

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
NÍVEL MESTRADO

**FERNANDA GIROTTO**

---

**A AMAZÔNIA DO EXÍLIO:**  
OS ESCRITOS DE CHANTRE Y HERRERA

---

**SÃO LEOPOLDO, 2013.**



**FERNANDA GIOTTO**

**A AMAZÔNIA DO EXÍLIO:**  
OS ESCRITOS DE CHANTRE Y HERRERA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre, pelo Programa de Pós- Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins

São Leopoldo, fevereiro de 2013.

### Ficha Catalográfica

G527a Giroto, Fernanda  
A Amazônia do exílio: os escritos de Chantre y Herrera / por  
Fernanda Giroto. – 2013.  
156 f. : il. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo,  
RS, 2013.

“Orientação: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Cristina Bohn Martins, Ciências  
Humanas”.

1. Jesuítas - História. 2. Chantre y Herrera, José. 3. Companhia  
de Jesus. 4. Exílio. I. Título.

CDU 271.5 (091)

Catálogo na Publicação:  
Bibliotecária Camila Quaresma Martins - CRB 10/1790

**FERNANDA GIROTTO**

**A AMAZÔNIA DO EXÍLIO:**

OS ESCRITOS DE CHANTRE Y HERRERA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins

Aprovada em     /     /

BANCA EXAMINADORA

---

Artur F Barcelos

---

Eduardo Neumann

---

Eliane Cristina D. Fleck

## AGRADECIMENTOS

---

Como a escrita de Chantre y Herrera, da qual irei tratar largamente nas próximas páginas, esta dissertação foi construída graças ao auxílio e presteza de muitos colaboradores. Gostaria de agradecer inicialmente ao CNPq que viabilizou os recursos para que eu pudesse me dedicar à pesquisa. Também ao Programa e Pós-Graduação da Unisinos que me ofereceu aporte através dos professores que sempre me orientaram e me auxiliaram com grande prontidão.

Agradeço imensamente a Prof. Dra. Maria Cristina Bohn Martins, minha orientadora, que tornou possível a realização de um antigo sonho meu, de cursar o mestrado. A professora sempre acompanhou meus passos desde a graduação, na Iniciação Científica e em Congressos e Eventos, os quais me honrou com seus convites e suas ponderações sempre tão valiosas. Agradeço pelas orientações, pelos aconselhamentos, pelos livros emprestados e por me servir de exemplo de dedicação à pesquisa nestes anos de convivência que só me fizeram crescer. Mas principalmente, por ter colocado em meu caminho um grupo de pessoas que fez toda a diferença na minha trajetória intelectual e acadêmica: Deise Cristina Schell, Fernanda Wisniewski Schoenardie, Ismael Calvi Silveira, Juliana Camilo, Camila Silva, Lauro Pereira da Cunha e Camila Margarisi de Almeida. Agradeço especialmente à Deise e à Fernanda, que hoje são parte de minha vida, tornam meus dias mais suaves e mais cheios de risos, obrigada queridas amigas pela disposição e carinho incondicionais.

Agradeço a todos os colegas e companheiros de trabalho que participaram dessa jornada de estudos, dos debates, das disciplinas; mais que isso, aos que estiveram por perto e auxiliaram com toda sua compreensão e presteza. Especialmente ao Pompilio Locks Filho, à Maíne Lopes, à Gabriele Rodrigues de Moura, ao Fabiano Santos e à Rosemari G. Probst.

Finalmente, agradeço a minha família. Aos meus pais Ires e Dorvalino, minhas irmãs Patrícia e Renata, e meu cunhado Sandro, que foram compreensivos com minhas ausências, foram meu porto quando estava cansada, pois sei que cada um, a sua maneira, tentou contribuir com meu trabalho. Ao meu sobrinho, que fez das minhas leituras e estudos mais que um aprendizado, mas um exemplo, uma vez que com menos de dois anos de idade, já aprendera a imitar a tia concentrada, lendo. Ao meu marido, que é antes de tudo meu cúmplice – pois viveu comigo cada momento dessa caminhada, obrigada por sanar os momentos mais difíceis e tensos com teu abraço.

## RESUMO

---

Pensar os escritos da Companhia de Jesus no século XVIII implica refletir sobre o significado simbólico do que foi produzido pelos seus membros, bem como sobre as condições em que estes escritos foram produzidos (CERTEAU, 1982). A proposta desta dissertação é a de analisar a obra produzida pelo jesuíta José Chantre y Herrera intitulada *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*. Sua narrativa é dividida em doze livros que tratam das Missões de Maynas (1639 a 1767), localizadas no Alto Amazonas e foram dirigidas pelos padres da Companhia em meio a várias etnias indígenas. Chantre y Herrera era professor de metafísica quando, em 1767, sofre as sanções do decreto de Carlos III que expulsou todos os membros da Ordem dos territórios da Monarquia Espanhola. Ele jamais conheceu a América, entretanto, escreveu a obra da qual tratamos, a partir de informações e documentos produzidos por seus companheiros que tinham vivido e trabalhado naquela região de missão. Consideraremos, portanto, os motivos que instigaram este autor a escrever para seus pares e para uma Europa ilustrada, que vivia um momento de debates historiográficos, e tentaremos, por meio dele, acompanhar os debates que na época pautaram a “escrita da história do Novo Mundo” (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007).

### PALAVRAS CHAVE:

Jose Chantre y Herrera – História - Companhia de Jesus - Ilustração – Exílio

## **ABSTRACT**

---

Thinking about the writings of the Society of Jesus in the eighteenth century implies reflecting on the symbolic significance of which was produced by its members, as well as on the conditions under which these writings were produced (Certeau, 1982). The purpose of this dissertation is to analyze the work produced by the Jesuit José Chantre y Herrera entitled *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el eMarañón español 1637-1767*. The narrative is divided into twelve books that treats of the Missions Of Maynas (1639-1767), located in Alto Amazonas and were directed by the priests of the Company among various indigenous groups. Chantre y Herrera was professor of metaphysics when, in 1767, suffers sanctions of the decree of Carlos III who expelled all members of the Order of the territories of the Spanish monarchy. He has never met the America, however, wrote the work which we treat, starting from informations and documents produced by his companions who had lived and worked in that area of mission. We will consider, therefore, the reasons that prompted this author to write for their peers and for an illustrious Europe, which lived a moment of historiographical debates, and we will try, through it, follow the debates then at that time guided the "history's writing of the New World" (CAÑIZARES Esguerra, 2007).

## **KEYWORDS:**

Jose Chantre y Herrera – History - Society of Jesus - Illustration - Exile



## SUMÁRIO

---

Introdução	11
Capítulo 1 “ <i>Más penetrante que la espada de dos filos</i> ”: as reduções do Alto Amazonas	24
1.1 As Missões de Mainas	27
1.2 Uma ordem de homens letrados	41
1.3 A construção da <i>História de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español</i>	45
Capítulo 2 José Chantre y Herrera e a confecção de sua obra: um erudito em seu tempo	54
2.1 Novos debates: a Ilustração e a escrita da História da América	57
2.2 Antecedentes da expulsão: a Europa Ocidental contra os jesuítas	77
Capítulo 3 A Amazônia do exílio	91
3.1 A literatura jesuítica e o sequestro da memória	94
3.2 “ <i>Si el alma se le separasse del cuerpo</i> ”: nostalgia compartilhada	111
Conclusões	132
Anexos	138
Referências Bibliográficas	147

## LISTA DE IMAGENS

---

Imagem 1	
Mapa das reduções jesuíticas fundadas entre 1638 e 1767	15
Imagem 2	
<i>Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767</i>	26
Imagem 3	
Mapa da Província de Maynas	36
Imagem 4	
Localização dos diferentes grupos étnicos amazônicos nos primeiros contatos com os missionários jesuítas	38
Imagem 5	
Capa do Livro escrito por Manuel Rodríguez, em 1684	53
Imagem 6	116
Capa do Diário do Padre Manuel Uriarte, publicado em 1986	
Imagem 7	
Mapa da região amazônica desenhado pelo Pe. Francisco Javier Weigel durante o cárcere para ser entregue ao Pe. José Chantre y Herrera	123

## INTRODUÇÃO

---

Os jesuítas, aliás, são particularmente atentos para essa “*experiência transversal*”: as *Relações* que provêm de várias partes do mundo tornam-se objeto de análise comparativa e de uma profunda reflexão teológica e filosófica, necessária para formar novos missionários (GASBARRO, 2006, p. 81).

A atuação da Companhia de Jesus, desde sua fundação, foi marcante na medida em que articulou a tradição intelectual e a experiência empírica de seus membros mais experientes, nos projetos que desenvolveu. Pretendemos neste trabalho pensar justamente a atuação dos jesuítas considerando essa *experiência transversal* vivida pela ordem, que integrou a atuação do corpo que a constitui desde a formação até o desempenho de cada indivíduo nas mais diversas atividades.

Mesmo que espalhados pelo mundo, os padres da Sociedade de Jesus pretendiam, e se organizaram para que, de alguma maneira, pudessem trocar informações e experiências; idealizaram assim uma comunicação que fosse capaz de mantê-los unidos. Desta forma, durante um longo período de tempo que se inscreve na modernidade, articularam notícias sobre os mais variados temas dos mais diversos lugares. Pretendemos aqui, pensar sobre a apropriação destas notícias dentro da própria Companhia. Mais especificamente, pretendemos estudar, sob este prisma, a obra escrita por um jesuíta que utiliza as informações chegadas até a Europa sobre as Missões de Mainas, na Amazônia. Sob o título de *História de las misiones del Marañón Español*, este texto foi escrito entre 1770 e 1790, mas publicado somente em 1901.

Devemos considerar ainda, que pensar a produção de uma obra como a que nos propomos estudar, implica refletir também sobre o caráter simbólico da confecção

de uma *História* sobre a América e suas populações, tal qual esta possibilidade/iniciativa era pensada no século XVIII. Desta forma, é preciso considerar que as transformações nas formas de produzir o conhecimento, bem como, as formas de se apropriar dele, estavam em transformação naquele momento. Nas estratégias narrativas dos livros europeus estavam presentes uma dinâmica de poder e de apropriação (PRATT, 1999), que apesar de subjetivas, eram muito marcantes. Dito de outro modo, o momento de confecção da obra de Chantre y Herrera foi correspondente a uma época em que os países ocidentais disputavam acirradamente o domínio dos territórios coloniais. Essa disputa, por sua vez, começou a tomar corpo, primeiramente, no campo das ideias e nos debates epistemológicos, através das publicações que corriam na Europa ilustrada.

Cañizares Esguerra (2007) nos conduz por estes debates epistemológicos, onde os autores representavam seus países na busca pelo domínio dos conhecimentos acerca do Novo Mundo. Para tal, os reinos localizados mais ao norte da Europa passaram a condenar o colonialismo espanhol, creditando-o como retrógrado e demasiado violento. A partir deste argumento, afirmavam que a Coroa espanhola não soube explorar os recursos ultramarinos corretamente, bem como não soubera valorizar as culturas ameríndias e a natureza americana. Ou seja, os espanhóis não realizaram os registros corretamente, de forma que pudessem ser fontes seguras para sustentar as pesquisas científicas daquele momento. Segundo esta convicção, os reinos do norte desqualificavam os relatos dos cronistas do XVI que redigiram os registros que informaram a Europa, até então, do que havia na América.

Juntamente às críticas feitas aos espanhóis, estes intelectuais traziam aos europeus uma escrita sobre o Novo Mundo cheia de impressões depreciativas. Elas presumiam a inferioridade da natureza e dos habitantes da América, quando comparados à Europa. Entre os principais autores destes textos estavam: o Conde de Buffon, Cornelius De Pauw, o Abade Raynal e William Robertson. Diversos historiadores estudam estes, e outros intelectuais que compuseram tal cenário de disputas para dominar os saberes da América. Podemos citar alguns dos que foram utilizados no desenvolvimento de nossas pesquisas: Brading (1991), Gerbi (1996), Cañizares Esguerra (2007), Arregui (2007), Domingues (2007).

Percebemos por meio deles que emergia no Ocidente uma forma diferenciada de produzir conhecimentos, com métodos, técnicas e instrumentos que deveriam assegurar a cientificidade do que estava sendo apresentado como resultado. Além disso, surgiam novas formas de sociabilizar estes conhecimentos, de apresentá-los à comunidade letrada, através da academia.

Mas, além de pensar nas discussões epistemológicas que a Ilustração promoveu, e nas movimentações provocadas pelos debates que pretendiam definir caminhos mais científicos para as pesquisas, não devemos perder de vista o caráter mais subjetivo da obra que estudaremos. Subjetivo no sentido de pensar a condição emocional e mental daquele que rabisca com tinta, manuscritos que, mais tarde, serão editados. Ivone Del Valle (2007) nos lembra das duras condições de vida dos missionários que atuavam em lugares inóspitos e longínquos, praticamente fora do alcance do aparato institucional que poderia lhes garantir segurança e companhia. Aqueles homens estavam desamparados e longe da realidade e dos costumes que conheciam no Velho Mundo, estavam ilhados em um ambiente que estranhavam e, por vezes, temiam. Escrever foi para eles, uma forma de manter a lucidez e o foco em seus propósitos; um meio de amenizar as duras condições de vida as quais estavam submetidos. O sofrimento psicológico e físico que os missionários vivenciaram, se inscreveu em seus corpos e perpassou seus escritos.

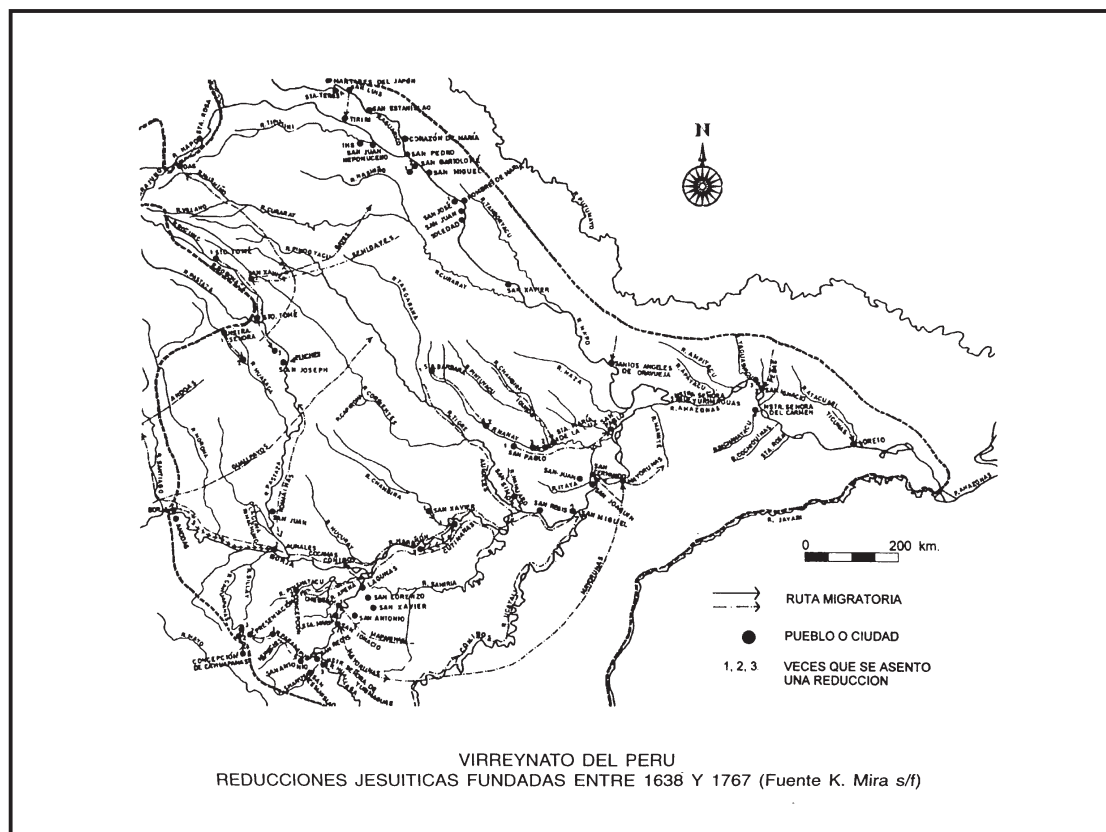
Da mesma forma que estes missionários em fronteiras distantes estudados por Del Valle (2007), Chantre y Herrera, com a supressão da Companhia de Jesus, também sentiu na própria pele a ausência do amparo institucional que conhecia. No ano de 1767 - quando o rei Carlos III decretou a expulsão dos jesuítas de todos os territórios de domínio da Coroa de Castela -, José Chantre y Herrera foi enviado para a Itália. Ele, como os demais inicianos, a partir do exílio estava afastado da vida que conhecia, e impossibilitado de realizar suas atividades comuns. Por isto mesmo, sugerimos que ele buscou no trabalho intelectual um refúgio para sua mente e seu corpo. Ocupou-se de realizar um trabalho considerado complexo e próprio para homens realmente esclarecidos e eruditos: *escrever a História da América*. Utilizamos a expressão desta forma, porque trabalhos de *História* eram feitos para assumir o posto de *o mais verdadeiro* ou, naquele momento, *o mais cientificamente correto*. Estes textos estavam sendo escritos para desconstruir outros textos, ou para sustentar os mesmos,

como evidenciaremos posteriormente. Seu caráter simbólico talvez seja mais importante do que seu conteúdo propriamente dito; isso nos dias de hoje, mas também no século XVIII.

Escrever sobre uma missão em região de fronteira era um desafio, haja vista que os intelectuais da época consideravam pequena a quantidade de informações confiáveis que se produzira sobre estes locais até então. Além disso, realizar uma tarefa deste porte nas condições em que se produziu a *História* que iremos analisar, traz um tom diferenciado para a ela. Como veremos no desenvolver deste trabalho, outros jesuítas escreveram do exílio sobre a América, mas o que realmente diferencia os livros Chantre y Herrera dos materiais dos demais desterrados, é o fato de ele não ter sido missionário, de jamais ter pisado na América. Não que ele tenha sido o único a fazê-lo, isto é, a escrever nestas circunstâncias, mas, como veremos, porque também o fez.

Para que possamos compreender melhor o teor dos livros redigidos pelo autor, vale pensar a obra em si e de que ela trata. Os trabalhos nas Missões de Maynas tiveram início em 1638 com os padres Gaspar de Cujia e Lucas de la Cueva. A partir daí, foram estabelecidas aproximadamente cento e cinquenta e duas reduções que se estendiam desde o piemonte andino até a confluência do Rio Negro com o *Marañón* (NEGRO, 1999). As populações que foram reduzidas pertenciam a variadas etnias indígenas, entre elas: cocamas, cocamilhas, omáguas, jeberos, maynas, encabelados e outros. Entre as suas principais características estão a diversidade de etnias, os conflitos com os colonos que estavam estabelecidos nas vilas e localidades castelhanas da região, a enormidade do território e a escassez de *operários*, isto é, de padres para levarem adiante o trabalho.

## IMAGEM 1



### Mapa das reduções jesuíticas fundadas entre 1638 e 1767.

Imagem retirada de: NEGRO, Sandra. Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. S. J. (Coord). **Um reino em la frontera. Lãs misiones jesuítas em La América colonial.** Quito: Abya-Yala, 1999.

Outra característica importante destas missões reside na quantidade de registros escritos que elas originaram. Diversos foram os que anotaram suas impressões sobre a floresta e sobre suas populações, o que se deu desde as primeiras incursões europeias naquele que seria representado, a partir daí, como um difícil e inóspito lugar: a selva amazônica. Mas, para além disso, as descrições sobre a América e, principalmente, sobre aspectos e fatos mais excêntricos e curiosos que ela oferecia aos olhos dos ocidentais, foram lidas e discutidas por pensadores durante os próximos séculos. Durante o XVIII, com a mudança de paradigma que a Ilustração proporcionou, não foi diferente. Os debates e especulações sobre a natureza das populações americanas, sobre o ambiente e sobre a complexidade cultural das comunidades indígenas, foram intensos.

Ao ser desterrado, nosso autor era professor de Metafísica no Colégio de Salamanca, ou seja, não trabalhava com a conversão de indígenas. Enquanto isso, na Amazônia, os dezenove missionários<sup>1</sup> que atuavam nas Missões de Maynas eram enviados para o colégio mais próximo ao mar, no Grão Pará – um estabelecimento jesuíta, situado nos domínios portugueses -, de onde foram remetidos para o exílio na Europa.

Quando chegou à Itália, Chantre y Herrera conheceu alguns deles, e nasceu daí, uma frutífera amizade sua com Manuel Uriarte<sup>2</sup>, inaciano que havia missionado na América e que também estava exilado. O contato com companheiros que atuaram na Amazônia despertou o interesse do jesuíta sobre os textos produzidos pelas missões de lá. Uriarte lhe contava muitas histórias e explicava o que ele não compreendia dos textos que agora ocupavam suas leituras. O ócio obrigatório, a nostalgia e a tristeza que o exílio potencializaram, fizeram com que as atividades destes homens se transformassem. A principal ocupação do antigo professor era agora ler o que seus companheiros haviam escrito sobre as Missões de Mainas e discorrer sobre o tema. Diariamente, ele se dedicava a estudar todos os documentos aos quais podia ter acesso, entre cartas, informes, livros, mapas e outros materiais.

---

<sup>1</sup> Eram eles: Francisco Aguilar (superior dos missionários), Lenardo Deubler, Adán Vidman, Xavier Veigel, Manuel Uriarte, José Palme, Carlos Albrizi, Dionízio Ibáñez, Pedro Esquini, Pedro Berroeta, Francisco Xavier Plindendorffer, Martín Schoveina, Andrés Camacho, Mauricio Caligari, José Vahamonde, José Montes, Juan Saltos, Segundo del Castillo e Pedro Schonemán (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 679).

<sup>2</sup> No exílio, escreveu a crônica intitulada *Diario de un misionero de Maynas*, datada de 1771.



Mera (1901), autor do prólogo da *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, nos conta que, preocupados com o estado emocional<sup>3</sup> de Chantre y Herrera, seus companheiros pediram para que ele se dedicasse a escrever uma história sobre as referidas missões. O próprio religioso confirma essa solicitação no prólogo de sua crônica, afirmando não se considerar uma autoridade para tratar do assunto, motivo pelo qual se negou, em um primeiro momento, a fazê-lo. Ressaltamos que a humildade não é para os jesuítas só um recurso retórico, é também uma das virtudes almeçadas através dos *Exercícios Espirituais* e que transparece no discurso redigido por eles. Porém, podemos perceber aqui dois fatores importantes que influenciaram a escolha feita pelo autor de, finalmente, vir a escrever a *História das Missões de Maynas*. Ou melhor, de reescrevê-la.

Em primeiro lugar, ler e escrever são atividades intelectuais que fazem com que os pensamentos da pessoa operem saudavelmente. O exílio significava não só uma prisão física para os jesuítas, mas uma prisão moral – pelas acusações que receberam. Também uma prisão intelectual, por haverem sido retirados de seus colégios, afastados de suas bibliotecas e dos locais de estudos que frequentavam – apesar de terem tido acesso a espaços desta natureza, na Itália. Finalmente, foi ainda uma prisão espiritual, pois não poderiam mais atuar na conversão e nem nas obras de caridade, o que significava não poder trabalhar para colher os melhores frutos para a “*vinha do Senhor*”, não poder se dedicar, como tinham se comprometido ao ingressar no Instituto. Estar desterrado, portanto, poderia provocar tamanha aflição nos religiosos, que os superiores logo se preocuparam em mantê-los ocupados. Entretanto, não com qualquer atividade, mas com as intelectuais – o que permitiria continuarem ocupando o lugar entre as elites cultas, que com sua tradição pedagógica e sua erudição, haviam conquistado.

Assim como ocorria com o religioso que estava trabalhando em missões distantes, sem contato direto com o aparato burocrático da Companhia ou com seus companheiros, a leitura de notícias de outros missionários era muito importante para que o jesuíta mantivesse o foco e a sanidade mental e emocional. Del Valle (2006) afirma que, devido às aflições e problemas que eram encontrados nas missões, saber o que acontecia e como estavam os outros jesuítas, era uma forma de amenizar a solidão.

---

<sup>3</sup> É utilizado nos escritos de Mera (1901) o termo *hipocondría* para definir o estado emocional de Chantre y Herrera. Segundo o Diccionario de la Real Academia Española, o termo não corresponde exatamente ao seu significado em português. De acordo com o sentido que ali encontramos, Chantre y Herrera estava nervoso e constantemente triste, o que gerava certa preocupação sobre sua saúde física e mental.

Sabemos que os jesuítas se dedicaram à escrita desde que foi fundado o seu Instituto, e é justamente isso que veremos mais detidamente no primeiro capítulo desta dissertação. Conforme consta nas *Constituições* da Companhia e como nos lembra Rodrigues (2010), escrever cartas era dar testemunho, significava manter unidas as partes do “*corpo*” que constituía o grupo. A correspondência jesuítica obteve grande repercussão e na primeira metade do século XVIII,

las *Lettres edificantes* (1703 – 1776) y el *Welt-Bott* (1726-1761), que recogían numerosas cartas de los misioneros y sus experiencias entre los ‘selvages’, habían despertado la curiosidad de los contemporáneos e incluso su lectura se puso de moda en los círculos cultos europeos (CIPOLLETTI, 2001, p. 239).

