insetos deveriam ser colocados em

⁴⁷ O jesuíta alemão Athanasius Kircher (1601-1680) foi professor de Matemática, Física e Alquimia, no Colégio Romano, onde se dedicava também à pesquisa. Constituiu uma ampla rede de informação, contando com a colaboração de missionários da Ordem que, do Oriente e do Ocidente, remetiam os relatos de suas observações astronômicas ou estudos que haviam realizado sobre a fauna e a flora nativas. Carlos Ziller Camenietzki, ao tratar dos estudos de ciências naturais desenvolvidos pelo jesuíta A. Kircher, afirmou que “Utilizar la idea barroca de la agudeza para explicar su manera de abordar el mundo natural nos ayuda a entender la naturaleza de sus explicaciones. (...) las ideas de Kircher y la heterodoxia de sus bases metafísicas sugiere la existencia de conexiones importantes entre el pensamiento científico y las manifestaciones culturales en en siglo XVII. Era una época barroca” (Camenietzki, 2005, p. 29-30).

⁴⁸ A utilização destes insetos como um contraveneno, isto é, como um antídoto contra seu próprio veneno, constitui-se em evidência da aceitação e aplicação da medicina dos contrários por Sánchez Labrador.

um vaso de terra tapado, que deveria ser aquecido sob fogo baixo, para, logo após, serem reduzidos a um pó, que deveria ser dado ao paciente –na quantidade de doze grãos ou mais–, acompanhado de água de salsa. Outra forma de utilizá-los como medicamento, sem que fosse preciso tostá-los, previa que dois ou três desses insetos, após terem removidas suas asas, pernas e cabeças, fossem colocados em água de salsa ou alecrim. Estes insetos deveriam ser deixados em maceração nessa água até que ela se tornasse um licor praticamente branco como leite, que deveria ser coado em um pano e dado de beber para o enfermo. Os grilos também teriam uso externo, já que, após serem amassados e aplicados nos olhos, ajudavam a clarear a visão, sendo também eficientes na cura de parótides e de outros tumores do mesmo gênero.

Sánchez Labrador registrou duas formas de preparo de grilos por indígenas. Uma delas consistia em cozinhar alguns grilos, retirar suas tripas e moer o restante de seus corpos até tornarem-se pó, ao qual era acrescentado um “licor conveniente” dado aos doentes que padeciam de problemas dos rins ou bexiga, com grandes resultados. A outra recomendava que, nos casos de urina contida, o doente recebesse o preparado resultante da seguinte receita: dois grilos deveriam ser tostados em uma caçarola de barro, moídos e misturados em um pouco de vinho, água bem cozida ou de chicha de milho. Mas se o paciente sofresse de incontinência urinária, deveria receber um só grilo, amassado e não tostado, misturado com um pouco de água morna. Eles poderiam ser também colocados em um palito e tostados no fogo, como nesta indicação: “y ya tostados muelelos en un poco de vino caliente: este vino mezclado con los Polvos de Quiyus, *darás ao Índio, o Índia, que padeciere la retención de orina, y esta poco a poco fluirá*” (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 366) (grifos nossos).

Assim como os grilos, os piolhos continham sal volátil e óleo, sendo indicados nos casos de icterícia e febres, recomendando-se que fossem engolidos de cinco a seis

deles, no princípio do paroxismo. Concordando com o proposto pelo químico francês Nicolás Lemery, Labrador ressalta que o paciente que demonstrasse aversão e apresentasse náuseas ao engolir os piolhos, estaria, na verdade, expelindo a febre e não o remédio em si. Para curar a icterícia, as orientações eram as seguintes: alguns destes insetos deveriam ser consumidos pela manhã –em jejum– em um ovo passado pela água, repetindo-se três vezes este procedimento por três dias consecutivos, interrompendo-se por alguns dias para, depois, repetir o procedimento. O uso externo dos piolhos, segundo Sánchez Labrador, era frequente em crianças que sofriam de retenção urinária, recomendando-se que o inseto fosse colocado vivo sobre alguma parte do corpo do enfermo.

Em relação a este último Livro da quarta Parte do *Paraguay Natural* chamou-nos a atenção o fato de que praticamente todos os insetos citados por Sánchez Labrador apresentam propriedades diuréticas, auxiliando, ainda, no tratamento de pedras nos rins e na bexiga. Esta constatação parece apontar para a alta incidência destas enfermidades entre os grupos indígenas contatados ou observados pelo missionário jesuíta, e que podem estar relacionadas com mudanças nos hábitos alimentares, mais especificamente, do consumo de sal ou de açúcar, após a intensificação do contato com os europeus.

O destaque dado por Sánchez Labrador às suas virtudes medicinais e à indicação de insetos no tratamento de pedras nos rins e na bexiga nos levou a refletir sobre as possíveis causas da alta incidência destas enfermidades entre os grupos indígenas da região platina. Constatamos que dietas ricas em proteína, sódio (sal) ou açúcar podem levar à formação de cálculos reais, que são formações endurecidas nos rins ou nas vias urinárias, resultantes do acúmulo de cristais existentes na urina. No caso das dietas com presença elevada de sal, elas aumentam a quantidade de cálcio que os rins deverão filtrar, o que, conseqüentemente, leva a um risco maior. Também, o baixo consumo de líquidos ou

doenças do trato digestivo, como inflamação gastrointestinal e diarreia crônica podem causar mudanças no processo de digestão, afetando diretamente na absorção de cálcio e água, aumentando também as chances de formação de pedras nos rins e/ou bexiga. Outra causa para a formação de cálculos renais é o excesso ou, então, a falta de citrato, substância presente, principalmente, nas frutas cítricas, a hipo e hipercitraturia.

Percebe-se, ainda, que Sánchez Labrador fundamenta o emprego terapêutico destes insetos a partir de pressupostos da teoria humoralista, na medida em que levam o enfermo a expelir os excessos dos humores em desequilíbrio. A apropriação da teoria hipocrático-galênica pode ser constatada em várias passagens neste capítulo do Tomo IV, como na referência que o jesuíta faz à náusea provocada pela ingestão de piolhos, que consistiria, segundo ele, justamente, na maneira de o corpo eliminar a febre.

Ao longo das mais de trezentos e setenta páginas deste livro, Sánchez Labrador evidencia não apenas a apropriação dos saberes e das práticas curativas nativas, mas também a legitimação ou a refutação dos pressupostos de vários autores europeus, ao quais ele recorre para fundamentar suas afirmações e descrições das indicações terapêuticas e modos de preparo dos insetos. Dentre os referidos pelo padre jesuíta, destacam-se Robert James (1703-1773), Nicolás Lemery (1645-1715), Esteban Geoffroy (1672-1731), Jacques-Cristophe Valmont de Bomare⁴⁹ (1731-1807), Marcial⁵⁰ (38/40 d.C.-?), Dios-

⁴⁹ Jacques-Christophe Valmont de Bomare (1731-1807) foi um farmacêutico e naturalista francês, nasceu em Rouen e morreu em Chantilly. Começou a publicar suas obras em 1764, com o "*Dicionário fundamentado universal de história natural*" citado com frequência por Sánchez Labrador. Também escreveu a obra "*Mineralogia ou Nova exposição do reino mineral*" (Moreno, 1948).

⁵⁰ O epigrafista latino Marco Valério Marcial (38/40 d.C. - ?) nasceu e morreu em Babilis, na Espanha, tendo como sua principal obra *Liber spectaculorum* (80 d.C.).

córides⁵¹ (40 d.C.-90 d.C.), Padre Athanasius Kircher SJ. (1601-1680), Martin Lister⁵² (1638-1712), Johann Schröder⁵³ (1600-1664) e Cláudio Galeno⁵⁴ (129-199/217 d.C.).

A referência a Galeno pode ser encontrada na passagem em que refere a utilização de “agua destilada de Moscas (...) contra los males de los ojos; para servirse de ella la mezclan con una yema de huebo, y forman emplasto. Galeno aprueba este remedio” (Sánchez Labrador: 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 368). Ao tratar das propriedades terapêuticas do mel das abelhas, Labrador deixa bastante evidente as leituras que realizou e os autores nos quais se baseava: “Otras virtudes excelentes dela Miel podrán leerse en las Pharmacopeas Matritense, de Lemery, Palacios, James” (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 362). Mas, ao referir-se à cera de abelha, o jesuíta deixa evidente sua discordância em relação ao já afirmado por Lemery que:

(...) juzga, que no hay mas cera virgen, que la que en las colmenas se llama propolis, y en Guarani *Eybora*; que es una especie de Matice dorado, o rubicundo, el qual contiene mucho oleo, y poca sal volátil acida. Es error este de

51 O escritor e médico greco-romano Pedânio Dioscórides (40 d.C.-90 d.C.) escreveu a obra *De Materia Medica*, considerado o manual de farmacopeia mais importante da Grécia e Roma antigas.

52 O inglês Martin Lister (1638-1712) foi naturalista, médico e físico. Ficou conhecido como o criador do balonismo de aranhas, como o “pai” da *concolgia* –estudo científico das conchas de moluscos– e como o criador do histograma. Suas principais obras são: *Historiae animalium Angliae tres tractatus* (1678), *Historiae Conchyliorum* (1685-1692) e *Conchyliorum Bivalvium* (1696).

53 O médico e farmacêutico alemão Johann Schröder (1600-1664) é tido como o primeiro a reconhecer o arsênio como um elemento em 1649, ano em que produziu a forma do arsênio e publicou dois métodos de preparação do elemento. Suas obras principais são: *Pharmacopoeia medico-chymica sive thesaurus pharmacologicus* (...) (1644) e *Vollständige und nutz-reiche Apotheke Oder* (...) (1709).

54 O médico, filósofo e cirurgião romano Cláudio Galeno (129-199/217 d.C.) nasceu em Pérgamo, na região da Mísia, na Ásia Menor, e foi uma das figuras mais destacadas da medicina romana. É conhecido por ter defendido que a saúde do homem dependia do equilíbrio dos quatro humores, assim como havia afirmado Hipócrates (460-377 a. C.).

Lemery, y solo impropriamente puede la Propolis llamarse Cera Virgen (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 362).

Em outra passagem, que trata, especificamente, das sanguessugas, o jesuíta irá ressaltar as acertadas recomendações feitas pelo químico francês:

Para aplicar las sanguijuelas son necessarias algunas precauciones, que podran verse en el Diccionario de Drogas Simples de Lemery. Este Auctor enseña, que si por casualidad, bebiendo agua, se trago alguna sanguijuela, luego o se beba agua salada en abundancia, porque con ella desiste este insecto de atormentar; y que después se purgue con Mercurio dulce, u otra composición Mercurial (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 369).

O diálogo que Labrador manteve com as concepções e obras de outros homens de ciência da Companhia de Jesus fica atestado em uma passagem na qual faz referência aos escorpiões, mencionando que “Cree el P. Kircher que los Alacranes atrañen el veneno por cierta virtud magnética; pero Hoffmann /in Medic. Rat. Syst. tom. P. 2. Cap. 2. §. 27. lo tiene por fabula, que atraiga por magnetismo” (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 363).

Para abordar as propriedades terapêuticas de aranhas e de suas teias, Sánchez Labrador recorre aos trabalhos tanto de Martin Lister, quanto de Robert James, como se pode constatar nas passagens que destacamos. Em relação ao primeiro autor, o jesuíta afirma que em seu “/Tractat. De Araneis/ [Lister] las atribuye muchas facultades medicinales; pero se desean buenas pruebas, fundadas en experiencias” (Sánchez Labrador: 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 363). Na referência que faz ao segundo, Labrador não apenas recorre a James para legitimar as virtudes e o mais adequado procedimento terapêutico, como para reforçar sua eficácia a partir de experiências bem sucedidas e de registros que a comprovam:

James escribe que se ha de tomar una vez una hora antes que venga el paroxismo; y otra vez quando ya esta próximo a venir. Dice, que le informaron, que los indianos en la Carolina Septentrional, tiene grande confianza en este remedio para el dicho mal, a que están muy expuestos. Añade, que un amigo suyo, que había estado muchos anos en aquellas tierras, le asseguro, que el mismo había sanado de aquel mal con la tela de Araña. Concluye James, y de hecho, la experiencia misma confirma la eficacia de este remedio para sanar las calenturas, que vienen con frío (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 363).

Este recurso narrativo de legitimação pode ser também observado em outras duas situações, nas quais, ao referir-se à cochonilla, o jesuíta respalda suas descrições em autores como Geoffroy, Schröder e Lemery:

Geoffroy dice, que se usa la cochonilla para todos aquellos fines, a los quales sirve el Chermes. (...) En los Pasmos delas Quixadas, en que estas se aprietan de modo que se cierra fuertemente la boca, son excelentissimo, y prompto remedio, cogese un pedacito de Grana, (que es la substancia de los Gusanos) como una Almendra; desliese en vino; abre-se la boca del enfermo con algún palito, y se le hecha en ella la dicha infusión algo tibia con una cuchara: luego sele desetan los nervios, y habla. Practique este remedio en una ocasión, que llamado a confessar una enferma en la ciudad de Buenos Ayres, la encontré con el referido Pasma. Pudo por este medio confessarse a satisfacción. De otras virtudes dela Grana, vease Schroder en el Libr. citad. Geoffroy Lemery (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 365).

Schröder será novamente mencionado na descrição que Labrador faz das virtudes medicinais dos besouros: “Dice [Schröder] que el aceyte hecho de la infusión de estos insectos, puesto en el oído, o instilado en la oreja, quita los dolores de los oídos, yla sordera” (Sánchez Labrador: 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 366). Mas esta não será a única forma de preparo dos “escarabajos”, uma vez que

o jesuíta irá destacar também “El modo mejor de hacerlos polvo, segun Hartmannes, es (...) meter algunos escarabajos en un vaso de tierra; taparle bien, y ponerle al sol a secar; después moerlos” (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 366).

Referindo-se à utilização terapêutica de piolhos, Labrador descreve e, ao mesmo tempo, desacredita uma das práticas adotadas, afirmando que

En quanto a el uso externo, sirven para los Ninõs [os indios], que padecen supressión de orina: suelen poner vivo un Piojo en el Cañoncito, que con la titilación se ensancha, y da lugar a que la orina salga. Schroder no aprueba esto (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 368).

Por outro lado, ressalta a eficácia de outra forma de utilizá-los, sobretudo, por assegurar, a partir de pressupostos humoralistas, a retomada do equilíbrio:

Densele al enfermo al principio del paroxismo cinco, o seis, y que los trague, o mas o menos, según se juzgare conveniente. Nota muy bien Lemery, que por ventura al asco, y nausea, que siente el paciente al tomarlos, conduce para expeler la calentura mas, que el mismo remedio (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 368).

Como se pode constatar, o jesuíta Sánchez Labrador produziu uma obra em que fica, portanto, evidente a “necessidade de um comentário autorizado da parte de quem é suficientemente “sábio” ou “profundo” (Certeau, 1982, p. 82). Entretanto, o que chama a atenção, especificamente, neste livro do *Paraguay Natural*, não são as recorrentes remissões e evocações aos conhecimentos de autoridades reconhecidas, mas as menções que Labrador faz às contribuições de outros sujeitos, no caso, os indígenas, a quem denomina de “inteligentes” e “sábios” em algumas situações. Em uma das descrições sobre a utilização

terapêutica de grilos (*quiyu*, em guarani) encontramos menção aos indígenas que padre Labrador denomina de “inteligentes”, os quais atuavam como curandeiros:

En el Paraguay un inteligente los preparaba, como ya digo. Cocía levemente unos Grillos, les sacaba las tripas, molía lo demás; y estos polvos daba en licor conveniente a los que padecían dela orina: fluía esta, y quedaba aliviado el paciente. Otro tostaba dos Grillos en una cazuela de barro, los molía; y en un poco de vino, o de agua bien cocida, o de Chicha (Aloxa) de Maiz los daba a beber al enfermo, que padecia dela retención de la orina; obraba luego el buen efecto. Por el contrario si la enfermedad era de demasiado fluxo de orina, le daba al enfermo un solo Grillo sin tostar, machacado, y en infusión de un poco de agua tibia (Sánchez Labrador, 1776, Tomo IV, Livro III, Cap. Último, p. 366).

Em outra ocasião, ele afirma que presenciou dois “inteligentes” e “sábios” indígenas preparando grilos, com o propósito de curar um índio que se encontrava enfermo, e que o procedimento teve resultados positivos. Essa prática de nomeação ou adjetivação de certos indígenas traz consigo um caráter de distinção, na medida em que Labrador, apesar de não percebê-los como iguais aos cientistas europeus, os diferencia também dos demais indígenas. Cabe lembrar que a nomeação do outro faz parte do processo da retórica da alteridade e envolve, principalmente, a classificação deste outro, que seria essencial, pois “classificando o outro, classifico-me a mim mesmo e tudo se passa como se a tradução se fizesse sempre na esfera da versão” (Hartog, 1999, p. 259).

Importante lembrar que as observações que Labrador fez do emprego de insetos na cura de certas enfermidades decorrem das experiências que vivenciou como missionário na Província Jesuítica do Paraguai. Esta especial condição –de religioso com a missão de evangelizar e civilizar os

indígenas– se manifestará, sem dúvida, nas apreciações que fará das práticas curativas indígenas. Neste sentido, vale ressaltar que:

La separación que realizaba el jesuita entre indígenas ‘más racionales’ y ‘menos racionales’ se basaba en el uso de especies vegetales como medicamentos, porque para él la medida de la lógica se daba en relación con el acercamiento al mundo natural, utilizando y aprovechando sus ventajas, a la vez que se despreciaba lo sobrenatural (el shamanismo, la magia en suma), prueba clara de irracionalidad (Di Liscia, 2002, p. 40).

No *Paraguay Natural*, Sánchez Labrador parece estar em sintonia com os avanços no estudo dos invertebrados –particularmente dos insetos– observados no século XVIII, uma vez que não se contenta em referi-los como “bichos venenosos” ou como organismos “imperfeitos” e, por isso, não dignos de atenção. Opondo-se a esta forma tão negativa de perceber os insetos, aponta para as virtudes terapêuticas de alguns deles e para seu largo uso pelos indígenas americanos. Em razão disso, o Livro sobre os “pequeños vivientes” –como a eles se referia Sánchez Labrador– não se caracteriza por descrições fantasiosas, crenças arraigadas ou por incorporações de informações não apuradas obtidas com terceiros, oferecendo, ainda, evidências do estreito convívio do jesuíta com os indígenas junto aos quais atuou como missionário.

Sánchez Labrador apresenta suas virtudes e indicações, tencionando sua adequação ao sistema europeu e à teoria humoralista hipocrático-galênica, em consonância com sua condição de europeu e de religioso, não desconsiderando os saberes próprios dos grupos indígenas com os quais conviveu. Sob esta perspectiva, é correto afirmar que os registros que Labrador fez dos saberes e das práticas curativas indígenas –que se caracterizavam pelo emprego de plantas e de insetos– levaram em conta, tanto as obras que consultou na biblioteca do noviciado de San Luis de Sevilla e, posteriormente, na do Colégio de Córdoba, quanto

o diálogo que estabeleceu com outros homens de ciência –durante seu exílio em Ravena, na Itália– período durante o qual dedicou-se à sistematização das informações levantadas na América e à escrita do *Paraguay Católico* e do *Paraguay Natural*.

Por outro lado, Sánchez Labrador estabeleceu contínuas relações e comparações entre as práticas curativas indígenas e as europeias, fundamentando suas observações, como procuramos demonstrar, no conhecimento divulgado por autoridades em Medicina e Farmácia. Em algumas situações, contudo, ele contestou certas concepções europeias, contrapondo-as às observações e as experiências que realizou durante o período de sua atuação como missionário junto aos indígenas da região platina. Sua narrativa parece, portanto, sobrepor e mesclar as experiências que vivenciou na América àquelas próprias de seu período de formação na Europa e, ainda, às que posteriormente viveu durante o exílio na Itália.

Considerações Finais

Neste capítulo, apresentamos e analisamos o manuscrito *Paraguay Natural Ilustrado*, escrito pelo padre jesuíta José Sánchez Labrador, entre os anos de 1771-1776, durante seu exílio em Ravena, na Itália. Esta obra, que se encontra no *Archivo Romanum Societatis Iesu* (ARSI), se subdivide em quatro tomos –*Terra, Água e Ar; Botânica; Mamíferos, Aves e Peixes; Anfíbios, Répteis e Insetos* – nos quais, além das percepções sobre a natureza americana, encontramos informações relativas aos saberes e às práticas curativas adotadas pelas populações indígenas das regiões da vasta Província Jesuítica do Paraguai.

Para além das virtudes terapêuticas das águas, terras, plantas, pedras bezoares e insetos descritas na obra, interessou-nos, também, demonstrar que no *Paraguay Natu-*

ral Ilustrado o missionário Sánchez Labrador, reuniu informações procedentes tanto de suas próprias observações e das que obteve com os indígenas, quanto daquelas que se encontravam em obras redigidas por outros jesuítas ou por cientistas leigos, com os quais estabeleceu um interessante diálogo, posicionando-se em relação às teorias vigentes na Europa do Setecentos.