Escrever e ler cartas era uma atividade comum e importante entre os jesuítas. Eles foram leitores e autores de diversos escritos que, como vimos no trecho acima, circularam entre os homens cultos da época.

Desta forma, minutar uma *História* baseada em escritos de jesuítas, possui um valor simbólico muito forte que deve ser considerado ao pensar a obra a que nos propomos. Ou seja, exercer uma atividade intelectual que se pretendia científica (a escrita da *História*) a partir de textos considerados legítimos pelos espanhóis, mas que estavam sendo desprezados por grupos da elite letrada da Europa, era uma forma de responder aos críticos e de amenizar a solidão do inaciano, reforçando os laços identitários com grupo.

Isso porque os trabalhos dos homens que compõem a ordem não estão isolados, e todos os campos de atuação em que eles operam são articulados de alguma maneira. Compreendido isso, ficamos mais aptos a perceber que o professor de metafísica auxiliava na formação de um aluno que poderia ir para a missão. Ele poderia, também, vir a ser seu colega na atividade docente; ou ainda, ir atuar em hospitais e prisões. Em outras palavras, de alguma maneira, todas as atividades dos jesuítas podem ser pensadas como interligadas. Desta forma, escrever sobre o labor da ordem era - e é ainda - uma forma de manter claro para os seus membros que todos eram parte de um mesmo conjunto. Assim como nos atenta Barth (1998) ao refletir sobre os laços identitários, é nos momentos de crise que os grupos tendem a movimentarem-se em favor de reforçar seus laços de pertencimento. Esta situação como veremos, corresponde ao momento em que Chantre y Herrera escreve sua *História*.

O segundo fator está ligado aos círculos cultos europeus. Isso porque, no século XVIII o mundo ocidental foi abalado por profundas transformações que não deixaram de atingir o campo da ciência e do conhecimento. Os questionamentos sobre a vida e sobre as relações entre os homens recebiam explicações cada vez mais terrenas, de forma que a dessacralização e o desencantamento do mundo são características importantes desse momento. Além disso, o método científico começou a receber uma crescente valorização. Como já afirmamos, surgiram, inclusive, questionamentos sobre como se deveria escrever a história do Novo Mundo, bem como sobre a validade do que fora produzido até então (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007).

A partir disso, a metodologia, os tipos de documentos que podem ser utilizados, ou a definição sobre quem pode ou não escrever sobre o tema, passa a ser motivo de questionamento e de debate. A obra de Chantre y Herrera pode ser pensada aqui como fruto do contexto gerado pelos debates historiográficos e da necessidade de renovação destes no reino espanhol. Pretendemos pensar a *História* deste autor como uma atualização das obras produzidas por missionários que estavam sendo desqualificados; ou seja, uma forma de demonstrar erudição através da atualização dos escritos sobre as Missões de Maynas, e uma maneira de reafirmar a capacidade intelectual dos jesuítas:

De hecho algunos autores han sostenido (el caso más claro es Furlong) que los jesuitas eran muy avanzados y que esa fue quizá una de las causas determinantes de su expulsión (aparte de las políticas). Hoy tendemos a moderar estos juicios. Por mi parte, y basándome en consideraciones puramente historiográficas, creo que debemos aceptar por una parte, la existencia de una tradición doctrinaria monolítica y muy poco permeable a cuestiones de la ciencia moderna, que se evidencia, según esta investigación, en el desinterés por explicar la teoría experimentalista de la materia en una época en que ya era estándar. Pero por otra también debemos reconocer que la Compañía permitió -al menos eso- que algunos de sus miembros desarrollaran ideas nuevas, incluso altamente originales (ejemplos de ello tenemos varios en Europa).” (MENDONZA, 2005, p. 410)

O contexto no qual nosso autor escreve sua história sobre Mainas, contém outro ingrediente importante, talvez o mais destacável deles: o rompimento entre a Coroa e a Companhia de Jesus. Desta forma, os escritos apresentam, ainda, passagens e reflexões acerca do quanto a presença dos jesuítas nos domínios de Castela na América foi e ainda era, importante e necessária. Permeia seu texto a intenção de justificar os trabalhos e edificar os feitos dos integrantes da sua congregação. Esse tipo de recurso discursivo não é uma novidade, pois o destaque dado ao labor missionário por parte dos jesuítas é tradicional e

pode ser encontrado, por exemplo, nas cartas dos séculos XVI e XVII<sup>4</sup>. Porém aqui, os escritos de Chantre y Herrera tem um sentido mais específico: defender o grupo em um momento que o antijesuitismo cresce em força e tamanho na Europa.

Wright (2006) nos mostra que os jesuítas possuíam muitos inimigos desde seu surgimento como ordem. Nos mostra também que, como qualquer organização, a Companhia foi capaz de promover manobras estratégicas para alcançar diversos fins que considerassem necessários – nem sempre por vias que tivessem consenso. A influência da ordem sobre os reis e políticos europeus só fez crescer a quantidade de opositores a ela: “*Tratava-se de uma espécie de suspeita e ressentimento reproduzidos em graus variados onde quer que aparecessem os jesuítas*” (WRIGHT, 2006, p. 162). As críticas contra a atuação da Companhia perpassaram diversos aspectos, como o poder econômico das missões e colégios, as regalias que recebiam dos reis, o controle sobre as populações nativas nas colônias, entre outras. Muitos rumores podiam ser ouvidos na Europa e na América de que os jesuítas possuíam tesouros escondidos e de que pretendiam criar um Estado dentro do próprio Estado, ou ainda que eles manipularam os índios – como os guaranis - para se rebelarem<sup>5</sup>. Entretanto, parece que a influência política exercida diretamente nos reinos europeus (onde os jesuítas atuavam como conselheiros ou confessores, ou ainda como professores) é o que teve maior peso no aumento do posicionamento contrário à ordem.

Talvez em função disso, escolher as Missões de Maynas como objeto não tenha sido aleatório, pois se trata de uma zona de fronteira. Um local onde as disputas pela posse do território são constantes, não somente com o reino português, mas também com franceses, holandeses, ingleses. A estabilidade da ocupação do território americano também depende do cuidado com os limites territoriais e, desta forma, o autor sugere que somente os jesuítas foram capazes de atuar em uma região inóspita, hostil, conflituosa e habitada por populações selvagens; tudo isso, em nome do rei.

---

<sup>4</sup> A exaltação dos trabalhos realizados pelos missionários era destacada, principalmente, nas partes correspondentes a *capitatio benevolentiae* e na *narrativo* das cartas dos missionários do século XVII (CHAMBOLEYRON; CARDOSO, 2008).

<sup>5</sup> Pelas determinações do Tratado de Madri, assinado em 1750, as sete missões jesuítico-guaranis localizadas na margem esquerda do Rio Uruguai deveriam ser entregues aos portugueses. Inconformados, os indígenas iniciaram um conflito armado que ficou conhecido como a Guerra Guaranítica (1753-1756), cuja responsabilidade foi creditada aos jesuítas. Tema de muitos estudos, o conflito foi estudado recentemente por E. Neumann (2007), que o fez através do estudo das correspondências escritas pelos guaranis. A resistência à decisão das Coroas Ibéricas foi usada, também, como argumento dos iluministas, e ajudou a compor o repertório de acusações contra a atuação dos jesuítas.

Mesmo que a leitura das cartas, informes e outros documentos dos missionários que atuaram em Maynas tenha pretendido ser a mais objetiva possível, Chantre y Herrera o fez de modo a superar o seu conteúdo informativo. As intenções de sua leitura passaram pelo estágio da curiosidade, do lazer e chegaram a tornar-se um trabalho sério – dentro dos padrões cultos da época. Desta forma, pretendemos pensar sobre o que era ser historiador naquele tempo, quais os objetivos das pesquisas, quais as suas metodologias. Por trás da defesa da atuação dos jesuítas feita pelo nosso personagem, há também a defesa de uma tradição intelectual, de um modo de viver, de pensar e de perceber o mundo, que foi criado e desenvolvido pelos membros da ordem.

Como afirma De Certeau (1982) o compromisso com os pares é que torna uma obra relevante ou não. Desta forma, devemos compreender a narrativa desenvolvida por Chantre y Herrera como uma produção simbólica, feita para determinados leitores, mas também como uma prática historiográfica de sua época.

Ancorados pelos debates teóricos de Bouza (2001) e Chartier (1992) sobre as práticas de leituras e as apropriações feitas pelos leitores, pretendemos pensar os escritos de Chantre y Herrera com relação aos variados usos da leitura e da interpretação.

[...] como é que um texto, que é o mesmo texto para todos que lêem, pode transformar-se em instrumento de discórdia e de brigas entre seus leitores, criando divergências entre eles e levando cada um, dependendo de seu gosto pessoal, a ter uma opinião diferente? (CHARTIER, 1992, p. 211)

A *História de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, assim como os registros dos missionários da Companhia de Jesus, podem ser tomados aqui como um exemplo dessa face da escrita. A leitura e a interpretação destes documentos foram alvo de críticas, debates e controvérsias entre os leitores que não pertenciam à ordem. Desta forma, pretendemos pensar sobre a prática criativa de inventar significados a partir do que está escrito. Além disso, consideramos que o papel ativo do leitor, no século XVIII, alcançou proporções ainda maiores que nos séculos anteriores. Isso porque, a consciência de que os textos podem ser manipulados para apontar fatos ou conclusões previamente determinados se torna mais clara. Desta forma, é mais fácil constatar que “toda construção de interesses pelos discursos é ela própria socialmente determinada, limitada pelos recursos desiguais (de linguagem, conceituais, materiais, etc.) de que dispõe os que a produzem” (CHARTIER, 1994).

Além das práticas de leitura, a ação da escrita também nos interessa. Como nos lembra Certeau (1982), é possível falar de si ao falar sobre o outro. As reflexões em torno da etnografia realizadas por esse autor, podem nos auxiliar na medida em que percebemos que os europeus buscaram reforçar seu poder sobre as populações americanas ao dominar a escrita sobre elas. Mas essa busca pelo controle simbólico e físico das populações do Novo Mundo ultrapassa o discurso de superioridade ocidental sobre os indígenas, e passa a ser também uma disputa entre os próprios europeus.

O resultado disso, talvez seja nosso restrito conhecimento sobre os debates historiográficos e epistemológicos que ocorreram nos reinos católicos. O século XVIII tem sido visto como um período no qual a Europa do Norte se firmou como o centro da civilização ocidental através da importância de seus avanços científicos (PRATT, 1999). Autores como Brading (2007) e Cañizares Esguerra (2007) são importantes no processo de revisão desta ideia, trazendo à tona a importante atuação da Espanha e de seus trabalhos, principalmente no campo historiográfico, para o conhecimento científico e para o desenvolvimento da *História* como disciplina. Neste sentido, os estudos que apresentaremos visam contribuir com essa tarefa de dar maior visibilidade a atuação de letrados espanhóis na historiografia e nas reflexões acerca do Novo Mundo, mas principalmente da Amazônia.

Desta forma, no primeiro capítulo desta dissertação iremos tratar brevemente sobre como foram fundadas as Missões de Mainas e como Chantre y Herrera narra esses episódios. Orientados por autores como Londoño (2007) e Cipolletti (2001) pretendemos analisar as informações que o autor selecionou para compor a trajetória de seus companheiros, bem como comparar o primeiro de livro de sua obra com outros escritos de jesuítas que também redigiram suas histórias sobre a fundação de Mainas. Iremos refletir ainda sobre como se deu a confecção da obra deste autor, e sobre o contexto e as motivações que o instigaram a levar a cabo um trabalho de cerca de vinte anos.

No segundo capítulo nosso enfoque se desloca para o contexto externo, ou seja, para o que estava acontecendo na Europa de forma mais ampla – e não somente na reclusão do exílio, como no capítulo anterior. Com isso, os debates ilustrados e os novos paradigmas intelectuais é que são aqui nosso foco. Nossa pesquisa teve como suporte as obras de Pratt (1999), Cañizares Esguerra (2007), Arregui (2007) na análise mais detida do segundo livro da obra de Chantre y Herrera. Com isso, pretendemos avaliar como ele descreve as populações e a natureza americana, como ele percebe o ambiente do Novo Mundo e como ele o apresenta

para seu leitor. Em meio a tantos escritos que desqualificavam as produções espanholas, buscamos verificar como ele, sendo um espanhol, reage a estas acusações. Mas além disso, iremos refletir sobre como as movimentações e correntes anti-jesuíticas (WRIGHT, 2006) se manifestavam naquele momento. Com isso, daremos maior visibilidade ao livro XI da *Historia de las Misiones*. Neste capítulo, iremos acompanhar como os trabalhos nas missões eram desenvolvidos - desde a conversão até as questões burocráticas e relacionadas à conduta dos missionários.

A notícia da expulsão e a saga da viagem. O terceiro capítulo traz uma reflexão acerca de como os missionários e outros jesuítas se apropriaram do trauma do desterro para produzir suas obras. Mais que isso, como os membros da ordem utilizam a escrita para promover seus próprios trabalhos e legitimar sua própria escrita. Essas reflexões perpassam a obra de Chantre y Herrera, que possui todas essas características. Dando destaque maior para o último livro da obra, que trata justamente da expulsão e da viagem para a Europa, procuraremos evidenciar o caráter mais subjetivo da obra, com auxílio principalmente de Certeau (1982), Del Valle (2006), Cañizares Esguerra (2007) e Nordenflycht (2010).

## CAPÍTULO 1

**“MÁS PENETRANTE QUE LA ESPADA DE DOS FILOS”: AS REDUÇÕES DO  
ALTO AMAZONAS**

---

*Tenía reservada esta empresa á la virtud de la palabra divina, más penetrante que la espada de dos filos, manejada de unos pobres religiosos, que dando de mano á todo humano interés y con el fin puro de ganar almas al cielo, habían de plantar la fe y extender el reino de Jesucristo entre las muchas naciones de gentiles que fueron descubriendo (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 21)*

Este é um trabalho sobre a *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, escrita entre 1770-1790 pelo padre José Chantre y Herrera, jesuíta exilado na Itália. Após escrever os doze livros sobre as Missões de Mainas<sup>6</sup>, ele foi convidado a dar aulas de teologia no Real Colégio, em Piacenza. Lá, desenvolveu seus trabalhos até o momento de seu falecimento, em vinte de agosto de 1801. O jesuíta não viu seu trabalho ser publicado, mas certamente o manuscrito circulou entre os religiosos nos colégios e casas onde os inicianos estiveram enclausurados por conta da extinção da ordem.

A obra que cunhou teve valor reconhecido por seus pares (CERTEAU, 1982), mesmo sem que ele tivesse conhecimento empírico daquelas missões e ganhou a primeira versão impressa em 1901. No prólogo desta edição, o jesuíta Aurelio Elías Mera (1901) informa que, apesar da falta de conhecimento imediato do autor sobre seu objeto, este é um dos mais importantes documentos produzidos a respeito daquelas missões. Nosso intento é o de analisar a interpretação deste erudito espanhol sobre o trabalho missionário de seus

---

<sup>6</sup> O termo “Mainas”, que designa umas das etnias que vivenciaram o processo de catequização nas missões amazônicas, pode ser encontrado de duas maneiras nas fontes consultadas: Mainas ou Maynas. Optamos por utilizar aqui a grafia “Mainas” por ser esta a forma adotada por Chantre y Herrera.



companheiros na Amazônia peruana, trabalho do qual, como afirmamos, ele próprio não havia participado.

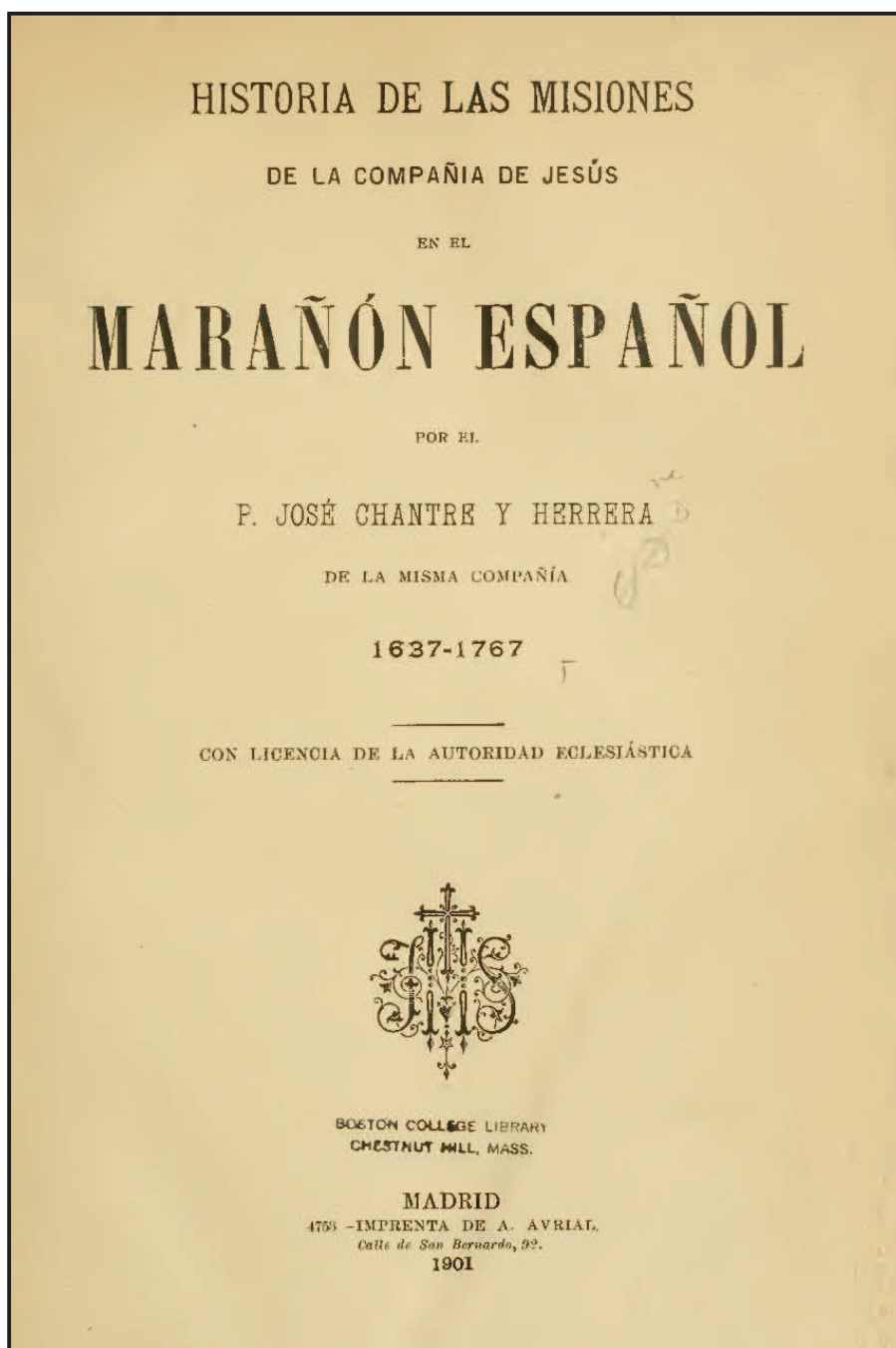
Apesar de quase não terem delas ficado vestígios materiais ou arquitetônicos, as Missões de Mainas deixaram como herança uma quantidade vasta de registros escritos informando acerca do lugar, das condições, das populações e da natureza. Entre os autores destes materiais tiveram destaque alguns religiosos jesuítas que atuaram no Alto Amazonas. Seus escritos adquiriram tamanha relevância, que se tornaram indispensáveis para se refletir e compreender sobre a ocupação ocidental na região, e sobre qual o impacto desse contato<sup>7</sup> nas formas de perceber o mundo, por parte de europeus e de americanos. Pensaremos nos livros de Chantre y Herrera, tal como nos sugere Eisenberg (2000, p. 47), quando trata das cartas dos jesuítas, como *“importantes eventos daquelas narrativas, expressões de um conjunto de práticas discursivas formatadas por uma instituição religiosa e por formas retóricas do início da Era Moderna”*, deslocando, contudo, nossa atenção para o fim dessa época. Eles permitem, ao pesquisador conhecer parte da riqueza e diversidade cultural das populações indígenas que viviam na região durante os anos em que ocorreram os primeiros contatos com o mundo ocidental. Além disso, o leque desses escritos abrange também, no período de que nos ocupamos, isto é, o XVIII, os debates historiográficos que ocuparam a Europa depois do *“descobrimento”* do novo continente.

O que nos interessa neste capítulo é compreender como o jesuíta José Chantre y Herrera se apropriou da escrita da *História* dessas missões, para se inserir no universo de discussões acerca do Novo Mundo. Para tanto, sua obra – composta por doze livros, reunidos em um volume – será o fio que conduzirá nossas reflexões sobre este tema. Procuraremos inserir o leitor no universo que cerca o autor e a obra a que nos referimos, através da reflexão sobre como os relatos dos jesuítas descreviam as Missões de Maynas e sobre como o autor constrói sua obra sobre estas missões, a partir destes registros.

---

<sup>7</sup> Contato é o termo utilizado pelos especialistas de hoje para se referir ao *“encontro colonial”*, tal como nos sugere Novaes (1999).

IMAGEM 2



*Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español  
1637-1767*

Imagem retirada de: CHANTRE Y HERRERA, José. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*. Madrid: Imprenta de Avrial, 1901.

Como os outros integrantes da ordem dos jesuítas, José Chantre y Herrera<sup>8</sup> foi expulso no ano de 1767 do Colégio Real de Salamanca na Espanha, onde professor de metafísica. Durante o tempo de dissolução da Companhia<sup>9</sup>, ele esteve exilado na Itália, onde conviveu com companheiros que haviam trabalhando em diferentes regiões americanas e conhecido geografias e populações que lhe eram completamente estranhas, como era o caso da Amazônia e seus habitantes. Foi ali e nestas circunstâncias, que ele se pôs a compor a *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español, 1637-1767*, obra dedicada ao apostolado de seus companheiros junto às populações amazônicas.

### 1.1 AS MISSÕES DE MAINAS

Chantre y Herrera foi um dos jesuítas, e um dos muitos europeus, que empenharam seu tempo e sua tinta para descrever as populações e o ambiente amazônico. Porém, entre outros aspectos, é a noção de autoria que emerge no XVIII (CHARTIER, 1998), o que melhor distingue a obra que estamos utilizando aqui, das que a antecederam. Isto porque, os relatos do XVI e XVII diversas vezes repetiam informações, sem a necessidade de referir a origem do conteúdo exposto (BOUZA, 2001).

Realmente, nos deparamos nos séculos antecedentes com uma gama de relatos que davam destaque às riquezas encontradas na região amazônica e essa imagem povoou o imaginário<sup>10</sup> dos europeus durante um longo tempo. Em outras palavras, na Europa a

---

<sup>8</sup> José Chantre y Herrera nasceu no dia dezoito de março de 1738 numa cidade chamada Villabrájima, situada na Província de Palencia, na Espanha. Aos dezessete anos de idade ingressa na Companhia de Jesus, no ano de 1755.

<sup>9</sup> Um ambiente antijesuítico tomou conta da Europa nos Setecentos, e se manifestou de diversas formas. Panfletos e imagens satíricas que ironizavam a atuação dos membros da Companhia, por exemplo, se tornaram cada vez mais frequentes, principalmente em Portugal. A expulsão dos jesuítas é, em parte, resultado deste processo. O sentimento antijesuítico tomou forma por parte de vários segmentos sociais, e é importante lembrar que não foram somente os leigos que fizeram parte desse movimento, mas também facções da própria Igreja Católica (WRIGHT, 2006).

<sup>10</sup> Compreendemos aqui que o conceito de “imaginário” abrange um contexto social que faz parte do sistema simbólico que os grupos produzem a partir de suas experiências. Desta forma, tal qual Baczo (1985) define ele: “[...] *informa* acerca da realidade, ao mesmo tempo que constitui um apelo à acção, um apelo a comportar-se de

Amazônia era imaginada como um lugar de natureza exótica e riquezas imensuráveis à serem descobertas. A disseminação dessas ideias correu de tal forma, que Pedro (2006, p. 30) afirma que a Amazônia era descoberta ao mesmo tempo em que era inventada. Ou seja, conforme as notícias da região chegavam ao Velho Mundo, elas ajudavam a construir uma imagem de infinitas possibilidades de riquezas que lá poderiam ser encontradas, ainda que esses mesmos textos informassem, também, sobre as adversidades do local. No século XVIII, estas apropriações sobre o continente americanos vão sofrer uma nova inflexão, de forma, que estes lugares fantasiosos foram desaparecendo dos mapas. Ou seja, os “*mitos do maravilhoso*” vão perdendo espaço no imaginário europeu, ao passo que uma visão de mundo mais racional começa a emergir<sup>11</sup>.

A obra que estamos analisando foi elaborada no XVIII e, embora compreendamos que sua formulação obedeça parâmetros institucionais que são caros à Companhia de Jesus, ela não deixa de trazer as marcas de seu próprio tempo como procuraremos aqui demonstrar. Para melhor compreender como Chantre y Herrera concebeu e organizou sua obra, em especial o primeiro livro, cabe-nos refletir sobre como as notícias sobre o Novo Mundo e, especialmente, sobre as missões jesuíticas, foram divulgadas no Velho Mundo.