Como procuramos demonstrar, *Paraguay Natural* constitui-se, inequivocamente, em obra de referência para a reconstituição do ambiente intelectual em que irmãos e padres jesuítas se encontravam inseridos tanto nas missões entre os indígenas ou nos colégios da América, quanto na Europa de seu exílio. A obra nos auxilia, ainda, na compreensão dos efeitos da experiência americana nas concepções relativas à Botânica, à Medicina e à Farmácia dos membros da Companhia de Jesus, na reflexão sobre a circulação de saberes e o diálogo que o jesuíta Sánchez Labrador manteve com autores clássicos e modernos e com outros membros da ordem e, também, na identificação e avaliação da contribuição dos saberes dos grupos indígenas americanos na escrita destas obras divulgadas no século XVIII.

Neste sentido, é importante ressaltar a posição privilegiada ocupada pelos jesuítas –missionários ou não– na produção e divulgação do conhecimento científico e etnográfico americano, pois, como bem observado por alguns estudiosos, eles não apenas cumpriram “una importante función en la búsqueda de información”, pois se encontravam na América, “conviviendo con los indígenas y en un medio ambiente lleno de objetos naturales ‘novedosos’ y por lo tanto esperando su catalogación”, como foram também responsáveis por uma “escritura liminal”, que ocupa “un lugar intermedio entre el orden letrado y las fronteras”. (Del Valle, 2009, p. 52; p 14-15).

Fonte

Sánchez Labrador, José. (1771-1776). Paraguay Natural. Ilustrado. Noticias del país, con la explicación de phenomenos físicos generales y particulares: usos útiles, que de sus producciones pueden hacer varias artes. Ravenna. (Manuscrito). Archivo Histórico de la Compañía de Jesús (ARSI), Roma.

Bibliografía

- Anagnostou, S., Fechner, F. (2011). Historia Natural y Farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay. En: G. Wilde (Ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la Cristiandad*, (pp. 175-190). Buenos Aires: SB.
- Arias, F. (2014). El mapa de Tomás Falkner, SJ, y su representación de la red de rastrilladas indígenas de la región de las Pampas y Patagonia (mediados del Siglo XVIII). *Coordenadas. Revista de Historia local y regional*, 1(1), 01-26.
- Asúa, M. de. (2010). *La ciencia de Mayo. La cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Asúa, M. de. *El primer trabajo científico en el Río de la Plata*. Comunicación efectuada por el académico titular Dr. Miguel de Asúa en la Sesión Plenaria de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, el 27 de mayo de 2013. Disponible en línea.
- Asúa, M. de. (2014). *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*, Leiden; Boston: Brill.
- Barcelos, A. H. F. (2006). *O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. 2006. Tese de Doutorado (Doutorado em

- História) – Programa de Pós-Graduação em História
Área de Concentração em História das Sociedades Ibéricas e Americanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre.
- Barcelos, A. H. F. (2013). *O Mergulho no Seculum*, Porto Alegre: Editora Animal.
- Bouza-Álvarez, F.. (2002). Cultura escrita e história do livro: a circulação manuscrita nos séculos XVI e XVII. *Leituras: Revista da Biblioteca Nacional*. Lisboa: BN. 9-10, 63-95.
- Camenietzki, C. Z. (2005). La Ciencia barroca del padre Kircher. *Revista Libro Artes de México*, 82, 28-30.
- Carolino, L. M. (2009). O paraíso do astrônomo: o Céu Empíreo segundo Cristoforo Borri (1583-1632). *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, 27(1), 257- 278.
- Castex, M. (1963a). Acerca de uma nueva especie de raya fluvial: “Potamotrygon Ladradori”. *Neotropica*, 12, La Plata.
- Castex, M. y cols. (1963b). El libro de ‘Peces’ en el manuscrito del P. José Sánchez Labrador ‘El Paraguay Natural’. El género ‘Potamotrygon’ en el Paraná Medio. *Anales del Museo F. Ameghino, Santa Fe, II, fasc. 2(1)*, 1-86.
- Castex, M. (1963c). *La Raya Fluvial: Notas histórico-geográficas*. Santa Fe.
- Castex, M. (Ed.). (1968). *Sánchez Labrador, J. Peces y aves del Paraguay Natural Ilustrado 1767*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Castillo Gómez, A. (2004). *Das tabuinhas ao hipertexto: uma viagem na história da cultura escrita*. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Certeau, M. de. (2008). *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Certeau, M. de. (2011). *A escrita da história*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Del Valle, I. (2009). *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas em el siglo XVIII*. México: Siglo XXI.

- Di Liscia, M. S. (2002). *Saberes, Terapias y Prácticas Médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Consejo Superior de Investiga Científicas Instituto de Historia.
- Domingues, B. H. (2009). *Tão longe, tão perto: a Ibero-América e a Europa Ilustrada*. Rio de Janeiro: Museu da República.
- Falkner, T. (1836). [1774]. Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la América meridional con la religión, política, costumbres y lenguas de sus moradores y algunas particularidades relativas a las islas Malvinas. En: P. De Angelis (Ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Tomo II. Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- Ferreira, T. D. y Santana, A. C. (2016). O tratamento documental de manuscritos ao serviço da investigação: a experiência da Biblioteca Nacional. Lisboa, maio de 2006. Disponível em: <<http://purl.pt/6393/1/comunicacoes/manuscritos.pdf>>. Acesso em: 20 março 2016.
- Fleck Deckmann, E. C. (2014). *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII)*. São Leopoldo, RS: Oikos Editora.
- Fleck Deckmann, E. C. (2015). *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos: um estudo do Paraguai Natural Ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)*. São Leopoldo, RS: Oikos Editora.
- Fleck Deckmann, E. C. y Biehl, M. (2016). En orden a sus virtudes y facultades medicinales: um estudo sobre o Paraguai Natural Ilustrado de José Sánchez Labrador SJ.. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 06(2), 01-43.
- Furlong, G. (1948). *Naturalistas Argentinos durante la dominación Hispanica*. Buenos Aires: Editorial Huape.
- Hartog, F. (1999). *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

- Huffine, K. (2005). Raising Paraguay from Decline: Memory, Ethnography, and Natural History in the Eighteenth-Century Accounts of the Jesuit Fathers. En: L. Millones Figueroa; y D. Ledezma (Ed.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, (pp. 279-302). Madrid: Iberoamericana.
- Justo, M. de la S. (2011). Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana. En: G. Wilde, (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la Cristandad*, (pp. 155-174). Buenos Aires: Editorial Sb.
- Millones Figueroa, L. (2005). La intelligentsia jesuítica y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII. En: L. Millones Figueroa; y D. Ledezma, D. (Ed.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, (pp. 27-46). Madrid: Iberoamericana.
- Millones Figueroa, L.; y Ledezma, D. (Ed.). (2005). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.
- Micheau, F. (1985). A idade do ouro da medicina árabe. En: J. Le Goff (Ed.), *As doenças têm História*, (pp. 57-77). Lisboa: Terramar.
- Molinari, J. L. (1938). Sánchez Labrador y su contribución a la materia médica rioplatense. *Rev. Méd. Latinoamericana*, 24(277), 49-57.
- Moreno Ruiz, A. (1948). *La Medicina en "el Paraguay Natural" (1771-1776) del P. Jose Sánchez Labrador S. J.: Exposición comentada del texto original*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucuman.
- Moya, S. B. (2012). El libro manuscrito en la Córdoba del siglo XVIII. El caso de la *Physica Particularis* de Fr. Elías del Carmen Pereyra. *Bibliographica americana*, 8, diciembre, 39-43.
- Ottone, E. G. (2008). Jesuitas y fósiles en la Cuenca del Plata. *Ser. correl. geol. [online]*, 24, 9-21.

- Pacheco, M. C. T. (2011). Diversidad, unidad e identidades en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. En: A. Coello de la Rosa, y T. H. Martínez (Ed.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en la América Latina [siglos XVI-XVIII]*, (pp. 167-183). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Pickel, D. B. J. (2008). *Flora do Nordeste do Brasil segundo Piso e Marcgrave no século XVII*. En: A. Vasconcelos de Almeida (Ed.). Recife: EDUFRPE.
- Sainz Ollero, H.; Sainz Ollero, H.; Cardona, F. S.; Ontañón, M. V. de C. (1989). *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata*. Madrid: Mopu.
- Santamaría, D. J. (2003). *Archivo de plantas medicinales de zonas aborígenes y campesinas de Sudamérica*. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales.
- Storni, H. (1980). *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Viale, A. (2015). Comentario bibliográfico – texto de Miguel de Asúa. Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata. *Rey Desnudo. Revista de Libros*, 4(7), 49-55.

Uma possível aproximação entre os dois países?

Os ecos em Portugal da expulsão dos jesuítas em Espanha

MARIETA PINHEIRO DE CARVALHO¹

A despeito de Portugal ter banido os jesuítas dos seus domínios em 3 de setembro de 1759, o ano de 1767 também deve ser visto como um momento importante na cronologia portuguesa de luta contra os inacianos. Isso porque, essa data, além marcar a expulsão dos padres no império espanhol, caracteriza também um ponto crucial dentro de uma campanha liderada por Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras e futuro marquês de Pombal, para pressionar o papado sobre os prejuízos e ameaças da Companhia de Jesus.

Ao longo deste capítulo, o objetivo será refletir sobre como após a expulsão dos jesuítas em Espanha, o conde de Oeiras articulou junto a esse reino o seu projeto de extinção da Ordem. Essas repercussões serão percebidas a partir de um pequeno maço de correspondências, localizado no Arquivo Histórico Ultramarino. Trata-se de cerca de 30 ofícios da embaixada portuguesa em Madrid, datados em sua grande parte do ano de 1767, embora existam registros até 1770. Dentre as diversas questões abordadas, concernentes

¹ Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO. Contacto: marietacarvalho@gmail.com.

a atividade de Ayres Sá e Melo naquela corte, se encontra um significativo conjunto de documentos sobre a expulsão dos jesuítas da Espanha.

Ainda que incompleta, para um estudo aprofundado sobre as relações propostas², tais fontes evidenciam algumas linhas essenciais, ao interligar a questão jesuítica ao contexto de relações diplomáticas entre Portugal e Espanha; potências de segunda ordem, que se envolvem em conflitos com França e Inglaterra, mas que lutam para obter uma autonomia política diante desses países.

Antes de adentrarmos propriamente no tema principal do capítulo, faz-se necessário refletir sobre algumas questões da propaganda pombalina antijesuítica na Europa após a expulsão dos padres em 1759. A propaganda e as ações diplomáticas de Carvalho e Melo podem ser inseridas numa *diplomacia ideológica* (Macedo, 1985, p.44) recurso utilizado para que Portugal ganhasse aliados para o seu intento de extinguir a Companhia de Jesus.

A propaganda pombalina antijesuítica

Um dos principais autores que discutem o antijesuítismo lusitano é o historiador José Eduardo Franco. Em seu livro clássico, *O Mito dos Jesuítas* (2006) atenta para o fato de que a campanha pombalina contra os inicianos ganhou muita repercussão e eficácia pelo seu “caráter oficial”, por se tratar de um “antijesuítismo de Estado”. Tal modelo de política, como parte de um projeto que levou à expulsão, foi seguido por outras monarquias europeias. De acordo com o autor: “o Estado, nesse esforço de propaganda contra o poder dos

² Boa parte da documentação referente a esse tema está localizada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, a qual se teve acesso apenas por meio bibliográfico.

Jesuítas, visava acima de tudo ocupar o espaço mitificado desse mesmo poder, de modo a completar o seu ideário de total supremacia”. (Franco, 2006, p. 611)

Para levar adiante o propósito de extinção da Companhia de Jesus, Sebastião José de Carvalho e Melo não poupou esforços. A construção do mito antijesuítico se realizou tanto em uma dimensão interna ao reino e ao império luso – por meio de uma propaganda intensa que perpassou pela produção de obras literárias, educativas e religiosas, peças de teatro, assim como em discursos solenes (Franco, 2006, p. 612) – como a partir de uma campanha internacional. (Franco, 2006, p. 613-615; Franco; Vogel, 2009)

A elaboração de uma literatura antijesuítica serviu, sobretudo após a expulsão em 1759, para justificar interna e externamente as medidas tomadas contra os padres. Além disso, se acresce que no plano internacional foi um instrumento para convencer as demais monarquias europeias a seguirem o exemplo luso, bem como para criar um clima hostil junto à Cúria romana para viabilizar a supressão da Ordem. (Franco; Vogel, 2009, p.352) Mestre Santis atenta que em função dessa campanha publicitária, o banimento dos inicianos em Portugal teve um eco surpreende em toda a Europa. E apesar da distância, as repercussões desse efeito produziram maior impressão na sociedade italiana, por exemplo, do que anos mais tarde a destruição da Companhia em França. (Mestre Santis, 1996)

O fato é que havia um público interessado em acompanhar, nos diversos países, as informações referentes às expulsões. Citamos, a título de exemplo, o advogado regedor do ajuntamento de Valência, Benito Escuder, leitor da revista jansenista *Nouvelles ecclésiastiques*, da *Gazeta de Holanda*, dos folhetos de propaganda de Carvalho e Melo, das publicações do Parlamento de Paris, dentre outras notícias que faziam parte de literatura antijesuítica. Escrevendo a Gregório Mayans, Escuder comentava sobre os acontecimentos sucedidos em Portugal. Em sua visão, a conexão entre jesuítas e regicídio transparecia com espontaneidade,

como se concordasse com a propaganda pombalina: “En Portugal tienen en las cárceles donde estaban los reos que ajusticiaron diez jesuítas, entre ellos el Provincial, y los han pillado un papel en que defendían que ni genialmente pecará ei que matase al rey” (Mestre Santis, 1996).

José Eduardo Franco descreveu o “catecismo antijesuítico pombalino” como composto por cinco obras, as quais representam o suprassumo da política de Carvalho e Melo contra os padres inacianos. A importância desses escritos, a seu ver, é dada ao “seu significado programático, a sua condensação de argumentos, a sua definição de um estilo discursivo, a sua assunção como referência inspiradora, a sua divulgação nacional e internacional e a sua recepção e impacto na cultura portuguesa do tempo e da posterioridade”(Franco; Vogel, 2009, p.352). Ainda que Carvalho e Melo não tenha sido o redator da totalidade dos textos, sempre esteve por trás das publicações, sendo considerado o “autor implícito”. O objetivo era formar uma opinião depreciativa sobre a Companhia de Jesus. (Franco; Vogel, 2009, p.352)

As cinco obras fundadoras que compõem o mito jesuíta pombalino são: a *Relação Abreviada (Relação Abreviada, 1757)*, de 1757, os *Erros ímpios (Erros ímpios, e sediciosos, 1759)*, de 1759, a *Dedução Cronológica e Analítica (Dedução Chronologica, e Analytica, 1767)*, de 1767, o *Compêndio histórico (Compêndio histórico, 1771)*, de 1771, e o *Regimento Pombalino do Santo Ofício de 1774 (Regimento Pombalino, 1774)*. De um modo geral, essas produções têm em comum o estilo literário prolixo e monótono, dentro do qual as informações e críticas compõem o mesmo texto, o que acaba proporcionando uma escrita pesada e complexa, “tudo orientado para intensivamente caracterizar e distinguir dois mundos irreconciliáveis: o mundo da luz e o das trevas, o do bem e o do mal, o da doença e o da saúde, o mundo cenoso” (Franco; Vogel, 2009, p.376).

Publicadas ao longo de quatorze anos, a essas obras devem ser acrescidas outras de menor proporção. A tradução em diferentes idiomas desse material, inclusive em

chinês, revelam o alcance que se pretendia dar aos intentos de se construir uma imagem depreciativa dos padres inacianos. Outros países também seguiram essa linha propagandística. Na própria Espanha, em 1768, cerca de um ano depois do banimento dos inacianos, traduziu-se do italiano a obra *Idea Sucinta del Origen, Gobierno, Aumento, Excesos, e Decadencia de la Compañia del Nombre de Jesus*. Joaquín Ibarra, impressor oficial de Carlos III, foi o responsável pela divulgação. Em seu prólogo, justificava a pertinência inserindo-a no contexto da “multitud de obras, que hán salido a luz en estos últimos tiempos con motivos de las sucesivas *Expulsiones de los Jesuitas* de todos los Dominios de *Portugal, Francia, España, Napoles, Parma y Malta*”. (Ibarra, 1768)

De todos os impressos antijesuíticos, o que mais impactou internacionalmente foi, sem dúvida, a *Dedução Cronológica e Analítica*. O historiador oratoriano, Augustin Theiner caracterizou a obra como “a mais importante de quantas se tem publicado contra os jesuítas”. (Theiner, 1852, p.94, *apud*: Azevedo, 2004, p. 298) Opinião compartilhada por João Lúcio de Azevedo em seu clássico *O Marquês de Pombal e a sua época* (Azevedo, 2004, p.298-302). Jorge Borges de Macedo, por sua vez, destacou os impactos desse livro para a construção de uma imagem que persiste até a atualidade. A seu ver, “com a *Dedução Cronológica* inaugurou-se uma historiografia oficial abertamente partidária e que continuou até aos nossos dias, tendo pertencido à cultura não oficial o esforço de isenção e justa análise” (Macedo, 1980, p.791-792).

A obra trouxe um novo ritmo para a difusão de uma propaganda a qual de certo modo teve sua repercussão reduzida em 1761, quando os principais veículos europeus de divulgação de notícias desfavoráveis aos inacianos deixaram de circular. (Franco; Vogel, 2009, p.383-384) Ela também representou um passo fundamental na cronologia da expulsão em Portugal, pois foi um ponto de partida crucial

para uma ação diplomática, que visava pressionar alguns países, como Espanha, França e Itália, a se aliarem a Portugal na extinção da Companhia de Jesus. (Subtil, 2006, p.152)

Houve todo um planejamento cuidadoso para a distribuição da *Dedução Cronológica* junto às cortes europeias. A obra era encaminhada muitas vezes acompanhada de textos apologeticos ao conde de Oeiras, redigidos em português, francês e italiano. Além dos elogios a características físicas, intelectuais, morais e familiares de Carvalho e Melo, se ressaltava a sua imagem de governante e a sua ação na resolução de problemas que assolavam o reino, como a resposta ao terremoto, à reedificação da cidade, e, à expulsão dos jesuítas que “destruiu o terrível monstro” “até agora indomável”. (Subtil, 2006, p.153)

Na correspondência com o Reino, embaixadores portugueses relatavam a recepção do impresso nos países em que se encontravam. Henrique Menezes, ministro plenipotenciário em Turim, em carta de 26 de dezembro de 1767, informava: “a obra tem merecido o maior aplauso, e que me tenho visto perseguido de toda a parte, por que todos desejam ler: Vossa Excelência verá da lista inclusa, a repartição que fiz, sendo muito [?] necessário dar o livro a todas as pessoas declaradas nela”. (AN/TT, Ministério do Reino, maço no 1000, caixa 1123. *Apud*: Subtil, 2006, p.152)

Luís António Vernei, estrangeirado português, um dos representantes da ilustração portuguesa, que se encontrava radicado na Itália, ao receber o primeiro volume, escreveu ao Conde de Oeiras com um tom elogioso, “por ter sabido ensinar às outras Cortes da Europa a verdadeira lógica, com que se deve argumentar concludentemente com os sócios”. (Subtil, 2006, p.154)

A publicação da *Dedução Cronológica* meses após a expulsão dos jesuítas da Espanha serviu para a corte portuguesa como mais um recurso para a aproximação de ambos os países e para os intentos de Carvalho e Melo de obter aliados para a extinção da Ordem. Ayres de Sá e Melo, em ofícios a Lisboa, avisou sobre a chegada dos livros:

Aqui juntos achará V. Exa. as cópias dos ofícios que tenho passado a esta Corte respectivos aos que recebi de V. Exa. pelos expressos, que acompanharam os livros da Dedução Cronológica, e recurso dado ao Procurador da Coroa: *Estes livros tem merecido nesta Corte o aplauso universal, de sorte que me vejo perseguido por eles até de Madri, de donde se explicam, que tudo está ali alvorotado na expectação de vê-los*; porém todos os livros e mais o original Português, que a tradução italiana por conta de [...] formosura do caráter, ainda que tenho ouvido louvar a bondade da tradução, que desejariam fosse em letra menos miúda. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19, grifos nossos)

A recepção da obra em Espanha foi tão positiva que o embaixador luso, em outra correspondência, solicitou o envio de mais exemplares (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19). Cerca de um mês depois, encaminhou uma relação participando para quem tinham sido entregues os vinte livros:

Vieram vinte logos dos livros = Dedução Cronológica, e Analítica = dez dos quais eram em português, e dez em italiano, que se tem dado na forma seguinte.

Os dez portugueses.

Ao Conde de Aranda.

Ao Marquês Grimaldi.

Ao Cardeal Patriarca.

Ao Duque de Alba, Conselheiro de Estado.

Ao Duque de Souto Maior, Conselheiro de Estado.

A Dom Jaime Marones, Conselheiro de Estado.

Ao Duque de Arcos, Capitão da Guarda do Corpo.