Algumas mudanças na concepção de como uma História deve ser escrita, se manifestam logo nas primeiras linhas do primeiro texto do livro, quando ele se preocupa em fazer uma introdução sobre o tema aos leitores. Para falar sobre a Amazônia, antes, ele se preocupa em explicar que a presença europeia entre os indígenas visava “*alumbrar con la luz de la verdad*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 1) aquelas pessoas. Depois, ele conta como foram as experiências no México, no Caribe, nos Andes e em outros lugares, demonstrando como “*las entradas de gente tan católica á la posesión de reinos temporales*” (Idem, p. 2) fora importante naqueles lugares. Em contraponto, percebe-se também algumas permanências em seus texto, uma vez que, o religioso se vale de um argumento de tipo bastante tradicional, e que tinha sido desenvolvido ainda no XVI, quando as bulas de doação papal tinham sustentado os interesses ibéricos a partir de seu compromisso com a evangelização dos pagãos. Obviamente

---

determinada maneira. Esquema de interpretação mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos de sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma ação comum.” (p. 309).

<sup>11</sup> Para um aprofundamento destas questões, sugerimos como leitura: SILVEIRA, Ismael Calvi. O grande vazio e os pequenos vestígios: Apreensão e representação do espaço e da alteridade americana e patagônica no século XVIII. *Trabalho de Conclusão de Curso - Graduação em História*. São Leopoldo: Unisinos. 2012.

que o autor age como um legítimo membro da Companhia de Jesus: utiliza a retórica como forma de edificar os feitos dos seus companheiros.

Nessas descrições, os indígenas aparecem como miseráveis e bárbaros, que encontraram o caminho da civilização após receberem os europeus. Em princípio essa característica do primeiro capítulo parece fazer parte simplesmente de uma retórica de edificação; entretanto, se a analisarmos dentro do contexto de discussões dos círculos cultos europeus (GERBI, 1996; CAÑIZARES ESGUERRA, 2007), perceberemos que ela pode ser compreendida de duas formas. Pode ser entendida, primeiramente, como uma resposta aos intelectuais europeus – dos reinos não católicos – que estavam publicando obras que portavam uma visão deveras negativa sobre a América e sobre os americanos<sup>12</sup>. Sem necessariamente proferir uma visão positiva, sobre os mesmos, Chantre y Herrera tenta mostrar que eles poderiam se tornar bons cristãos e homens menos degradados conforme recebessem a instrução dos colonizadores. E isso nos leva à segunda possibilidade de compreensão do porquê ele tocou neste ponto logo no início de seus escritos: o autor defendia a atuação dos castelhanos na América como um todo. Em outras palavras, os mesmos autores que inferiorizavam tudo o que vinha do Novo Mundo, ainda afirmavam que os colonizadores atuaram de maneira negativa e violenta (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007).

Estas críticas, sabemos, eram sustentadas a partir da formulação da chamada Leyenda Negra, que fora inaugurada pelo Frei Bartolomé de las Casas. Na primeira metade do século XVI, este religioso lutou contra o modelo de exploração que estava sendo empregado com os indígenas, pelos *encomenderos* e pela administração colonial. Os escritos de Las Casas, que denunciavam as atrocidades dos conquistadores contra os ameríndios, irão encontrar grande eco entre os opositores do colonialismo praticado pela Espanha no continente americano, imprimindo “nas mentes de gerações de europeus um estereótipo grosseiro do domínio imperial espanhol” (ELLIOTT, 1998, p. 306). No entanto, vale ressaltar que Bartolomé de Las Casas não escrevia para suspender a colonização espanhola, mas para alcançar “uma retificação em seus caminhos, no qual o princípio da evangelização fosse superior aos valores praticados pela colônia. A crítica foi dirigida aos que abandonaram os valores morais que ele defendia e incorporaram a cobiça, a crueldade, a violência. Las Casas denunciava a exploração e a dizimação indígena, chegando a atingir a Coroa, mas não tinha a pretensão de obter, nem de requerer a renúncia ao poderio sobre as Índias” (FREITAS

---

<sup>12</sup> Apreciaremos de forma mais detida este tema no capítulo seguinte.

NETO, 2003, pp. 81-82). Mesmo assim, imprimiu uma visão negativa acerca da atuação ibérica nos demais reinos europeus. Ao mesmo tempo, a vinculação dos reinos ibéricos com a expansão do catolicismo, estendeu as críticas ao trabalho das ordens, como a Companhia, de forma que essa imagem se estendeu também para a atuação dos próprios religiosos que trabalhavam na conversão de indígenas através do estabelecimento de missões.

Neste sentido, podemos perceber que os escritos de Chantre y Herrera defendem um grupo maior que o dos jesuítas, os súditos de Castela. Conforme Barth (Apud POUTIGNAUT & STREIFF, 1998), nos momentos que emergem possíveis ameaças externas é que um grupo determina os traços que ligam os indivíduos de certa forma. Assim, podemos conjecturar que o autor tenha se empenhado em demonstrar de forma edificante, não só os feitos dos jesuítas, mas os feitos dos espanhóis que atuaram na América. Mais ainda, podemos pensar que ele quer mostrar que a atuação dos jesuítas<sup>13</sup> e dos castelhanos, esteve em consonância desde o início da colonização na América.

Desta forma, ele vai buscar informações sobre os primórdios da ocupação colonial no Novo Mundo, partindo do México, passando por alguns locais litorâneos e chegando aos Andes. Narra em seguida, sempre demonstrando uma relação muito amigável entre colonos e a Companhia de Jesus, os fatos que abriram caminho para os jesuítas chegarem até o Alto Amazonas e as expedições que permitiram a fixação dos espanhóis em pequenas cidades na área.

Uma das primeiras incursões que produzem textos sobre a Amazônia foi aquela liderada por Gonzalo Pizarro. Esta foi uma grande expedição, que mobilizou mais de duzentos espanhóis e aproximadamente cem cavalos. Mesmo assim, foi marcada pelas dificuldades impostas pelo ambiente e pelos conflitos entre os que dela participaram<sup>14</sup>. Nesta

---

<sup>13</sup> Vale lembrar que os jesuítas, desde seus primórdios, eram e ainda são, considerados como uma ordem internacional, ou seja, os indivíduos que a constituem são das mais variadas nações. Sua atuação se fez presente em todos os continentes do mundo. Wright (2006) nos atenta para o fato de que essa característica da ordem foi veementemente criticada entre finais do XVII e durante todo o XVIII. Isso porque, começou a emergir uma espécie de sentimento nacionalista entre os reinos europeus, e o fato da Companhia de Jesus haver jurado lealdade ao Papa (sobre o quarto voto, ver O'Malley, 2006), acima de qualquer outra autoridade, gerou um grande desconforto. Em outras palavras, se os jesuítas obedeceriam a autoridade máxima da Igreja Católica acima de qualquer outra, poderiam não estar defendendo a vontade das monarquias em suas colônias (ANDRÉS-GALLEGO, 2001).

<sup>14</sup> Mais informações sobre esta expedição podem ser encontradas na crônica escrita pelo Frei Gaspar de Carvajal: CARVAJAL, Gaspar de. *Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal, fraile de la orden de Santo Domingo de Guzmán del nuevo descubrimiento del famoso Rio Grande que descubrió por muy gran ventura desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y siete hombres que trajo consigo y se echó a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitán que le descubrió se llamo el Río de Orellana*. In: CARVAJAL, G.;

expedição os ocidentais localizaram o rio que chamaram de *Marañón*, cujo nome provém do fato de que possuía tantos afluentes que a paisagem mais parecia um “*emaranhado*” de cursos d’água. Na descrição feita por Chantre y Herrera (1901, p. 20):

[...] Aunque parece muy creíble que se le pusiese aquel nombre por las muchas vueltas y revueltas que hace entre varias islas y montes, y por los frecuentes brazos, saltos y despeños que forman un confuso y emaranhado laberinto de aguas y corrientes.

As notícias desta viagem alimentaram as fantasias e expectativas sobre o que o ambiente amazônico e suas populações guardavam. Chantre y Herrera utiliza quatro capítulos de seu primeiro livro para narrar apenas essa viagem, as embarcações que acompanham, os armamentos dos componentes, os mantimentos, as situações que viveram, e o cenário de fome, frio, mortes, traições e discórdias que marcaram essas experiências; tudo isto é narrado tal e qual jesuítas como Figueroa (1661)<sup>15</sup> e Rodríguez (1684)<sup>16</sup> descreveram antes dele.

---

ALMESTO P. & ROJAS, A. de. La aventura del Amazonas. Ed. de Rafael Díaz. Madrid: História 16, 1986. 253 p. (Crônicas de America).

<sup>15</sup> Francisco Figueroa nasceu no “*Nuevo Reino de Granada*”, hoje, território colombiano, em 1607. Bastante jovem ingressou no Seminário de São Luis de Quito, onde desenvolveu diversas faculdades intelectuais. Aos 23 anos de idade entrou para a Ordem Jesuítica. Chegou a lecionar, durante algum tempo, no Colégio onde estudara, porém logo foi destinado a trabalhar no Colégio de Cuenca<sup>15</sup>, juntamente com o Padre Cristóbal de Acuña, no ano de 1638. Durante o tempo em que Acuña se ausentou, acompanhando Pedro Teixeira em sua afamada viagem (ver: ACUÑA, Christóbal de. Nuevo descubrimiento del gran río del Amazonas, en el año 1639. In: FIGUEROA, Francisco de y otros. Informes de Jesuitas en el Amazonas (1600-1684). *Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA, 1986. 368 pp.). Figueroa permaneceu no Colégio de Cuenca onde se preparou para missionar na Amazônia. Em seus estudos, aprendeu inclusive o que se denominou na época de “*lengua del Inga*”, ou seja, o quíchua. Em 13 de julho de 1642 Figueroa chegou à região de Mainas, onde dedicou seu trabalho não somente aos indígenas, mas também aos espanhóis que habitam a região. Conforme as notas de Regan (1986), ele promoveu o trabalho espiritual na vila de São Francisco de Borja durante dez anos, quando passou a catequizar indígenas em regiões mais afastadas. Entre os anos de 1656 e 1665 foi Superior das Missões de Mainas. Desta forma, em 1659, o Provincial da Companhia de Jesus do Novo Reino e Quito, Padre Hernando Cavero, solicita a ele um informe sobre os “pueblos” que estavam sob sua supervisão. O documento foi concluído em 1661, levando o título de “*Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Río de las Amazonas*”. Seus últimos trabalhos espirituais foram realizados no *pueblo* de *Limpia Concepción de Jeberos*. O jesuíta foi assassinado durante uma rebelião promovida pelos índios Cocama, junto com alguns Jebero, no dia 15 de março de 1666.

<sup>16</sup> Manuel Rodríguez estudou no Colégio dos jesuítas de Quito. Em 1678, tornou-se “Procurador general de las Provincias de Índias”. Em função de seu cargo de procurador geral das províncias das Índias, produziu sua obra com intuito de divulgar os trabalhos das missões e despertar novas vocações, atraindo novos missionários para as obras na América. Colheu informações na América e na Europa – na Espanha e em Roma – justamente por representar as missões na Espanha, cuidar das relações destas com o padroado, o Conselho de Índias, bem como dentro da Companhia na chamada procuradoria de Índias. Sabe-se que Rodríguez colheu parte das informações sobre as Missões de Mainas na América, quando aqui atuou. Continuou o trabalho de busca de informações na Espanha e em Roma, o que finalmente lhe deu condições de escrever o livro sobre as missões do Marañón. Esta obra recebeu o título de “*El Marañón y Amazonas, Historia de los descubrimientos, entradas y reducción de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores y dichosos de otros, así temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas y mayores ríos de América, escrita por el padre Manuel Rodríguez, de la Compañía de Jesús, procurador general de las provincias de Indias en la corte de Madrid*”, que foi publicada pela primeira vez em Madrid em 1684. Em 1990, mais uma vez em Madrid, pela

Ainda que as dificuldades tenham sido registradas e reproduzidas em diversos relatos escritos posteriormente à expedição, mesmo assim ela incentivou outras contemporaneamente<sup>17</sup>. Os espanhóis, por fim, se fixaram em pontos estratégicos para explorar o potencial de riquezas da região, extraindo os produtos encontrados a fim de comercializá-los. Torres-Londoño (2007, p. 192) destaca que:

Procurando ouro, os espanhóis avançavam dos Andes em direção ao leste, resultando desse movimento a fundação de cidades como Loja, Zamora, Valladolid, Moyobamba, Santiago de la Montaña y Santa Maria de Nieva no século XVI.

Além disso, a descoberta de populações que poderiam servir como mão-de-obra para o trabalho, foi também fator de grande influência na fixação dos espanhóis na região.

As origens destas ações apresadoras, nas margens do rio Amazonas e seus afluentes, estavam vinculadas ao desenvolvimento das empresas coloniais sob dois aspectos. Os primeiro se refere à demanda pela mão-de-obra indígena para erigir construções, trabalhar na agricultura e pecuária, abastecendo a sociedade colonial de gêneros de primeira necessidade. O segundo ponto, que reforçava o interesse no apresamento de mão-de-obra indígena, diz respeito aos empreendimentos de exploração das riquezas da América: o trabalho nas minas, a coleta de canela, salsaparrilha, cacau e outras drogas que, na Europa, eram extremamente valorizadas, consolidando uma atividade lucrativa. Como as informações das viagens de exploração eram muito otimistas a respeito das possibilidades oferecidas, o interesse econômico em extrair lucros da área era crescente, assim como a expectativa de conduzir grandes populações à doutrina cristã. (CYPRIANO, 2005, p. 127).

A presença mais ostensiva dos espanhóis na região do Alto Amazonas e a intensificação dos contatos com suas populações, data dos inícios do XVII. As primeiras relações com os grupos mainas se deram por volta de 1616. Logo após as primeiras negociações com os indígenas da região Dom Diego de Vaca y Vega solicitou ao rei da Espanha permissão para fundar uma cidade no local. Esta cidade seria povoada por espanhóis e por estes indígenas “*amigos*”, com a finalidade de extrair o ouro da região, além de outras drogas do sertão, típicas do local. Desta forma, em 1619 é feita a concessão. O nome da vila fundada foi uma homenagem ao vice-rei que permitiu sua constituição: *San Francisco de Borja*. Os indígenas aliados logo foram distribuídos para iniciar o trabalho e consolidar o sistema de *encomiendas*.

---

Editora Alianza o texto foi editado e novamente publicado, apresentando um prólogo e notas de Angeles Durán, um dos responsáveis por esta edição.

<sup>17</sup> Sobre as expedições de descobrimento da Amazônia ver SCHELL, Deise Cristina. A jornada de Lope de Aguirre: evento, personagem, história. *Dissertação de Mestrado*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.



Porém, a carga de exigências implicada nesse sistema compulsório de trabalho era demasiado penosa. Os abusos atingiam proporções altas, e cada vez mais se aprisionavam indígenas para explorar sua força de trabalho. Como formas de ilustrar sua inconformidade com a situação, as atitudes mais comuns entre os nativos apesados eram a fuga ou as rebeliões. Estas reações começam a tomar proporções cada vez mais violentas e a ameaçar a estabilidade da vila (LONDOÑO, 2007). Chantre y Herrera não traz à tona esses revezes da conquista espanhola, e foca a atenção do texto na fundação de colégios jesuítas na região através do relato de como Francisco Fuentes consegue a permissão, em 1633, para fundar dois colégios: um em Popayán<sup>18</sup> e outro em Cuenca.

No ano de 1635, ocorre uma grande rebelião, que mudaria o destino de muitos indígenas e espanhóis desta área. Sandra Negro (1999, p. 271) conta que *“un grupo numeroso de indios escapó de ellas y se dedicó a promover un alzamiento general en 1635, durante el cual atacaron la ciudad de Borja y dieron muerte a muchos españoles”*. As descrições desta violenta revolta podem ser encontradas em relatos de diversos jesuítas, como nas de Figueroa (1661), Rodríguez (1684) e Fritz (1691)<sup>19</sup>.

Sucedió el año de 35, en que mataron hasta treinta y quatro personas, las veinte y nueve españolas, las más de cuenta, encomenderos, y de oficio, capitanes, alférezes, sargentos, que exercitaban unos y otros reformados en estas tierras, cogiéndolos en suspueblos y repartimientos descuidados y dormidos, y aconmetieron a la ciudad de San Francisco de Borja, única frontera y cabeza en este Gobierno, pretendiendo acabar con todo; pero fueron rechazados de los pocos españoles que havia al presente en ella, que se havian hecho fuertes em la yglesia con las mugeres, quienes tambien se mostraron animosas, previendo la cuerda, pólvora y otros menesteres, com que acudian á los soldados. (FIGUEROA [1661], 1986, p. 154).

---

<sup>18</sup> O local onde essa vila se localizava pertence hoje ao território da Colômbia. Na época em que o colégio foi fundado, Popayán era uma cidade relativamente rica e um ponto estratégico importante para a catequese de indígenas que ainda não estavam incorporados ao sistema colonial. Estas informações podem ser apreciadas no décimo quarto livro do primeiro capítulo da obra de Chantre y Herrera.

<sup>19</sup> Samuel Fritz nasceu em nove de abril de mil seiscentos e sessenta e quatro, na região da Bohemia, hoje território da Alemanha. Aos dezoito anos (1672) entrou na Universidade de Filosofia de Praga e, no ano seguinte, tornou-se membro da Companhia de Jesus. Em 1679, tornou-se vice-reitor de um colégio jesuíta e, em 1680 começou a estudar teologia. Após algumas solicitações aos superiores da Ordem, em setembro de 1684, sai da Europa rumo a América, com intuito de catequizar índios. Chegou em Quito em agosto de 1685 e seguiu para as missões de Mainas. Durante os quase quarenta anos em que trabalhou nestas missões fez anotações em seu diário pessoal. Estes escritos foram editados e hoje essa obra é considerada uma crônica riquíssima em informações sobre o universo cultural de diversas etnias amazônicas, bem como a respeito do contexto de conflitos nos territórios de fronteira entre as coroas ibéricas. Ela recebeu diversas edições, tanto em espanhol quanto português e em outros idiomas. O mapa que Fritz redigiu enquanto preso no Maranhão, também recebeu grande prestígio dos pesquisadores, por sua riqueza de informações tão detalhadas. O missionário veio a falecer em 1725, por complicações de saúde.

Nos relatos onde é narrado, esse episódio está diretamente ligado ao surgimento das missões, que aparecem como forma de controlar os nativos que não aceitavam a sujeição aos trabalhos forçados. Isso porque o governador irá solicitar o auxílio da Coroa para acionar a Companhia de Jesus e solicitar o envio de missionários que pudessem controlar as populações nativas através da conversão. Torres-Londoño (2007) destaca que os castigos dados aos indígenas espalhavam medo e terror, de forma que não surpreende a tomada de medidas drásticas, como foi a revolta, por parte dos nativos. Desta forma, o mesmo autor destaca ainda que a cristianização desses povos pode ser compreendida como um *“mecanismo apaziguador”* (p. 195).

A versão de Chantre y Herrera omite esses acontecimentos e descreve o envio dos jesuítas como forma de trazer a *“luz do evangelho”*. Talvez, o distanciamento temporal possa ter mitificado esse evento para ele, pois todos os cronistas que o viveram de forma próxima, temporalmente falando, narram o ambiente como muito tenso. Em outras palavras, as marcas de tensão ficam impressas nos textos (DEL VALLE, 2009) dos missionários que estiveram em Mainas, mesmo depois de anos de trabalho catequético. Enquanto isso, longe no tempo e no espaço do ambiente missional amazônico, Chantre y Herrera justifica a presença jesuítica necessária tanto para os indígenas, quanto para os espanhóis que residiam na vila:

[...] Dió, finalmente, en el pensamiento de llamar en su ayuda á los jesuítas, cuya prudencia, buen trato y celo de las almas creia ser el único medio de sosegar los ánimos de los vecinos, de instruir á los Mainas, y concordar las voluntades de los españoles y de los indios. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 48)

Em seguida conta que o próprio governador quis conduzir os padres até a localidade para que iniciassem os trabalhos de catequese, isto no ano de 1638<sup>20</sup>. Essa opção do autor traz consigo uma mensagem de que o poder político necessitou do auxílio da Companhia de Jesus para manter-se na região. Pensando nas condições em que o livro de Chantre y Herrera foi escrito, isto é, diante do descrédito em que sua ordem mergulhara, somos levados a compreender que o autor quer lembrar que os jesuítas são necessários para que haja estabilidade.

---

<sup>20</sup> “Llegaron los Padres Gaspar de Cujia y Lucas de la Cueva, con el gobernador D. Pedro Baca de la Cadena (que los acompañó, ayudó y fomento en todo el camino y sus ministérios), á esta ciudad de San Francisco de Borja á los seis de Febrero del año 1638, quatro meses, como he dicho, después que salieron del Collegio de Quito (...) Por ser ya cerca de Quaresma trataron de obrar lo que á la saçon instava, que eran sermones, exemplos, confesiones y que cumplissen con la Iglesia, que algunos años no lo avian hecho por falta de sacerdote. (FIGUEROA [1661], 1986, p. 157).

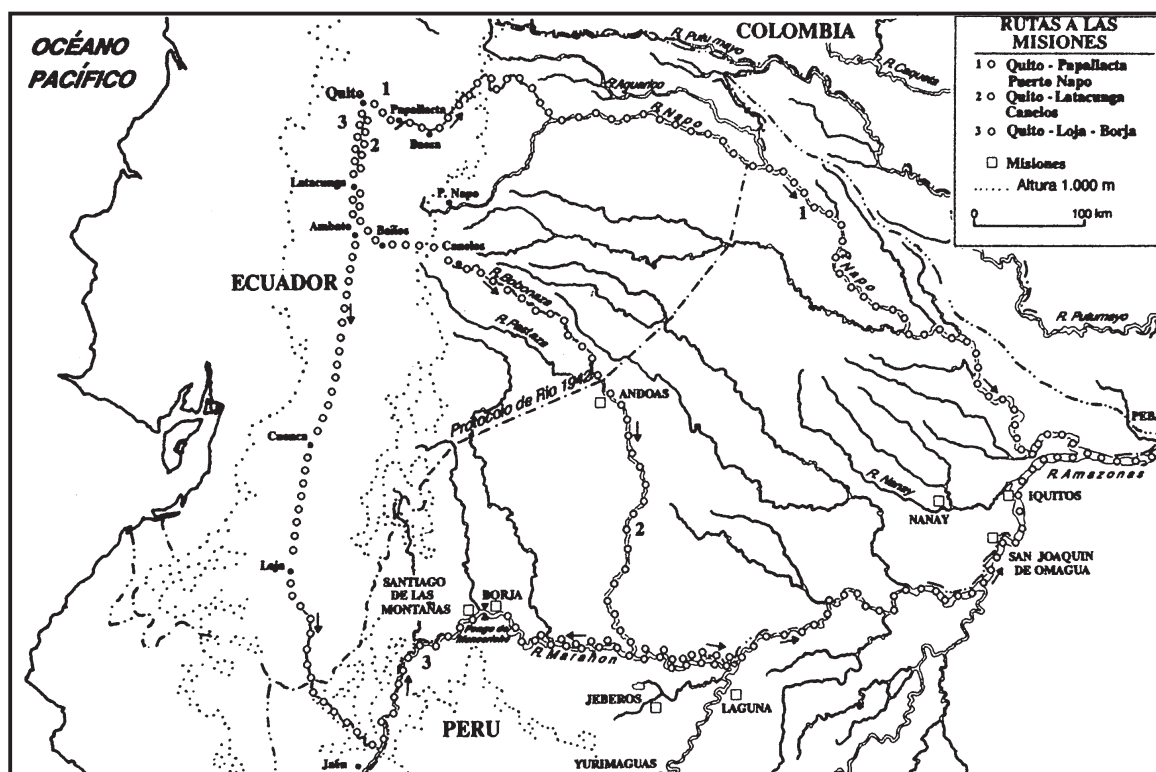
Além disso, é importante destacar aqui que já haviam acontecido investidas de outros missionários e de outras ordens na conversão dos indígenas da região. Em três momentos precedentes já haviam sido enviados religiosos na tentativa de evangelizar as populações locais, entretanto, Chantre y Herrera nada menciona acerca disso:

Em 1606, o Padre Rafael Ferrer já tinha visitado o território dos Omagua; em 1621, os Padres Simon de Rojas, Humberto Coronado e o irmão coadjutor Petrus Limón haviam permanecido junto ao grupo e, em 1630, uma nova tentativa havia sido empreendida pelo Padre Francisco Rugi. Conforme os relatos, estas três tentativas de evangelização haviam sido efêmeras por enfrentarem as dificuldades comuns às outras missões, mas, principalmente, por irem contra o interesse da sociedade colonial em obter indígenas através da *encomienda*. (CYPRIANO, 2005, p. 128).

Além destas tentativas, em 1633, padres franciscanos também empreenderam trabalhos na região. A situação desde estas primeiras missões, até o quadro instaurado com a rebelião de 1635, no entanto, mudara muito. Consta que os padres Gaspar de Cujia e Lucas de la Cueva, empreenderam seu trabalho, a partir do momento de sua chegada nas vinte e quatro *encomiendas* pertencentes à vila de San Francisco de Borja (NEGRO, 1999). Na relação que o padre Francisco Figueroa [1661] redige para a Coroa, ele afirma que, durante o caminho percorrido até a vila, os padres já vieram trabalhando na conversão e batismo de populações indígenas. Desta forma, com o auxílio de tradutores e de soldados, rapidamente conseguiriam fundar alguns *pueblos*. Estes, por sua vez, permitiam um trabalho mais direcionado e intenso dos missionários, em que eles teoricamente acompanhariam de perto o desenvolvimento dos indígenas como cristãos.