Ao Conde de Linhate, Mordomo Mor de S. M. C.

A [...] Fiscal e do Conselho Secreto Extraordinária sobre as ocorrências presentes.

A Dom Miguel da Nova, do Conselho de Castela, e Câmara; e do Extraordinário Secreto, etc...

Os dez italianos.

Ao Padre Confessor de S. M. C.

Ao Marquês Grimaldi, que o pediu.

A Dom Manuel de Roda, Secretário de Estado de Graça e Justiça.

A Muniaín, Secretário de Estado da Guerra.

A Musqueir, Secretário de Estado da Fazenda.

Ao Balio Arcoga, Secretário de Estado de Marinha e Índias.

Ao Duque de Louzada, Secretário do Corpo.

A Dom Pedro Esturdo, Primeiro Cavaleiro de S. M. C.

A D. José Agostinho de Llavos, Secretário do Conselho de Estado.

Ao Duque de Madeira Sidonia, Estribeiro Mor da Princesa das Astúrias.

(AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19)

Os volumes foram encaminhados aos membros da corte espanhola, entretanto, muitos ainda ficaram sem, como conselheiros de Estado ausentes, integrantes do conselho secreto extraordinário, chefes de palácio; tais como o estribeiro mor de el rei; o mordomo mor do príncipe, e da princesa; o geral de São Francisco, além de “outras pessoas de consideração, que sendo afeitas a Portugal sentiriam que se lhe não dessem; como também para os embaixadores e ministros estrangeiros, que os tem pedido” (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19). Tal recepção demonstra como havia um clima positivo entre a cúpula hispânica para o acolhimento de informações sobre as práticas jesuíticas. A propaganda pombalina surtiu efeito, e Portugal poderia contar, a partir de então, com mais um aliado para os seus intentos. O ano de 1767 pode ser visto como o marco de uma intensa ação diplomática lusitana, junto à Espanha e França, para o extermínio da Companhia de Jesus.

A expulsão dos jesuítas dos domínios espanhóis: aproximações entre Portugal e Espanha

Em 02 abril de 1767, Carlos III publicou a *Pragmatica Sanción* que baniu os jesuítas de todo o império espanhol. A partir daquele momento:

he venido en mandar extrañar de todos mis Dominios de España, y Indias, y Islas Filipinas y demás adyacentes a los Regulares de la Compañía, así sacerdotes, como Coadjutores, ó Legos que hayan hecho la primera profesión, y los Novicios que quisieren seguirles; y que se ocupen todas las temporalidades da Compañía en mis Dominios, y para su ejecución uniforme en todos ellos, os doy plena y privativa autoridad; y para que forméis las instrucciones, y órdenes necesarias, según lo tenéis entendido, y estimareis para el más efectivo, pronto, y tranquilo cumplimiento [...].(Colección del Real Decreto, 1767)

Diferentemente do alvará português, que procurou criar um discurso justificativo para o episódio, cerca de oito anos antes (Carvalho; Sarmiento, 2015), o real decreto não apresentou em seu texto uma descrição própria dos motivos da medida. Trouxe apenas referências a uma consulta de 29 de janeiro, na qual o Conselho Real sugeria a expulsão. Em poucas palavras, o monarca explicou que as motivações que o levaram a tal ato foram devido a “gravísimas causas relativa a la obligación en que me hallo constituido de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia mis Pueblos y otras urgentes justas e necesarias que reservo em mi real ánimo”. (Colección del Real Decreto, 1767).

Tão logo soube da novidade, o embaixador português na corte de Espanha, Ayres de Sá e Melo, escreveu a Sebastião José de Carvalho e Melo, então conde de Oeiras:

Ontem quinta-feira nove do corrente estive no Prado, e encontrando ali o Conde de Aranda me falou na expulsão dos Jesuítas, dizendo-me, que lhe parecia terem seguido

suficientemente bem os exemplos de Portugal; que V. Exa. estaria satisfeito de que não teria desagradado a V. Exa. as muitas diligências que se fizeram para vir no conhecimento dos prejuízos que a Religião dá a V. Exa. a execução de um castigo, que a Religião da Companhia tinha muito merecido por tantos infinitos motivos, e que me pedia desse a V. Exa. as suas recomendações, e lhe oferecesse da sua parte duas coleções das que me daria ao que eu cumpro com as remeter a V. Exa. aqui juntos. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19)

Como não podia deixar de ser, a notícia foi bem recebida em terras lusitanas. Entretanto, havia uma expectativa da corte de Madrid com relação a essa resposta. Foram encaminhadas instruções ao embaixador espanhol sediado em Lisboa, marquês de Almodóvar, para que em 03 de abril – um dia depois da publicação da *Pragmática Sanción* – comunicasse a d. José I e ao conde de Oeiras. (García Arenas, 2008, p. 517) Almodóvar prontamente escreveu ao marquês de Grimaldi notificando que o rei luso “la considero ‘ventajosa para afirmar más la amistad y *unión de ambas cortes*”, enquanto que Carvalho e Melo “lleno de contentamiento [...] se explayó bastante haciendo a los jesuitas la causa de las diferencias [entre España y Portugal], que ya sin ellos será siempre cualquiera de fácil composición”. (García Arenas, 2008, p. 517)

A resposta de Almodóvar, certamente, demorou a chegar a Madrid. Menos de dez dias depois de ter sido avisado sobre a *Pragmática Sanción*, Ayres de Sá e Melo foi procurado por Manuel de Roda y Arrieta, secretário de Estado da Graça e da Justiça da Espanha – um dos principais promotores da ação contra os jesuítas – que queria saber sobre a repercussão desse acontecimento em Lisboa. Roda solicitou a Sá e Melo o envio das expressões de Carlos III a d. José I, com a esperança de que “este sucesso concorresse *para nos unir sempre mais, e mais*”. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19 – grifos nossos)

A expulsão dos jesuítas serviu como um instrumento de aproximação entre Portugal e Espanha, países os quais desde a ascensão de Carlos III estavam vivendo um clima de tensão. (García Arenas, 2008, p. 511-513) Ambos os lados tinham em mente interesses que poderiam ser extraídos dessa “união”. Para Portugal, o que estava em jogo era ganhar aliados para realizar o processo de extinção da Ordem, meta tencionada desde 1759. Para a Espanha, por sua vez, o mais importante era reduzir a influência britânica na Corte lisboeta (García Arenas, 2008, p. 518), objetivo perseguido desde a chegada dos Bourbons ao poder. (Gimenez Lopes, 1999, p.03-04) Desse modo, a tentativa de coligação luso-espanhola foi marcada pelo embate entre dois pontos: o *eclesiástico* e o *político*; de certa maneira complementares, mas também reveladores, de como a questão jesuítica se inseriu no jogo das forças diplomáticas europeias.

Passados alguns dias depois de ser informado sobre o acontecimento em Espanha, Carvalho e Melo, numa conversa de mais de três horas com o marquês de Almodóvar, evidenciou abertamente a necessidade de união entre ambas as coroas. A seu ver, os dois Reinos tinham obrigação de se entender, por razões de vizinhança e equilíbrio de forças e o contexto proporcionado pela expulsão dos ináclanos abria tal possibilidade. “Había que unirse para hacerse respetar ante ‘naciones extranjeras que no piensan sino en chuparnos’ y también había que colaborar estrechamente en exterminar a los jesuitas y acabar con la fuerza de Curia romana.” (Gimenez Lopes, 1999, p.02)

As relações diplomáticas portuguesas durante a dinastia dos Braganças tiveram como característica principal a adoção da neutralidade nos conflitos intereuropeus. (Barata, 2000) Tal opção serviu como um instrumento crucial para o reino evitar a tomada de partido nas querelas envolvendo Inglaterra e França, as quais sempre se encontravam em lados opostos, sobretudo no século XVIII. (Novais, 1985) O preço pago por uma aliança aos ingleses, em muitos

casos, foi para o reino excessivamente alto, e na conjuntura do reinado josefino (1750-1777), Pombal sabia dessa dificuldade. Dentro das inúmeras propostas de reformas para o império, tinha em mente a importância de reduzir a influência britânica. (Falcon, 2017)

Bastante conhecedor das dificuldades pelas quais atravessava Portugal em sua relação com a Inglaterra, em função da política protencionista pombalina, que reduziu as taxas de lucro dos comerciantes ingleses (Falcon, 2017; Gimenez Lopes, 1999), o marquês de Almodóvar sabia o quanto seria significativo para a Espanha se utilizar desse contexto para uma aproximação diplomática com Portugal e a expulsão dos inicianos facultou esse intento.

Vale destacar, que havia igualmente certo receio de ambos os lados, tanto por parte do conde de Oeiras, quanto por membros da corte espanhola, de uma possível aliança anglo-jesuítica. (Gimenez Lopes, 1999) Manuel de Roda, na primavera de 1767, em cartas recebidas de Roma e Lisboa suspeitava dessa união e de uma verossímil fuga dos membros da Ordem para Londres:

De París y Lisboa escriben mil aplausos [por la expulsión de los jesuítas de España] y de esta última Corte dicen que sólo se han explicado contra nuestra providencia los ingleses. Vea Vd. qué apoyo para Roma, que ha dado en favorecer a Londres y aliarse con los protestantes'. (Pinedo, 1996, p.204)

Para Carvalho e Melo, a desconfiança dessa aliança trazia como ameaça a probabilidade de uma invasão britânica a colônia lusa na América. Em correspondência com o conde da Cunha, então vice-rei do Brasil, alertou que os ingleses poderiam se utilizar do pretexto dos jesuítas de três maneiras diferentes, devendo o vice-rei ficar em alerta.

A primeira delas, a seu ver, seria o fornecimento de tropas, armas e munições. Dentro de uma segunda hipótese, os próprios britânicos se estabeleceriam na colônia, por

meio de “expedições próprias” e movidos pela sua “cobiça, pela grande opinião que tem do poder, e maquinações dos Jesuítas”. Já o terceiro caso:

pode ser o de virem os mesmos Ingleses atacar também ao mesmo tempo os Domínios de S. Majestade com forças declaradas, rompendo conosco uma guerra; e tomando por pretexto para ela o grande número de imposturas e calúnias que os referidos Jesuítas têm nestes últimos tempos espalhado contra nós, pelos papéis públicos, que se divulgam cotidianamente na cidade de Londres. (AHU-Rio de Janeiro, Cx. 89, Doc. 78)

A ameaça de uma coligação anglo-jesuítica com relação ao ambiente colonial se tornava ainda mais perigosa em função dos receios de que os ingleses se aproveitassem para invadir a região do Rio da Prata. Na compreensão do conde da Cunha tal situação

seria o mesmo, do que fazerem-se senhores de todo o Paraguai, de todo o Tucumã, de todo o Chile, de todo o Peru, ou em uma só palavra de toda a América Espanhola que seria o mesmo do que perder S. Majestade logo em necessária consequência todo o Estado do Brasil. (AHU-Rio de Janeiro, Cx. 89, Doc. 78)

Essa preocupação em comum era mais um ponto que fortalecia um acordo luso-espanhol. Do lado português, a necessidade de resguardar os domínios diante de quaisquer invasões já era o suficiente. Afinal, a América portuguesa era uma parte importante para o império e merecia ser preservada. (Silva, 1999)

Um mês após a publicação da *Pragmática Sanción* começaram mais propriamente as discussões entre as cortes de Lisboa e de Madrid para firmar um pacto entre as Coroas. Pelo lado português, havia um receio sobre as reais intenções hispânicas por trás dessa possível união. A desconfiança e o temor que tal aliança pudesse ser um pretexto para

uma invasão ao reino era algo recorrente e fonte de hesitação entre os membros de governança lusitana. Em ofício de 26 de maio de 1767, Ayres de Sá e Melo apresentou suas impressões, destacando que acreditava ser verídico o desejo da Espanha em se unir a Portugal, mas era necessário ter “prudência que se prevejam os futuros ainda os que nos parecerem inverossímeis”. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19)

Como razões para defender seu argumento, Sá e Melo inseria as relações entre dois reinos ibéricos no contexto das disputas com as potências de primeira grandeza, Inglaterra e a França:

As razões que eu alcanço porque esta Corte deseja de sua fé unir-se conosco se me figura as mais certas das circunstâncias presentes, do que as que teriam para pretender enganarnos: aqui não se segura que não obstante que a harmonia de Portugal com a Espanha não seja do gosto da Inglaterra, que a nenhum caso a Inglaterra consentirá que a Espanha conquiste a Portugal; se não ignore também que a mesma França que em alguma conjectura pode incitar Espanha a atacar a Portugal por interesses próprios, não como concorrerá para o tal ataque senão enquanto os puder servir de diversão para oferecer as suas condições, e desejará que a Espanha chegue o estado de poder de ficar independente da França. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19)

Ao ver do embaixador luso, a coligação entre as duas coroas trazia consigo a possibilidade da obtenção de uma autonomia econômica no referente às potências de primeira ordem, e isso, era um dos fatores positivos a ser propiciado. Quanto à Inglaterra e a probabilidade de uma invasão a América portuguesa, como reação à aliança, Sá e Melo descartava tal expectativa; em sua concepção, os ingleses tiravam “forças das vantagens do nosso comércio, se este seu poder diminuir, outro tanto diminuirá o seu poder”. Para ele, a França era mais perigosa, pois a desordem das

suas rendas poderia levar a uma instabilidade que envolvesse a sua relação com a Espanha, provocando alterações no conjunto de forças diplomáticas europeias:

Regulado o comércio entre Portugal e Espanha dos efeitos que podiam ser comerciáveis de um Reino a outro. Teriam os povos de um, e outro estado mais vantagens, que por algum modo se poderiam reputar como tantos prejuízos de Nações comerciantes, que pretendem dar-vos a lei. O sossego a quietação de espírito e certas particulares satisfações que naturalmente acompanham a boa harmonia entre dois Reinos vizinhos não são objetos inatendíveis reflexionando o caráter de um Príncipe que não é guerreiro por gênio, e que era o seu divertimento: É verdade que este divertimento não consiste senão na caça; e nem ele o era em uma posição extraordinária. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19)

O reino espanhol estava bem mais empenhado do que o português em levar adiante a assinatura de um acordo, pois para os Bourbons era importante retirar Portugal da influência britânica, ainda que se soubesse da dificuldade de se obter sucesso nessa questão. Para esse fim, o marquês de Grimaldi redigiu o esboço de um tratado, acompanhado de uma *Memória preliminar*, em cujo texto Carlos III fazia reflexões metodológicas sobre o projeto de aliança. Esta, deveria se basear em socorro mútuo em hipótese de ataque em qualquer parte do mundo, podendo ser acrescentados outros artigos de conveniência recíproca, como acordos comerciais. Ainda que fosse objeto a ser discutido, era conveniente para a Espanha que a França entrasse na convenção, pois fortaleceria o Pacto de Família de 1761, coluna vertebral da sua política externa. (Gimenez Lopes, 1999)

Da parte lusitana, sabia-se dos reais interesses da coroa espanhola. Sá e Melo em sua correspondência com o conde de Oeiras tratou do tema afirmando que Madrid e Paris “desejam sinceramente” a coligação, pois “estão persuadidas que em vos separando da Inglaterra diminuiria consideravelmente o poder que nela receiam; esta é a voz geral de

todos estes Ministros de Estado”, “mas toda a dúvida consistia em terem por muito difícil, que nos separássemos da Inglaterra”. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19)

O tratado teve que esperar, ficou para um segundo plano. Os interesses portugueses estavam concentrados, nesse momento, em reunir forças para o projeto de extinção dos inicianos. Em ofício ao marquês de Grimaldi, de 30 de setembro de 1767, Sá e Melo apresentava ao secretário espanhol os principais argumentos de sua corte para deixar de lado o que era considerado como “ponto político”, e investir no investir naquilo que denominavam de “ponto eclesiástico”.

A justificativa do representante luso em Madrid estava baseada em dois pontos principais, bastante interligados e reveladores dos receios da corte lisboeta. Esses tópicos diziam respeito a uma possível ameaça de guerra propiciada pelas “intrigas jesuíticas” e uma indisposição com a Inglaterra, após a assinatura de um acordo luso-hispânico.

O medo de uma aliança anglo-jesuítica foi o pretexto utilizado para a não assinatura do tratado. Era importante resolver primeiro o “negócio da extinção dos jesuítas”, de modo que os inicianos não pudessem contar com o apoio inglês:

De sorte que unindo-se presentemente no mesmo objeto as diversas intenções das Jesuíticas intrigas, e das políticas ideias das Potências já receosas, é procedente, e é necessário que se evite a suspeita de algum particular tratado entre as nossas Cortes, o qual fortificaria as malignas sugestões Jesuíticas, porque por efeito delas se alterasse a profunda paz, em que, por beneficio do Céu, repousa hoje a Europa; paz que é um dos meios mais proporcionados que nos oferece a Divina Providência para o socorro da Igreja, e para conseguir a tão necessária, e útil extinção da Companhia.

Pois que podendo-se declarar francamente na Corte de Portugal, e na de Espanha que entre elas senão trata de outra negociação que a respectiva aos Jesuítas, se irão esfriando os ciúmes de outros tratados que seriam bem difíceis a ocultar; são

quebradas as forças das intrigas com que a desesperação Jesuítica pretenda inquietar a tranquilidade presente; e quando os mesmos Príncipes protestantes não cooperem imediatamente para a geral utilidade da extinção da Companhia, serão dela pelo menos indiferentes expectadores; o que não sucederia facilmente, se com a solene conclusão dos nossos recíprocos ajustes despertássemos os seus zelos, e lhes déssemos motivos para inquietarmos, e para romperem em resoluções que pudessem distrairmos do mais importante negócio que hoje nos interessa. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19 grifos nossos)

Para Portugal não valia a pena se indispor com a Inglaterra, em detrimento de uma coligação política com a Espanha. Isso poderia colocar em risco a segurança dos domínios, receio já aventado nas correspondências entre o conde de Oeiras e o vice-rei do Brasil. Mais uma vez, a necessidade de preservação das colônias ajudou a compor o quadro das decisões diplomáticas lusitanas.

Além desses dois pontos principais, Sá e Melo destacou em segundo plano, como reforço a argumentação, o perigo que os dois soberanos poderiam estar correndo, caso não se exterminasse a Companhia:

ao que acresce que é muito conveniente que todo o cuidado de Suas Majestades se aplique para a pronta extinção dos Jesuítas, do qual está dependente, não só o decoro, a veneration, a tranquilidade da Igreja, e apareça e o aumento da Religião Católica Romana; mas também a segurança das preciosas vidas dos nossos Monarcas, e de seus Augustos Sucessores; a justa e fiel obediência que por todos os direitos lhe é devida; o sossego dos Povos que Deus Nosso Senhor confiou ao seu Real domínio; e o ultimamente a reforma de tantos abusos do mesmo governo civil, que se acha contaminado pelas detestáveis opiniões com que os autores da Companhia tem alienado ao Mundo. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19 grifos nossos)

Nesse trecho o embaixador luso reforçava uma ideia, comentada em momento anterior do ofício, no qual acusou os jesuítas de “fomentarem discórdias, más inteligências, animosidades, e guerras civis”. Exterminar a ordem era necessário para que os inacianos não atentassem novamente contra a segurança dos príncipes, como já havia ocorrido nos episódios de traição que envolveram integrantes da Ordem em ambos os países – tanto no atentado sofrido por d. José I, em 1758, como no motim de Esquilache, em 1766. (Carvalho; Sarmiento, 2015)

Dias antes do ofício enviado ao marquês de Grimaldi haviam sido distribuídos na corte de Madrid exemplares da *Dedução cronológica*, que serviram como reforço nos argumentos para uma ação contrária aos inacianos. Mas, apesar da resposta portuguesa e da coação para que o *ponto eclesiástico* fosse adiante, a Espanha, por sua vez, também barganhou a sua entrada na coligação pressionando Portugal para a assinatura do tratado. O receio de Madrid era em relação à influência britânica e como o reino luso procederia na hipótese de um ataque inglês ao império espanhol. (AHU_CU_Reino, Caixa 364, Pasta 19)

A entrada da Espanha na frente portuguesa para a extinção da Ordem inaciana era, no ano de 1767, algo quase resolvido na corte espanhola, o que pesava era o modo como levar adiante o extermínio da sociedade. Para esse fim, Carlos III solicitou aos ministros a elaboração de pareceres sobre o assunto. (Gimenez Lopes, 1997) Quanto ao tratado de aliança, as discussões eram menos satisfatórias, e a entrada da França nas negociações dificultava ainda mais a delimitação de um ponto comum. (Gimenez Lopes, 1999) Tal questão ainda se estenderia por muitos anos. Com relação aos jesuítas, a eleição em 1769 do papa Clemente XIV representou um ponto importante nos intentos pombalinos de supressão da Companhia de Jesus.

Fontes

- AHU_CU_Reino – Arquivo Histórico Ultramarino – Conselho Ultramarino – Reino, Caixa 364, Pasta 19.
- AHU-Rio de Janeiro – Arquivo Histórico Ultramarino – Rio de Janeiro, Cx. 89, Doc. 78.
- AN/TT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério do Reino, maço no 1000, caixa 1123. Apud: SUBTIL, José. 2006. *O Terremoto Político (1755-1759)*. Memória e Poder. Lisboa: EDIUAL – Universidade Autónoma Editora, S.A., p.153.
- COLECCIÓN del Real Decreto de 27 de Febrero de 1767 para la ejecución del extrañamiento de los regulares de la Compañía cometido por S. M. al Exmo. Señor Conde de Aranda, como Presidente del Consejo. España. Rey (1759-1788: Carlos III), Imprenta Real de la Gaceta (Madrid), 1767.
- Compêndio histórico do estado da universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas. Lisboa: Regia Oficina Tipográfica, 1771.
- Dedução Chronologica, e Analytica. Parte Primeira, na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos Reynados da Morarquia Portugueza, que decorrerão desde o Governo do Senhor Rey D. João III. até o presente, os horrorosos estragos, que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal, e todos seus Dominios, por hum Plano, e Systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 3. de Setembro de 1759.
- Erros ímpios, e sediciosos que os Religiosos da Companhia de Jesus ensinarão aos Reos, que forão justicados, e pretenderão Espalhar nos Póvos destes Reynos. Lisboa, 1759.
- Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenando com o Real Beneplácito, e o Régio auxílio pelo Eminentíssimo e Reverendíssimo Senhor

Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e Gabinete de Sua Real Majestade, e Inquisidor Geral nestes Reinos e em todos os seus Domínios. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1774.

Relação Abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido e sustentado contra os Exércitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissários, e Plenipotenciários e por outros documentos autênticos Lisboa, 1757.

Bibliografia

- Azevedo, J. L. de. (2004). *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda.
- Barata, M. do R. T. (2000). Portugal e a Europa na época moderna. In J. Tengarinha (Org). *História de Portugal* (p.183-204). Bauru: EDUSC/São Paulo: UNESP/ Portugal, PO: Instituto Camões. 2^a ed.
- Carvalho, M. P. de; Sarmiento, É. (2015). As reformas borbônicas e josefinas e a expulsão dos jesuítas na Ibéria setecentista. In M. Amantino; E. C. D. Fleck; C. Engemann, C. (Org.). *A Companhia de Jesus na América por seus Colégios e Fazendas. Aproximações entre Brasil e Argentina (século XVIII)* (pp. 183-216). 1ed. Rio de Janeiro: Garamond.
- Falcon, F. J. C. (2017). O império luso-brasileiro e a questão da dependência inglesa: um estudo de caso. In.: *Estudos de teoria da história e historiografia*. Vol.III. História Luso-Brasileira, p. 319-342.

- Franco, J. E. (2006). *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente*. Lisboa: Gradiva, Vol.1: Das Origens ao Marquês de Pombal.
- Franco, J. E. (2009). Um acontecimento mediático na Europa das Luzes: a propaganda antijesuítica pombalina em Portugal e na Europa. *Brotéria. Cristianismo e Cultura*, 169. Braga, ago/set, p.349-505.
- García Arenas, M. (2008). La colaboración hispano-portuguesa contra la Compañía de Jesús. *Esteban de Terreros y Pando, vizcaíno, polígrafo y jesuita* (p. 511-536). III Centenario: 1707-2007. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Gimenez Lopes, E. (1999). Portugal y España ante la extinción de los jesuitas. Alicante, Disponível em: <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4003/1/Papeles%20de%20Historia%20Moderna%2001.pdf> . Acesso em: 20/12/2016.
- Gimenez Lopes, E. (1997). La extirpación de la mala doctrina. Los inicios de los procesos de extinción de la Compañía de Jesús. In E. Gimenez Lopes (Ed.) *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles* (p. 229-256). Alicante.
- Ibarra, J. (1768). *Idea Sucinta del Origen, Gobierno, Aumento, Excesos, e Decadencia de la Compañía del Nombre de Jesus*. Madrid, 1768. Disponível em: <https://play.google.com/store/books/details?id=nV1aAAAAYAAJ&rdid=book-nV1aAAAAYAAJ&rdot=1>. Acesso em: 10/01/2017
- Macedo, J. B. de. (1980). Dedução cronológica e analítica. In J. Serrao, *Dicionário de História de Portugal* (p.791-792). Porto.
- Macedo, J. B. de. (1985). História diplomática portuguesa: constantes e linhas de força. Estudos de geopolítica. *IDN – Revista Nação e Defesa*. Lisboa: Instituto da Defesa Nacional, pp.31-49. Disponível em: https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/3452/1/NeD33_JorgeBorgesdeMacedo.pdf. Acesso em: 10/01/2017.

- Mestre Santis, A. (1996). Reacciones en España ante la expulsión de los jesuitas de Francia. *Revista de Historia Moderna*, 15, 101-128 <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4842/1/RHM_15_04.pdf>
- Monteiro, N. G. (2008). *D. José*. Na Sombra de Pombal. Lisboa: Temas e Debates.
- Novais, F. A. (1985). *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: HUCITEC.
- Pinedo, I. (1996). ¿Intromisión británica a propósito de la extinción de los jesuitas?. *Revista de Historia Moderna*, 15, 201-212.
- Silva, A. M. D. (1999). Portugal e Brasil: a reorganização do Império, 1750-1808. In L. Bethell, L. (Org.) *História da América Latina: a América Latina Colonial*. Vol. II. São Paulo: EDUSP/Brasília: FUNAG.
- Subtil, J. (2006). *O Terremoto Político (1755-1759)*. Memória e Poder. Lisboa: EDIUAL – Universidade Autónoma Editora, S.A.
- Theiner, A. (1852). *Histoire du pontificat de Clément XIV*, trad. Paris, tomo I.

Estrategias de supervivencia en un mundo 'antijesuítico'

Roma-Córdoba-Buenos Aires: 1778-1803

ALICIA FRASCHINA¹

La implementación de las Reformas Borbónicas en Hispanoamérica durante la segunda mitad del siglo XVIII trajo aparejados cambios sustanciales. Uno de ellos la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, que dejó sin uno de sus principales mentores espirituales y educativos a los feligreses y vecinos de extensas zonas. A partir del análisis de la correspondencia epistolar –más de un centenar de cartas- mantenida entre el padre Gaspar Juárez –exjesuita rioplatense residente en un primer momento en Faenza y luego en Roma-² y Ambrosio Funes –su antiguo discípulo

¹ Grupo RELIGIO-Instituto Ravignani-UBA+.

² Una primera versión de este trabajo fue presentada en el 53 Congreso Internacional de Americanistas en México DF, julio de 2009, Simposio: Prácticas contrastadas: espiritualidad, religiosidad y género en Iberoamérica, siglos XVI-XIX, dirigido por Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, con el título “Espiritualidad religiosa y reformas secularizadoras a partir de un epistolario masculino: Córdoba (Virreinato del Río de la Plata) y Roma, 1784-1803”, una ponencia que ha permanecido inédita.

Gaspar Juárez nació en 1731 en Santiago del Estero, en la Gobernación de Córdoba del Tucumán que en ese momento formaba parte del Virreinato del Perú. Estudió en el Colegio de Monserrat, en la ciudad de Córdoba. Entró a la Compañía de Jesús en 1748 y entre 1750 y 1753 cursó Filosofía y Teología en la universidad de dicha ciudad, durante seis años se ocupó en el ministerio de las misiones, al cabo de los cuales enseñó humanidades, filosofía y teología moral en la Universidad. En 1767 se lo deportó a Faenza, Italia. Extinguida la Compañía en 1773 pasó a Roma donde se integró al clero secular. Se reincorporó a la Compañía de Jesús en 1800 y murió en Roma en 1804.

del Colegio de Monserrat en la ciudad de Córdoba en la Provincia del Tucumán-³ me propongo reconstruir y comprender las prácticas que ambos despliegan con la intención de apuntalar, sostener y evitar el colapso de su respectiva cosmovisión; identificar las lógicas relacionales y de intercambio que transitan dentro de las redes que construyen en su interacción con el mundo cultural –tan distinto– en que estaban inmersos; y cuáles son las posturas devocionales y eclesiológicas que apoyan.

Para ello analizaré la extensa y compleja red relacional que tejen; las devociones religiosas que alientan; los objetos de difusión a que apelan con el objetivo de hacer presente una ausencia: libros, cuadros, imágenes; los distintos soportes mediante los cuales hacen circular sus ideas: cartas, biografías, historias de exilio, catálogos, publicaciones recientes. Es decir, las dos formas posibles de representación: lo visible y lo legible.

También pretendo conocer y comprender cuál es el espacio y el capital relacional de las mujeres dentro del universo de análisis que propongo y qué prácticas despliegan en un mundo de transformación extraordinaria a ambos lados del Atlántico. En fin, comprender de qué manera y por qué razones, este puñado de hombres y mujeres se relacionan entre sí y forman juntos un grupo dinámico específico en torno a la expulsión y disuelta Compañía de Jesús. Cuáles son los gestos y prácticas compartidas que otorgan

³ Ambrosio Funes pertenece a una familia estrechamente ligada a la Compañía de Jesús. Nació en Córdoba. Fue hijo del Sargento Mayor don Juan José Funes y de doña María Josefa Bustos. Inició sus estudios como alumno del Colegio de Monserrat, que interrumpió en el momento de la expulsión de la Compañía. Contrajo matrimonio con María Ignacia de Allende, hija de don Tomás de Allende, uno de los más prósperos comerciantes de mulas de la región. Tuvo ocho hijos, se dedicó al comercio y ocupó los cargos de Sargento Mayor y Comandante de Milicias de Córdoba, Síndico Procurador de la ciudad, Ministro de las Reales Cajas, Alcalde de 1º. y de 2º. Voto, Gobernador interino y Gobernador efectivo. Murió en 1816.

conciencia de pertenencia a los distintos integrantes de la red y les proporcionan una referencia esencial que da sentido a su mundo y a su existencia.

La expulsión de los padres de la Compañía de Jesús de las tierras americanas produce una separación, una ausencia, que será reparable fundamentalmente por la escritura. Durante veinte años, entre 1781 y 1803, 123 epístolas escritas por Ambrosio Funes y por Gaspar Juárez cruzan el Atlántico en ambas direcciones,⁴ creando un diálogo diferido en tiempos de guerra o de piratas, pero nunca interrumpido. Con cada correo marítimo, es decir entre tres y cinco veces por año, se responde la carta recién recibida, se reprocha su ausencia o se conjetura sobre su posible pérdida.

En cada epístola Juárez y Funes convocan recuerdos, transmiten noticias en torno a antiguos amigos o conocidos, comentan muertes y nacimientos, describen los logros de los exdiscípulos –ahora abogados o clérigos– y los de sus maestros que –incorporados al clero secular– escriben, enseñan, confiesan. Reconstruyen el presente, intercambian información sobre esta época tan convulsionada, en especial sobre la disuelta Compañía de Jesús. Cada carta busca con ahínco la presencia del otro, de su mundo. Escriben apelando a distintas modalidades: algunas epístolas son privadas: contienen vivencias subjetivas, opiniones muy

⁴ Las cartas de Ambrosio Funes a Gaspar Juárez se conservan en el Archivo di Stato di Roma. (en adelante ASR). Amministrazione Camerale del Patrimonio exgesuitico. Buste 7-8. Corrispondenza riguardante l'esecuzione del breve di soppressione (1773-1775). De las 54 cartas que –según consta en el epistolario de Gaspar Juárez- A. Funes envió a su maestro, se conservan diez en dicho reservorio. Las 67 epístolas de Gaspar Juárez a su discípulo cordobés –que se conservan en el Archivo del Colegio del Salvador, Buenos Aires– han sido publicadas en Pedro Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, SJ, Córdoba, Tipología la Gutenberg, 1920, 2 volúmenes. En adelante citaré solo con número de folio las epístolas de Funes y con tomo y página las correspondientes a Juárez.

controvertidas cuyo secreto es necesario conservar;⁵ otras son públicas, destinadas a circular entre una lista prevista de destinatarios o entre eventuales lectores anónimos.

De la lejanía impuesta desde el momento de la expulsión nace la imperiosa necesidad de exhibir las marcas de la propia situación de enunciación. Durante décadas Ambrosio Funes relata para el destinatario de sus cartas los cambios que se van produciendo en la América meridional: la creación del Virreinato del Río de la Plata, que duda se mantenga por falta de rentas; de las intendencias, de la audiencia de Buenos Aires: cuya severidad en la administración de justicia tiene consternado al pueblo (ASR ff. 261-162); la división de la gobernación y del obispado (f. 174), el trazado de la línea divisoria entre las tierras de España y Portugal, las guerras con los portugueses, la decadencia de las misiones y las reducciones, la desolación de los indios, la ruina de las estancias jesuíticas (f. 263), la instalación de una acequia que proveerá de agua a un grupo de vecinos, la existencia de quintas muy cultivadas y útiles, el incremento de edificios en la ciudad y del número de sillas en el cabildo de la catedral (f. 171). En fin: la llegada de las reformas borbónicas. Como el mismo Funes reconoce: “desde que ustedes se fueron [ha ocurrido] un general trastorno de las cosas antiguas y descubrimiento de las nuevas”. (f. 264) Los cambios en las costumbres de la vida cotidiana, en la percepción y vivencia de la religiosidad, en el espacio que va ganando la razón como elemento idóneo suficiente para la comprensión de la naturaleza, lo perturban y cuestionan:

Yo no sé por qué son tan escasos en estos tiempos los buenos tratados de Teología, de moral pura, de filosofía ortodoxa. Parece que estas cosas no son de moda. La política, la química,

⁵ Al extremo que en ocasiones se reemplaza la firma por un prudente NN o un enigmático “Santiagomanta”. “Manta”, palabra del quichua santiagueño que significa “de”, “desde”.

el cálculo, el comercio, la historia natural con cierto embardunamiento enciclopédico son las materias con que nuestros modernos nos quiebran las cabezas. (f. 279)

La Universidad, ese espacio de fuerte gravitación en la sociedad colonial en el que se educan los jóvenes de la élite y el futuro clero secular de Córdoba, Buenos Aires, Santa Fe, La Rioja, Paraguay, Lima y Santiago de Chile, ese ámbito donde Ambrosio ha conocido a sus maestros y ha recibido –aunque solo durante un año– su formación de corte escolástico, ha sido entregada a los frailes franciscanos después de la expulsión.⁶ Un doble objetivo ha motivado a la Corona: adecuar a los nuevos tiempos algunos de los contenidos que se enseñan en dicha casa de estudios y erradicar de sus aulas las doctrinas suaristas y el probabilismo que habían sostenido los jesuitas.⁷

En sucesivas cartas Funes describe la progresiva concreción de estas propuestas que él percibe como el “derrumbe de la enseñanza pública”, a la que caracteriza como “un esqueleto de lo que fue”.⁸ Se teme –afirma– que los frailes han hecho de dicha casa de estudios un asunto personal y lucrativo, una actitud que se manifiesta en el empeño

6 En 1622 el Colegio jesuítico de Córdoba obtuvo la facultad de otorgar grados académicos gracias a un breve de Gregorio XV fechado en julio del año anterior, luego confirmado por Urbano VIII en 1634. Sobre la Universidad en América y la Ilustración ver Siebzeiner, 1992, pp. 113-121.

7 El probabilismo es una doctrina casuística, en teología moral, que sostiene que, en caso de duda sobre la bondad o no de una acción, se puede seguir una opinión probable, aunque exista otra que sea más probable. El primero que lo expuso fue Bartolomé de Medina en 1577, pero cobró vigor en los siglos XVII y XVIII, desatando la polémica de los rigoristas, tanto jansenistas como jansenizantes. En las discusiones se vinculó el probabilismo con la Compañía de Jesús, atribuyéndole una connotación laxista y la defensa del tiranicidio.

8 Si bien son numerosas las cartas en las que A. Funes reflexiona sobre el estado de la enseñanza en el Convictorio y la Universidad de Córdoba, sigo fundamentalmente ASR, Carta de A. Funes a G. Juárez, 1 de noviembre de 1789, ff. 275-293.

que ponen en obtener cátedras, borlas [de doctorado], rentas, distinciones y mil prerrogativas incompatibles con la pobreza mendicante y con la humildad franciscana.

Los estudios de latín –se lamenta– son casi inexistentes, pues los frailes prácticamente no conocen la lengua; la filosofía no encuentra maestros; los padres no saben dónde educar a sus hijos, un tema que le toca muy de cerca de tal punto que intentará enviar a su primogénito a estudiar a Roma con los jesuitas expulsos. Hacia 1789, en poco más de un año, 30 o 40 colegiales dejan la carrera. Una situación que define como caótica –en parte producida por el pasaje de la *Ratio Studiorum* al eclecticismo-⁹ un caos que atribuye a los franciscanos:

Las conquistas literarias de los frailes se fundan en haber sojuzgado el probabilismo. Ostentan desprecio de la laxitud pero no viven conforme a su instituto ni con la regularidad que ustedes [los jesuitas] [...] Su célebre probabilidadismo¹⁰ no los preserva de la ociosidad ni de la ignorancia, del apego al cigarro, de su circunspección, de poseer bienes temporales [...] en suma, de vivir tan secularizados que unas veces se distinguen poco de los del siglo y otras ni poco, ni mucho. Y así, el Colegio y la Universidad son víctimas de la ignorancia. (ff. 289-290)

Una reflexión que merece un comentario por parte de Gaspar Juárez, una reflexión que probablemente dejó perplejo a su exdiscípulo:

⁹ Sobre las reformas llevadas a cabo por los franciscanos en la Universidad de Córdoba ver Moya, 2000.

¹⁰ En oposición a los teólogos probabilistas, los probabilidadistas, entre ellos los miembros de algunas órdenes religiosas contrarias a los jesuitas, sostenían que en los casos de duda era obligatorio seguir el criterio más probable. Sus partidarios atacaban a los jesuitas por considerar que el probabilismo alentaba una conducta no condicente con los criterios morales de la Iglesia, y los tacharon así de “laxistas”, es decir de alentadores de una moral laxa.

Si como usted profetiza volviéramos ¡qué diferente sistema de estudios se emprendería en las Ciencias Naturales y Sobrenaturales, prefiriendo las más útiles y necesarias; pero sin alterar en lo sustancial y espiritual el Ratio Studiorum y Método Ignaciano! (Grenón I, p. 196)

Ambrosio Funes es testigo del clima altamente conflictivo que existe entre los regulares y el clero secular en torno al control y gobierno de la Universidad. Un derecho que “se arrojan los primeros y defienden con poder, alianzas y astucia, pese a la intención expresa del rey” de que la Casa de estudios fuera entregada a miembros del clero secular que no hubieran sido educados por los jesuitas, una aspiración muy difícil de cumplir en Córdoba. El presbítero Gregorio Funes –hermano de Ambrosio-, principal exponente del pensamiento ilustrado en la ciudad, asumiendo el liderazgo del clero secular, envía a Madrid una serie de memoriales a favor del traspaso de la casa de estudios al sector del clero que él lidera, una serie de reclamos, que eventualmente darán sus frutos.¹¹

Desde Roma el padre Gaspar Juárez reconstruye su situación de enunciación a partir de su condición de exjesuita exiliado, miembro de una orden disuelta por breve papal en 1773.¹² Inicia su correspondencia con Ambrosio Funes hacia 1781, una época durante la cual en toda Europa –afirma- “se alzan mil tempestades contra la Iglesia”. En Alemania, con la protección del emperador, se reforman y disuelven distintas órdenes religiosas, a la vez que algunos obispos y arzobispos se atribuyen derechos exorbitantes y una casi independencia del Sumo Pontífice. La libertad de conciencia, la filosofía anticristiana y aún la herejía –observa el exjesuita- comienzan a triunfar sobre la Silla Apostólica (I p. 21) Mucho más lo preocupa la actitud del obispo de

¹¹ Para entender los juegos de alianzas entre la Orden franciscana, la sociedad cordobesa y el gobierno central en torno a la Universidad, ver Melean, 2016, pp. 97-103.

¹² En torno a la supresión y eventual restitución de la Compañía ver Fabre y Goujon, 2014.