Con la oportuna y permanente llegada de más religiosos y el establecimiento paulatino de las reducciones, se logró ampliar progresivamente el área geográfica misional. Esta llegó a tener una extensión inmensa, debido principalmente a que avanzaban en territorio no conquistado. En su tesonera labor lograron establecer reducciones a orillas de los ríos Marañón, Pastaza, Parana puras, Tigre, Napo, Putumayo, Aguarico, Ucayali, Pachitea, Yavarí, Nanay y naturalmente en las orillas e islas del río Amazonas, expandiéndose hasta la confluencia con el río Negro en las inmediaciones de Manaos (Brasil). (NEGRO, 2007, p. 94)

## IMAGEM 3



### Mapa da Província de Maynas

Imagem retirada de: CIPOLLETTI, Maria Susana. Jesuitas e Tucanos en el Noroeste Amazónico del Siglo XVIII: una armonía imposible. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. S. J. (Coord). **Um reino em la frontera. Las misiones jesuítas em La América colonial.** Quito: Abya-Yala, 1999.

A estudiosa sobre estas missões, Teresa Cristina dos Santos (2003, p. 104), afirma que é possível dividir a história da Missão de Maynas em quatro etapas, sendo a primeira o estabelecimento da Missão Alta do Marañón; a segunda a da organização das reduções da selva baixa (região omágua); a terceira seria relativa ao apogeu das reduções da selva baixa, e a última, correpondeu à fase de desestruturação geral ocasionada pela expulsão dos jesuítas. Já Londoño nos informa que, desde a primeira redução fundada por Cugia e de la Cueva em 1638<sup>21</sup>:

(...) outras 152 reduções ou anexos seriam fundados às margens dos rios Marañón, Amazonas e afluentes, que a partir dos anos quarenta do século XVII passaram a ser conhecidos como missões de Maynas. (...) Nessa ampla área os missionários entrariam em contato com um universo indígena pluriétnico e plurilingüístico. Entre outros, habitavam a região os grupos Mayna, Andoa, Pinche, Urarina, Jebero, Cocama, Mayoruna e Omágua, que não formavam uma unidade política, mas mantinham relações fluidas entre si. (LONDOÑO, 2006, p. 02).

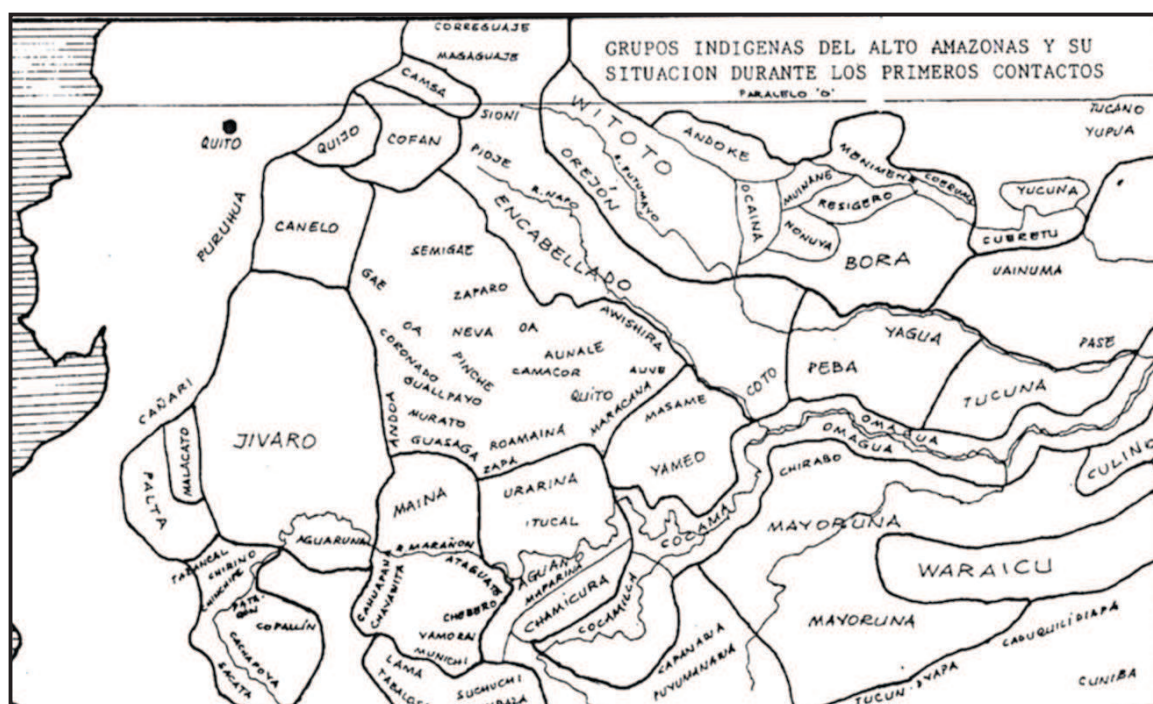
Como o universo linguístico das populações nativas era variado, os intérpretes foram essenciais, pois seria muito difícil assimilar o número de línguas necessárias para catequizar os grupos desta região. Além disso, a diversidade cultural foi um agravante, pois mesmo possuindo traços em comum, as populações amazônicas tinham especificidades deveras particulares<sup>22</sup>. Neste ponto, os intérpretes também contribuía para a mediação entre o padre e os grupos.

---

<sup>21</sup> Figueroa em seu informe registra que existia um contingente populacional tão grande que novas províncias não paravam de surgir: “De modo que son por todas vnas cuarenta províncias ó naciones las que caen y se contienen en este contorno y esfera de mission, y puede ser que otras más no ayan llegado á nuestra noticia” (FIGUEROA [1661], 1986, p. 241).

<sup>22</sup> No segundo livro da obra de Chantre y Herrera, ele apresenta as variadas etnias e suas principais características. Aponta formas de organização de cada grupo, localização, adereços que utilizavam e alguns instrumentos de guerra. Diversos estudos foram realizados sobre as populações da região, indicamos para aprofundar a compreensão acerca desses grupos étnicos: Doris C. De Araújo Cypriano (2005) e Jane Rodrigueiro (2007).

## IMAGEM 4



### Localização dos diferentes grupos étnicos amazônicos no século XVII

Imagem retirada de: GARCÍA, Lorenzo O. C. D. *Historia de las misiones en la amazonia ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999

Mesmo com a presença de religiosos da Companhia de Jesus, a maior característica das instalações espanholas continuou sendo a instabilidade. As próprias Missões de Maynas carregaram esta mesma característica. Cipolletti (2001, p. 244) destaca que diversos autores jesuítas consideravam esta zona a mais difícil de todas em que a instituição havia atuado. A fixação na região teve de ser construída de forma gradual. Ela foi marcada, ainda assim, por procedimentos bastante delicados, pois se tratou de um:

[...] longo processo de contato por aproximação e relação entre índios e jesuítas e aponta para uma construção gradual sujeita a avanços, estagnações e retrocessos. Esse processo ia desde a identificação de povos distantes e externos ao que seria o quadro parcial e étnico já conhecido e de alguma forma próximo até a constituição de fato de uma redução (LONDOÑO, 2007, p. 194).

Com isso queremos ressaltar que a constituição da missão não significava a conclusão do trabalho dos missionários. Mesmo porque, reduzir os indígenas significava desestruturar para reestruturar por completo sua forma de vida e isso poderia gerar outras dificuldades, uma vez que surgiria a necessidade de reorganizar as práticas cotidianas<sup>23</sup>. Lembremos que as mudanças se dão de forma dinâmica, e não abrupta. Ou seja, não há um momento definido de finalização de um modo de vida para dar início a outro; o que foi instaurado no contato desencadeou um processo de transição gradual e lento, apesar de impactante e, muitas vezes, agressivo.

Vale destacar ainda, que a Companhia de Jesus, em outros momentos e regiões também fora acionada pelo aparato colonial para auxiliar na conversão de indígenas com o intuito de apaziguá-los, de forma que estes não mais ameaçassem a permanência europeia em determinadas regiões. Este fato, em parte se deve ao modo com que os jesuítas conduziam os trabalhos catequéticos. O'Malley (2005), através de seus escritos, nos auxilia a compreender mais pontualmente esta forma tão específica dos jesuítas de compreenderem o mundo e atuar nele. Isto é, compreender o seu *modus operandi*. Ele nos mostra que a opção pela vida religiosa na forma como Inácio de Loyola e os primeiros integrantes da Ordem a percebiam, fez com que sua forma de atuar na catequese fosse diferente das outras ordens<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Ver POUTIGNAT e STREIFF, 1998; BOCCARA, 2005.

<sup>24</sup>A Companhia de Jesus, desde sua fundação sempre fora reconhecida pelo diferencial do modo de atuar dos seus integrantes. A filosofia de que era mais importante estar no mundo, ao invés de desenvolver uma vida monástica, sempre fez parte da postura dos membros que compõem essa ordem. Sobre este tema, indicamos como leitura O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. Editora Unisinos & Edusc. São Leopoldo/Bauru. 2004.

Este fato contribuiu para que o Vice Rei Francisco de Toledo socilitasse sua presença no Peru, a partir de 1570, onde dirigiram missões como El Cercado e Juli. Pouco mais tarde, o governador do Paraguai, Hernando Arias de Saavedra, também compreendeu que sua ajuda poderia contribuir para pacificar os guaranis revoltados com a imposição do trabalho forçado. Assim, nos anos iniciais do XVII, foram fundadas as reduções guaranis do Paraguai.

Gostaríamos ainda, de destacar uma outra situação em que colonos espanhóis necessitaram da ajuda dos jesuítas para controlar os indígenas e garantir a ocupação colonial, neste caso, no México. Da mesma forma que acontecera entre os nativos amazônicos, as tentativas de catequizar as populações da região não foram suficientemente eficazes a ponto de garantir a segurança e a estabilidade dos europeus. Gruzinski (2003), que reflete acerca desta experiência, e nos chama a atenção para os impactos das atividades da Companhia causaram na Nova Espanha, quando os missionários começaram a atuar nesta região, por volta de 1570. Este autor destaca como as abordagens utilizadas pelos inicianos provocaram efeitos mais profundos no imaginário americano do que aquelas que os antecederam – franciscanos e dominicanos. O objetivo era atuar diretamente nas comunidades, e não, como dissemos, viver na clausura em mosteiros ou seminários, como era comum às outras congregações naquela época. Mesmo os colégios não tinham o intuito de serem fechados, e funcionavam como escolas para as lideranças indígenas e sua família, nas cidades

Entretanto, o que também é apontado por Gruzinski (2003), é que os jesuítas souberam utilizar a experiência mística – que eles também vivenciaram - e o estímulo de visões do sobrenatural, como meio para a compreensão e aceitação da catequese por parte dos indígenas. Isto resultou em consequências bastante positivas para a introjeção das alegorias da fé cristã no imaginário americano<sup>25</sup>. As ponderações do historiador francês atestam o diferencial pedagógico utilizado pelos missionários. Desta forma, acordamos também com Gasbarro (2006, p. 79) quando ele afirma que,

Antes do que de uma tradução cultural da mensagem teológica, trata-se de uma verdadeira recodificação da religião cristã, que utiliza os conhecimentos culturais locais num contexto prático de vida de relação.

---

<sup>25</sup> Para a introjeção de um “imaginário católico” os religiosos se valeram de muitos recursos pedagógicos. Neste sentido, a utilização de imagens, de músicas, do teatro foram peças chave nesse processo. Sobre este tema ver: KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1998.



Este tipo de prédica só poderia ser ministrada por homens que dominassem com maestria a fé e os conhecimentos produzidos por outras culturas. Os jesuítas, portanto, possuíam estas qualidades, uma vez que recebiam uma educação distinta da dos demais religiosos da época.

É importante destacar aqui, que a Companhia de Jesus - diferentemente das ordens que surgiram na mesma época, ou mesmo anteriormente - tem como uma de suas principais características a valorização da educação. Como nos mostra O'Malley (2005), os fundadores da Ordem, surgida do universo acadêmico parisiense, deram início a uma tradição pedagógica que atravessou os séculos e configurou alguns de seus traços mais marcantes.

## **1.2 UMA ORDEM DE HOMENS LETRADOS**

Para compreendermos um pouco melhor as motivações de tamanha produção de registros acerca das Missões de Mainas por parte dos jesuítas, é importante que reflitamos acerca de sua relação com a escrita. Desta forma, destacamos novamente que a Companhia de Jesus surgira junto à Universidade de Paris, quando seus primeiros integrantes lá se conheceram. Com isso, é muito compreensível que a educação seja uma das prioridades deste grupo.

(...) Inácio e os primeiros companheiros, graduados na universidade de Paris, tinham desde sempre visto a aprendizagem relacionada à piedade que eles personificavam e desejavam inculcar nos outros. Viam isso até como mais intrinsecamente relacionado a seu particular “modo de proceder” no ministério e, por isso mesmo, essencial para aqueles que mais tarde se associaram a esses ministérios. (...) (O'MALLEY, 2004, p. 315)

A disciplina, a valorização do preparo intelectual, mas, sobretudo a vivência intensa da espiritualidade, refletiram uma identidade que permitia uma certa autonomia do sujeito, mas que deveria ser marcada, também, pelo sentimento de coletividade. Essa concepção destoava das demais ordens católicas que priorizavam a reclusão do restante do mundo e o

desapego como virtudes a serem alcançadas. Os jesuítas se apresentavam como “soldados” da Igreja e estavam dispostos a se lançar em batalha em favor dela<sup>26</sup>.

Os jesuítas acompanharam os debates e as mudanças educacionais vividos pelo Renascimento, o que permitiu que superassem o modelo parisiense, incorporando outras temáticas mais humanistas<sup>27</sup> oriundas das escolas italianas. Isso possibilitou, ainda, que mantivessem um elevado nível intelectual de seus membros, com o que se tinha de melhor na educação da época.

O estudo das humanidades era visto com bons olhos pelos jesuítas, uma vez que percebiam nelas aplicações sociais e cívicas. Conforme a visão do Pe. Polanco, primeiro secretário de Loyola, este tipo de aprendizado auxiliava na compreensão da sagrada escritura, possibilitava uma introdução sólida para diversos assuntos, habilitava a pessoa a expressar melhor seus pensamentos, desenvolvia os talentos em comunicação que os ministérios jesuítas requeriam e, finalmente, facilitava o aprendizado de diferentes idiomas que o caráter internacional da Companhia exigia (O'MALLEY, 2004, p. 328). Essas qualidades se refletiriam em todos os setores de ação dos religiosos, não unicamente dentro da academia. Lembremos que os jesuítas não agiam somente nas missões ou nos colégios e universidades, mas também entre a população, em hospitais, em prisões, e em outros lugares. Para atender a este leque tão grande de possibilidades de atuação, da maneira que eles consideravam ideal, julgavam ser necessário um preparo integral do estudante nos preceitos humanistas.

---

<sup>26</sup> Vale salientar aqui que, mesmo que a Companhia tenha surgido em um contexto conturbado para o mundo católico, não pretendemos pensá-la como simples resposta ao protestantismo. É sabido, entretanto, que rapidamente ela se tornou um dos principais movimentos de reforma religiosa sob a bandeira papista e que foi uma das ordens mais importantes na formulação de uma resposta aos protestantes (EISENBERG, 2000). Historiadores como O'Malley (2004), por exemplo, defendem que a história da Companhia está ligada à experiência mística de seus fundadores e à inspiração pessoal desses, não se tratando necessariamente, de uma resposta direta ao ambiente da reforma. É importante aqui, contudo, saber que os jesuítas se preocuparam sim em converter protestantes e em auxiliar a conter as manifestações luteranas, porém não foram criados pelas medidas tridentinas e nem se consolidaram como ordem para atuar com este único fim. Contudo, é claro que o Concílio de Trento<sup>26</sup> teve a intenção de reestruturar a Igreja Católica e redefinir suas bases mais solidamente. Ele se preocupou com a crise experimentada pela Igreja Católica e suas assembleias discutiram novas normas que deveriam vigorar sobre os cristãos universalmente. Desta maneira, suas inferências se estenderam ao Novo Mundo, ainda que nenhum bispo americano tenha participado do Concílio. Mas, principalmente, ele decidiu sobre as formas doutrinárias e administrativas que a Igreja deveria passar a assumir. As conclusões deste concílio pretendiam servir como um guia, como um código inesgotável de prescrições para qualquer necessidade, sobre a forma de decretos disciplinares. Alberigo (1995) afirma que o tridentino foi elevado a uma categoria de medida da própria tradição; além disso, estas normas buscavam adaptar a cristandade às exigências daquela sociedade que se encontrava em transformação, que estava rompendo com a mentalidade medieval e exigia nova postura da Igreja. Em outras palavras, a tradição católica foi revista para que pudesse se manter em um mundo que estava em transformação.

<sup>27</sup> Este movimento teve início na Itália, no século XV, e se espalhou gradualmente por toda a Europa. Essa influência foi duradoura e refletiu-se principalmente no programa dos cursos, que passaram a realizar o estudo de autores gregos e romanos.

Os estudos de Castelnau-L'Estoile (2006) ilustram, entre outras coisas, um pouco desse caráter integral da educação jesuíta através de suas reflexões sobre a política dos talentos. Essa política estava baseada na premissa de que cada um deveria seguir sua aprendizagem e trabalhos onde melhor pudesse servir – “*para maior glória de Deus*”. Desta forma, dois aspectos da Companhia permitiam a realização desta tarefa: a educação complexa e sólida e uma hierarquia bem definida; isso porque, eles tornavam possível uma boa observação dos mestres sobre seus alunos. Em outras palavras, os professores – hierarquicamente superiores aos alunos – ensinavam e observavam as aptidões de seus pupilos e, assim, registravam as principais características destes. A política dos talentos era realizada através da confecção de catálogos – pelos superiores - com informações acerca da formação, nível intelectual e perfil físico e psicológico de cada indivíduo, para que, a partir dessa descrição, ele fosse encaminhado para onde melhor pudesse contribuir. Essa política atesta uma preocupação com a atuação do indivíduo baseada em suas qualidades particulares; ou seja, através de seus talentos ele deve estar no lugar onde melhor poderá contribuir para o desenvolvimento do grupo.

Chantre y Herrera também pode ser pensado como um formador de missionários. Embora não conheçamos os nomes ou destino de seus alunos, como destacamos anteriormente, ele lecionava metafísica no Colégio de Salamanca no momento da expulsão da ordem. Sua matéria era dedicada ao terceiro ano na formação em Filosofia, um estágio mais avançado nos estudos dos escolásticos. Orientado pelas reflexões de Aristóteles, ele deveria auxiliar os discípulos a interpretar questionamentos sobre Deus, sobre fé divina, sobre a alma, sobre o ser e suas capacidades. A Filosofia foi pensada como a ciência da verdade, essencial para desenvolver de forma ampla o discernimento – importante tanto na formação intelectual quanto espiritual do jesuíta. Neste sentido, no posto de professor, ele também observará as habilidades e tendências dos alunos, auxiliando no direcionamento dos talentos de cada um, para que cada membro do grupo estivesse no lugar onde melhor possa contribuir para os trabalhos.

Em suma, *virtude e letras* eram os objetivos maiores na formação dos estudantes, sendo que a espiritualidade deveria ser desenvolvida junto dos conhecimentos prévios e atuais de cada pessoa. Tudo isso, deveria ainda, ser dimensionado através de processos mentais superiores e, assim, traduzidos em ações diretas (FLÓREZ, 1999). Castelnau-L'Estoile (2006) constata que os jesuítas mais qualificados trabalhavam nos colégios e não nas missões, o que

atesta o valor que os trabalhos do colégio tinham para a ordem. O que estamos evidenciando é que, desde seu surgimento, a Companhia tinha por intuito preparar seus membros a partir de uma formação integral, preocupando-se com as questões espirituais, intelectuais, físicas, emocionais. Em outras palavras, se buscava atender de maneira ampla as mais diversas necessidades.

A missão portanto, não era necessariamente o objetivo final da formação dos jesuítas, eles atuaram (e atuam) em diversos campos do saber e em diversos lugares, como os colégios, universidades, hospitais, capelas, entre outros. Nosso autor por exemplo, estudou física, metafísica, teologia e gramática. Operou como professor nos colégios da Companhia, contribuindo principalmente, com a formação intelectual de novos membros. Também atuou como professor de lógica e de moral enquanto esteve exilado na Itália, o que nos assinala que a ação e a importância dos jesuítas na instrução oferecida nas escolas foi importante mesmo durante a supressão da ordem. Nos mostra ainda, que a formação destes homens era capaz de suprir as necessidades pedagógicas da época num sentido amplo. Para Carmem Labrador (1986)<sup>28</sup>, a Companhia de Jesus configurou um modo de ser e fazer educação, principalmente no período moderno, o que pode ser atestado por nosso cronista.

Desta forma, compreendemos que Chantre y Herrera, ao escolher um tema tão estranho à sua vivência para sobre ele discorrer, pudesse estar dando conta de questões que dizem respeito ao contexto dos debates ilustrados que estavam em voga naquele momento. Em outras palavras, o autor, ao narrar os fatos sobre as Missões de Maynas, talvez pudesse estar falando muito mais do tempo em que vivia, do que do tempo em que as missões existiram. Considerando a valorização que a Companhia de Jesus direcionava à educação e à participação nas pesquisas e debates intelectuais (BRADING, 1991), sugerimos que ele estava falando das reduções amazônicas e, ao mesmo tempo, debatendo as questões que apresenta com outras pessoas, uma vez que um intelectual escreve, primeiramente, para seus pares (CERTEAU, 1982). Lembremos ainda que

[...]Los colegios jesuitas, la mayoría de ellos en centros urbanos, eran puntos de encuentro de la compleja red jesuita, el sitio del que pertían los deseos de lo que Ángel Rama ha llamado de ciudad latrada. Los colegios eran los puntos que daban sentido a la dispersión de la orden. Desde las ciudades donde se hallaban se formulaban órdenes que una vez llegadas a las

---

<sup>28</sup> Carmem Labrador escreve a apresentação de uma versão da *Ratio Studiorum* castelhana, publicada em 1986. Além de ser uma comemoração aos quatrocentos anos da apresentação da primeira versão deste documento – promulgado por Claudio Acquaviva –, esta é uma obra bastante rica em informações e estudos acerca do tema, pois foi traduzida por um de seus maiores especialistas, Miguel Bertrán-Querra.

periferias emprendían el viaje de regreso en forma de datos; datos que serían cuidadosamente depurados antes de ser publicados y puestos a circular en los mismos âmbitos urbanos. (DEL VALLE, 2009, p. 51)

Este excerto nos atenta para duas questões: a primeira diz respeito à comunicação interna dos jesuítas, pois se os colégios eram pontos de encontro da rede de comunicação formada por eles, Chantre y Herrera poderia nutrir admiração e curiosidade pelas Missões de Mainas há tempos, antes de optar por escrever sobre elas. A segunda é que, de fato, os colégios da ordem se instalavam nos centros urbanos, tanto na Europa, como nos outros continentes. Desta maneira, os jesuítas estavam educando as elites locais e acompanhando os debates intelectuais. O autor da *Historia de las Misiones* vivenciou essa realidade de perto, estando em um centro urbano importante: Madri.

Além destes fatores, devemos considerar ainda, que o exílio político e moral em que ele viveu no período em que escreveu a obra, também contribuiu na sua concepção e organização da escrita. Isso porque, o jesuíta dispõe os assuntos de maneira cronológica, elegendo fatos e temáticas, e sabemos que estas escolhas são minuciosamente pensadas e não feitas aleatoriamente (CERTÉAU, 1982). Lembremos ainda, que o processo de edição e estruturação de um livro é deveras importante para que atinja determinados públicos (CHARTIER, 1998; BOUZA, 2001). Com isso, iremos analisar de maneira mais pontual, como Chantre y Herrera construiu a obra, composta por seus doze livros e que temas selecionou para tratar.

### **1.3 A CONSTRUÇÃO DA *HISTÓRIA DE LAS MISIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN EL MARAÑÓN ESPAÑOL***

Em linhas gerais, esta obra organiza de maneira sistemática uma série de informações sobre os povoados de Mainas. Através dela é possível ter uma visão panorâmica, mas ao mesmo tempo ricamente detalhada, de um conjunto de eventos que vai da fundação das reduções, até o momento da expulsão dos jesuítas dos territórios de domínio da Coroa castelhana na América. Claro que esta narrativa, como tantas outras que foram escritas por membros da Ordem, possui caráter defensivo e edificante, expressando a ótica de um

indivíduo que faz parte da Companhia. Em outras palavras, é possível perceber um esforço contínuo de exaltar os feitos dos missionários, mas ainda, de expressar o caráter coletivo do trabalho, de falar por muitos outros, pois escrever, para um jesuíta, significava zelar pela união do seu Instituto<sup>29</sup>.

Assim é que, tal qual Chantre y Herrera, encontramos nomes como os de José Cardiel, José Sanchez-Labrador, Martín Dobrizohfer, que se encontravam expatriados, e escreveram obras a respeito de sua vida e trabalho. Na opinião de Bartolomeu Meliá (1988) estes três últimos formavam uma espécie de “elite intelectual” responsável por fazer avançar o conhecimento da ciência na região do Prata. Na Amazônia, a presença dos jesuíta também foi importante no sentido de registrar e fazer avançar os conhecimentos sobre a região, principalmente no que tange à cartografia terrestre e hidrográfica da região<sup>30</sup>. Por outro lado, colegas seus também escreveram “*Histórias*” sobre o Novo Mundo ou sobre as Províncias que conheciam. Este é o caso, por exemplo, de Pedro Lozano, autor de um livro, em dois volumes, chamado, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, publicado em 1754, dois anos após seu falecimento. Embora a *História* de Lozano tenha sido escrita em uma época aproximada a aquela em que produziu Chantre y Herrera, ao menos uma diferença as apartam: ele morreu antes de experimentar o episódio traumático da expulsão. Pedro de Lozano, ainda que tenha vivido na América, não foi um missionário, mas historiador oficial da Companhia de Jesus na região da Província Jesuítica do Paraguai<sup>31</sup>.

Conforme autores como Maria Susana Cipolletti (2001), a *História* de Chantre y Herrera é a obra mais minuciosa e extensa sobre as Missões de Mainas, tendo sido escrita, paradoxalmente, por um sujeito que jamais esteve na América. O missionário mesmo afirma que nunca havia estado na região e não tivera contato direto com as populações sobre as quais ele iria discorrer, mas que nem por isso extraíra conhecimentos não menos claros e certos, que os daqueles que estiveram lá<sup>32</sup>. Neste sentido, o cronista se retrata – ainda no

---

<sup>29</sup> Ver Luiz Fernando Rodrigues. *A Formula scribendi* na Companhia de Jesus: origem, paleografia e fontes documentais para o estudo da ação dos jesuítas. In: X Encontro Estadual de História - ANPUH-RS, 2010, Santa Maria. *O Brasil no Sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional*, 2010.

<sup>30</sup> Sobre o tema ver: BARCELOS, Artur Henrique Franco. *O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. 2006. 475 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós Graduação em História. Porto Alegre: PUC, 2006.

<sup>31</sup> Sobre este missionário e seus escritos, indicamos como leitura: ALMEIDA, Camila Margarisi de. A “Carta Anua De La Provincia Jesuítica Del Paraguay” (1735-1743): Um Texto Jesuítico dos Setecentos. *Trabalho de Conclusão de Curso* – Graduação em História. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

<sup>32</sup> Conforme veremos nos próximos capítulos desta dissertação, Cañizares Esguerra (2007) nos mostra que durante o século XVIII houve uma mudança de paradigma quanto à fiabilidade da produção das fontes de uma “história do Novo Mundo”. Com isso, um dos critérios metodológicos que deveriam ser considerados era o

prólogo da obra – afirmando que mesmo sem ter conhecimento direto sobre seu objeto, ele estaria usando métodos reconhecidamente corretos para escrever uma história comprometida com os parâmetros científicos da época, conforme veremos no próximo capítulo.

Os estudos para preparar sua *História* sobre Mainas foram desenvolvidos entre 1770 e 1790 e em nada se assemelhavam às atividades que, como professor, ele realizava antes de ser expulso da Espanha. Entretanto, ele logo ressalta o caráter confiável de sua narrativa. Assim, já no prólogo ele escreve:

No me faltaron reflexiones para mantener la eficacia de la resolución y deshacer en algún modo las dificultades insinuadas. Es así (decía yo) que yo no he atravesado los mares del Sur, y del Brasil, no he observado aquellos sitios meridionales de la América, y mucho menos tratado los índios Mainas; pero no entra la ciencia, ní se adquieren los conocimientos por el sentido sólo de la vista, que aunque tan principal entre los demás, como a prudencia entre las virtudes, sin embargo, nos da lugar y permite que nos informemos de las cosas por médio de los otros sentidos. ¿Cuántas cosas nos entran por el oído, cuántas por el olfato, por el gusto y por el tracto? Y sin recurrir á noticias ó principios que nos hayan entrado por los ojos, de ellas disputamos, discurrimos y tractamos, sacando conocimientos no menos claro y ciertos, que los que tienen su principio de las espécies que se nos entran por la vista. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. XII-XIII)

Sabemos que o século XVIII é fortemente marcado por uma mudança nas formas de perceber o mundo, situação que influenciou diretamente os debates intelectuais que visavam alcançar meios que permitissem uma objetividade inquestionável nos estudos da época. A empiria tomou importância ímpar para tornar um estudo confiável e, com isso, surgem expedições científicas que pretendiam verificar a validade das descrições feitas por missionários, comerciantes, soldados, marinheiros e outros, a respeito da América. Podemos perceber, de acordo com o assinalado acima, que Chantre y Herrera inicia sua obra justificando o compromisso com os preceitos científicos do momento em que viveu, mesmo sem ter verificado pessoalmente os dados contidos em seus livros.

Ela está dividida em doze livros que buscam contemplar diversos temas que, no decorrer das nossas reflexões serão considerados mais pontualmente. O primeiro livro relata de forma cronológica, como já assinalamos, as primeiras incursões europeias na selva amazônica e como os primeiros espanhóis se estabeleceram na região. Nele podemos perceber a o uso da correspondência e de dados contidos em crônicas de companheiros seus que

---

conhecimento empírico de quem escrevia, além da capacidade intelectual de quem o fazia, pois a confiabilidade dos documentos escritos durante o século XVI e XVII estava sendo questionada.

estiveram na Amazônia como Francisco Figueroa (1661) e Manuel Rodríguez (1684). Assim como estes autores, Chantre y Herrera segue um mesmo princípio discursivo<sup>33</sup>, sendo que utiliza o início de seus escritos para contextualizar as viagens de descoberta da região, relatando como os primeiros espanhóis contataram as populações e porque a presença dos jesuítas fora importante para assentar o estabelecimento dos colonos naquele local. Através de sua exposição, o autor deixa claro seu posicionamento a respeito da necessidade da presença da ordem, pois mesmo que os conquistadores conhecessem a região e já tivessem feito acordos com alguns grupos indígenas, o controle sobre estes através da fé, fora mais eficaz do que pelas armas.

O segundo livro traz uma detalhada descrição de várias etnias indígenas com as quais os missionários tiveram contato, bem como de aspectos da fauna e da flora. Trata-se, portanto, de uma compilação das características das nações americanas que foram observadas pelos missionários, uma narração etnográfica bastante complexa e detalhada, por descrever diversas práticas e costumes<sup>34</sup>. Nestes livros, também é possível perceber aspectos comuns aos textos de outros missionários que escreveram sobre as populações de Mainas. Um exemplo disso são as descrições dos grupos humanos como nações que não conheciam o sentido da autoridade política<sup>35</sup>.

Isso nos acusa uma retórica depreciativa, muito utilizada pelos espanhóis no século XVII. Nela, o gênero oratório demonstrativo<sup>36</sup> é utilizado para diminuir os méritos dos indígenas. Em outras palavras, as descrições sobre os costumes das populações amazônicas são feitas por meio de um discurso que destaca a falta de governo e a desordem como principais

---

<sup>33</sup> Fernando Londoño (2007) esclarece sobre o estilo retórico e a estrutura textual da crônica do jesuíta Francisco Figueroa [1661]. Para saber mais, consultar: TORRES-LONDOÑO, Fernando. La búsqueda de la mayor gloria de Dios, en la dinámica argumentativa misionera jesuítica: el Informe de las Misiones del Marañón del padre Francisco de Figueroa de 1661. *Theologica xaveriana* - Vol. 57 n. 162 (239-258). abril-junio de 2007. Bogotá, Colombia. ISSN 0120-3649

<sup>34</sup> Vale destacar que as descrições são feitas a partir de um olhar eurocêntrico, preocupado em compreender algumas formas de expressão do mundo indígena com o intuito de promover a catequese entre aqueles grupos. Chamamos de descrição etnográfica no sentido de conter informações sobre o modo como essas nações viviam, e não por se assemelhar, necessariamente, com o trabalho dos etnógrafos ou antropólogos tal como conhecemos atualmente.

<sup>35</sup> Nas crônicas coloniais do século XVI e XVII é comum encontrar o termo *behetría* para definir a forma de governo dos indígenas de diversos locais das Índias de Castilla. Este termo tem origem medieval e era utilizado juridicamente para designar o direito de uma cidade de escolher o seu senhor. Como sua utilização nas descrições sobre as populações americanas tornou-se sinônimo de confusão e desordem; também foi empregado nos casos americanos para apontar a ausência de poder político hereditário (BERNARD y GRUZINSKI, 1992).

<sup>36</sup> Segundo Hansen (2000), o gênero oratório demonstrativo consiste em descrever os feitos e qualidades de maneira que exalte determinadas personalidades, ou ainda, que se utilize a diminuição dos méritos dos inimigos aumentando seus defeitos. No caso da crônica de Chantre y Herrera a opção por esse gênero pode ser percebida através da depreciação de características da cultura e da moral dos indígenas, o que, conseqüentemente, transmite a ideia de que os ocidentais são mais virtuosos.



características; assim, é possível justificar a necessidade da assistência ocidental para ensiná-los a serem civilizados. Desta forma, o autor aponta que os primeiros relatos sobre eles faziam um julgamento errôneo ao afirmar que os americanos possuíam “*una racionalidad semejante á la de los niños de ocho á diez años de la Europa*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 66), pois já era consenso na Europa de que eles eram capazes de distinguir o que era certo e o que era errado, mas lhes faltava instrução, educação. Isso nos mostra que o cronista tem consciência de que muitas informações contidas nas suas fontes precisam ser atualizadas, e nesse intuito ele procede em diversos momentos. Fica clara, inclusive, sua preocupação em atender os padrões científicos que estão sendo discutidos pelos intelectuais da Ilustração.

Entre os livros três e dez, Chantre y Herrera descreve os feitos da catequese desde meados de 1638, quando os primeiros padres iniciam as missões volantes, estendendo-se até o momento em que os jesuítas são expulsos em 1768. Esses volumes contêm informações sobre os jesuítas que passaram por estas reduções, sobre como se davam as negociações e as práticas catequéticas, os problemas, as aflições, as vitórias que eles experimentaram; enfim, trata-se de uma longa descrição das atividades dos missionários. O autor utiliza um gênero descritivo para narrar de forma enfática, as dificuldades do trabalho missionário, principalmente no que tange aos aspectos físicos e logísticos que a realidade da selva trazia, como as distâncias, as cheias dos rios e outros. Nesta narrativa podemos perceber que o corpo do missionário se transforma em uma entidade supra humana pois representa a Europa e o cristianismo nos espaços onde as condições materiais dificultavam enormemente esta presença (DEL VALLE, 2009). Outra característica dos escritos contidos nestes oito livros é a utilização da disposição dos índios para aceitar o Evangelho como argumento de que os trabalhos dos padres são necessários e positivos. Permeia estes argumentos, ainda, a descrição edificante dos sacrifícios físicos (martírios) e emocionais (a solidão e desamparo institucional) dos missionários que ali atuavam. Essas características somadas, deixam subentendida a necessidade de dar continuidade aos trabalhos, o que será ainda mais explorado na retórica utilizadas nos dois livros que seguem estes.

O décimo primeiro livro tem como foco a administração das missões; Chantre y Herrera afirma que pretende trabalhar aí questões sobre o governo político-cristão da missão. Destaca, portanto, alguns aspectos administrativos gerais e particularidades de alguns *pueblos*. Este livro reforça a intenção do autor de ir além das descrições das populações, sua cultura e formas de perceber o mundo; ou ainda, de relatar como foi a atuação dos missionários e quão

foi árduo o trabalho destes. O jesuíta descreve a dinâmica de funcionamento interno das missões vista pelos integrantes da ordem. Com isso, sua narrativa ilustra um esforço de mostrar que nada do que era feito nelas estava sendo ocultado, mas era de comum conhecimento dos demais membros do Instituto. Assim, mesmo que o missionário tivesse certa “*autonomia*” para agir dentro da redução, ele mostra que elas seguiam uma lógica comum de proceder. Além disso, diferentemente dos livros anteriores, ele aqui discute diretamente questões ligadas aos argumentos antijesuíticos; como por exemplo, o de que os índios não pagavam impostos à Coroa. Este livro será analisado mais detidamente no segundo capítulo desta dissertação.

O livro doze é o último, e descreve como os missionários receberam as notícias sobre sua expulsão, suas reações, as orientações que receberam do Superior, as circunstâncias de sua detenção e, finalmente, o seu desterro para a Europa. Nele é mais evidente o caráter oral das informações que Chantre y Herrera recebeu dos companheiros de ordem no exílio italiano. É assim que o livro utiliza uma linguagem mais emotiva, que descreve o drama vivido pelos missionários que tiveram que abandonar os trabalhos. Como Roberta Carvalho (2011, p. 5) percebeu nas crônicas que utilizou como fonte em seus estudos sobre as missões do Maranhão português, na obra de Chantre y Herrera, também é possível notar que os padres:

[...] estavam mesmo interessados no caráter edificante de suas narrativas, pois criam que tudo estava inserido em uma dada Ordem (sic), e que corriam para um fim comum que era o bem do “*Corpo Místico*” ao qual o rei era a cabeça, constituindo-se desta maneira a “*Razão do Estado*”, que visava levar a civilidade e a fé católica a todos debaixo da insígnia da Coroa de Portugal.

A narrativa do último livro é baseada em um estilo argumentativo que visa demonstrar, através da descrição da dramática expulsão vivida, que a Companhia queria o mesmo que a Coroa: inserir os indígenas no sistema colonial de maneira que estes se tornassem cristãos e vassalos do Rei. Desta forma, o décimo primeiro e o décimo segundo livros se complementam argumentativamente falando. São eles os que mais destoam dos demais volumes da obra, e são eles ainda, que mais se diferenciam do estilo de escrita utilizado nas fontes que o autor usou para realizar seu trabalho. Em diversos documentos utilizados por ele como fonte, o que os missionários fazem é solicitar ou exigir da Coroa que os auxiliem ou, ao menos, façam cumprir o que eles deveriam receber por direito (como escolta militar e recursos materiais, por exemplo). Enquanto isso, nos textos da *História* que

aqui analisamos, percebemos que se destaca muito mais, a necessidade de retratar os feitos dos jesuítas – ainda que muitas vezes, de forma indireta.

Conforme nos informa Chantre y Herrera, foram as leituras sobre os trabalhos de missionários como Manuel Rodríguez, Tomás Majanos, Samuel Fritz, Francisco Figueroa e outros, o que mais ocupou sua mente durante aproximadamente vinte anos. O autor da *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español* construiu sua obra baseado em documentos produzidos por estes religiosos. Se tratava de cartas, informes, livros, mapas, enfim, todo tipo de registro escrito a que ele pode ter acesso na Itália, mais especificamente nas cidades de Bolonia e Faenza (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. VI). Obteve, ainda, notícias pessoais com sacerdotes que compartilharam a experiência do exílio, mas que antes, haviam atuado nas missões em questão.

A utilização dessas informações, extraídas dos textos de outros jesuítas e das conversas que manteve com alguns deles, é evidente na medida em que podemos perceber que alguns dados ou descrições são feitas de forma muito semelhante. Isso nos aponta que muitos pontos de vista pertencem ao grupo numa espécie de consenso, mesclando a opinião do sujeito com a interpretação dada pela instituição. Um exemplo desse procedimento pode ser percebido quando analisamos as informações contidas na crônica do padre Manuel Rodríguez. Enquanto representou estas missões através do cargo de “*Procurador General de las Provincias de Indias en la corte de Madrid*”, Rodríguez desenvolveu uma narrativa que pretendia contar a história dos trabalhos realizados desde a chegada dos espanhóis na região, até o momento em que ele estava escrevendo, isto é, meados de 1684. Em diversos trechos da narrativa de Chantre y Herrera é possível perceber que há muita semelhança entre seu texto e o de Rodríguez (1684). O próprio autor comenta, no prólogo, que utilizou muitas informações de seu companheiro de Ordem, bem como o cita algumas vezes no texto. Porém, além de ambos terem a intenção de elogiar os feitos das missões, vale registrar que era comum o uso que os inicianos faziam, quase que literalmente, dos escritos uns dos outros, mesmo sem citá-los diretamente<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> A utilização de informações contidas em outros textos sobre a mesma região também pode ser encontrada nas *relaciones* de Carvajal, Rojas e Acuña. Ainda que o tipo discursivo e a intenção destas crônicas sejam diferentes das de Figueroa e de Rodríguez, elas também são textos que sustentam outros textos, e por isso, conversam entre si. Além disso, sua produção vai além da narrativa dos fatos, pois essas produções também possuem um caráter simbólico. Sobre as *relaciones* amazônicas ver: MARTINS, Maria Cristina Bohn. Descobrir e redescobrir o grande rio das amazonas. As *relaciones* de Carvajal (1542), Alonzo de Rojas SJ (1639) e Christóbal de Acuña (1641). *Revista de História* 156 (primeiro semestre de 2007). p. 31-57.

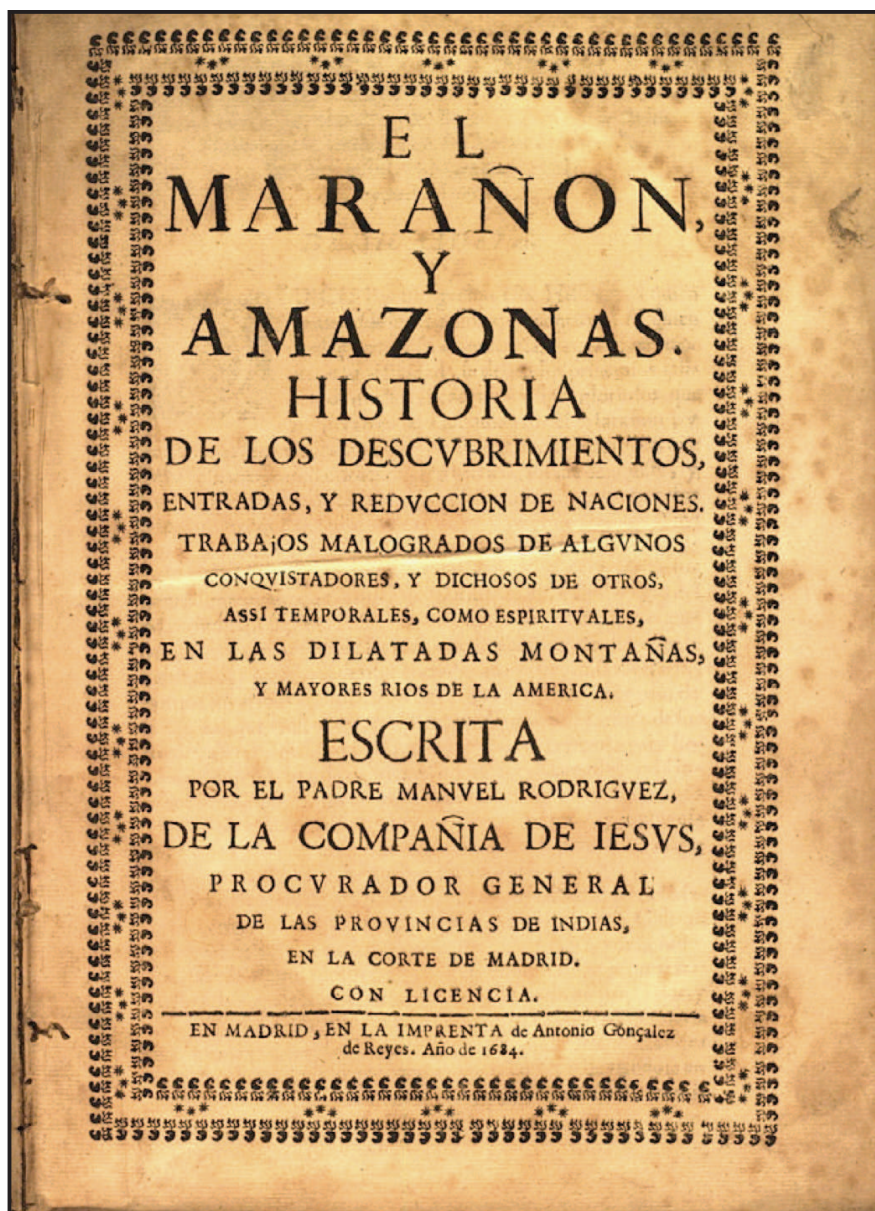
Segundo Tiphaine Samoyault (2008) esse fato pode ser considerado como uma prática de co-presença, visto que um texto está contido no outro, em certa medida. A intertextualidade existente entre as obras de Chantre y Herrera (1901) e Manuel Rodríguez (1684), pode ser percebida sob forma de alusão, conforme a proposta de classificação dessa mesma autora. Ainda que a noção de autoria tenha começado a tomar corpo na Europa em meados do século XVIII (CHARTIER, 1998), dentre os membros da Companhia isso não era um empecilho para a cópia ou menção sem indicação de informações de outras narrativas. Isso porque a intenção geralmente era da mesma natureza: narrar feitos que servissem de modelo de comportamento moral, o que vinha a reforçar um sentimento identitário entre o grupo, um senso de coletividade e união.

O volume de documentos produzidos a respeito das missões é bastante grande. E esse fato pode estar diretamente ligado a atuação dos missionários na Companhia de Jesus. Isso porque, como já citamos anteriormente, ela possuía diversas características diferenciadas das demais ordens religiosas da época em que surgiu. Uma delas estava relacionada à valorização da educação. A Companhia nasce em uma nova época para a Igreja Católica, onde os ideais de pobreza material e penitência corporal foram desafiados. Seus componentes viam na educação – e não necessariamente no sacrifício - uma maneira eficaz e sólida de viver o cristianismo. Com isso, eles criaram uma tradição intelectual ligada à atuação catequética muito marcante, que se consolidou ao longo de sua história.

Essa formação e a influência que conquistaram certamente foi um dos motivos que causaram grandes perdas mais tarde. No século XVIII, os jesuítas foram perseguidos, expulsos e até mesmo presos, justamente por terem adquirido inimizades a partir desse modo tão particular de atuar. Veremos no capítulo seguinte, como a identidade e a desenvoltura intelectual dos integrantes da Companhia de Jesus, permitiu que, mesmo exilados, eles continuassem debatendo acerca dos mais variados temas de interesse dos círculos cultos europeus.

---

## IMAGEM 5



Capa do Livro escrito por Manuel Rodríguez, em 1684.

Imagem retirada de: RODRÍGUEZ, Manuel. **El Marañón y Amazonas**, Historia de los descubrimientos, entradas y reducción de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores y dichosos de otros, así temporales, como espirituales, en las dilatas montañas y mayores ríos de América, escrita por el padre Manuel Rodríguez, de la Compañía de Jesús, procurador general de las provincias de Indias en la corte de Madrid. Madrid: Impr. de Antonio González de Reyes, 1684.

## CAPÍTULO 2

### **JOSÉ CHANTRE Y HERRERA E A CONFECÇÃO DE SUA OBRA: UM ERUDITO EM SEU TEMPO**

---

Tanto como sus adversarios jansenistas, estos jesuitas de mediados del siglo XVIII fueron, así, profundamente influidos por la revolución de las ciencias, la historia y la filosofía que se había inspirado la Ilustración (BRADING, 1991, p. 487).

A ascensão de novas formas de sociabilidade, de novas técnicas retóricas e outras formas de compreender o mundo no Setecentos, indicavam o nascimento das primeiras experimentações e parâmetros técnicos para produzir conhecimentos. A partir daí, a confecção de obras com o amparo de instrumentos e métodos que pudessem garantir um aproveitamento seguro dos usos da razão se intensificou, e escritos com essa perspectiva passaram a circular na Europa do XVIII. Juntamente à renovação nas concepções e formas de produzir conhecimento, diversos campos do saber foram atualizados nestes novos moldes. Apesar da operação historiográfica - tal como foi definido no século seguinte - ainda não estar assentada nessa época, podemos perceber, através das publicações daquele momento, que ela começava a se organizar.

Este capítulo pretende, ainda, considerando a obra do Padre Chantre y Herrera, refletir sobre como os debates do século XVIII pretendiam - e de certa forma conseguiram - formular alguns parâmetros e noções sobre como escrever uma *História* científica, mais especificamente para o caso que aqui nos importa, sobre o Novo Mundo. Para tanto, iremos pensar a partir das questões que os próprios intelectuais daquela época levantaram. Quem pode escrever uma história científica e como isso deve ser feito? Qual a importância de

considerar a autoria do documento? Os testemunhos escritos do XVI e XVII são confiáveis como fonte?

Sob diversos questionamentos deste gênero, a Europa mergulhava em uma disputa teórica, que visava dominar no campo do conhecimento científico, os saberes sobre a América. Cañizares-Esguerra (2007) nos mostra que as autoridades metropolitanas espanholas estavam empenhadas nessa tentativa de construção de um conhecimento acerca do Novo Mundo, seguindo os novos parâmetros daquele momento. Não resta dúvida de que, no caso do reino espanhol, esta situação está relacionada às políticas levadas a efeito pela nova dinastia reinante, os Bourbon, e sua identificação com o chamado “*despotismo esclarecido*”. Desta maneira, uma série de ministros buscaram construir políticas que permitissem um melhor aproveitamento das riquezas coloniais, o que passava por um melhor conhecimento dos territórios ultramarinos.