Pistoya, Scipione de Ricci y sus seguidores, quienes intentan reformar como “abusos de superstición” la invocación de los Santos y la Madre de Dios. Es más, pretenden cortar la libertad pontificia en asuntos que son de jurisdicción espiritual. Para confirmar estos “errores de disciplina eclesial y aún de dogma”, ha celebrado dicho obispo un sínodo diocesano (I p. 91). Y así los enemigos de la Santa Iglesia –especialmente “los infectados de jansenismo”¹³– durante un tiempo se han considerado triunfantes. Pero sucesivas críticas, del pueblo en primer lugar y luego de algunos obispos y cardenales, culminan en agosto de 1793, con la condenación pontificia de las 85 proposiciones de dicho sínodo. (II p. 85) Un documento que Juárez envía a Córdoba para que “lo lean los eclesiásticos instruidos y remediar de este modo el mal que ha producido en toda la cristiandad la lectura del sínodo, publicado por el partido jansenista dominante.” (II p. 88)

Desde 1789 y durante quince años describe para los lectores de sus epístolas –tanto en Córdoba como en Buenos Aires– la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas que arrasan Europa. Informa y da su opinión sobre los motivos que las impulsan: destruir la soberanía y el gobierno monárquico, aniquilar el Estado eclesiástico y regular y abandonar la verdadera Religión y la dependencia de la cabeza de la Iglesia. (I p. 227) Tres años más tarde envía a Funes una copia de los principios fundamentales que, decretados en París por la Convención Nacional, deben

¹³ El jansenismo es un movimiento espiritual, doctrinal, político y eclesiástico que surge en Bélgica a principios del siglo XVII y se desarrolla luego en Holanda, Francia y más tardíamente en Italia y la Península Ibérica. Las preocupaciones principales de Cornelio Jansen (1585-1638) tenían que ver con la doctrina de la gracia y con el tema de la predestinación. Con el correr del tiempo las posturas jansenistas se ocuparon de otras cuestiones. En la cuestión moral se definieron radicalmente rigoristas –y por lo tanto enemigos de los jesuitas– y partidarios del episcopalismo en oposición a una Iglesia jerárquica, dependiente directa y absolutamente del papa. Si bien el jansenismo fue condenado en 1713 por la bula *Unigenitus*, sobrevivió durante buena parte del siglo XIX.

cumplirse en Francia: no habrá más una religión dominante, ya que todas serán respetadas; será abolido todo culto externo a Dios, a la Virgen y a los santos; todas las fiestas de la Iglesia quedan abolidas. Los religiosos y las monjas quedan afuera de sus conventos; el matrimonio ha sido declarado disoluble, los sacramentos son tenidos por mera superstición y los católicos por supersticiosos. (II pp. 24-25) Y así, en el mismo fragor de la ruptura, percibe los deslizamientos socioculturales que están ocurriendo, que se refieren a los marcos de referencia, al pasaje de una organización religiosa a una ética política o económica.¹⁴

Arde Francia en guerras civiles: en 1793 se calcula un millón de muertos, y desde sus fronteras amenazan los franceses a todo el mundo. Una situación que Juárez atribuye a “un azote de la divina justicia (II p. 54) que se siente más en aquellas regiones que han obrado desde hace tiempo contra la Iglesia y la Compañía de Jesús.” (II p. 98)

Un cuadro político que tiene su paralelo en el eclesiástico. Para describirlo invita a Funes a convocar sus conocimientos bíblicos y extraer sus propias conclusiones:

El cuadro eclesiástico europeo representaría el estado presente de la Santa Iglesia y el de la Compañía de Jesús. Se vería en él un profundo tenebroso abismo donde se distinguirían algunos dragones de primera magnitud en viva guerra contra los Ángeles, como en el Apocalipsis. Éstos por defender la Santa Iglesia y restablecer la Compañía, introduciendo la luz de la verdad y aquellos impidiéndolo [...] Dragones que no sólo son seculares, sino también eclesiásticos, mundanos de primera magnitud. (II p. 84)

¹⁴ En torno al pasaje de una organización religiosa a una ética política o económica, ver Certeau, 1993, pp. 149-200.

Una construcción de tono apocalíptico a la que Juárez apela para reflexionar y hacer reflexionar sobre los acontecimientos europeos.¹⁵

Si bien en sus cartas se percibe un destello de esperanza: la elección del nuevo papa Pío VII -1800-1823- que le permite vislumbrar futuros cambios -entre ellos la restitución de la Compañía de Jesús- las noticias que comunica a América siguen siendo preocupantes: se ha firmado un concordato entre Bonaparte y Pío VII por el cual se obliga a los legítimos obispos a renunciar a sus sillas, y en adelante el estado eclesiástico queda sujeto al civil. (II p. 205); en Francia y otros países no se admiten las órdenes religiosas cuyos miembros -hombres y mujeres- han sido desterrados. (II p. 32)

¿Qué estrategias fueron capaces de concebir tanto Funes como Juárez con el objetivo de apuntalar, sostener y mantener vigente su respectiva cosmovisión ante la profunda mutación de las ideas, los lenguajes, los imaginarios y las prácticas en este escenario de transformación extraordinaria?

En primer lugar contribuyen a la construcción de una compleja y extensa red relacional destinada a acrecentar la cohesión de la disuelta Compañía de Jesús. Una red que se extiende entre América y Europa. En el Nuevo Continente cubre espacios tan distantes como el Río de la Plata -en especial las ciudades de Córdoba, Buenos Aires, Santa Fe, Tucumán, La Rioja y Santiago del Estero-; hacia el norte Paraguay y Lima, hasta las excolonias inglesas en la América

¹⁵ Una reflexión que tiene como base la Biblia, Apocalipsis 12, 7: “Entonces hubo una batalla en el cielo. Miguel y sus ángeles lucharon contra el Dragón”; 20, 1-2: “Vi un ángel que bajaba del cielo; tenía en la mano la llave del abismo y una gran cadena. Prendió al Dragón, la antigua Serpiente -que es el Diablo, Satanás- lo encadenó por mil años”.

septentrional.¹⁶ En Europa, si bien la red tiene su centro en los Estados Pontificios, desde allí se extiende a España, Portugal, Francia, Alemania y Rusia.

Los sujetos que participan en ella cubren una amplia gama social, desde una mulatilla postrada hasta las máximas autoridades de los ámbitos eclesiástico y civil. El núcleo lo constituyen los exjesuitas –verdaderos intermediarios entre mundos que sin ellos difícilmente entrarían en contacto– quienes “procuran no estar ociosos en su destierro, para después ser útiles al Nuevo Mundo, a la patria, a la nación y a nuestro soberano” (I p. 133): estudian, predicán, están a cargo de distintas cátedras, atienden monasterios de monjas, celebran misa, escuchan confesiones y escriben. Fundamentalmente escriben, intercambian información con los jesuitas instalados en Rusia donde al amparo de Catalina II y de un breve de Clemente XIV por el que concede *remaneant Societas Jesu in statu quo erat*, se mantiene vigente la Compañía con sus colegios, misiones, noviciado y residencia (I pp. 16 y 22-23);¹⁷ con los exjesuitas expatriados de la provincia jesuítica del Paraguay¹⁸ residentes en distintas ciudades de Italia: una y otra vez circularán sus nombres, don Francisco Urias, don Ramón Rospilloso –maestro de Ambrosio y Gregorio Funes–, Francisco Antonio Zacarías en la Universidad de la Sapiencia en Roma, Francisco Iturri historiador de América, Diego Villafañe y Joseph Rivadavia los primeros en retornar al Río de la Plata; con los

¹⁶ Grenón, vol. I pp. 33-36. Después de la abolición quedaron trabajando los jesuitas en Inglaterra y en la Nueva República que se ha formado en las Colonias Americanas Inglesas. Producida la abolición de la Compañía, como nadie los intimó, quedaron trabajando como misioneros, dependientes del Papa, a quien dan cuenta de lo que allí sucede por medio de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide y el que antes de la abolición era Superior o Provincial, ha quedado después con el título de Vicario Apostólico. Sobre la Compañía de Jesús en los Estados Unidos después de la supresión ver Schalaflly In: O'Malley et al., 2006, pp. 772-784.

¹⁷ Sobre los jesuitas en Rusia ver Inglot SJ, 2013, pp. 3-15.

¹⁸ En torno a los jesuitas expatriados del actual territorio argentino ver Storni, 1967, pp. 39-56.

vecinos de la ciudad de Córdoba, los Funes, los Allende; con parientes y amigos: los canónigos Videla y Sarmiento, los curas Alberto Coarazas –discípulo del exjesuita Urias- y Miguel Moral que continúan organizando los ejercicios ignacianos; con el obispo del Paraguay, don Lorenzo Suárez primo del padre Juárez, las monjas catalinas y las teresas, la beata Catalina; en Buenos Aires serán sus correspondientes don Isidro Lorea, un destacado tallista, quien también se escribe con el padre Juárez, Joseph de Gainza, miembro del cabildo y comerciante, la beata María Antonia de San José, las monjas catalinas, el obispo Malvar; y con los misioneros exjesuitas ingleses, alemanes y americanos instalados en las excolonias inglesas.¹⁹

Los miembros de esta red se comunican por carta. Una experiencia cara a los miembros de la Compañía de Jesús que remonta sus orígenes al momento de la fundación de la orden.²⁰ Gaspar Juárez percibe cuál es su misión: “Que la Compañía de Jesús siga siendo el baluarte más fuerte de la Iglesia”. (II p. 173) En consecuencia traduce al italiano las cartas que le envía Ambrosio Funes y las da a conocer a los exjesuitas, quienes a su vez las traducen al francés, alemán y latín y las envían a sus respectivos Reinos. (I p. 76)

También se ocupa Juárez de escribir y difundir “cartas edificantes”, una modalidad de comunicación que hasta el momento de la expulsión los jesuitas han usado con frecuencia para dar a conocer la vida de aquellos que, teniendo alguna conexión con la Compañía de Jesús, podían servir como figura modélica y ejemplar. Antes de la abolición de la Compañía Juárez escribe *Cartas edificantes de la provincia del Paraguay desde el año 1767* en torno a la vida de diez misioneros de guaraníes y de los chiquitos, en las que también da noticias de aquellas misiones, de la expulsión, de los padecimientos y desastres de los viajes: una compilación

¹⁹ Todos estos nombres se encuentran citados en los dos volúmenes de Grenón, ya citados.

²⁰ Ver Morales SJ, 2005.

que se leyó en los refectorios para edificación de los sujetos (I p. 181); la vida del novicio Clemente Baigorri,²¹ una copia de la cual envía a Buenos Aires para que se entregue a sus padres (I p. 18); recopila decenas de testimonios sobre la beata María Antonia de San José, instalada en la capital del Virreinato, con la intención de “formar aquí –en Roma– una carta edificante, de que resultará grande gloria de Dios y honor de nuestras Provincias Americanas” (I p. 7; II p. 234); y muerta doña Josefa Bustos, madre de los Funes, Juárez redacta su “elogio” (Gaspar, 1920) del cual hace imprimir más de 400 copias, envía 4 a Córdoba y comunica la intención de remitir otras 300 incluidas en las futuras encomiendas. Ha distribuido 50 en Roma entre los exjesuitas; los de España e Indias las envían a sus Provincias; también promete mandar algunos ejemplares a Buenos Aires –a la Madre Beata [María Antonia de San José] y a Gaínza-, a Chile, al Perú, México, Quito y Santa Fe de Bogotá (II pp. 191-192).

A pesar del exilio los jesuitas continúan con la práctica obtener cartas de hermandad, un modo de “participar de todas las gracias, méritos y sufragios de la Compañía”. Como resultado de la mediación de Juárez, dos mujeres del ámbito rioplatense obtienen del Vicario General de la Compañía de Jesús en Rusia este reconocimiento o “Carta de Asociación a la Compañía” (II p. 311): la beata María Antonia de San José (f. 163) y la vecina cordobesa doña María Teresa de Mercedes Cañete (II p. 311).

21 Clemente Baigorri fue uno de los novicios que acompañaron a los jesuitas en la expulsión, “cuyo buen olor de santidad dura hasta ahora –escribía Juárez– en todos los que le conocieron. Lo eligieron los mismos novicios como su Maestro y Director”. Grenón II, pp. 115-116. Murió en Faenza en 1770.

Asimismo apela Juárez a la costumbre jesuítica de incluir en las cartas una “relación” de los sucesos de la Compañía y sus sujetos, para que sirvan “de diversión y de instrucción” (I pp. 31-32).²²

Otra estrategia que despliegan los exjesuitas del entorno de Juárez en defensa de su cosmovisión, “de la Iglesia y de la Monarquía” es la escritura y circulación de libros. A partir de una actitud ilustrada propia del siglo XVIII, producen textos de historia, de ciencias naturales y de matemáticas “útiles al público”. Publican la *Historia del Chaco* del Padre José Solís quien fue misionero en dicho territorio; una más general de América del Padre Joaquín Camaño²³; y la de Joseph Peramás en latín sobre las *Vidas de algunos sujetos de la Provincia del Paraguay que han muerto en Europa después del exilio* con noticias en torno a la mencionada Provincia, especialmente al Colegio de Monserrat y sus colegiales; y un segundo tomo sobre las misiones guaraníes del Chaco. (II pp. 8-9)

Una serie de obras que fueron escritas como un arma “en la Guerra que libran contra los incrédulos y los libertinos”. No sólo contra los enemigos de la Iglesia sino también contra los “aparentes católicos” que se oponen tanto a las jurisdicciones de la Santa Sede como al culto exterior y la veneración de las santas imágenes. Dos exjesuitas, Fuensalidas de Chile e Iturriaga de México impugnan con sus obras la Pastoral del obispo de Pistoya (I p. 93); Francisco Antonio Zacarías escribe en defensa de la autoridad y potestad pontificia respondiendo a la obra *¿Qué cosa es el Papa?*, que está circulando por Europa (I p. 24; II p. 110); Bolgini, un exjesuita italiano publica dos tomos para contrarrestar *¿Qué*

²² En la compilación de Grenón, ya citada, se reproduce sólo una, la número 6, “Relación de lo que nos sucedió desde nuestro arribo a la Italia hasta la abolición de la Compañía de Jesús. Y de otros sucesos relativos a esta Religión”, Grenón I pp. 113-128.

²³ Sobre Camaño ver, Piciulo, Vol. 126 núm. 1.

cosa es un apelante?, obra de un catedrático de Pavía escrita con la intención de coartar los poderes del Sumo Pontífice y ensalzar los de los Concilios (I pp. 110-111).

Desde el mismo momento del destierro los exjesuitas han ido produciendo numerosas obras, a tal punto que en 1789 Juárez informa a su antiguo discípulo que se está recopilando una *Biblioteca Exulum* –de los jesuitas en el exilio– en latín, y un *Catálogo de los libros escritos en el destierro de Portugal y España*, en castellano (I p. 180). En ambos figura su nombre.

Es que el Padre Juárez participa activamente en la contienda. Si bien apela a la *diminutio*, considerándose a sí mismo “el mínimo entre todos los escritores”, enumera para Funes y para los eventuales lectores de sus epístolas todos sus escritos y publicaciones: unas *Cartas edificantes de la Provincia del Paraguay desde el año de 1767*, dos tomos de *Disertaciones del Derecho Natural y de las Gentes*, *Obbser-vazzioni Fitologiche sopra alcune Piante Esotiche* sobre plantas americanas que ha publicado en idioma toscano, junto con un romano con quien comparte un jardín en el que llevan a cabo sus observaciones botánicas. Un texto exitoso –informa– debido a su novedad y al auge de las ciencias naturales, que le ha valido el premio de doble pensión alimentaria, es decir 200 pesos anuales por parte de la Corona (I p. 217)²⁴; la cuarta obra serán varios tomos en castellano sobre “Disertaciones Phitologicas” que él considera no son más que ensayos para la *Historia Natural del Virreynato del Río de la Plata* que tiene intención de escribir (I pp. 180-185). Y por último, en respuesta a un pedido privado, un libro sobre la Virgen Santísima de la Luz, un escrito en el que refuta a los que impugnan el culto exterior y la veneración de las santas imágenes (II pp. 9-10).

²⁴ Desde la expulsión la Corona otorga 100 pesos a cada exjesuita para ayudar a su manutención. A los que publican alguna obra les dobla la pensión.

Una producción de textos que genera un intercambio de informaciones entre Juárez y Funes, entre la América del Sur y Europa. El Padre Juárez pide datos sobre el virreinato recientemente creado y envía a Funes una “Instrucción para compilar materiales para la Historia Natural del Nuevo Virreinato de Buenos Aires” [sic] (I pp. 50-72). Funes, si bien ha leído los escritos de algunos exjesuitas como Juan Andrés y Francisco Lampillas, reclama a su antiguo maestro una “razón individual de estos y otros escritores” pues –se lamenta– apenas llegan sus obras a su ciudad. En consecuencia una descripción del nuevo espacio administrativo y varias semillas de plantas autóctonas americanas viajan a Roma y los dos tomos de Peramás, los catálogos de las obras producidas por los exjesuitas y los reiterados comentarios de Juárez sobre el milenarismo presente en la obra del chileno Manuel Lacunza *Venida gloriosa de Jesucristo* que circula en forma manuscrita por Europa y ha llegado a Buenos Aires (I pp. 148 y 223-236); los peligros de la masonería que en Europa gana adeptos a pasos agigantados y seculariza valores y gestos de la cristiandad (I pp. 272-276); el debate entre los exjesuitas Francisco Lampillas y Girolamo Tiraboschi en torno a la contribución de España a la cultura, la filosofía y la ciencia (I pp. 82-85); y los trabajos de Juan Andrés y Juan Francisco Masdeu en torno a la misma polémica (I pp. 196-197 y 258), circularán por Buenos Aires y por Córdoba.

Otra estrategia que vincula a los corresponsales será aquella que despliegan con la clara intención de mantener la vigencia de las prácticas religiosas y devocionales que desde una postura Ilustrada y jansenista están siendo cuestionadas, es más, abiertamente atacadas en el Viejo Continente: en el Sínodo de Pistoya, en la España Ilustrada, en la Francia Revolucionaria, en la Europa napoleónica. A partir de la convicción de que los jesuitas “son los que mantienen la Fe Católica y la autoridad de la Iglesia” (II p. 59), Juárez y Funes extreman los esfuerzos que se centran en torno a la devoción del Sagrado Corazón de Jesús y a la de San José.

Muy especialmente en torno al primero debido al lugar privilegiado que ocupa entre las devociones alentadas por los ignacianos²⁵ y el valor simbólico que ha adquirido en Francia en las luchas contra las nuevas ideas.²⁶

El suegro de Funes, don Tomás Allende, ha dejado una dotación de mil pesos para la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús en la catedral cordobesa. Su suegra, quien ha instituido misa, sermón y novena en honor a esta devoción, solicita a Roma –vía Juárez- un rescripto de indulgencia plenaria para el día de su fiesta y otro para los primeros viernes de cada mes. Rescriptos que al enviarlos a América, advierte el exjesuita, “no han pasado por los tribunales de Madrid, pues no lo hubieran permitido” (I p.199). Y explica que el Papa no está en condiciones de conceder el breve del oficio y rezo del Corazón de Jesús que doña Bernardina –suegra de Funes- pretende, pues “no puede hacerlo para ninguna parte de España” (I p. 202). Es que los breves –a diferencia de los rescriptos- deben pasar necesariamente por Madrid²⁷

25 Sobre la relación entre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y la Compañía ver Echegaray, 1998, pp. 369-380. Las experiencias místicas de una religiosa francesa, Margarita María de Alacoque de la orden de la Visitación –fundada por San Francisco de Sales-, fueron el punto de partida para construir en el siglo XVII una devoción al Corazón de Jesús. Según ha quedado registrado en sus epístolas, a partir de una serie de apariciones en 1673 Cristo le dijo haberla escogido para comunicarle a los hombres los tesoros de su Corazón. En julio de 1688 –de acuerdo con la narración del historiador jesuita Francisco Zambrano- durante una aparición a Margarita, la Virgen hizo saber al jesuita Claudio La Colombiere, su confesor, que “está reservado a los hijos de Ignacio el estudiar y dar a conocer el valor y utilidad de tan rico manantial”.

26 En Francia, el culto al Sagrado Corazón asume un carácter adverso a las nuevas ideas. Luis XIV había consagrado el reino a esta devoción y los campesinos de La Vendée sublevados contra el nuevo orden habían combatido llevándolo como bandera. Ver Di Stefano y Zanatta, 2000, p. 283.

27 En noviembre de 1761 Carlos III decretó que en lo sucesivo las bulas o breves del Papa, para ser válidas en sus estados, habían de tener Pase Regio: el *exequátur*. Es decir, debían pasar por el Consejo y ser allí revisados, para permitir su divulgación si fuera aceptable, o de lo contrario para que se suplicase al Papa con el fin de que derogase sus letras y proveyese de otra forma más conveniente. Si bien esta medida se revocó al año y medio, en 1768 entró nuevamente en vigencia.

y el culto al Sagrado Corazón “está prohibido políticamente por dicha Corte. El motivo es que siendo el Sagrado Corazón una devoción que la Compañía fomentaba y propagaba, expulsada la orden, se intenta mediante la prohibición que no quede ni aún este recuerdo.” (I p. 293)

Se solicitan y obtienen vía Juárez indulgencias plenas para la fiesta y para las cuarenta horas en honor de San José en el Monasterio de las Teresas, solventadas por doña Mauricia Allende, cuñada de Funes (f.30); y para el convento de los dominicos, en honor de la Santísima Virgen y los Santos (I p. 89).

Juárez por su parte envía quince escapularios “en tela de adornarse”, como se usan en Roma, y otros con los corazones de Jesús y de María, que se llevan como reliquias y remedios contra males y desgracias (I p. 290); algunas estampitas de San Luis Gonzaga con el Corazón de Jesús y una oración para los niños, tres del Corazón de Jesús con los Santos de la Compañía, 18 del Corazón de Jesús para que se repartan el día de su fiesta, a fin de que se propague su devoción; una serie de medallas con indulgencia plenaria *in artículo mortis* para el que la tuviese consigo en el momento de la muerte (I pp. 224-225) y un paquete con libritos en torno al Sagrado Corazón para exhortaciones o sermones (I pp. 220-221).