Como Pratt (1999, p. 17) destaca, dominar os saberes sobre as colônias poderia ser o primeiro passo para dominá-las fisicamente, daí a importância dada aos estudos por parte tanto dos reinos que não possuíam territórios além-mar, como dos que possuíam. Domingues (2007) também nos atenta para essa questão, afirmando que

[...] ocultas por detrás das grandes questões teóricas, debatiam-se, na realidade, os interesses das potências europeias no continente americano, desejosas de substituir uma Espanha em declínio na exploração de seus domínios

Além dessas questões, pretendemos ainda pensar onde os jesuítas que atuavam em áreas da monarquia espanhola, se inseriram nesses debates. A partir da obra escrita por José Chantre y Herrera, pretendemos comparar alguns tópicos encontrados em seus textos com o que estavam em voga nos debates daquele momento. Lembremos que o autor em questão, havia nascido e atuado em Castela, e era professor dos colégios jesuítas, ou seja, era um erudito (ROLDÁN, 2011). Isso o colocava em uma posição simbolicamente muito importante, uma vez que ele representará aqui a Companhia de Jesus que, por sua vez, produzira diversos relatos e estudos relativos ao Novo Mundo já nos séculos precedentes. Desta forma, Chantre y Herrera pode ser considerado além de um representante do reino, um representante de sua Instituição.

Nesse sentido, é importante destacar que a historiografia diversas vezes atribuiu aos reinos católicos um certo atraso intelectual, principalmente durante a Ilustração, atraso este

que teria sido causado pelo domínio que os religiosos possuíam sobre o conhecimento naqueles espaços. Como atenta José Carlos Chiaramonte (2007, p. 18):

La tendencia esencial a la Ilustración de no admitir barrera alguna a la razón, guiada por el afán de saber, de considerar a éste una herramienta de libertad del hombre respecto de sus limitaciones naturales y sociales, y de reclamar para todo ser humano el derecho a participar y servirse de ese saber, chocaba con la de una concepción en la que el conocimiento no podía proponerse traspasar los límites que le fijaba un conjunto de verdades, un saber no racional, *el dogma*, proveniente de la divinidad por medio de la revelación, y para la cual la elaboración y divulgación del conocimiento eran privativas de un sector particular de la sociedad y debían estar sometidas a cuidadosa censura.

Alguns setores da Igreja acompanharam os debates ilustrados, e não necessariamente os barraram ou rechaçaram. Além disto, apesar da religião haver exercido um grande domínio sobre a produção do saber no período sobre o qual tratamos, a renovação dos conhecimentos também fizeram parte do contexto ibérico do XVIII.

Assim como Chiaramonte (2007) nos mostrou no trecho citado acima, muitos intelectuais reproduziram a ideia de uma certa incompatibilidade da atualização do saber em consonância com a fé. Entretanto, os escritos de José Chantre y Herrera podem nos auxiliar a ponderar a intensidade deste fato: ainda que muitas ideias sejam mantidas, a renovação na produção de conhecimento aconteceu, também, através de integrantes do clero e, entre os letrados ibéricos.

Desta forma, pretendemos acompanhar a *História del Marañón español* escrita pelo jesuíta, a partir das discussões em que o mundo ocidental estava inserido. Em que medida ele respondeu aos debates de sua época? Que tipo de narrativa encontramos em seu texto? A partir de que fontes ele trabalhava? Que tipo de história ele estava escrevendo? Entretanto, para refletirmos com mais profundidade acerca dessas questões, é preciso antes compreender o mundo ilustrado que se configurava no cenário europeu. Mais ainda, compreender de que maneira os intelectuais do Iluminismo escreveriam a *História da América* e a sua relação com o que já havia sido produzido pelos ibéricos e americanos.



## 2.1 NOVOS DEBATES: A ILUSTRAÇÃO E A ESCRITA DA HISTÓRIA DA AMÉRICA

[...] Uma a uma, as formas de vida do planeta haveriam de ser extraídas do emaranhado de seu ambiente e reagrupadas conforme os padrões europeus de unidade global e ordem. O olhar (letrado, masculino, europeu) que empregasse o sistema poderia tornar familiar (“naturalizar”) novos lugares/novas visões [...] (PRATT, 1999, p. 66)

Ao longo do Setecentos, muito do que havia sido escrito acerca do continente americano nos séculos XVI e XVII estava sendo questionado e testado dentro dos novos padrões técnicos. Além disso, Mary Louise Pratt (1999) nos lembra que uma dinâmica de poder e apropriação esteve presente nas estratégias narrativas dos livros europeus desse momento. Em outras palavras, o desejo dos reinos da Europa de dominar territórios que pudessem fornecer matérias-primas – a América no caso – começou a se manifestar e tomar corpo, inclusive no campo das ideias e dos debates epistemológicos que corriam na Europa, através de publicações.

Desta forma, os países que almejavam dominar mais colônias no continente americano – principalmente a Alemanha, a França e a Inglaterra - começaram a direcionar uma série de críticas aos castelhanos, com o intuito de desqualificar suas ações no e sobre o Novo Mundo. Estas críticas retomavam e atualizavam aquelas que haviam sido elaboradas no século XVI compondo a Leyenda Negra. Elas englobavam desde as formas de exploração das riquezas, até os registros feitos sobre os habitantes e a natureza. Ou seja, os Estados da Europa do Norte, passaram a condenar a violência utilizada especialmente pelos espanhóis contra os ameríndios, as suas formas de exploração das riquezas naturais das colônias e, principalmente, desqualificaram intelectualmente quem produziu os relatos sobre as populações e a natureza americana.

Essa desqualificação incluía os textos dos exploradores, dos marinheiros, dos soldados, dos colonos e também, dos missionários. Um dos principais argumentos que utilizaram foi a falta de instrução dos cronistas castelhanos do século XVI, isto é, daqueles que

registraram as primeiras impressões que chegaram ao Velho Mundo<sup>38</sup>, sobre as recentes descobertas de além-mar. Ao destacar as reflexões do filósofo ilustrado Robertson, Gerbi (1996) nos mostra que: “[...] *A ignorância e as paixões dos primeiros descobridores não permitiram nenhum estudo dos indígenas. Deveriam decorrer quase dois séculos antes que se concentrasse neles a “atenção dos filósofos”. [...]*” (p. 138). Os ilustrados afirmavam não acreditar na capacidade de indivíduos pouco instruídos serem objetivos o suficiente para que seus relatos fossem cientificamente confiáveis. Além disto, de maneira muito veemente, foram denegadas as fontes a partir das quais as primeiras *histórias* sobre a conquista e a colonização do Novo Mundo tinham sido escritas até ali.

Dentro desse cenário, seria necessário produzir novos estudos que colhessem informações mais fidedignas da América. Para confeccionar estas evidências, era preciso que sujeitos treinados, como naturalistas e cientistas ilustrados, examinassem empiricamente a região a ser estudada, portanto, com mais precisão. Nas palavras de Cañizares Esguerra (2007, p. 41), “*los críticos propusieron que los ilustrados visitaran por sí mismos las tierras lejanas a fin de descubrir la verdad*”.

A primeira expedição de pessoas “*habilitadas*” para compreender e explicar o Novo Mundo surgem nesse contexto, e foi organizada pela França – entre os meados do século XVII e início do XVIII<sup>39</sup>. Nasce, nesse momento, o *viajante filosófico*; que era considerado um observador capacitado para visitar as terras mais exóticas e produzir registros confiáveis sobre o que vira – que seria alguém com uma formação intelectual consistente, com erudição e munido das condições necessárias para este papel. Além disso, o desenvolvimento de instrumentos e técnicas capazes de ter maior precisão nos registros, também trazia um caráter de cientificidade mais apurado aos novos dados obtidos. Neste sentido, estavam sendo criadas metodologias para a realização de um trabalho que pudesse ser considerado científico.

[...] las viejas concepciones de la ciencia que conducían a la certeza por medio de la deducción habían dejado de ser atractivas. La evidencia empírica se convirtió en la única base sólida e indiscutible del conocimiento. Pero el camino hacia la identificación de los hechos estaba

---

<sup>38</sup> Sobre as primeiras expedições para a Amazônia e sobre o perfil destes homens, ver: SCHELL, Deise Cristina. A Jornada de Lope de Aguirre: evento, personagem, história. *Dissertação de Mestrado*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

<sup>39</sup> Por mais que as expedições demonstrassem interesse em desenvolver estudos acerca do Novo Mundo, para assim, contribuir com o progresso dos conhecimentos, elas foram além. Como nos atenta Martins (Estudos Ibero Americanos, PUCRS [no prelo]), a Coroa Castelhana procurara zelosamente resguardar os territórios americanos da cobiça estrangeira a fim de cooperar com o avanço do conhecimento, não deixando de tomar precauções para evitar que a investigação científica oportunizasse ações indesejadas.

plagado de dudas epistemológicas. Los filósofos naturales pensaban que se necesitaban instrumentos y aparatos experimentales para controlar los hechos de la naturaleza. Además, los filósofos naturales identificaban las cuestiones de hecho conversando cortésmente y siendo testigos colectivamente de exhibiciones experimentales, realizadas en lugares más o menos públicos como las academias y las aulas. (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007, p. 44)

Podemos perceber é que as novas formas de testar e produzir conhecimento estavam sendo atualizadas, bem como, estavam se transformando as formas de apresentar as novas descobertas à comunidade científica. A academia e o gabinete passaram a ser considerados como locais de produção de saberes, e a divulgação pública destes passou a ter grande importância. Como nos mostra Cañizares Esguerra (2007) no excerto acima citado, a partir dos países da Europa do Norte se instituem como essencial para escrever sobre os territórios colonizados fatores como: o caráter público das obras, a empiria como base das comprovações, a importância da formação acadêmica do cientista e a sua relação com instituições vinculadas à produção de conhecimentos.

Ainda devemos considerar que as expedições científicas além de haverem se tornado uma forma de colher dados para a produção desses estudos, pode ser tida, também um instrumento de expansão europeia:

Na segunda metade do XVIII, a expedição científica tornar-se-ia um catalisador das energias e recursos de intrincadas alianças das elites comerciais e intelectuais por toda a Europa. Igualmente relevante é que a exploração científica haveria de se tornar um foco de imenso interesse público, e fonte de alguns dos mais poderosos aparatos ideológicos e de idealização, por meio dos quais os cidadãos europeus se relacionaram com outras partes do mundo. (PRATT, 1999, p. 52-53)

Isso ilustra, ainda, as transformações que ocorreram nos hábitos de ler, uma vez que a leitura, a partir de então, adquirira finalidades diversas, como o prazer ou a pesquisa (CHARTIER, 1998). Roldán (2011) nos atenta para a existência de dois tipos de leitores na Europa da metade do XVIII: o leitor erudito e o público culto. Segundo o autor, este primeiro grupo englobaria os eclesiásticos, os docentes, os acadêmicos e/ou os filósofos independentes; enquanto o segundo é formado por homens cultos e mulheres da aristocracia, funcionários, artistas e alguns homens de classes mais abastadas. Os textos que informavam e distraíam ao mesmo tempo, passaram a ser um gênero bastante popular entre ambos os grupos. Leituras como os relatos de viagens e as notícias ou *Histórias* acerca de lugares excêntricos, poderiam saciar justamente ambos os tipos de leitores.

No reino espanhol, a produção de conhecimentos e a publicação de livros deste gênero, também existiram de maneira complexa e consistente. Alguns eruditos da corte vinham propondo à Coroa que investisse em reformas acerca de como escrever a história do Novo Mundo. Além da necessidade de atualizar a produção de conhecimentos, havia mais dois fatores importantes que impulsionariam novos estudos. O primeiro diz respeito às representações negativas que os reinos situados mais ao Norte da Europa vinham produzindo sobre a *mentalidade* espanhola. Assim, essas publicações instigaram respostas de cunho patriótico por parte dos castelhanos.

O segundo fator que ganhou ressonância foi a concepção de que os impérios perdiam ou ganhavam os territórios coloniais, conforme dominassem as descrições sobre eles. Com isso, “*a competição entre as nações continuou a ser o motor da expansão europeia no exterior*” (PRATT, 1999, p. 47). Houve assim, na Espanha setecentista, bem como na Europa como um todo, uma movimentação no sentido de renovar a historiografia, a cartografia e os estudos botânicos sobre suas colônias (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007). A produção intelectual dos jesuítas sobre a América era muito importante, pois além de

os jesuítas realizarem viagens de exploração, o que também foi feito por outros agentes da colonização, o diferencial talvez se encontre no esforço do registro preciso, dentro das condições de contexto, e na ampla divulgação através de relatos, diários, informes e mapas. (BARCELOS, 2006, p. 505)

Em outras palavras, podemos afirmar que a experiência e o empenho dos jesuítas que atuaram na América, sob o auspício da Coroa espanhola, desempenharam um papel muito importante, refinando e atualizando o conhecimento sobre o Novo Mundo. Os diversos gêneros de documentação que eles produziram, permitiu criar um vasto legado documental que, até os dias de hoje, nos permitem compreender o contexto em que foram elaborados.

Os documentos produzidos pelos membros da Companhia de Jesus poderiam ser, principalmente, de três gêneros: os burocráticos, que eram documentos administrativos que descreviam os bens da ordem; os que prestavam contas, como as relaciones, cartas anuas e outros; e por fim, os particulares, que se tratavam de trabalhos literários, cartas, anotações (OLLERO, 1989). Estes escritos foram de suma importância para a produção de conhecimentos acerca da América, e de outras partes do mundo. Ainda que, como veremos adiante, a fiabilidade da documentação produzida por religiosos seja questionada pelos ilustrados, ela foi largamente utilizada e se espalhou por diversos arquivos na Europa. Vale

destacar ainda, que mesmo estando desterrados, estes homens não cessaram a produção de estudos acerca dos lugares onde estiveram, com isso fica “*difícil realizar una valoración global de las aportaciones culturales de aquellos escritores en el exilio*” (OLLERO, 1989, p.86), uma vez que boa partes desses escritos não foram publicados ainda.

Tanto a utilização desta documentação quanto o seu rechaço, tinham um significado simbólico subentendido. Isso porque, a disputa pelas colônias se manifesta primeiro nas produções escritas, no mundo das ideias, depois tomam corpo e passam a se pronunciar no mundo físico. Segundo Mary Louise Pratt (1999), a ampliação dos conhecimentos a respeito de além mar revestia-se de um caráter “*inocente*”, de contribuição desinteressada. Entretanto, é sabido que a elaboração destes discurso da ciência constituía-se em uma forma de incorporar informações de regiões pouco conhecidas.

Los modelos provistos por la ciencia para la integración del mundo hacen de la escritura el medio privilegiado para vincular a una nación o a un grupo con un saber y una autoridad particular, de manera que en la escritura se encuentra las tensiones entre la epistemología ilustrada e imperial, y la vida indígena en las fronteras. Por eso es importante subrayar; por un lado, a economía de producción de una escritura y un saber colonialista (herramientas en la posesión y la administración de dichos territorios) e imperial (en el sentido en que construía un imperio, un régimen basado en una ciencia y una economía) que intentaba el dominio de las zonas periféricas [...] (DEL VALLE, 2009, p. 10).

O domínio do conhecimento acerca de determinado lugar, trazia consigo o desejo de controlar fisicamente os recursos que este poderia oferecer, no sentido de agregar as regiões aos impérios. Por isso, a produção de saberes e estudos sobre a natureza, a geografia, as populações, carregavam consigo um peso muito maior do que mera contribuição às ciências.

Para o caso da famosa expedição francesa à América em 1835,

Felipe V da Espanha pretendia apresentar-se à comunidade internacional como um monarca ilustrado, franqueando aos expedicionários os espaços americanos que sempre se procurara zelosamente resguardar da cobiça estrangeira a fim de cooperar com o avanço do conhecimento, ele não deixou de tomar precauções para evitar que a investigação científica oportunizasse ações inoportunas (BOHN MARTINS, no prelo, p. 3)

Podemos encontrar evidência disto no papel que coube nela a Juan y Ulloa. Neste caso, os membros da expedição francesa, deveriam ser acompanhados pelos dois militares espanhóis que registrariam todos os dados obtidos nos seus estudos. Deveriam ainda,

consignar em um diário de viagem todas as medidas físicas e astronômicas, cálculos de longitude e latitude tomados, informar portos e fortificações, apontar dados sobre botânica e mineralogia, além da descrição dos costumes das comunidades visitadas. Tinham também como obrigação, redigir um informe secreto sobre a situação política e social dos territórios coloniais (BOHN MARTINS, no prelo). Podemos acreditar portanto, que a Coroa espanhola estava acompanhando muito de perto os estudos oficiais que eram realizados nos territórios sob seu poder.

Outro elemento importante neste processo, foi a criação de instituições que representassem a Coroa e criassem um discurso oficial e patrocinado pela mesma, o que foi importante para trazer consistência às afirmações contidas nos estudos que discorriam sobre a América. A Real Academia de História<sup>40</sup>, o Conselho de Índias<sup>41</sup> e o Arquivo de Índias<sup>42</sup> foram erigidos dentro deste contexto e encarregados da renovação historiográfica do Império. Além da criação de um aparato burocrático particular para cuidar destas questões, a eleição de temas mais específicos também foi uma medida importante. Também, era possível ter acesso a cartas, relaciones, informes mais facilmente, através destas instituições arquivísticas (DEL VALLE, 2009, p. 47). Assim, estudos relacionados à história natural, à história civil, à geografia de regiões americanas, debates acerca da legitimidade das fontes ameríndias, entre outros, formaram o cenário que envolveu os membros destas instituições. De certa forma, essas discussões precederam as teses de De Pauw e de Robertson<sup>43</sup>, principalmente nas

---

<sup>40</sup> Martín Sarmiento, um dos homens mais cultos da Espanha naquele momento, foi nomeado pelos Bourbons para revitalizar o cargo de cronista real das Índias. Ele ocupou o posto entre 1751 até 1755. Em seguida, outros três intelectuais foram encarregados da atividade de fazer circular documentos e reflexões sobre como escrever a História do Novo Mundo: Ignacio de Herosilla y Sandoval, Francisco de Ribera y José Marcos Benito. As principais questões debatidas, relacionavam-se à metodologia necessária para confeccionar estudos científicos acerca da América. Além disso, seu maior interesse estava em recompilar histórias civis eruditas. (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007)

<sup>41</sup> As tensões e disputas entre os intelectuais ligados à Real Academia de História e ao Conselho de Índias e que defendiam visões políticas opostas, impediram que as pesquisas desenvolvidas gerassem frutos mais consistentes.

<sup>42</sup> Criado posteriormente, com relação às outras duas instituições, o Arquivo de Índias foi fundado por Carlos III para reunir e preservar os documentos relacionados à história da América espanhola. Cañizares Esguerra (2007) afirma que seu surgimento está relacionado aos fracassos que os historiadores espanhóis sofreram no decorrer do século XVIII, com isso, haveria a urgência de que fossem confeccionadas novas histórias sobre o Novo Mundo, provinda dos círculos oficiais da Espanha. Em outras palavras, o autor nos mostra que essas instituições defendiam interesses patrióticos ao reforçar o domínio do conhecimento espanhol sobre suas colônias.

<sup>43</sup> De PAUW, Cornelius [1770]. *Recherches philosophiques sur les Américains Berlin*; ROBERTSON, William [1777]. *History of America*. Dublin: Messrs. As obras desses intelectuais do Setecentos, foram e continuam sendo largamente discutidas até os dias atuais. Por se tratar de estudos de europeus ilustrados acerca da América, carregam um valor simbólico muito particular. Na época em que foram lançadas causaram um impacto bastante forte, afinal as descrições das populações, do clima e da natureza americanos deveras depreciativas, se estendiam também à colonização do continente e as produções escritas dos americanos. Importantes autores como Gerbi (1996), Cañizares-Esguerra (2007), Domingues (2007), entre outros, são responsáveis por estudos mais recentes acerca das obras destes autores. Outros dois nomes também podem ser acrescentados ao grupo dos ilustrados que desenvolveram estudos com visões bastante negativas do continente americano e da atuação dos reinos ibéricos

reflexões sobre a validade das fontes indígenas (GARCÍA DE LA HUERTA apud CAÑIZARES ESGUERRA, 2007, p. 284).

A escolha de intelectuais europeus de escrever sobre regiões coloniais periféricas, como a Amazônia de que tratamos aqui, mostra a importância da integração destas zonas (DEL VALLE, 2009). Isso porque elas possuíam grande relevância política, como limites territoriais que eram. Mais ainda, essa escolha ilustra a importância que tais lugares tinham economicamente e, portanto, justificam o grande interesse de diversos reinos. Regiões como esta provocavam a curiosidade do público culto, uma vez que guardavam uma natureza completamente diferente da que podia ser vista na Europa. E podemos considerar, também, que possuíam grande relevância científica, uma vez que, por se tratar de áreas pouco exploradas, poderiam oferecer informações valiosas ao conhecimento (DEL VALLE, 2009).

Entretanto, também havia os defensores de outras estratégias para elaboração de saberes sobre o Novo Mundo. Os historiadores e antiquários castelhanos foram responsáveis pela criação de um *discurso patriótico* que procurou estabelecer e validar o conhecimento sobre as colônias produzido pelos clérigos e pelos nobres ameríndios do século XVI, baseados em uma seleção rígida das fontes, conforme os parâmetros da época. Estes escritos eram, evidentemente, uma forte crítica à nova historiografia promovida pelo norte da Europa e, também, um movimento que ajudou a reforçar um sentimento de pertencimento ao reino espanhol.

El discurso de la epistemología patriótica también privilegió el conocimiento y la credibilidad de los representantes de la Iglesia. Puesto que los nobles ameríndios eran considerados prácticamente una especie extinta, los representantes de la Iglesia, cuyo íntimo conocimiento de la tierra y las comunidades indígenas supuestamente los hicieron inmunes al engaño y la equivocación, ahora asumieron la responsabilidad de informar de manera creíble sobre los fenómenos naturales y etnográficos de las Indias. (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007, p. 364)

Os religiosos espanhóis, acreditavam portanto, que o *viajante filosófico* somente poderia realizar uma análise superficial dos fenômenos sociais locais, sem poder ir mais a fundo nos seus aspectos culturais. A crítica feita pelos espanhóis à nova historiografia europeia defendia que os religiosos que atuaram entre os americanos possuíam muito mais clareza

---

nestes: Georges Louis Leclerc Conde de Buffon (que escreveu: *Les époque de la nature*. Paris: Imprensa Ryale, 1749-89) e Guillaume-Thomas Raynal (que escreveu: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, de 1780; *O Estabelecimento dos Portugueses no Brasil*, de 1760 publicado no Brasil pela Editora UnB em 1998; e *A Revolução da América*, de 1781 publicado no Brasil pelo Arquivo Nacional em 1993).

sobre os conhecimentos produzidos sobre eles, por terem convivido por muitos anos em meio a esses grupos.

Sem entrar mais detidamente no cerne de cada corrente de pensamento espanhola do XVIII, iremos analisar alguns aspectos que podemos encontrar na obra de José Chantre y Herrera, que ajudam a ilustrar o debate em curso. Ou seja, daremos maior atenção à produção feita por religiosos que representavam uma das correntes historiográficas espanholas<sup>44</sup> durante esse período: a dos jesuítas hispanoamericanos exilados na Itália. Estes autores defenderam a grandeza dos relatos e da ação dos espanhóis, bem como a veracidade dos testemunhos feitos por eles. Apesar de a grande maioria dos representantes dessa corrente ser hispano-americana (composta por *criollos*), alguns jesuítas espanhóis também a defenderam. E foram esses autores que criaram o que Cañizares Esguerra (2007) chamou de *epistemologia patriótica*.

Conforme Godoy Oliveira (2011) nos mostra, uma das críticas de Cañizares Esguerra (2007) dirigidas à obra de Gerbi (1967) é que ele ignorou definição das fontes e da autoridade para se escrever a história da América, ele aponta ainda, que as questões epistemológicas que alicerçavam tal disputa foram obliteradas pelo autor italiano. Pensando nisso, pretendemos dar continuidade às nossas considerações levando em conta os debates epistemológicos que guiavam as reflexões, a escrita da *História* e as tendências dos intelectuais que atuavam na Europa no momento em que a obra de Chantre y Herrera foi concebida.

O autor escreveu escreveu uma versão da *História* sobre a América que privilegia os feitos dos religiosos que, sobretudo, estariam servindo à Coroa castelhana. Desta forma, entendemos que a epistemologia patriótica:

fue un discurso del antiguo régimen que creó y validó conocimiento en las colonias de una manera que reprodujo y reforzó los órdenes sócio-raciales y privilegios corporativos. Buscando rebatir las historias del norte de Europa sobre el Nuevo Mundo y sus pueblos, esos autores también elaboraron críticas convincentes de la historia conjetural como género. Más importante aún, dichos autores articularon un análisis original de las limitaciones epistemológicas del “viajero”, anticipando muchas de nuestras ideas poscoloniales contemporáneas. (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007, p. 361-362)

---

<sup>44</sup> Conforme Canizarres Esguerra (2007), havia quatro projetos historiográficos espanhóis naquele momento: o primeiro, representado por Pedro Rodríguez, conde de Campomanes; o segundo orientado pelas ideias de Juan de Nuix, Ramón Diosdado Caballero e outros jesuítas catalães; um terceiro guiado pelas ideias de Juan Bautista de Muñoz; e o quarto, dos jesuítas *criollos* hispanoamericanos na Itália.



Talvez, uma das características mais importantes desse discurso seja o fato de que, ao defender uma escrita da História do Novo Mundo feita através de fontes e autores castelhanos, tenha se reforçado um sentimento de pertencimento a um grupo, ou a uma “nação”<sup>45</sup>, no caso. Desta forma, os religiosos espanhóis, que haviam atuado na América e registrado uma série de aspectos das diversas regiões de além mar, sentiram-se provocados a defender a fiabilidade de seus trabalhos e a seriedade e comprometimento com a ciência, tanto de espanhóis quanto de religiosos. Alguns dos parâmetros científicos de análise metodológica das fontes utilizados até hoje pelas Ciências Humanas, deram seus primeiros passos a partir daí.

Podemos acompanhar algumas dessas questões no desenrolar dos doze livros da *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, de Chantre y Herrera. Um primeiro aspecto que pode ser considerado é o fato de ele utilizar primordialmente fontes de outros religiosos. Isso demonstra, primeiramente a existência de um sentimento de pertencimento a um grupo. Mas também, demonstra que compreende como fiáveis fontes de religiosos para a escrita de uma *Historia* científica. Logo no prólogo da obra, o jesuíta já menciona que:

Es verdad que he tomado algunas cosas del P. Manuel Rodríguez en sus “Descubrimientos del río Marañón”, otras del P. José Casani en el tomo tercero de “Varones Ilustres”, que añadió a los que escribieron los padres Nierenberg y Andrade, y tal cual noticia de los “Viajes” de don Antonio Ulloa; pero aún estas las he procurado examinar y sólo se ponen las que han parecido conformes al sentir de los misioneros; á los cuales por haber vivido más de asiento en aquellas tierras y estar más informados de todo, pienso que se debe deferir más que a las demás historias escritas por autores que ó no registraron aquellos países, ó solo los observaron de paso, y sin detenerse mucho tiempo. Por ultimo no debo dissimular que el primer descubrimiento que intento hacer D. Gonzalo Pizarro, del río Marañón lo tomo todo de los autores del Perú, sin alterar nada en la sustancia ; porque aún que hallo en él tal cual cosa que no dice muy bien con la Geografía que me he visto precisado á observar cuidadosamente de aquellas tierras, y por consiguiente con el mapa que presento al fin de la obra, sin embargo no me pareció conveniente detenerme en impugnar lo que no es de mucha importancia, y por otra parte refieren bartantemente concordes los autores del Perú (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. XVI).

---

<sup>45</sup>É preciso esclarecer que não estamos utilizando o termo “nação” no sentido que ele adquire no XIX, com a emergência dos Estados Nacionais. Nossa perspectiva está ancorada na proposta por Chiaramonte (2004), quando este afirma: “Recordemos, al respecto, que tanto en Europa como en Iberoamérica encontramos evidencias de que el criterio étnico de nación gozaba de amplia difusión en los siglos XVIII y XIX, aunque sin la connotación política que adquiriría en el principio de las nacionalidades. Esto es, para designar conjuntos humanos distinguibles oír algunos rasgos sustanciales de su conformación, fuese el origen común, la religión, el lenguaje, u otros” (p. 40).

Podemos perceber no trecho acima, algumas questões importantes que estavam sendo debatidas nesse momento. Consideremos primeiramente a autoria das fontes utilizadas. O autor informa que utilizará como principais guias de suas pesquisas escritos de missionários e de “conquistadores”<sup>46</sup> espanhóis. Discurso completamente contrário ao encontrado nos livros e debates promovidos na Europa do Norte, que desqualificou essa ordem de escritos, sob o argumento da incapacidade dos autores de serem objetivos e imparciais nas suas descrições (GERBI, 1996; CAÑIZARES ESGUERRA, 2007).

Outro fator importante apresentado acima, é a questão da empiria. Notemos que Chantre y Herrera desqualifica a atuação dos *viajantes filosóficos* e das expedições de estudos que estavam acontecendo. Isso porque, “*En este discurso clerical, los viajeros aparecen como incapaces de desarrollar apegos en comunidades que visitan, incapaces de penetrar más allá de la superficie de los fenómenos sociales locales.*” (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007, p. 364). Além disso, o fato de os missionários haverem estado instalados na região há aproximadamente cento e trinta anos, lhes permitiria um olhar mais profundo e integral da situação das populações e da natureza daquele local. Enquanto isso, os expedicionários *observaron de paso*, o que impossibilitaria um conhecimento mais profundo.

Entretanto, a empiria não é necessariamente um quesito obrigatório, conforme a concepção do autor. Isso porque, ele afirma que os missionários que escreveram os documentos que utilizou, passaram muito tempo na região, em meio às populações amazônicas, porém ele mesmo não as viu: “[...] *lejos de haber registrado con los ojos aquellos sitios apartados ú observado la multitud de ríos ó tratado a los indios del marañón [...]*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. XI). Em outras palavras, o jesuíta defende a concepção de que basta haver fontes confiáveis – as fornecidas pelos religiosos - para ser possível escrever uma *História* cientificamente segura, e que criar novas fontes para os estudos, de nada adiantará se forem superficiais – como os registros das viagens científicas.

Outra questão importante que a confiabilidade das fontes instigou, está relacionada às descrições sobre os americanos feitas a partir dessas expedições científicas. A obra de Cornelius De Pauw, por exemplo, que começou a circular em Berlim por volta de 1768 e 1769, *Recherches philosophiques sur les américains*, foi considerada um novo enfoque sobre os

---

<sup>46</sup> Algumas passagens de Chantre y Herrera parecem corroborar com a elaboração da Leyenda Negra, uma vez que ele sugere que também os “conquistadores espanhóis” seriam beneficiados pela presença dos padres, cuja orientação contribuiria para ordenar um ambiente de violência e tumulto. Embora sem afirmar diretamente, o jesuíta percebe que as ações dos conquistadores eram abusivas e geravam tensões e violência.

estudos dos relatos de viagens (GERBI, 1996). Como outros autores já citados, ele percebia a América de forma deveras negativa, descrevendo os habitantes e a natureza como degenerados e inferiores. Além disso, divulgava ideias anticlericais e anticolonialistas, afirmando que os espanhóis conduziram a exploração da América de forma errônea (GERBI, 1996; CAÑIZARES ESGUERRA, 2007).

Neste momento, um dos temas que geravam discussão entre os círculos cultos europeus era a existência de guerreiras amazonas e de gigantes na Patagônia. Quanto às mulheres guerreiras, De Pauw descreditou sua existência, pois *“comunidades de madres que mataran a sus descendientes iban contra la naturaleza humana, pues la había hecho a las madres cariñosas”* (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007, p. 63). Contra esta análise, Chantre y Herrera afirma que o infanticídio era comum e cita alguns casos:

[...] Cuando los misioneros las afeaban tan bárbara crueldad, respondían luego, que no tenían cara para tenere en sus brazos ni criar á sus pechos un hijo sin padre al lado, no aguante para sobrellevar las molestias que trae el mantener una criatura, sin la ayuda del que le había engendrado. [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 72)

Lo más común entre ellos, cuando nacían dos criaturas, era el matar una de ellas, dejando á elección del padre cuál había de quedar con vida y ser criada de su propia madre. [...] Alguna otra nación quita sin remedio alguno la vida a los gemelos de un modo bruto y bárbaro. Porque juntas las dos criaturas y bien ataditas, las entierran vivas, no sin haberlas golepado para que mueran cuando antes en la hoyá ó goteara en donde sepultan. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 74)

Em ambos os excertos, podemos perceber que o jesuíta fundamenta culturalmente a prática, explicando como os indígenas percebiam as situações. Na primeira, a mulher fora abandonada pelo companheiro, desta forma seria inconcebível manter uma criança de maneira independente e numa condição solitária. Apesar de ele informar que esta é uma concepção indígena, ela mais nos parece europeia: uma mulher abandonada sem condições de sustentar seu filho e sem suportar a pressão social, o abandonaria certamente. Na segunda, ele fundamenta o infanticídio de um dos gêmeos, pois entre alguns grupos indígenas acreditava-se que duas criaturas idênticas representariam uma o bem e outra o mau encarnados; muitas vezes ambos eram mortos por não se saber qual era bom e qual ruim. Os dois casos são reprovados pelo padre, mas antes de questionar a natureza humana, como fez De Pauw, ele se preocupou mais com a forma com que os próprios indígenas explicaram aos missionários a sua maneira de vivenciar essas situações, qual a sua concepção sobre tal

prática. Com isso, ele provoca no leitor uma sensação de infantilização dos indígenas, como se estivessem cometendo algo errado, porque não sabiam que era errado.

De Pauw discutiu ainda, a possibilidade da existência de gigantes na Patagônia. Para sistematizar os relatos que faziam menção a estes, organizou-os cronologicamente (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007, p. 59). Desta forma, considerou os testemunhos de comerciantes, marinheiros e missionários pouco fidedignos; com base no fato de que nenhum gigante fora aprisionado e exposto na Europa, bem como no de que nenhum dos ossos trazidos da América para a Europa era de grandes animais. Concluía, portanto, que os vestígios materiais encontrados foram coletados por pessoas sem capacitação na área e, com isso, considerara falso o testemunho de que existiriam gigantes no continente americano. Desta forma, a: *eliminação dos gigantes, esses homens superiores ao normal, abria caminho para qualificar os americanos como inferiores ao normal [...]*” (GERBI, 1996, 81).

No debate sobre a existência ou não de homens com porte físico grande, estavam implícitas questões sobre o desenvolvimento do homem americano, uma vez que a perfeição física poderia vir antes da perfeição moral. Rechaçada a possibilidade da existência desses seres, os ilustrados que defendiam as qualidades americanas *“deslocaram a apologia dos homens para o clima, das raças para o ambiente físico do Novo Mundo”* (GERBI, 1996, p. 81). Em outras palavras, tentam embasar a possível inferioridade americana a partir do determinismo geográfico.

Comparando este tema com os escritos de Chantre y Herrera, percebemos que ele também teve a preocupação de esclarecer como eram fisicamente os indígenas:

La estatura ó talle de las naciones de Mainas, aunque no es igual en todas, es por lo común mediana. Su color es obscuro, bazo y tostado, ni tan blancos como el de los europeos, ni declina mucho al de los negros de Angola. No faltan naciones de color bien claro, especialmente en mujeres y niños, como la Pana, la Cunive, la Payagua y Moruna, entre quienes se ven mujeres de tan clara tez como la de las señoras más blancas de Europa; és más común esta blancura en los niños y niñas, pero crecienco en edad prevalece el color tostado, así por la fuerza de los rayos de sol, como por el uso frecuente de bañarse. [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 62)

O religioso se preocupa em descrever os indígenas de maneira que fique claro que a condição física pode ser relativizada conforme a etnia em questão. Desta forma, que ele os apresenta logo no início do segundo livro da obra, para que possa maleabilizar esta imagem conforme lhe convir. Isso irá variar entre as descrições físicas e psicológicas dos indígenas, e

ele parece construir uma imagem ambígua propositalmente, pois diversas vezes temos a impressão de que ele exalta a nobreza de caráter dos indígenas, mas em outros momentos ele parece bestializá-los com discursos inferiorizantes. Se compararmos o trecho acima com a descrição que segue na página posterior: “[...] *Los ojos, comúnmente pequeños, vivos e sin lagrimales. [...]*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 63), podemos desde já perceber isso. Dito de outro modo, podemos aventar que Chantre y Herrera tenta não generalizar o comportamento dos indígenas, destacando as particularidades de cada etnia conhecida.

Entretanto, ao passo que contraria as tendências inferiorizantes do mundo americano provenientes do norte da Europa, que declaravam que seus primeiros habitantes eram pequenos, de pele tostada e efeminados (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007), ele voltou sua atenção para outras características que também podem ser consideradas como inferiorizantes. Podemos considerar, assim, levando em conta o que Certeau (1982) nos ensina sobre os “*lapsos no discurso*”, que as descrições feitas acerca do porte físico e das características psicológicas e morais dos ameríndios, estavam possivelmente relacionadas à uma retórica que joga com as imagens positivas e negativas para fundamentar a necessidade de vigiar constantemente o que eles faziam, sem admitir que eram seres incapazes de “*chegar ao patamar*” dos europeus.

No segundo livro que compõe sua *História de las Misiones*, podemos perceber essa mesma ambiguidade. Isso porque estabelece diferença entre etnias e formas de comportamento que, nos livros seguintes, serão generalizadas e irão adquirir, de certa forma, um caráter evolutivo. Ou seja, o segundo livro corresponde ao quadro dos indígenas em seu “*estado natural*”, quando estavam livres da influência europeia; enquanto isso, os próximos tratam do indígena reduzido e orientado pelos missionários. Assim, estes termos depreciativos diminuem, e o foco se volta para as dificuldades frequentemente sanadas pelos padres ao converter estes homens e vigiar sua vida como cristãos.

Podemos interpretar, ainda, essa característica de seus textos como uma forma de demonstrar erudição e domínio no conhecimento sobre essas populações.

Hasta aqui llega el gobierno económico de estas gentes. En todo lo demás sólo se ve el desorden, la behetría y confusión. La sujeción de unos á otros en esta dispersión es ninguna, porque no reconocen señorío no tienen leyes de sociedad. Los hijos no se sujetan á sus padres, ni éstos les dan alguna crianza. En manteniéndoles cuando pequeños, á que se extiende todo su cuidado, les dejan cuando pueden mantenerse por sí mismos, sin pensar en corregir ó castigar sus excesos. Los maridos ruegan, más que mandan á sus

mujeres, no éstas sufren impérios ú otro language en sus maridos. No hay recursos para que se haga justicia, porque no se observa entre ellos. [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 68).

Percebe-se que chamava sua atenção a forma com que as populações de Maynas se relacionam com a autoridade, ou com a ausência dela. Para os europeus sempre foi muito difícil a compreensão de uma forma de organização que dispensasse a força e a imposição de ideias de um sujeito, ou de um grupo, sobre os demais. Neste sentido, o autor reproduziu a imagem que os jesuítas que redigiram relatos e informes sobre a região, nos séculos anteriores, transmitiram para o mundo: os indígenas não são capazes de se governar e precisam que alguém lhes ensine de que maneira devem se relacionar e se portar. Figueroa (1661) e Rodríguez (1684) diversas vezes expressam esse tipo de visão, por exemplo. O termo *behetria*, em especial, aparece também em outras crônicas de missionários para descrever a ausência de organização e de autoridade que fosse capaz de sujeitar os indígenas. Podemos encontrar a mesma linha de pensamento, por exemplo, na crônica de Francisco Figueroa (1986):

No se halla cacique que tenga mano, ni ánimo para castigarlos, ni á quien reconozcan em cosa de monta. Es gente de behetría, que sigue cada qual su antojo y hecha por donde quiere. ¿Qué podrá conseguir um sacerdote solo, de tal génio de gente, sino mucho travajo de lidar com fieras, si no se bale de los medios convenientes para domarlas, que es la cara y las fuerças de la justicia?” (FIGUEROA [1661], 1986, p. 250).

Neste sentido, Chantre y Herrera parece simplesmente dar prosseguimento a uma forma de compreender o comportamento dos indígenas das “terras baixas”<sup>47</sup>, que já estava forjada. Sendo que, esse tipo de descrição carrega implicitamente uma justificativa para a necessidade do trabalho dos missionários. Ou seja, o índio que se encontrava em um estado de barbárie, precisava que lhe ensinassem o que é civilização, visão muito recorrente durante o XVI e XVII. Implícita ainda, fica a contra-argumentação às críticas de De Pauw à colonização espanhola que incentivou e permitiu a atuação de missionários.

*Civilização e Barbárie* tornaram-se formas de interpretar a nova realidade americana. No século XVI, o conceito de civilização, para a tradição espanhola, representava o refinamento de uma sociedade. Embora o país tivesse problemas, como bolsões de pobreza, a Espanha se via no topo dessa escala progressiva de civilização: era cristã, tinha universidades, logo cultura, artes, um governo sólido etc. Por antítese, ser bárbaro ou selvagem

<sup>47</sup> Carlos Fausto (2005) atenta para que a construção de boa parte dos conceitos sobre as populações indígenas foram forjados a partir de uma oposição entre as terras altas e as baixas: “*De um lado, a grande formação montanhosa andina, que se ergue paralela à costa do Pacífico; de outro, todo o resto a leste (mas, principalmente, a floresta tropical)*” (p. 10). Mais tarde, essa relação tornou-se critério de comparação, no sentido de que os indígenas da região andina eram considerados mais civilizados que os da floresta tropical que viveriam em um estado selvagem, sem manifestações de uma organização social efetiva.

era não ter essas características. Ainda assim, essa não era uma divisão estável e podemos encontrar, nas crônicas produzidas no século da Conquista, uma variação bastante grande no significado desses conceitos. (FERNANDES, 2009, p. 52)

Podemos, em certa medida, estender essa compreensão de inferioridade/superioridade ou civilização/barbárie à imagem que os europeus faziam de si com relação ao restante do mundo. E, podemos ainda, estender essa visão até o século XVIII, uma vez que ambos os conceitos evoluíram para uma espécie de refinamento de costumes, entretanto, sem perder essa noção de que o bárbaro poderia ser localizado fora do ambiente civilizado (FERNANDES, 2009, p. 54-55).

Considerados menos inferiores que os chamados “*povos da floresta*” estavam os indígenas sedentários: os incas e os astecas. A imagem sobre a paisagem etnográfica do continente foi percebida de maneira evolucionista e pensada à sombra do estado, ou seja, estes impérios foram entendidos como o ápice do desenvolvimento no continente, o que acabou por definir os demais tipos de organização social, dos povos das terras baixas, pela negativa (FAUSTO, 2005, p. 15). O padre José de Acosta (1590) ao descrever suas impressões sobre o continente americano e suas populações, classifica de três formas os tipos de organização política encontradas:

es de saber que se han hallado tres géneros de gobierno y vida en los indios. El primero y principal, y mejor, ha sido de reino o monarquía, como fue el de los Ingas, y el de Motezuma, aunque éstos eran en mucha parte, tiránicos. El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos. Éstos, en tiempo de guerra, eligen un capitán, a quien toda una nación o provincia obedece. En tiempo de paz, cada pueblo o congregación se rige por sí, y tiene algunos principales a quienes respeta el vulgo; y cuando mucho, júntanse algunos de éstos en negocios que les parecen de importancia, a ver lo que les conviene. El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey, ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes. Cuanto yo he podido comprender, los primeros moradores de estas Indias, fueron de este género como lo son hoy día gran parte de los brasiles, y los chiriguanas y chunchos, e yscaycingas y pilcozones y la mayor parte de los floridos, y en la Nueva España todos los chichimecos. De este género por industria y saber de algunos principales de ellos, se hizo el otro gobierno de comunidades y behetrías, donde hay alguna más orden y asiento, como son hoy día los Arauco y Tucapel en Chile y lo eran en el Nuevo Reino de Granada, los moscas y en la Nueva España algunos otomites, y en todos los tales se halla menos fiereza y más razón. De este género, por la valentía y saber de algunos excelentes hombres, resultó el otro gobierno más poderoso y pródigo de reino y monarquía que hallamos en México y en el Perú (ACOSTA: 1590, Capítulo XIX; Apud FERNANDES, 2009, p. 53).

A tipologia do barbarismo, concebida por Acosta, criou uma escala que vai desde uma maior complexidade até uma ausência total de organização. Essa forma de classificação que continuou influenciando as formas de perceber os americanos durante os séculos seguintes, ainda que tenha circulado nas mãos de poucos letrados de sua época.

Durante o século XVIII, uma das formas de produzir conhecimentos acerca de alguns temas, poderiam ser as recopilações históricas e as traduções (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007), que se tornaram bastante comuns e que circularam intensamente pela Europa, por guardarem uma literatura de curiosidades e excentricidades. Diversas obras que possuíam esse caráter receberam novas edições a partir deste apreço literário (CHARTIER, 1998), como por exemplo o livro de Pedro Cieza de León<sup>48</sup> – escrito após o autor haver estado cerca de quinze anos na América. O trabalho deste cronista espanhol do XVI trouxe à tona novamente algumas discussões acerca do caráter civilizador dos incas em contraposição aos demais indígenas (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007). Isso porque, além de os incas possuírem formas de registros de dados (quipus, arquivos fiscais, canções, narrativas históricas, entre outros), eles estendiam aos demais povos modelos mais sofisticados (embora inferiores aos dos europeus) de organização política com sua *“formidable fuerza civilizadora”*. Lembremos que, segundo Pease (1999) os cronistas do XVI identificaram o Inca como um Imperador conquistador, semelhante aos imperadores de Roma. Com isso, essa impressão dos cronistas – que associaram o que encontraram ao que já conheciam na sua experiência histórica e contemporânea – se perpetuou no tempo, de tal forma que, no XVIII, continuava influenciando a opinião dos eruditos.

Este tema também é sutilmente abordado por Chantre y Herrera, que faz menção ao reconhecimento de linhagens nobres entre os indígenas amazônicos, citando, inclusive, alguns nomes de etnias que assim viviam:

Por rústicos y brutos que sean los indios del Marañón, no dejan de hallarse algunas familias en que reconocen las demás cierta distinción y superioridad, que podemos llamar nobleza, por conservar un aire señorial que les concilia mayor estimación y aprecio. Será difícil que un joven ó una como señorita de esta clase superior case con queín no sea igual en la estimación de las gentes, ni los ansianos a quienes toca ao ajustar los casamentos de los nobles vendrían en ello facilmente. Descubrióse esta superioridad y preeminencia de familias en cuatro naciones de las misiones

---

<sup>48</sup>Nascido em Badajoz por volta do ano de 1520, Pedro Ciezade León esteve na América entre os anos de 1535 e 1550. Por volta de seus quinze anos, embarcou na nau de Manuel de Maya com rumo a Santo Domingo. Foi autor de um importante legado escrito acerca do Peru colonial. A primeira parte de sua principal é intitulada: *Primera Parte de la Crónica del Perú*; a segunda parte é conhecida como *El Señorío de los Incas*.



más nuevas, que son los Cavachis, los Ticunas, los Pevas y los Omaguas. Todas cuatro tienen sus ceremonias y disponen sus funciones para declarar solemnemente la nobleza de los niños y niñas de las familias distinguidas, y todas ellas se practican, según su costumbre, con borracheras. [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 83)

Novamente, acreditamos que esse exemplo seja muito mais um recurso retórico por meio do qual o autor tenta fazer uma aproximação com as formas comportamentais dos grupos andinos e mexicanos. Lembremos que, para Clavijero, os primeiros astecas que contataram os europeus era mais civilizados que os próprios espanhóis; porém, os astecas de seu tempo, era inferiores aos da antiguidade (FERNANDES, 2009).

Nas crônicas de Figueroa (1661), de Rodríguez (1684), Fritz (1691) ou de Uriarte não nos foi possível localizar informação semelhante. Além disso, também não encontramos vestígios de notícias deste gênero na bibliografia consultada. Acreditamos que este tipo de discurso pode ser interpretado como uma forma de mostrar que alguns povos da região já estavam começando a apresentar uma certa consciência política da importância da existência de uma nobreza. Isso traz a impressão de que as demais etnias poderiam estar em uma caminhada evolutiva, ou seja, se fossem orientadas, poderiam compreender que um grupo precisa de um poder centralizado. Como se a organização política seguisse uma escala evolutiva que devesse culminar em um regime como o dos europeus. Os indígenas estariam, desta forma, no início desse processo, mas alguns já mostrando alguns traços semelhantes a outras sociedades mais evoluídas – como a dos incas e a dos astecas, que tinham sua imagem associada aos modelos políticos europeus (PEASE, 1999).

Admiró a Europa la primera noticia que dieron los conquistadores de Indias sobre la calidad de sus habitantes. Pintábanlos comúnmente como hombres en la apariencia, y como brutos en la realidad. Apenas les concedían una racionalidad á la de los niños de ocho á diez años de la Europa, y lo que no puede menos de extrañarse es que llegasen á persuadir efectivamente que se podía dudar de su capacidad en juzgarlos perfectamente racionales. Pero condenó este juicio quein podía, declarando la Silla Apostólica que los índios eran racionales y capaces de obrar bien ó mal, según el uso del libre alvedrio que concedió Dios al hombre. Por consiguiente, se declaró que eran capaces de todos los más derecho que como tales podían y debían gozar. Véanse las leyes de la Recopilación de Indias y las Bulas de Alejandro VI y de Paulo III; esto se llegó á pensar de los mejucanos gobernados por los Montezumas, y los peruanos vasallos de los Ingas, cuyas as leyes y modo de gobierno han hecho dudar á varios, si tenían que ceder á las leyes de los emperadores romanos.

Yo tengo por cierto que fueron á los principios muy grandes las exageraciones en esta materia; pero veo también que aquellas gentes hacían grandes ventajas y conocidos excesos á los que vivían en los bosques

y montañas del río Marañón. Aquéllas sujetas á soberanos, éstas sin reconocer señorío no dependencia. Aquéllas gobernadas por leyes bien formadas, y las más, según el dictamen de la razón; éstas sin ley ni freno, entregadas á los desórdenes de las pasiones más bárbaras. Aquéllas reducidas á repúblicas con orden y método de gobierno económico, político y militar; éstas esparcidas como fieras en los bosques sin avenirse, sin ayudarse y sin comunicarse unos con otros. Esta generalidad descubre mucha diferencia entre unas y otras gentes, y aun se verá que es mayor por lo que iremos insinuando de sus poblaciones, modo de vivir, costumbres y extravagancias. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 66-67)

Mais uma vez seu “discurso descritivo argumentativo” parece querer situar os indígenas no início de um caminho que poderia culminar na evolução para um governo como o dos europeus. Conforme citamos anteriormente, os povos das regiões periféricas, ou os “*povos da floresta*”, eram colocados em uma posição de inferioridade, mas no caminho da civilização. Esta visão, apresentada no segundo livro da *Historia de las Misiones*, vai mudando seu enfoque nos livros seguintes, pois a presença dos padres da Companhia de Jesus, poderia ir moldando esses comportamentos até que culminassem em indígenas que ensinam uns aos outros a rezar, que se preocupam com o bem estar do padre, que oram e fazem jejuns.