Consciente de la deuda que tiene con aquellos que ante la ausencia de la Compañía de Jesús han asumido la tarea de mantener viva su presencia, a modo de agradecimiento envía relicarios a Ambrosio Funes (I pp. 22 y 49) y a la beata María Antonia de San José (I p. 49), y una reliquia de Santa Catalina para las monjas dominicas de Córdoba (I p. 135).

Además de oficiar de intermediario dentro de esta red, Funes adorna su casa y dirige la fábrica de dos altares en la catedral de su ciudad. Una vez más Juárez será el encargado de concretar los pedidos. Las guerras que se libran en Europa, muchas de las cuales tienen el Atlántico por uno de sus escenarios, hacen imposible el envío inmediato de estos encargos. Hacia 1802 enumera para su corresponsal

los objetos que ya obran en su poder: dos cuadros para la sala, dos medianos del Sagrado Corazón de Jesús, uno de la Dolorosa, tres del Niño Jesús en Brazos, dos pinturas de miniatura en plata de Nuestra Señora del Rosario y de San Gerónimo, dos láminas con marco dorado: una de la Virgen de la Soledad y otra de San Joseph, una del Corazón de Jesús en cuerpo entero y una miniatura de Nuestra Señora, “una copia de la Santa imagen que milagrosamente abrió aquí [en Roma] los ojos antes de los tiempos calamitosos pasados”. (II pp.188-189) Una selección que refiere al santoral jesuítico y a las principales devociones que impulsa la Compañía de Jesús, pero también algunas excepciones: Nuestra Señora del Rosario, una fuerte devoción cordobesa alentada por los dominicos de la cual participa Ambrosio Funes,²⁸ y San Gerónimo, patrono de la ciudad de Córdoba.²⁹

La narración de prodigios, que en su casi totalidad se vinculan con la restitución de la Compañía de Jesús, circula dentro de la red. Funes relata en clave sobrenatural el terremoto de Arequipa que ha producido 200 muertos: solo el Colegio de la Compañía ha quedado intacto, una excepción “tan indicante de la restitución”. (f. 124) Juárez, siempre cauto –aunque no incrédulo– en torno al tema de los prodigios y milagros, reconstruye por su parte un acontecimiento peculiar: producida la expulsión de los jesuitas de la ciudad de Barcelona, se encontró un pliego en el aposento del P. Jayme Pedralbes en el que el exjesuita indicaba con precisión el lugar –hasta ese momento desconocido– del sepulcro de San Pedro Nolasco, fundador de la Real y Militar Orden de Nuestra Señora de las Mercedes. Realizada la excavación a instancias de Carlos III, se halló el

²⁸ Para un análisis de las devociones de los Funes ver Lida, 2004, pp. 191-213; 2000, pp. 105-133..

²⁹ El trabajo de Martínez de Sánchez, 1996, pp. 3-41 nos informa sobre la fuerte presencia de imágenes de Nuestra Señora del Rosario, de los Dolores y del Niño Dios en el culto privado en la ciudad de Córdoba durante el período tardo-colonial pero una muy escasa presencia o referencia al Sagrado Corazón.

cuerpo según lo descrito. Un acontecimiento que Juárez lee como una prueba “de la inocencia de los jesuitas”. (II pp. 94-104) Otro de los prodigios tiene por protagonista a María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús, oriunda de Santiago del Estero pero residente en Buenos Aires. En esta oportunidad es Funes quien relata a Juárez una visión de esta mujer que:

Ni de día ni de noche baja las manos delante de la presencia del Señor solicitando la restitución de la Compañía a su estado primitivo. Y ha ocurrido que en una visión le fueron decretadas favorablemente sus súplicas aún mucho antes que se supiera por estas partes cosa alguna de los asuntos de ustedes en la Rusia. Se halló pues repentinamente el día de San Estanislao (santo de todas sus empresas), en tiempo de la solemne fiesta que le hacía, en el centro de una multitud de luces [...] que al fin fueron apagándose [...] pero reparó que en un último ángulo de aquel templo todavía restaba una pequeña lucecita que no sólo no se podía extinguir, sino que muchos Ángeles concurrían a porfía en su circunferencia a encender cada uno su mechón correspondiente sin poderlo conseguir en aquella ocasión [...] sólo quedó aquella antorcha inextinguible que dio a ella su principio y su fin. (ff. 169-170)

Es más, añade Funes, dichos vaticinios se están produciendo en muchas otras partes.

Las mujeres tienen su espacio en la correspondencia que estamos analizando. Mujeres tan distintas y distantes como pueden ser la emperatriz de Rusia y una beata parda de la ciudad de Córdoba.

Catalina II no solo ha permitido la permanencia de la Compañía de Jesús en Rusia, sino que ha acrecentado sus casas y colegios que hacia 1785 son seis, siete misiones, una casa de noviciado y una residencia. El número de los jesuitas es de casi 200. (I p. 16): los hay rusos y también provenientes de otras naciones como Polonia, Alemania, Francia, Italia, quienes han ido tomando la sotana

[jesuítica] y están trabajando en cátedras, púlpitos, misiones y confesiones “bajo la protección y benevolencia de la Emperatriz”. (I p. 151)

Doña Bernardina Rosa, suegra de Funes; doña Mauricia Allende, su cuñada y doña Josefa Bustos, su madre, impulsan la concreción de un sin fin de iniciativas devotas: novenarios, misas, cuarenta horas, en honor del Sagrado Corazón, cuyo culto prácticamente se había abandonado desde la expulsión de la Compañía y aportan el dinero necesario para la obtención de los rescriptos y breves papales necesarios.

Catalina, una mulatilla que durante treinta años ofrece sus padecimientos físicos y sus oraciones con la intención de cooperar a la restitución de la Compañía.

Y la beata jesuítica María Antonia de San José quien desde el momento de la expulsión –asumiendo un espacio de religiosidad que ha quedado vacante- reabre distintas casas de ejercicios espirituales desde Salta a Buenos Aires, ciudad esta última en la que se instala, funda la Casa de Ejercicios y Beaterio, organiza los ejercicios ignacianos a los que asisten entre 200 y 400 ejercitantes en tandas de diez días, tandas que se repiten sin interrupción. Un éxito desconocido antes de 1767. Mantiene una fluida correspondencia con el Padre Juárez –veintitrés cartas que envía a lo largo de once años-³⁰ a quien tiene al tanto de la vigencia del espíritu jesuítico en la capital del virreinato del Río de la Plata y de quien obtiene rescriptos papales y la legitimación necesaria para llevar adelante su misión. Es más, a través de sus epístolas, construye su autobiografía como mujer con un rol protagónico y novedoso (Fraschina, 2017). Una

³⁰ Las cartas de María Antonia de San José al padre Gaspar Juárez se encuentran en ASR, ya citado y en Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma. En su casi totalidad están publicadas en Blanco SJ, 1942.

construcción que –pasada por el recorte y la traducción de Juárez y otros jesuitas- sale a la luz en forma de opúsculo y circula por Europa.³¹

Interesa ver qué representaciones construyen Juárez y Funes de estas mujeres; qué espacio ocupan en los escenarios que ellos describen en sus epístolas; a qué imágenes, lenguajes y citas de autoridad apelan para definirlas: ambos las perciben como actores que participan activamente en la construcción social y religiosa de una sociedad en profunda transformación. Si bien en ocasiones ese rol será supletorio y actúan dentro del espacio que ha dejado vacante la expulsa y disuelta Compañía de Jesús, las ven integradas a la contienda que –son conscientes- se está librando en ambas márgenes del Atlántico.

Juárez escribe a Funes:

Al ver en Roma algunos memoriales que mandó usted han quedado admirados no sólo los exjesuitas de todas las provincias sino también desde el Papa hasta los demás cardenales y Prelados confesando que el heroísmo que las Señoras mujeres de esa Provincia procura con tanto celo y aún a expensas propias conservar, consolidar y perpetuar los Ejercicios de piedad cristiana, devoción y veneración a los misterios de nuestra Santa fe que en otros Reinos impiamente impugnan destruir y aniquilar los más poderosos enemigos de la Iglesia. (I pp. 211-212)

No obstante el anhelo de Juárez, de que se difunda en Córdoba el culto al Sagrado Corazón y a San José, reconoce a la vez su propia imposibilidad de actuar y la activa participación de las mujeres:

³¹ Se trata de “El estandarte de la mujer fuerte”, un opúsculo de autor desconocido, de quince páginas, publicado en Europa en vida de la beata, escrito a partir de las cartas que ella y Funes envían a Gaspar Juárez. Ha sido reproducido por Blanco, ya citado, pp. 421-436.

Deseo intensamente que se propague y se solemnicen sus cultos pero para que esto allí se verifique, yo que estoy en tanta distancia y como borrado de la memoria de los vivos, no he sido más que un instrumento como muerto, los instrumentos vivos más inmediatos y más fervorosos son ellas [la suegra y la cuñada de Funes] y ustedes que han procurado y practican allí su culto y devoción. (I p. 247)

También reconoce Juárez el rol modélico de algunas mujeres. Este reconocimiento lo había llevado a escribir el elogio de la madre de Funes (II p. 189), así como a compilar materiales –cartas y memoriales– en torno a María Antonia de San José con la intención de “dar a luz alguna breve relación de su vida, para edificación del público”. (II p. 234)

Muerta María Antonia de San José en 1799 y comprobando Juárez que “desde Rusia se va extendiendo la Compañía por varias partes del mundo a buscar la mayor gloria de Dios y la salvación de las almas”, es testigo de cómo “se van verificando las conjeturas de algunos hombres prudentes y aún quizás predicciones de Dios de que la Compañía de Jesús desde un ángulo de la tierra volvería a propagarse por todo el mundo”.³² Recuerda expresamente que la beata María Antonia de San José le había comunicado por escrito esta predicción que en 1803 se está verificando, (II p. 297), y reconoce en esta mujer el don de profecía.³³

³² Para el tema de las demostraciones que surgieron como consecuencia de la expulsión de los jesuitas y las profecías y revelaciones en torno al regreso –llamativamente similares– que se produjeron desde Guatemala y Veracruz hasta la ciudad de México, entre las cuales se destaca “la de las lámparas”, ver Enciso, 2000, pp. 209-241.

³³ Sobre la profecía y el rol de profeta ver Kienzley and Walker, pp. 21-41. El término “profecía” refiere a la comunicación directa de la Divinidad con el profeta o a través del profeta como intermediario. Mediante la profecía se interpreta el pasado, se habla al presente, o puede predecir el futuro. La inspiración profética puede ser auditiva o visual. También puede ocurrir a través de sueños. La forma ideal de discernir sobre la veracidad de un profeta es verificar que su profecía se convierte en realidad. Esta última característica es justamente la enfatizada por el P. Juárez.

Tanto Juárez como Funes llegan a compararlas con figuras bíblicas y del santoral jesuítico: Catalina, la beata cordobesa, con su paciencia, su padecimiento y la tolerancia de sus trabajos será “el Job de su sexo” (I, p. 212); María Antonia, “el Javier de Occidente”, el Apóstol de nuestras Indias” (f. 117).

Un reconocimiento y una caracterización que Juárez sostiene a lo largo de toda su correspondencia, en tanto Ambrosio Funes, ante la imposibilidad de reconocer la capacidad de estas mujeres de contribuir a la construcción social a partir de sus propias iniciativas, apartándose de toda realidad las describe como “simples, rústicas, pobres” (f. 247) y para justificar el extraordinario éxito de María Antonia de San José en la organización de los ejercicios espirituales, apela a la explicación que le dicta la cultura de su época y de su entorno: “está en ella el dedo de Dios”, y así a través de esta mujer excepcional “se acredita el imperio de los débiles y se ostentan los prodigios de la Providencia”. (f. 117)

Reflexiones finales

En su último lustro de vida Gaspar Juárez toma decisiones fundamentales: en dos oportunidades se propone regresar a las Indias para continuar con su labor misionera, dos intentos que no logra concretar por problemas de salud. (II pp. 219 y 236) En 1800, a través del Provincial de la Compañía instalado en Roma, pide y obtiene “en secreto”, su reinserción en la Compañía instalada en Rusia. No contento con esto, también obtiene mediante un rescripto pontificio de *Propaganda Fide*, el nombramiento de misionero apostólico para cualquier parte del mundo. (II p. 237) Muere en enero de 1804 sin haber concretado el deseo de retornar

a su tierra pero “con la esperanza fundada” de que con la elección del nuevo Papa Pío VII cambiarían las cosas de la Compañía en Italia y quizá sería restablecida. (II p. 238)

Con respecto a la Universidad de Córdoba, tras años de conflictos, discusiones y consultas, se llegó a la conclusión de que los franciscanos –herederos de los jesuitas en la administración y la enseñanza- no tenían facultad para colar grados académicos. Por una Real Cédula de Carlos IV, en 1800 se resuelve “se erija y funde de nuevo [...] con el título de Real Universidad de San Carlos y Nuestra Señora de Montserrat”. Se reiteró la orden –dada en la época de la expulsión- de que fuera regentada por el clero secular, una medida que se concreta recién en 1808 con la elección de Gregorio Funes –hermano de Ambrosio- como su primer rector.³⁴ Durante su rectorado lleva a cabo una renovación ideológica que sigue los pasos dados en las universidades españolas –cabe recordar que él había estudiado en la Universidad de Alcalá de Henares- en las que la Ilustración y las tesis regalista y jansenistas en torno a la organización eclesiástica y a las pautas devocionales son difundidas en las distintas cátedras.³⁵

Tanto el P. Juárez como Ambrosio Funes apelan al lenguaje verbal, escrito e icónico en la lucha que están librando tanto en Europa como en América a fines del siglo XVIII. Son conscientes, o por lo menos intuyen, la irreductibilidad entre el texto y la imagen. Por ello hacen uso de los dos registros: de lo visible y lo legible, dos registros que se cruzan, se vinculan, se responden, pero nunca se confunden (Chartier, pp. 73-99). Las imágenes de bulto, los cuadros, las estampas, los relicarios, que tienen el poder de mostrar lo que ningún texto podría dar a leer. Pero también apelan a lo legible, lo que puede ser dicho, enunciado, declarado: las cartas –bajo una importante variedad de formas-, los

³⁴ Para la figura de Gregorio Funes ver Lida, 2006.

³⁵ Sobre la enseñanza en las Universidades españolas y americanas ver Góngora, 1957, pp. 96-151.

libros, los breves y rescriptos pontificios, los textos para la reflexión y los sermones. Ambos recursos son convocados y circulan dentro de la red relacional que construyen con la finalidad de evocar una ausencia y mantener la presencia y cohesión de la Compañía de Jesús, de los valores que ella sustenta, de las prácticas devocionales que alienta, de la postura eclesiológica que defiende, especialmente en relación con el poder espiritual del Papa.

El análisis de las prácticas desplegadas por los hombres y las mujeres ha permitido observar que, en términos generales, no se da la clásica identificación de lo masculino con el espacio público y lo femenino con el privado; o –en el ámbito religioso- la distribución de roles que otorga a los hombres un rol evangelizador y misionero y a la mujer uno más íntimo, místico, visionario. Tanto unos como otros, actúan en la esfera pública: Catalina II apoyando el desarrollo de la Compañía en Rusia; María Antonia de San José organizando los ejercicios ignacianos en Buenos Aires; las mujeres de las familias Funes y Allende promocionando y sosteniendo económicamente el culto al Sagrado Corazón de Jesús en Córdoba; el Padre Juárez y Ambrosio Funes actuando como lazo entre dos mundos distantes; los jesuitas, escribiendo, publicando, enseñando. Todos comunicados, movilizados en pos de un objetivo común. Tanto las cartas de Ambrosio como las de María Antonia de San José pasan por procesos similares: sufren la censura –son recordadas- antes de salir a la luz pública. Con una significativa diferencia: las del primero circularán como “Carta de un Ilustre Caballero Americano, natural de Córdoba del Tucumán, a un sujeto residente en Roma”, las de ella –transformadas en un opúsculo- conservarán su nombre.

Pero ¿fueron eficaces estas prácticas? No obstante los inmensos cambios culturales que marcan la entrada a la modernidad y que indican una transformación muy profunda de la sociedad –la “invención del individuo”, la distinción entre lo público y lo privado, la radical novedad del Estado moderno, la soberanía de la Nación, el “desen-

cantamiento del mundo”, las nuevas formas de sociabilidad- no obstante esta profundas mutaciones, las prácticas desplegadas, y recogidas en la correspondencia que hemos analizado, forman parte de la base sobre la cual se construirá la restitución de la Compañía y la subsistencia de una religiosidad barroca. En el clima europeo de la Restauración -un período que comenzó a partir de la derrota del Imperio Napoleónico -1814-1815- tal como lo ha intuido el Padre Juárez poco antes de morir, la Compañía de Jesús es restablecida por Pío VII, en julio de 1814. La bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* responde a las exigencias de una sociedad atemorizada que no había aceptado todavía la experiencia iluminista y la revolucionaria, y que buscaba en los jesuitas un baluarte conservador en el cual apoyarse. La reinserción de los jesuitas en la actual Argentina queda sujeta a los avatares del siglo XIX: en la década de 1830, tanto en Buenos Aires como en Córdoba, se acoge con entusiasmo a algunos de ellos procedentes de España, y si bien son expulsados nuevamente, luego de la caída de Juan Manuel de Rosas -gobernador de la Provincia de Buenos Aires- en 1852 inician su regreso desde Montevideo, esta vez el definitivo, invitados por las autoridades eclesiásticas. En ambos espacios organizan misiones volantes por la campaña, dan los ejercicios ignacianos y abren sendos seminarios. En Córdoba se les concede el uso del antiguo templo de la Compañía y en Buenos Aires, hacia 1868 reasumen la tarea educativa -un claro objetivo de la Nueva Compañía- con la fundación del Colegio del Salvador.³⁶ En esta época la pastoral y la vida religiosa tienden a asumir actitudes “ilustradas” y a volcarse a una piedad más sencilla y emotiva. La religiosidad popular se recupera. El culto al Sagrado

³⁶ El Colegio del Salvador fue objeto de desmanes, asalto, saqueo e incendio producidos contra la Compañía de Jesús. Para un análisis de este acontecimiento ver Di Stefano, 2010, pp. 238-245.

Corazón otorga –en determinados espacios y grupos- un sentido de pertenencia. En 1876 la diócesis de Córdoba es consagrada a su advocación.³⁷

La correspondencia entre Juárez y Funes ha permitido observar y encontrar un grado de coherencia en las prácticas mediante las cuales los hombres y las mujeres de fines del siglo XVIII, a ambos lados del Atlántico, cooperaron en la construcción social en un momento de cambios extraordinarios en el que en vastas regiones de Europa y América se intenta con fuerza sustituir la religión como principio organizador, como marco de referencia y se generan múltiples debates entre los cuales los sostenidos entre jansenistas y jesuitas quedan como un “teatro” (Certeau, 1993, pp. 167-171) en el que se representan las tensiones producidas por los desplazamientos culturales.

También hemos observado cómo gracias a la escritura, la lectura y la escucha de estas cartas, los individuos –actores de situaciones extremas- fueron capaces de construir una representación de ellos mismos, una comprensión de lo social y una interpretación de su relación con el mundo.

Asimismo pudimos acercarnos a la comprensión de la forma y las razones por las cuales las mujeres y los hombres se relacionan entre sí y forman redes dinámicas específicas, por qué los exjesuitas y un importante grupo de vecinos de Córdoba y Buenos Aires se nuclean en torno a determinadas prácticas y despliegan estrategias de supervivencia con el objetivo de mantener vigente una religiosidad que daba sentido a su existencia.

³⁷ En torno a los jesuitas en Buenos Aires y en Córdoba durante el período 1830-1865 ver Pérez, 1901; Di Stefano y Zanatta, 2000. Reimpreso en 2009 con un nuevo Prólogo y un apéndice de actualización bibliográfica, pp. 229-303; Barral y Di Stefano, pp. 635-658.

Bibliografía

- Ardanaz, D. R. (1996). Estudio preliminar. En A. M. Martínez de Sánchez *et al.*, *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato Rioplatense* (pp. 3-41). Buenos Aires: PHRISCO-CONICET.
- Barral, M. E. y Di Stefano, R. (2008). Las misiones 'interiores' en la campaña de Buenos Aires entre dos siglos: de los Borbones a Rosas, en *Hispania Sacra*, 60 (122), 635-658.
- Blanco, J. M. SJ. (1942). *Vida documentada de María Antonia de Paz y Figueroa fundadora de la Casa de Ejercicios de Buenos Aires*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Certeau, M. de. (1993). *La escritura de la Historia*. Mexico DF: Universidad Iberoamericana.
- Di Stefano, R. (2010). *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* (pp. 238-245). Buenos Aires: Sudamericana-El fuego purificador.
- DI Stefano, R.; Zanatta, R. y Loris (2000). *Historia de la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Mondadori.
- Echegaray, L. C. (1998). El rescate de una devoción jesuítica: el Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX. En M. Ramos Medina (Comp.), *I Coloquio Historia de la Iglesia en el Siglo XIX* (pp. 369-380). Mexico: Condumex.
- Enciso, F. S. A. (2000). Todos herejes: expresiones de descontento en la Nueva España ante la expulsión de la Compañía de Jesús, 1767-1768. *Colonial Latin American Historical Review*, Spring, 209-241.
- Fabre, P. A. y Goujon, P. (2014). *Suppression et Rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*. Lessius: Petite Bibliothèque Jésuite.
- Fraschina, A. (2017). *La expulsión no fue ausencia, María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado*. Rosario: Prohistoria ediciones.

- Gómgora, M. (1957). Estudios sobre el Galicanismo y la “Ilustración católica” en América española. *Revista chilena de Historia y Geografía*, 125(47), 96-151.
- Grenón, P. (1920). *Los Funes y el Padre Juárez, SJ*. Córdoba: Tipología la Gutenberg.
- Inglot, M. SJ. (2013). La Compagnia di Gesù nell’Imperio Russo, 1772-1820. *Ignaziana, Rivista de ricerca teologica*, 15, 3-15.
- Juárez, G. (1920). *Elogio fúnebre de la Señora María Josefa de Bustos*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Kienzley, B. M. and Walker, P. (1998). *Women Preachers and Prophets*. Berkeley: University of California Press.
- Lida, M. (2004). Las devociones religiosas y la familia Funes. Identidad familiar, escatología y política en Córdoba (1767-1810). *Cuadernos de Historia CIF-UNC*, 6, 191-213.
- Lida, M. (2000). El Deán Gregorio Funes, un clérigo ilustrado en la sociedad cordobesa. Cohesión familiar e identidad religiosa a fines del período colonial rioplatense. *Colonial Latin American Historical Research*, 14(2), Spring, 105-133.
- Lida, M. (2006). *Dos ciudades y un deán: biografía de Gregorio Funes, 1749-1829*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Martínez de Sánchez, A. M. et al. (1996). *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato Rioplatense*. Buenos Aires: PHRISCO-CONICET.
- Melean, J. T. (2016). *Socios incómodos. Los franciscanos de Córdoba en una era de transformaciones (1767-1829)*. Rosario: Prohistoria.
- Morales, M. M. SJ. (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Moya, B. (2000). *Reformismo e Ilustración. Los Borbones en la Universidad de Córdoba*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos Segreti.

- Pérez, R. (1901). *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina, Chile, el Uruguay y el Brasil*. Barcelona: Imprenta Henrich.
- Piciulo, V. Joaquín Camaño e il network di un grande Collaborator alla fine del XVIII secolo. *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 126, 1.
- Schalaflly, D. The Post-Suppression Society of Jesus in the United States and Russia: Two Unlikely Settings. En J.O'Malley et al. (Eds.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773* (pp. 772-784). Toronto: Toronto University Press.
- Siebzehner, B. B. (1992). *La Universidad Americana y la Ilustración*. Madrid: MAPFRE.
- Storni, H. (1967). Jesuitas argentinos exiliados por Carlos III en 1767. *Archivum. Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, 9, 39-56.

El Máximo y lo mínimo

La tradición de entomología jesuítica en la Argentina (siglo XX)

MIGUEL DE ASÚA¹

Es reconocida la actividad de investigación astronómica (sobre todo, en física solar) llevada a cabo entre 1935 y 1977 en el Observatorio adjunto al Colegio Máximo de San José, de la Compañía de Jesús en la Argentina, situado en San Miguel, localidad del conurbano bonaerense (Santos y Girola, 2009). Pero la tradición de investigación entomológica que tuvo sus raíces remotas en Europa y se desplegó en una línea sucesoria de tres jesuitas argentinos es ignorada más allá del círculo de los especialistas de dicha disciplina. Los protagonistas de esta historia, Juan Bautista Mühn (1889-1976), Albino Bridarolli (1903-1949) y Gregorio Williner (n. 1909), llegaron a establecer un centro de entomología con una importante colección que alcanzó reconocimiento nacional e internacional. Asociadas a la fortuna del Observatorio, las actividades entomológicas alcanzaron su cristalización institucional en la década de 1970, para pronto interrumpirse. Este trabajo investiga el origen de esta tradición, sus alcances, sus fragilidades y su ubicación en el proyecto científico de la Compañía de Jesús en la Argentina del siglo XX.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Centro de Estudios Filosóficos, ANCSA, Argentina. Contacto: mdeasua@yahoo.com.

Orígenes

La Compañía de Jesús puede exhibir interesantes antecedentes de estudios de ciencias naturales en el Río de la Plata, en lo que respecta a la ciencia de las misiones jesuíticas. Se podrían mencionar las secciones sobre historia natural de la gran enciclopedia sobre *Paraquaria* de José Sánchez Labrador y los trabajos de José María Termeyer sobre arañas, iniciados en el Río de la Plata. Este misionero español de origen holandés, que pasó unos años en la reducción de abipones de San Javier, en Santa Fe, también intentó introducir el cultivo del gusano de seda en la región (Furlong, 1948, p. 195-208 y p. 291-320; Asúa, 2015a, p. 68-80 y p. 279-296). Pero más allá de algunas tenues continuidades, la ciencia jesuítica de las misiones no tuvo influencia en la historia de la ciencia argentina del siglo XX (Asúa, 2010).

Los estudios entomológicos modernos por los jesuitas en Argentina comienzan en la década de 1920, en el Seminario de la arquidiócesis de Buenos Aires, con el Padre Mühn. Juan Bautista Mühn (1889-1976) nació en una familia de inmigrantes alemanes de Santa Fe, en la localidad de San Jerónimo, Depto. Las Colonias. Fue el tercero de seis hermanos que ingresaron a la Compañía de Jesús. Dos hermanas ingresaron a la congregación de las Misioneras Siervas del Espíritu Santo, de origen alemán (Williner, 1952). Juan B. Mühn, como se lo denomina en los documentos, ingresó en el noviciado de Córdoba (Argentina) en 1905, a los 16 años (Williner, 1978, p. 3; Storni, 2008, p. 188). Las humanidades las cursó entre 1907 y 1911 en Veruela (Zaragoza), un antiguo monasterio cisterciense que estuvo en manos de los jesuitas entre 1877 y 1973. La filosofía la hizo entre 1911 y 1914, en Roquetas, en las afueras de la ciudad de Tortosa (Cataluña). Allí, desde 1904 los jesuitas de Aragón tenían las Facultades de Filosofía y Teología y habían decidido fundar un centro científico, con varias instalaciones: el Laboratorio de Química, el Laboratorio de Biología (en 1914 ambos se fusionaron y trasladaron a

Barcelona, como Instituto Químico de Sarriá) y, quizás el más importante, el Observatorio del Ebro, que fue la institución madre del de San Miguel. Todo esto correspondía a la provincia jesuita de Aragón, de la que dependió la Argentina hasta 1918, cuando se creó la Provincia argentino-chilena (lo cual explica porque estos jesuitas eran enviados a estudiar a España) (Udías, 2003, p. 213-18; Udías, 2014, p. 141; Storni, 2001).

De regreso a su patria, Mühn fue enviado primero al Colegio del Salvador y luego al de la Inmaculada Concepción (Santa Fe), donde enseñó química y ciencias naturales hasta 1918. Volvió a Roquetas para cursar la teología y allí entró en contacto con el naturalista jesuita Longinos Navás (1858-1938), con quien comenzó a formarse en entomología. Navás fue un reconocido especialista internacional en neurópteros (por ejemplo, crisopa, mantispa, hormiga león), basado en el Colegio del Salvador de Zaragoza, que publicó más de 600 trabajos e identificó más de 3000 especies de insectos (aunque muchas han sido calificadas como inciertas). Fue uno de los fundadores de la Sociedad Entomológica Española y la Academia de Ciencias de Zaragoza. Como muchos naturalistas del siglo XIX, sus estudios formales fueron reducidos (estudió biología en Madrid entre 1900 y 1901) y su trabajo se extendió sobre un abanico de campos: geología, botánica, zoología y, sobre todo, entomología. Después de su muerte, su colección entomológica sufrió importantes pérdidas y deterioros (Solà, 2001; Bastero-Montserrat, 1991; Montserrat, 1986). Mühn, desde Santa Fe, y Carlos Bruch, entonces profesor de entomología en el Museo de La Plata, enviaron a Navás especímenes de neurópteros, que fueron materia de uno de sus artículos, publicado en nuestro país (Navás, 1917; para Bruch, ver Lanteri y Martínez, 2012).

En 1914 los estudios de filosofía y teología de Roquetas pasaron al impresionante colegio de los jesuitas en Sarriá (San Ignacio de Sarriá), en Barcelona, junto con los institutos de ciencia. Allí fue donde se ordenó Juan B. Mühn en el

año 1922. Luego tuvo una estancia de un año en Munich, a fin de estudiar biología, para lo que lo debe haber ayudado su conocimiento del alemán como lengua materna. En 1924 regresó al Seminario de Villa Devoto, en la ciudad de Buenos Aires, entonces a cargo de los jesuitas. En ese año Mühn comenzó la que se denominó oficialmente Colección entomológica del Seminario Conciliar. En este proyecto fue auxiliado por seminaristas y en particular por un joven jesuita recién ingresado al filosofado, Albino Bridarolli. Las excursiones entomológicas al gran Buenos Aires del grupo de entusiastas dirigido por Mühn, más los especímenes que éste había colectado en Santa Fe, dieron como resultado nueve cajas con más de mil insectos que fueron presentadas en la Primera Exposición Entomológica de Argentina, en 1928. Para quien pudiera leerlas, la colección exhibía las marcas de su breve historia: las 32 especies de para neurópteros habían sido clasificados por Longinos Navás; otra caja tenía 40 acrídidos (langostas) (Mühn, 1928). En ese momento el P. Mühn se integró a la Sociedad Entomológica Argentina, que había sido creada hacía poco, en 1925. El jesuita era profesor (suponemos que de biología) en el Seminario. En el año 1923 los alumnos de dicha clase organizaron un acto sobre Mendel y las leyes de la herencia, lo cual indica que estas materias no eran insignificantes en la formación (Isern, 1936, 487).

Albino Juan Bridarolli, uno de los ayudantes del Padre Mühn, había nacido en Sampacho (Río Cuarto, Córdoba), como decimo-octavo hijo de una familia de inmigrantes del Tirol. A los quince años entró al preseminario de los jesuitas en la ciudad de Córdoba y enseguida ingresó al noviciado en dicha ciudad, en 1918. Uno de sus hermanos menores, Cecilio, también ingresó a la Compañía, pero falleció a los 16 años en el noviciado (Storni, 2008, p. 245, 264). Luego de dos años Albino pronunció sus primeros votos en 1920 y comenzó a cursar las Humanidades en Córdoba. En 1924 pasó al Seminario Conciliar, para hacerla filosofía (desde 1923 los seminaristas jesuitas comenzaron

a hacer las materias de filosofía y teología en Devoto, junto con los seminaristas del clero diocesano, aunque vivían separadamente) (Williner, 1950; Isern, 1936, p. 416; Pérez del Viso, 2015). Fue allí cuando conoció al Padre Juan B. Mühn y cuando, es dable suponer, comenzó a perfilarse su destino científico.

En unas vacaciones de verano de 1928 en Córdoba, Mühn adquirió un nuevo discípulo en la persona del joven Guillermo Williner, quien se unió a él en excursiones para coleccionar insectos (Williner, 1978, p. 3). Williner había nacido en 1909 en Felicia, Depto. Las Colonias, en Santa Fe y es casi seguro que ambos estaban emparentados, ya que el apellido materno de Mühn era Williner. Guillermo había ingresado en la Compañía en julio de 1924, con 19 años (Storni, 2008, p. 275). Mientras tanto, habiendo finalizado la filosofía, entre 1927 y 1931 Bridarolli cumplió su magisterio en el Colegio de la Inmaculada, donde enseñaba química y ciencias naturales y aprovechaba su tiempo libre para coleccionar material entomológico y enviárselo al P. Mühn (Williner, 1978, p. 4).

El Máximo

Los primeros años de la década de 1930 se configuró un nuevo estado de cosas, que reuniría momentáneamente en el Colegio Máximo a los tres protagonistas de esta historia. Debido al creciente número de seminaristas jesuitas, en marzo de 1928 la Provincia argentino-chilena decidió comprar un terreno para comenzar a construir un colegio máximo en San Miguel, que fue erigido en tiempo record e inaugurado en junio de 1931 (Universidad del Salvador, 1980). Ese año Pío XII promulgó la constitución apostólica *Deus Scientiarum Dominus*, que regulaba los estudios eclesiásticos en el mundo (Bea, 1943). La Compañía aprovechó la oportunidad para solicitar la facultad de otorgar grados

eclesiásticos en sus colegios máximos, lo cual fue concedido en 1932, siendo general el padre Wlodimir Ledóchowski. Los seminaristas jesuitas se mudaron a San Miguel y Juan B. Mühn fue nombrado vice-rector del Máximo. Esto coincidió con el ingreso de Williner para hacer la filosofía y, un año más tarde, con el de Bridarolli, que había concluido su magisterio en Santa Fe e iniciaba la teología (aunque, como veremos, pronto partió) (Williner, 1978, p. 4). La colección entomológica también se trasladó a San Miguel. Williner cursó su filosofía entre 1931 y 1933. Estrictamente, el año 1931 aprobó matemáticas, química y mineralogía; los otros años las materias específicas de filosofía más cursos de ciencias, como Historia natural I y II. El seminario de ejercitación práctica “Cuestiones biológico-filosóficas” lo cursó con Mühn (quien también estaba a cargo de algunos de los otros cursos) en 1933. Hacia 1934, la colección entomológica ya contaba con 30.000 insectos (500 de países limítrofes). El crecimiento acelerado fue posible debido a que los alumnos de la Inmaculada de Santa Fe o del Salvador enviaban especímenes cuando volvían a sus provincias del oeste, el noroeste y noreste argentinos. También hubo donaciones de otros entomólogos (Williner, 1938). Para ese entonces, Bridarolli había efectuado un estudio sobre *Schistocerca paranensis* Berg (langosta) y había otro trabajo en curso (de él o de Williner) sobre los parásitos de *Oeceticus kirbyi* Guild (bicho canasto).

Bridarolli fue enviado a Europa a estudiar teología en el Ignatiuskolleg de Valkenburg (Holanda), que había sido creado en 1896 a raíz de la expulsión de los jesuitas de Alemania en el contexto de la *Kulturkampf* de Bismarck. Contaba con un pequeño observatorio (Udías, 2003, p. 207-8). El jesuita argentino se ordenó en 1935 y los últimos exámenes de teología los dio en 1936 (Williner, 1950, p. 255; Storni, 2008, p. 245). El motivo por el que Bridarolli fue enviado a Valkenburg es, con toda probabilidad, porque allí estaba trabajando el entomólogo jesuita Hermann Schmitz (1878-1960), un reconocido especialista en fósidos (un

tipo de moscas parecidas a las moscas de la fruta), de los que llegó a describir más de 600 especies (Prescher y Weber, 2001). Schmitz fue discípulo del más famoso entomólogo jesuita, Erich Wasmann (1859-1931), especialista en insectos sociales (hormigas, termitas). Wasmann sostuvo un tipo moderado de evolucionismo y es conocido para los historiadores de la biología por haber mantenido una famosa disputa con Ernst Haeckel entre 1905 y 1907 (Lustig, 2002; Roberts, 2005; Asúa, 2009a, p. 265-67).

Como se ve por los casos de Navás y Wasmann, la Compañía de Jesús tenía suficientes recursos en el área de ciencias naturales en general y de entomología en particular, como para asegurarse al menos el comienzo de la formación científica de aquellos con vocación para ello, dentro sus propias filas. Esto es corroborado por los especialistas que, según Furlong (2011, p. 99), habrían colaborado con la clasificación de la colección. Cuatro de ellos eran jesuitas, a saber, los ya conocidos Longinos Navás (neurópteros) y Bridarolli (fóridos) y, además, el francés Joseph Pantel S.J., que había estudiado en Leuven y después de la guerra enseñó en el Institut Catholique de Toulouse y fue el maestro del científico jesuita Robert de Sinéty (se ocupó de los forficúlidos, p. ej. las “tijeretas”) y el belga B. Becquart S.J., de actuación en el Musée Heude, en Xujiahui, una localidad de Shanghai (colaboró con los estafilínidos, una familia de coleópteros; para Pantel, ver Foulquier 1920). Los otros entomólogos que intervinieron habrían sido Carlos Bruch (colaboró con los coleópteros), el entomólogo francés radicado en Argentina y originalmente hermano lasallano Jean Brèthes (se ocupó de los coccinélidos, p. ej. vaquitas de San Antonio) y José Lieberman, especialista en acrídidos (langostas).

En 1936 Bridarolli pasó a Leuven, a estudiar y formarse con Jean-Baptiste Janssens (1889-1964), quien sería general de la Compañía entre 1946 y 1964 y se hizo conocido por el público por su salvataje de niños judíos durante el Holocausto (De Tollenaere, 2001). Es evidente que Bridarolli tenía una inteligencia aguda y una personalidad que

lo hacían destinatario de un cuidado especial en la formación, en preparación para posiciones de científico destacado o de responsabilidad en la Compañía. Mientras tanto, entre 1935 y 1938 Williner atravesó el trienio teológico. En diciembre de 1937 fue ordenado sacerdote. Toda la década de 1940 se desempeñó como profesor de ciencias naturales en el Colegio del Salvador (Storni, 2008, p. 275). Es entonces cuando escribió el prólogo al conocido libro de otro santafecino más famoso, Guillermo Furlong (1889-1974), *Naturalistas argentinos durante la dominación española*, quien con este gesto lo consagraba como naturalista, mientras que a su vez legitimaba su propio texto de historia de la ciencia con el aval de una “autoridad” en el campo de las ciencias naturales (Furlong, 1948, p. 7-10; ver Asúa, 2015b). En esa época Williner escribió una serie de memorias sobre los psocópteros (piojos de los libros) (Furlong, 1944, p. 613).

En 1937 y con 48 años el P. Mühn fue enviado al Colegio de la Inmaculada en Santa Fe, desde donde seguiría remitiendo material al Máximo para la colección entomológica (Williner, 1978, p. 4). Este desplazamiento fue el comienzo del eclipse del período más activo de su trabajo entomológico. A mediados de ese mismo año de 1937 Bridarolli dejó Europa, volvió a su país e hizo la profesión solemne en el Máximo en febrero de 1938. A partir de entonces comenzó a enseñar allí ciencias naturales, psicología experimental y cosmología, además de antropología y paleontología, y embriología en relación con la filosofía (Williner, 1958, p. 255). Apenas llegado, Bridarolli emprendió la carrera de ciencias naturales en el Instituto del Museo de La Plata. La tesis de doctorado, sobre la que trabajó durante cuatro años, era de botánica (acantáceas bonaerenses); fue entregada en 1948. Este jesuita fue miembro de la SEA y miembro fundador de la Sociedad Argentina de Botánica (Williner, 1958, p. 256-57).

En la década de 1940, con Bridarolli en el Máximo y Williner en el Salvador, tuvieron lugar varias expediciones en busca de especímenes entomológicos, a cargo del

primero: tres a Salta, cuatro a Paraguay y cuatro a Bolivia. Este impulso constructor se vio tronchado por el fallecimiento del padre Bridarolli en un accidente de tránsito, el 3 de julio de 1949 (Williner, 1958, p. 258-60). A esa altura estaba avanzada la creación del Instituto de Historia Natural Sánchez Labrador, que se vio frustrada, aunque la literatura a veces se refiere a su existencia un tanto fantasmal durante la década de 1950. Bridarolli llegó a enviar una ponencia al VI Congreso Internacional de Entomología (Madrid, 1936) y publicó varios trabajos sobre fóridos, en la línea de su maestro Schmitz, en revistas de la Compañía como *Estudios* (Argentina) y *Brotéria* (Portugal) (Williner, 1958, p. 262-62). Cuando falleció, la SEA efectuó una sesión de comunicaciones en su memoria y el entonces presidente de la misma, Ricardo N. Orfila, pronunció un sincero elogio en su sepelio (SEA, 1950).

Las décadas del Observatorio

Después de esta tragedia, el P. Williner fue trasladado a San Miguel y se hizo cargo de la colección entomológica. Desde 1949 hasta 1957 dictó en el Máximo clases de ciencias naturales y cuestiones científicas relacionadas con la filosofía. En 1951 la colección pasó al Observatorio de Física Cósmica; a esa altura consistía de cuatro armarios con 240 cajas de insectos (Williner, 1978, p. 4). En ese momento el director del Observatorio era el padre Juan Bussolini (1905-1966). En los años 1955 y 1956, Williner comenzó a publicar las *Acta científica de los Institutos de Investigación de San Miguel*, que sumarían cuatro cuadernos en total, con estudios sobre Pentatomoidea y Lygaeidae neotropicales (superfamilia y familia del orden Hemiptera) debidos a Nicholas A. Kormilev (1901-1998). Este fue un entomólogo ruso que efectuó su carrera en Yugoslavia, trabajó en el ministerio de agricultura en Zagreb durante la guerra y en 1947 emigró a la

Argentina. Kormilev tuvo un puesto en el Museo Argentino de Ciencias naturales (MACN) y en 1952 pasó como entomólogo a San Miguel, hasta 1957, cuando emigró hacia EE. UU. (Heiss, 1999).

A comienzos de la década de 1960 funcionaba en el Observatorio de San Miguel un “Centro de Investigaciones Biológicas”, entidad de la Compañía de Jesús, con una sección de entomología a cargo del P. Williner. Se calculaba que la colección entomológica ascendía a 100.000 ejemplares. A la larga se edificaron tres pabellones para ciencias de la vida, con varios grupos de investigación. El impulsor de ese movimiento fue el entonces jesuita Mariano Castex, que habiendo ganado fama con sus trabajos sobre la raya de río, promovía diversas iniciativas de investigación en ictiología y fisiología humana (entró a la Compañía ya graduado de médico) y tuvo un papel preponderante en los aspectos institucionales y de planeamiento del Observatorio en la segunda mitad de la década de 1960, de cuya dirección se hizo cargo en 1968. En una rememoración, Castex señala a Williner como una de las personas de las que aprendió entomología (entre otras) y recuerda las reuniones en la división entomología del MACN, de las que participaban él y Williner, además de Manuel José Viana (1916-1997), entonces jefe de la división (López y Ponte Gómez, 2013, p. 5).

El comienzo de la década de 1970 parece haber marcado una diferenciación institucional de Williner respecto del Observatorio como un todo. En un folleto de 1970 que describe en detalle las actividades del Observatorio, no hay mención de los trabajos en entomología (OFC, 1970). El nombramiento de Williner en 1965 como presidente de la Sociedad Entomológica Argentina (SEA), cargo que ocuparía por varios años, señala el perfil alto que había llegado a adquirir ante la comunidad entomológica local. Ciertamente, en 1971 se creó el Instituto Entomológico San Miguel. Williner organizó un ambicioso programa de expediciones a Brasil, Paraguay, Chile, Perú, Colombia, Venezuela y Ecuador. En 1972 se retomó la publicación de

Acta scientifica, pero con el agregado en el título de “Serie entomológica”. Se llegaron a publicar 14 números en total (incluyendo la primera serie de la década de 1950). Williner entró en colaboración con Manuel Viana, el ya mencionado especialista en coleópteros del MACN, con quien publicó un largo trabajo en cuatro partes con el título “Evaluación de las faunas entomológica y aracnológica de las provincias cuyanas centrales”, estudio que fue subsidiado por el Conicet (Viana y Williner, 1972-1978; para Viana, ver Fritz, 1998). En las *Acta* también se publicaron trabajos del entomólogo especializado en himenópteros, Manfredo A. Fritz, de Juan C. Mariluis y del especialista en coleópteros Antonio Martínez (1922-1993), quienes como miembros de la Carrera del Investigador tuvieron su sede de trabajo en San Miguel (para Martínez, ver Fritz, 1994). Hacia 1977, el Instituto Entomológico constaba de Williner, dos miembros de la carrera del investigador de Conicet que tenían allí su lugar de trabajo (los dos primeros mencionados) y una secretaria. En 1978 la colección consistía de 24 armarios con 1400 cajas de insectos más la biblioteca (Williner, 1978, p. 4). El Instituto era reconocido como centro de investigación por la comunidad entomológica (De Santis, 1992, p. 32).

En 1976 falleció en Córdoba el padre Mühn. Al año siguiente, la Asociación Civil Facultades Loyola vendió el Observatorio a la Fuerza Aérea Argentina (Santos y Girola, 2009, p. 48). En 1980 se publicó el último número del *Acta scientifica. Serie entomológica* y dos años más tarde Williner dejó la Compañía de Jesús (Storni, 2008, p. 275), sin abandonar el sacerdocio. Al otro año, 1983, él, Fritz, Viana y Martínez crearían el INESalt (Instituto de Investigaciones Entomológicas de Salta), en Rosario de Lerma, que sobrevivió hasta 1995, cuando la colección entomológica de este instituto pasó al Museo de Ciencias Naturales de Salta (Ellenrieder, 2009). Según ha sido señalado, esa migración del grupo original de San Miguel se llevó una mínima parte de la colección original del Observatorio (Bachmann,

2003). El resto pasó al Colegio del Salvador. El entomólogo Osvaldo Di Iorio (1959-2016), profesor de entomología de la FCEyN de la UBA y que en algún momento habría estado vinculado con el grupo de San Miguel, revisó la colección que pasó al MACN en febrero de 2003 (excepto algunas cajas que quedaron depositadas en el Salvador para uso didáctico) (para Di Iorio, ver Oliva, 2016). En la persona del Dr. Axel Bachmann, entonces a cargo de la división entomología, el Museo recibió los muebles con 432 cajas (sobre todo coleópteros, lepidópteros, hemípteros, ortópteros, himenópteros y dípteros) (Bachmann, 2003, p. 4-5). A la larga la colección pasó del MACN al Instituto de Entomología de la Fundación Miguel Lillo (San Miguel de Tucumán). Un inventario de recepción del material de mayo de 1999 indica la existencia de 76 cajas (Instituto de Entomología, 1999).

Conclusión

Lo primero que llama la atención de esta historia es el contraste entre la continuidad de una tradición de investigación y su fragilidad. Se trata aquí de un grupo de jesuitas con una homogeneidad de origen: dos eran parientes y se criaron en el departamento santafecino de Las Colonias, es decir, venían de lo que el historiador argentino Ezequiel Gallo llamó “la Pampa gringa” (Gallo 1980). El tercero, Bridarolli, tenía un origen análogo, era un tirolés de Río Cuarto.

Dos de ellos, Mühn y Bridarolli, tuvieron formación en Europa, pero hay diferencias entre ambos. Mühn, que estuvo en el Viejo Continente en la segunda y tercera décadas del siglo XX, siguió un modelo jesuita establecido desde siempre para la práctica de las ciencias que consistía en que los que fueran a dedicarse a las mismas recibirían algún tipo de formación personal y práctica (tipo “aprendiz”), con

algún tutor de la Compañía, seguido de alguna pasantía de uno o dos años en un centro de investigación internacional (en su elección parecen haberse privilegiado los vínculos personales más que la excelencia del lugar de trabajo). Es exactamente el tipo de formación que había tenido Longinos Navás, el maestro de Mühn. Bridarolli fue otra cosa, ya que además de cumplir este patrón, logró cursar la carrera en el Museo de la Plata y efectuar su doctorado. Acá ya estamos en un camino de profesionalización académica. Con Williner se repitió el esquema tradicional, pero hay otros factores a tomar en cuenta. Durante las primeras décadas del siglo XX en la Argentina (y en todo el mundo), las ciencias naturales fueron hasta cierto punto hospitalarias a este tipo de carrera informal. Fue en las décadas de los años 50 y 60 cuando comenzó a hacerse oír (por ejemplo, dentro del MACN) el conflicto entre los naturalistas “autodidactas”, que forjaban sus carreras sobre la base del entrenamiento artesanal y los “doctores” graduados de la universidad (Parodiz y Balech, 1992, p. 69-70; Asúa, 2012). Bridarolli tenía las condiciones para hacer carrera como profesor en una institución del estado o en el exterior, lo que hubiera sido muy difícil para Williner, cuya proyección estaba limitada desde el vamos. Pero, sin duda por su competencia en la especialidad, Williner fue miembro pleno de la comunidad entomológica, testimonio de lo cual es que actuó durante varios años como presidente de la sociedad científica respectiva (SEA).

A diferencia de muchas congregaciones religiosas, la Compañía admitía carreras científicas. En primer lugar estaba la tradición secular de compromiso jesuita con la ciencia, un factor de gran peso en instituciones católicas. En segundo lugar, las vocaciones científicas permitían cubrir las cátedras de ciencias del seminario y los colegios secundarios con profesores calificados. Porque el caso es que los seminaristas jesuitas (y los del clero secular cuando el Seminario Arquidiocesano estuvo a su cargo) estaban sometidos a una cierta carga de materias científicas. Antes de

la mudanza a San Miguel, no sólo encontramos a Mühn dedicado a la entomología, sino a José María Blanco y su colección antropológica y arqueológica y a José Ubach, con sus observaciones astronómicas. Este mismo elenco actuó en el Colegio del Salvador (Furlong, 1944, p. 612-13; para Ubach, ver Asúa y Hurtado de Mendoza, 2006, p. 184-90; para Blanco, ver Asúa, 2009). En tercer lugar, a partir de la década de 1930 la Compañía se vio llevada a desarrollar un proyecto científico institucional, como fue el del Observatorio, de una dimensión suficiente como para legitimar “por arrastre” programas colaterales.

Las carreras científicas de los jesuitas se desarrollaban por lo general dentro del marco de las instituciones de la Compañía. Esto representaba una ventaja (apoyo básico financiero y de identidad profesional), pero traía problemas no menores, como la endogamia académica, la falta de crítica externa, las “reputaciones de parroquia” y los estándares sub-óptimos de las publicaciones domésticas. La salida al exterior del círculo de la comunidad religiosa, tal cual lo demostraron Bridarolli y Williner, remediaba estos inconvenientes y permitía proyectar las trayectorias individuales hacia la sociedad más amplia, lo que redundaba en prestigio para la Compañía.

No parece arriesgado concluir que, en buena medida, el Instituto de Entomología fue víctima colateral del naufragio del proyecto científico de los jesuitas en la Argentina. La cesión del Observatorio (tema que escapa a este artículo) fue la culminación de una dinámica institucional complicada, que resultó en un crecimiento acelerado y en último término disfuncional, difícil de controlar por los jesuitas de la casa, que eran pocos (hacia 1970, sólo el personal auxiliar, técnico y de maestranza del Observatorio ascendía a 100 personas, de las cuales dos pertenecían a entomología: una secretaria y un ayudante). A esto hay que agregar, y no es por cierto lo menos importante, que esto tuvo lugar en la década de los años 70, es decir, el punto más álgido de la fuerte crisis de los jesuitas y la Iglesia, que acompañó a

la del país (para el contexto histórico, ver Mignone, 1986; Burdick, 1995, p. 110-215; Di Stefano y Zanatta, 2000, p. 477-555; Ghio, 2007, p. 219-50).

Hubo en toda esta historia tres momentos en los que el proyecto entomológico iniciado por el padre Mühn pareció tomar vuelo: (a) a comienzos de la década de los años 30, con el traslado al Máximo recién inaugurado de los tres jesuitas y de la colección entomológica, en un marco de afirmación y expansión de la Compañía en Argentina y con la adopción de un proyecto científico encarnado en la construcción del Observatorio, promovida por Mons. Fortunato Devoto, a cargo del Consejo Nacional de Observatorios (Puig, 1935); (b) a comienzos de la década de 1940, con el regreso de Bridarolli, que buscó cumplir con todos los requisitos de una carrera científica estándar y a su vez parece haber estado muy integrado con el espíritu de la Compañía; (c) a comienzos de la década de 1970, con la creación del Instituto de Entomología a cargo de Williner, que, al menos en parte, parece haber sido resultado del empujón que había recibido el Observatorio durante la década anterior y que funcionaba con apoyo financiero y personal de Conicet, como un centro de investigación de tamaño chico. Durante la década de los años 60 el proyecto entomológico caminó como hermano menor del programa más ambicioso y mejor financiado de los estudios de fisiología humana en San Miguel. Pero al final de esos años de crecimiento explosivo de la institución, Williner adquirió identidad propia, logró consolidar un grupo de investigación (es discutible si hubo masa crítica), obtuvo financiación, llevó a cabo un vasto programa de expediciones de colecta y obtuvo reconocimiento nacional e internacional.

En el primer momento, con el aterrizaje en el Máximo en el año 1932, la pendiente de la curva resultó positiva. El fallecimiento del padre Bridarolli frustró la segunda oportunidad. El tercer y último fulgor se apagó en unos

pocos años, cuando la Compañía decidió abandonar el proyecto científico del Observatorio, que se entendió como insostenible.

Agradecimientos

Les quedo muy reconocido por su amable colaboración al padre Daniel Miño S.J. y a Eduardo De Winne, respectivamente profesor y secretario académico de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel; a Gerardo Losada, Sergio Boada y a Fernando Santamaría, sucesivos bibliotecarios de la Biblioteca del Colegio Máximo ya la Lic. Susana Brandáriz, del Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús. También a Marta del Priore, bibliotecaria del Museo Argentino de Ciencias Naturales, que colaboró generosamente; a Esteban Orlando Lavilla, de la Fundación Miguel Lillo, por el gentil envío de material bibliográfico. Gracias a la amabilidad de la Dra. Carolina Berta y la Magister Emilia Pérez, del Instituto de Entomología, Fundación Lillo, que me recibieron casi sin previo aviso en mayo de 2016, tuve oportunidad de examinar algunas cajas de lo que fue la colección Williner.

Bibliografía

- Asúa, M. de (2009a). *De cara a Darwin. La teoría de la evolución y el cristianismo*. Buenos Aires: Lumen.
- Asúa, M. de (2009b). Los artículos del P. José María Blanco S.I. en la revista *Estudios* sobre la evolución y las teorías antropológicas de Ameghino. *Stromata*, 65(3/4), 313-335.
- Asúa, M. de (2010). *Una Gloria silenciosa. Dos siglos de ciencia en Argentina*. Buenos Aires: Zorzal.

- Asúa, M. de (2012). Dos siglos y un museo. En: P. Penchaszadeh (Ed.), *El Museo Argentino de Ciencias Naturales. 200 años*, (pp. 13-69). Buenos Aires: MACN-CONICET.
- Asúa, M. de (2015a). *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*. Leiden: Brill.
- Asúa, Miguel de (2015b). "Furlong y la historia de la ciencia en Argentina". *Stromata* 71 (1): 29-40.
- Bachmann, A. O. (2003). Donación de una importante colección entomológica. *El Carnotaurus. Boletín del Museo Argentino de Ciencias Bernardino Rivadavia*, 4(2), 4-5.
- Bastero Montserrat, J. J. S.J. (1991). Longinos Navás S.J. An approach to his Life and Entomological Work. En: J. Alba-Tercedor y A. Sánchez Ortega (Ed.), *Overview and Strategies of Ephemeroptera and Plecoptera*, (pp. 581-584). Gainesville, Florida: Sandhill Crane Press.
- Bea, A. (1943). The Apostolic Constitution *Deus scientiarum dominus*. Its Origin and Spirit. *Theological Studies*, 4, 34-52.
- Burdick, M. A. (1995). *For God and the Fatherland. Religion and Politics in Argentina*. Albany: The State University of New York Press.
- De Santis, L. (1992). *Evolución de las ciencias en la República Argentina, 1923-1972. Tomo XII. Entomología*. Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina.
- De Tollenaere, M., S. J. (2001). Juan Bautista Janssens. En: C. E. O'Neill y J. M. Domínguez (Ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús 1690-1696*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Mondadori.
- Ellenrieder, N. von (2009). Type specimens of Insecta housed at the Museo de Ciencias naturales de Salta, Argentina. *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, 68(3-4), 253-262.

- Foulquier, J. H., S.J. (1920). Joseph Pantel (1853-1920). A Jesuit and a Scientist. *Science N. S.* 52(1342), 17 de septiembre, 266-267.
- Fritz, M. (1994). Necrología. Antonio Martínez (1912-1993). *Revista Brasileira de Entomologia*, 38(781-791).
- Fritz, M. (1998). Necrología Manuel José Viana (1916-1997). *Revista Brasileira de Entomologia*, 41, 412-414.
- Furlong, G. S.J. (1944). *Historia del Colegio del Salvador*, (vol. 2, 2a parte). Buenos Aires: Colegio del Salvador.
- Furlong, G. S.J. (1948). *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Huarpes.
- Furlong, G. S.J. (2011). *Historia del Colegio de la Inmaculada de la ciudad de Santa Fe y de sus irradiaciones culturales, espirituales y sociales, 1610-1962. Tomo Quinto*. Santa Fe: Colegio de la Inmaculada Concepción.
- Gallo, E. (1980). *La Pampa Gringa: La colonización agrícola en Santa Fe (1870-1895)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ghio, J. M. (2007). *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Heiss, E. (1999). In Memoriam Nicholas A. Kormilev (1901-1998). *Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft österreichischer Entomologen*, 51, 47-58.
- Instituto de Entomología (Fundación Miguel Lillo). 1999. *Informe del 18 de mayo de 1999*, (mimeo).
- Isern, J. S.J. (1936). *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús*. Buenos Aires: Editorial San Miguel.
- Lanteri, A. y Martínez, A. (2012). Carlos Bruch: pionero de los estudios entomológicos en la Argentina. *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, 71, 179-185.
- López Hugo L. y Ponte Gómez, J. (Ed.). (2013). Mariano Narciso Antonio José Castex, Serie Ictiólogos de la Argentina. *ProBiota, Serie Técnica y Didáctica*, 14(42). La Plata: Museo de La Plata.

- Lustig, A. J. (2002). Erich Wasmann, Ernst Haeckel, and the Limits of Science. *Theory in Biosciences*, 121, 252-259.
- Mignone, E. F. (1986). *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen military*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Montserrat, V. J. (1986). Longinos Navás. His Neuropterological Work and Collection. En: J. Gepp y H. Hölzel (Ed.), *Recent Research in Neuropterology*, 173-176. Graz: s/d.
- Mühn, J. B., S. J. (1928). Primera exposición entomológica argentina, 19 al 25 de septiembre de 1928. *Estudios*, 17(36), p. 151-156.
- Navás, L. S.J. (1917). Algunos insectos neurópteros de la Argentina. *Physis*, 3, p. 186-196.
- Oliva, A. (2016). Obituario: Osvaldo Rubén Di Iorio (1959-2016). *Boletín de la SEA* 27, (1), 32.
- FC. [Observatorio de Física Cósmica]. (1970). *Observatorio de Física Cósmica de San Miguel*. San Miguel: OFC (folleto).
- Parodiz, J. J. y Balech, E. (1992). *El Museo Argentino de Ciencias Naturales 'B. Rivadavia'...en pantuflas*. (mimeo).
- Pérez del Viso, I. S.J., (2015). Los jesuitas, el Seminario y la Facultad de Teología. En *100 años de la Facultad de Teología: memoria, presente, futuro*, ed. José C. Caamaño, Juan G. Durán, Fernando J. Ortega y Federico Tavelli, 147-167. Buenos Aires: Agape.
- Prescher, Sabine y Gisela Weber (2001). "In Memoriam Father Hermann Schmitz S.J.". *Studia dipterologica* 8 (1): 277-288.
- Puig, Ignacio S.J. (1935). *El Observatorio de San Miguel, República Argentina*. Buenos Aires: Observatorio de San Miguel.
- Richards, R. J. (2005). Ernst Haeckel and the Struggles over Evolution and Religion. *Annals of the History and Philosophy of Biology*, 10, 89-115.

- Santos, M. S. y Girola, R. (2009). Historia del Observatorio Nacional de Física Cósmica San Miguel, Pcia. de Buenos Aires. En: G. E. Romero, S. A. Cellone y S. A. Cora *Historia de la Astronomía Argentina*, (pp. 47-51). La Plata: Asociación Argentina de Astronomía.
- REA [Sociedad Entomológica Argentina]. 1950. *Necrología. R. P. Albino J. Bridarolli S.J., Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, 14, 329-330.
- Solà, F. de P., S. J. (2001). Longinos Navás Ferré. En: C. E. O'Neill y J. M. Domínguez (Ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 2804. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Storni, H. S.J. (2001). Argentina. En: C. E. O'Neill y J. M. Domínguez (Ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, (pp. 227-230). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Storni, H. S.J. (2008). *Los jesuitas argentinos (1829-1938)*. (mimeo).
- Udías, A. S.J. (2003). *Searching the Heavens and the Earth. The History of Jesuit Observatories*. Dordrecht: Springer Science.
- Udías, A. S.J. (2014). *Jesuit Contribution to Science*. Cham: Springer.
- Universidad del Salvador. (1980). Los orígenes. *Signos universitarios*, 2(4-5), 39-43.
- Viana, M. J. y Williner, G. S. J. (1972-1978). Evaluación de las faunas entomológica y aracnológica de las provincias cuyanas centrales. *Acta científica. Serie entomológica*, 5, 7, 9 y 11.
- Williner, G. J. S. J. (1938). La colección entomológica del Colegio Máximo San José. *Estudios*, 59(322), 355-360.
- Williner, G. J. S. J. (1950). El P. Dr. Albino J. Bridarolli ante la entomología. *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, 14(5), 253-262.
- Williner, G. J. S. J. (1952). P. Jorge Mühn. *Noticias de la Provincia Argentina*, 22(159), 19-23.

Williner, G. J. S. J. (1978). Juan Bautista Mühn (1889-1976).
Acta scientifica. Serie entomología, 12, 3-4.