Mas na Europa ilustrada havia, ainda, outros fatores depreciativos que anunciavam a imagem dos americanos como degenerados. De Pauw, após longas pesquisas literárias, divulgara que o ambiente do Novo Mundo era úmido e pútrido, e conseqüentemente, os animais que lá habitavam eram pequenos e de aparência monstruosa (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007). Até mesmo as plantas seriam “*aguadas*”, visto que nele naquelas terras só cresciam melões, cana de açúcar ou espécies venenosas cujas qualidades, inclusive medicinais, somente os nativos sabiam aproveitar (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007). A América, para o abade holandês, era pútrida, justamente por ser úmida.

Em contrapartida a essa visão, Chantre y Herrera dedica uma grande parte de seu segundo capítulo à descrição das plantas e animais que povoavam o continente americano. Para além disso, ele narra não somente como eram, mas para que serviam e como os indígenas os utilizavam, seja como alimento, seja na botica, ou mesmo como adornos. Apesar de propor um ambiente quente e úmido, nos mostra ainda que o rio, ou a umidade, tinha um sentido muito prático: amenizar o calor:

El clima de las misiones del Marañón, como tan cercano á la línea equinocial, es extremamente caluroso, y aunque los calores ordinarios no exceden mucho á los del Panamá, algo templados con el agua del mar, pueden aguantarse los ardores del clima en los meses de Noviembre,

Deциembre y Enero por herir entonces con más fuerza los rayos del sol [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 94)

Além disso, ele indica ainda uma variedade extraordinária de plantas que crescem naquelas regiões, que poderiam ser de grande interesse comercial e medicinal para os europeus. Alguns exemplos citados pelo jesuíta são: frutas semelhantes a uvas de variadas espécies, alguns tipos de palmas, cacau, baunilha, canela, flor de canela (usos medicinais), entre outros. Além disso, os frutos dessas plantas poderiam ser grandes e saborosos: “[...] *El fruto parece á los principios un higo, y creciendo se va alargando hasta que rojo y maduro compite en la grandeza con un pepino. [...]*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 96). Mostra também, que:

La tierra de la misión en algunos collados es algo gredosa, pero en islas, playas y en todo lo llano, es arenisca, ligera y de poca sustancia. [...] Los frutos más comunes y de uso de los ordinario para los indios vienen á ser el maiz, la yuca y el plátano. [...] (p. 95)

Em outras palavras, ainda que em alguns lugares o território fosse menos fértil, mesmo assim, era possível desenvolver alguns tipos de culturas para a alimentação. Além disso, era utilizada uma considerável quantidade de animais na alimentação: aves (perdizes, garças, gaivotas, patos), peixes (arraias, peixe boi), porcos (principalmente javalis), macacos (usados tanto para a alimentação como eram, também, animais domésticos), tartarugas (confinadas em grandes currais), e outros gêneros de animais como cobras e iguanas.

Para finalizar o segundo livro - onde o autor toca em diversos temas que estão em debate na Europa ilustrada - ele faz uma breve reflexão sobre as formas de culto e adoração dos indígenas do Alto Amazonas:

[...] Y, en efecto, el P. Francisco Fuentes, en el Memorial que presentó á su majestad católica, y nosotros trasladamos en el libro I, dice que aunque no son dados á muchos géneros de idolatrias, ... se conoce en algunos que ofrecen á sus tiempos oro y plata al sol en un adoratorio grande que llaman la casa del sol. De la misma manera escribe también Rodríguez en la Historia de los descubrimientos del Marañón, cuando dice que los ritos de toda esta gentilidad, generalmente son unos mismos. Adoran ídolos fabricados de sus manos [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 115)

Chantre y Herrera, muito atento à fonte, destaca que nenhum missionário de Mainas que consultara, confirmou essa informação de Padre Fuentes. Muito pelo contrário, afirmaram jamais ter visto manifestações públicas de adoração à ídolos. Podemos acreditar que o autor selecionou essa informação para sua obra, com o intuito de levantar questões comparativas entre os indígenas amazônicos e os incas. Fernandes (2009) nos mostra que o

Clavijero divulgara a noção de que os astecas só não poderiam haver sido considerados civilizados por conta da prática do paganismo. Entretanto, a idolatria não fez parte da realidade amazônica, conforme o religioso. Podemos constatar portanto que, mais uma vez, Chantre y Herrera busca, através da retórica, reforçar a ideia de que os indígenas amazônicos poderiam estar evoluindo e, talvez chegando às noções de civilização, bem como de religião. Estavam mais refinados e mais próximos da “Verdade”, conforme os parâmetros europeus da época. Além disso, esse excerto nos sugere – assim como a continuidade do texto – que o trabalho dos missionários seria essencial para direcionar essa evolução para o cristianismo. Ele finaliza, assim, exaltando o trabalho daqueles.

As noções de contextualização, as citações e referências das informações e os resumos de fechamento dos capítulos que Chantre y Herrera traz em sua obra, são reflexo das inovações na escrita do XVIII. Assim como Chartier (1998) nos mostra que as práticas de leitura haviam se modificado, os autores também modificaram suas formas expositivas para atrair os leitores. As compilações de viagens, as narrativas síntese e outros gêneros que vieram à tona no XVIII (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007), foram também incorporados à escrita pelos religiosos. Podemos afirmar ainda, que foram aqui utilizados como forma de atualizar os conhecimentos e dar continuidade à exaltação dos trabalhos dos missionários, como já era feito anteriormente.

Os jesuítas em especial, estiveram ainda mais instigados a utilizar a escrita para defender sua atuação no continente americano. De certa forma, eles empregaram estes debates para mostrar para a própria Coroa castelhana, que a Ordem poderia ser um bom alicerce intelectual de defesa contra as acusações levantadas pelo norte europeu. Gerbi (1996) nos mostra em seus escritos que:

“[...] os jesuítas empenhavam toda sua paixão e a técnica erudita de sua ordem, toda a experiência de uma vida dedicada à América, mais a firme convicção de defenderem, em um ponto crucial, os interesses indissociáveis da Verdade, da Religião e da Pátria.” (p. 156).

Desta maneira, veremos a seguir como a escrita de Chantre y Herrera contribuiu para promover a atuação de seus companheiros de ordem que viveram o delicado episódio da expulsão, bem como os que os antecederam. A sua tradição intelectual e a sua atuação como representantes espanhóis na América foi vastamente explorada pelos jesuítas durante o XVIII, como instrumento de defesa diante da onda anticlerical, mais especificamente antijesuítica, que tomou conta da Europa.

## 2.2 ANTECEDENTES DA EXPULSÃO: A EUROPA CONTRA OS JESUÍTAS

Apesar de terem se transformado em uma das mais influentes congregações, os jesuítas não estiveram ao abrigo de críticas. Ao contrário, desde seu surgimento a Companhia de Jesus levantou diversas polêmicas e questionamentos quanto a seu modo de atuar em meio à sociedade. Nosso enfoque será direcionado aqui, a algumas aspectos ligados às críticas que ela numa retrospectiva que envolve as questões ligadas ao início de sua atuação na América, indo em direção às críticas que levaram à supressão dela – tema do próximo capítulo desta dissertação. Isso, para que possamos ter uma visão mais complexificada do que estava sendo debatido quando Chantre y Herrera escreveu seus livros. Acreditamos que, além de querer simplesmente demonstrar erudição ao expor tantos conhecimentos que a Companhia de Jesus possuía acerca dos outros continentes, ele também pode ter sido influenciado pelos debates anticlericais e, principalmente, pelos argumentos antijesuíticos que, como veremos, eram recorrentes na Europa.

Este retrocesso temporal se faz necessário aqui pois está diretamente relacionado à produção escrita de Chantre y Herrera. Isso porque, o autor utiliza a *História de las Misiones* para discutir temas que estavam em voga há pelo menos dois séculos e que ainda influenciavam a opinião dos europeus acerca da atuação dos jesuítas. Além disso, sua obra narra desde os primeiros contatos com a região amazônica, perpassando a instalação das primeiras vilas, a chegada de missionários, o desenvolvimento das missões e outros temas que vão até a expulsão dos missionários e as diversas reações que esse fato provocou. Com isso, é impossível notar porque ele elege alguns tópicos para tratar em sua obra, sem compreender que estas questões são parte de antigas discussões. A partir disso, podemos afirmar que José Chantre y Herrera utiliza seu décimo primeiro livro, principalmente, para tratar com mais atenção das polêmicas levantadas acerca a atuação da Companhia de Jesus na América e da influência sobre as autoridades europeias ligadas à administração das colônias. Iremos

explorar aqui, alguns dos temas mais gerais, que faziam parte do cenário europeu que se tornava cada vez mais antijesuíticos.

As correntes anticlericais e que não aprovavam a conduta de alguns jesuítas, tendiam à generalização da má postura deles. Ou seja, estendiam para todos os membros da ordem, a ideia de que suas posturas eram negativas. Wright (2006, p. 142), que estudou alguns textos da época, chama a atenção para narrativas que afirmavam: “[...] *um jesuíta, todos os jesuítas, não esse jesuíta em particular*[...]”<sup>49</sup>.

Iniciaremos nossas reflexões retomando um tópico que é diferencial desta ordem com relação à outras congregações religiosas coevas: a importância prestada à educação. A formação intelectual tem uma contribuição importante no desenvolvimento pessoal e integral do indivíduo e, desde o início dos trabalhos da Companhia, isso foi muito valorizado<sup>50</sup>. O aprendizado das letras e o conhecimento do que se tinha de mais atual no campo do saber são características marcantes na ordem, que foram herdadas, assim como os *Exercícios* espirituais, dos seus primeiros integrantes. Apesar de as origens e histórias de vida de cada um dos sete fundadores da Companhia de Jesus serem distintas, todos eles encontram similaridade quanto a sua formação intelectual, pois estudaram a partir dos moldes acadêmicos desenvolvidos em Paris. Isso, se comparado com a formação que o clero recebia no século XVI, significava um avanço considerável. Efetivamente, o clero secular – por exemplo – recebia uma instrução que era de veras básica, podendo ser resumida ao aprendizado de alguns cantos religiosos, algumas noções de teologia e um conhecimento superficial do latim (em muitos casos, apenas o suficiente para fazer as leituras das missas e pregações). Vale destacar que o século seguinte foi “*o grande século da docência jesuítica na Europa*” (MENDONZA, 2005, p. 406), o que nos aponta o desenvolvimento sólido que o sistema de ensino por eles organizado alcançou. Seria

---

<sup>49</sup> Ainda conforme as reflexões de Wright (2006) trata-se: “*de uma simples questão matemática. Houve centenas de milhares de jesuítas, portanto tal indagação corresponde a perguntar se já existiu algum juiz desonesto, um dentista negligente ou um mau poeta. A corrupção individual tirou o brilho, sem dúvida, mas não necessariamente condenou todo o empreendimento.*” (p. 152). Acreditamos de grande relevância considerar tais reflexões a título metodológico, uma vez que não nos cabe julgar a atuação dos membros integrantes da Companhia de Jesus. Entretanto, buscamos ponderar o que fora disseminado a respeito deste assunto, dentro de nosso recorte temporal.

<sup>50</sup> A prudência com que era tratada a educação e o enfoque pedagógico que ela recebia merecem atenção. A parte IV das Constituições da Companhia trata especificamente de educação e formação. Beltrán-Quera (1986) define-a como um código completo e sistematizado de pedagogia. De fato, a *Ratio Studiorum* servia como um guia para orientar o ensino e o aprendizado, bem como definia a função de cada pessoa envolvida nos colégios e no processo de instrução dos alunos. Em 1599 foi promulgada sua versão oficial e suas instruções serviam para todos os colégios jesuítas, mas isso só foi possível após muitos debates e muitas reflexões sobre as experiências vividas nos próprios colégios. Porém, isso não significava uma estagnação e padronização insuperáveis, pois esse plano de estudos deveria se adaptar ao lugar, ao tempo e às pessoas a que era destinado. A formação que estas normas pretendiam era de caráter integral e multidisciplinar, visando formar um indivíduo intelectual e moralmente, dentro dos preceitos cristãos.

nesse sistema que Chantre y Herrera foi educado e, também, seria nele que atuaria como professor.

No décimo primeiro livro da *História de las Misiones*, o autor afirma que a organização das missões amazônicas também possuía uma hierarquia muito semelhante àquela adotada nos colégios jesuítas. O sexto capítulo do referido livro nos mostra que os missionários incumbiam os próprios indígenas de serem fiscais dos demais, o que parece gerar um controle bastante rigoroso das atividades cotidianas – entretanto, sabemos que na prática, este controle nem sempre era tão bem sucedido:

El oficio de los fiscales era en gran parte espiritual y eclesiástico, y aun por eso, gozaban de algunos fueros de que no gozaban los demás indios, pero aunque se consideraban como ministros de la Iglesia que ayudaban en sus ministerios al misionero, todavía, como contribuían tanto al gobierno político y civil de los pueblos, por estar á su cargo muchas de las cosas que pertenecen al buen gobierno exterior á que no podían atender los alcaldes, no ha parecido poner en este lugar lo que era propio de los fiscales. [...] Puédese decir que los fiscales debían, por lo menos, ser tres: uno mayor, y como superior de los otros, u dos ordinarios. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 601)

Além de auxiliar nas atividades do missionário, os fiscais ficavam como responsáveis por cuidar dos enfermos, lembrar a comunidade sobre os dias de festa, controlar a conduta dos convertidos, auxiliar nas reconciliações, entre outras coisas. Ainda que as funções dos fiscais indígenas fossem bastante específicas com relação à realidade de seu *pueblo*, elas nos lembram muito a dos fiscais estudantes que perambulavam pelos colégios vigiando os colegas e auxiliando os professores. Esses cargos só poderiam ser explorados e descritos com tamanha semelhança e precisão por quem de fato vivenciou tal sistema.

Voltando ao cotidiano dos colégios europeus, lembremos que o dia do aluno era organizado para que ele tivesse sistematizados e distribuídos equilibradamente os seus horários de leitura, de aula e de lazer; as atividades tinham início às cinco da manhã com a missa. Enquanto o clero europeu no geral era pouco instruído, nas universidades parisienses o ensino era rigoroso. As lições eram passadas durante algumas horas pela manhã e mais outras horas pela tarde, seguidas de exercícios de repetição e de questões. Os conteúdos eram revisados uma vez por semana e quinzenalmente aconteciam as “*disputationes publicae*”, que consistiam em debates, para estimular a retórica e o raciocínio (O’MALLEY, 2004). Outro fator que ilustra a disciplina almejada é a existência de monitores; os próprios alunos ajudavam a vigiar e a guiar os estudos uns dos outros. A organização do tempo, os planos de

estudos e a hierarquia interna, eram parte de uma metodologia rigorosa que garantia o desenvolvimento intelectual do aluno. A partir dessas reflexões não fica difícil compreender o destaque que os padres da Companhia terão no avanço do conhecimento, principalmente nos séculos XVI e XVII (WRIGHT, 2006).

A prática pedagógica e a fundação de novos colégios em diversas regiões se ampliou e tomou grandes proporções com o passar dos anos. Outra característica importante dos colégios jesuítas e que pode ser considerada um diferencial destas instituições de ensino é o fato de eles haverem adquirido permissão para ter uma renda fixa – diferentemente das demais casas da Companhia e de outras ordens, que deviam se manter através de esmolas. Desta forma, eles geralmente eram fundados através de doações, mas seu intuito era de tornarem-se independentes financeiramente. Conseqüentemente, o fato de a Companhia de Jesus não ser um ordem mendicante, somado à prosperidade que alcançou, provocou demasiado desconforto entre outros segmentos da Igreja Católica. Vale destacar que próxima à época da expulsão dos jesuítas, ele contavam com cerca de oitocentas escolas espalhadas pelo mundo, integrando o sistema educativo maior que já existiu (DEL VALLE, 2009). Desta forma,

Si los científicos del siglo XVIII deseaban la formación de una especie de red internacional de comunicaciones, una red dispersa a lo largo y ancho del globo que les permitiera conocer de forma eficaz experimentos, investigaciones y sus resultados, y que llevaba de uno a otro punto la suma de la información recabada, dicha infraestructura era la realidad de la Compañía de Jesús. (DEL VALLE, 2009, p. 48)

A qualidade dos estudos que impartiam e o seu grau de exigência, fizeram com que somente jovens com uma certa instrução previamente adquirida conseguissem ingressar nos colégios dirigidos pela ordem. Isso permitiu que os jesuítas voltassem sua atenção para o ensino das elites, em diversos lugares do mundo. Desta forma, principalmente no século XVII, quando os colégios já estavam melhor estabelecidos, os inicianos passaram a ser alvo de fortes críticas das demais ordens, sob acusação de que só ensinavam os ricos (O'MALLEY, 2004). Dar assistência aos menos abastados porém, era também um ideal dos jesuítas. Com isso, foi preciso que eles demonstrassem que realizavam este tipo de trabalho de forma incondicional, em outros lugares fora dos reinos europeus.

Uma forma que os jesuítas encontraram para se defender da crescente onda de julgamentos negativos sobre a educação que ofereciam para as elites, foi mostrar que também



ensinavam e atuavam em meio aos pobres. Assim, os trabalhos desenvolvidos entre os indígenas e os escravos passaram a ser amplamente divulgados pela Europa<sup>51</sup>. Desta forma, provavam que além de direcionar seus trabalhos aos colégios, também se dedicavam “*a los súditos más miserables y bárbaros de la Corona española*” (BRADING, 1991, p. 190).

Neste sentido, a sólida formação intelectual auxiliou os jesuítas a se retratar diante de quem os acusava, pois dominavam bem diversos estilos de escrita. Assim, utilizaram uma retórica que visava valorizar sua atuação em meio aos indivíduos que estavam à margem da sociedade ocidental. Por isso, durante o século XVII, muitas crônicas e notícias sobre os trabalhos de missionários jesuítas foram publicadas e fizeram parte das leituras dos europeus letrados. Mesmo assim, isso não sanou totalmente os rumores negativos acerca do forte domínio dos jesuítas sobre a educação dos nobres europeus e sobre o poder econômico que adquirira (WRIGHT, 2006).

Vale lembrar que, além do intuito de se defender das críticas dirigidas à sua atuação entre as elites nos colégios, era também importante divulgar informações acerca dos trabalhos catequéticos desenvolvidos pelos missionários, o que inclusive visava recrutar novos membros para a Companhia. A promoção das virtudes dos missionários, as descrições de disposição à conversão por parte dos indígenas e a exaltação dos sucessos alcançados, são recursos argumentativos muito utilizados nos discursos das crônicas com essa finalidade. E isso é reproduzido nas linhas traçadas por Chantre y Herrera, pois ele reafirma o que há nos textos que antecederam o seu, cruzando informações de diversas publicações e histórias que seus companheiros de ordem lhe forneceram trazendo, assim, consistência às informações que registrara. Em outras palavras, a presença de citações diretas e de referências às crônicas de outros jesuítas na obra que estamos analisando, pode ilustrar uma mudança na concepção e execução da escrita de um texto científico, pois é preciso fundamentar as informações, não mais simplesmente afirmar – como era feito nos séculos anteriores (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007)

Mas além disso, escrever dando notícias e receber informações de diversos lugares do mundo já era parte da *forma de proceder* dos membros da Companhia. Isso era feito não apenas, mas de modo especial com as cartas. Havia inclusive modelos para padronizar a escrita e

---

<sup>51</sup> Torres Londoño (2007, p. 241) nos lembra que “*las diversas misiones y las experiencias de los jesuitas con el gentil y el infiel, aquel otro desconocido y diferente de los europeos que podía ser indio, japonés o indígena, fueron conocidas dentro y fuera de la Compañía através de la correspondencia de los misioneros*”.

tornar a leitura mais dinâmica<sup>52</sup>. Os missionários eram, portanto, instruídos pelos superiores a escrever:

Em 1547, o secretário perene da ordem, p. Juan de Polanco, expediu uma longa circular para todos os membros explicando as vinte razões pelas quais os jesuítas deveriam manter uma correspondência diligente. Suas razões podem ser classificadas em três grupos: (1) a redação de cartas contribuía para o bem interno da Companhia porque promovia a união dos corações dos irmãos e ajudava o governo da ordem; (2) a correspondência produzia o bem externo da Companhia pois ajudava a atrair novos membros e permitia que pessoas de fora da instituição pudessem saber de seu trabalho e contribuir com ele de alguma maneira; e (3) a redação das cartas promovia o bem privado do correspondente, pois o conhecimento das atividades dos outros membros tornava a vocação mais sólida e o ministério mais humilde e diligente. (EISENBERG, 2000, p. 50)

Desta forma, a escrita fazia parte da atividade do missionário e, com isso, a produção de textos informativos era vasta. Daí a importância de haver modelos que tornassem a compreensão destas notícias mais dinâmica e objetiva. Segundo Cardoso e Chamboleyron (2008), dependendo do estilo ou da erudição do autor, a carta pode representar muito mais o ambiente letrado do período do que as narrativas sobre acontecimentos supostamente vividos. Eisenberg (2000, p. 47) salienta ainda, que as “*cartas são também importantes eventos daquelas narrativas, expressões de um conjunto de práticas discursivas formatadas por uma instituição religiosa*”. Assim, elas representam não só o que está contido nas linhas escritas, mas simbolizam as atividades que os missionários realizavam.

Os modelos de escrita não se aplicavam apenas às cartas trocadas entre os jesuítas, mas especialmente entre os missionários e seus superiores. Também em textos como a *História* de Chantre Y Herrera é possível perceber a presença de vários “*marcadores*”. Como afirmou Paulo Rogério Melo de Oliveira (2011) foram desenvolvidos temas que deveriam ser apresentados nos textos, como fundações e progressos das casas e colégios, nomes dos fundadores e como a comunidade local reagia à presença e atuação dos padres. Este mesmo autor nos atenta ainda, que a narrativa desenvolvida deveria respeitar a cronologia dos fatos, iniciando pelos mais antigos e encerrando nos mais recentes. Todos estes aspectos discursivos são encontrados na narrativa de nosso autor.

Compreendemos muito dessa preocupação ao acompanharmos a comunicação que era feita entre os integrantes da Companhia, de todos os lugares onde se encontravam. A

---

<sup>52</sup> Podem ser identificados pelo menos cinco partes fundamentais em seu estilo de escrita: *Salutatio, Copitatio benevolentiae, Narratio, Petitio e Conclusio* (CARDOSO & CHAMBOLEYRON, 2008).

importância desta prática é ressaltada pelo próprio fundador da *Sociedade de Jesus*, como a forma eficaz de manter unidos os jesuítas entre si e com seus superiores. Mesmo das regiões mais remotas onde havia missões, no Oriente e no Novo Mundo, era possível e necessário o envio de notícias dos religiosos aos seus superiores. Podemos afirmar, portanto, que o que une todas as interpretações das cartas jesuíticas é o fato de serem usadas como veículo para a compreensão de inúmeros aspectos da história das atividades missionárias (EISENBERG, 2000). Ou ainda, podemos ir além e compreender que a comunicação destes religiosos provinda dos quatro cantos do mundo agrega à ordem um caráter internacional.

Não é difícil concluir que este fator se tornou um incômodo para as cortes do XVIII, que começavam a manifestar interesses pontualmente locais quanto aos assuntos religiosos. Wright (2006, p. 211) ao refletir sobre alguns dos motivos que culminaram na expulsão dos jesuítas nos atenta para que:

Sempre que um governo nacional ficava cansado do comportamento romano – e Espanha e Portugal eram mais do que capazes de compartilhar desse tipo de aborrecimento -, era muito provável que expressasse sua insatisfação com relação à Companhia de Jesus, uma corporação que possuía, pelo menos conceitualmente, uma identidade supranacional e que chegou até mesmo a jurar quarto voto especial de obediência ao papa.

Considerando tais afirmações podemos compreender porque José Chantre y Herrera se preocupa em apontar de maneira tão veemente a localização das reduções, dentro do espaço geográfico colonial. Ele salienta que é uma região de fronteira e que os portugueses já estão instalados em locais bem próximos: “*su extensión sería de casi 300 leguas y empezaba desde la ciudad de Borja, poco despues del Pongo, hasta el fuerte de San José, que es el primer pueblo de la corona de Portugal*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 59)

Para além disso, o jesuíta utiliza uma das acusações dentre as várias de que a Companhia fora alvo para expressar uma suposta preocupação dos missionários em manter com segurança os territórios castelhanos: a existência de “*exércitos*” de indígenas<sup>53</sup> em Mainas. Os rumores contra os jesuítas chegaram a acusá-los de tentar criar um Estado dentro do Estado (WRIGHT, 2006, p. 147-148) e de que “*habían pretendido formar un gran ejército indígena*

---

<sup>53</sup> Podemos encontrar, entretanto, notícias e evidências da existência de milícias indígenas nas missões do Paraguai. No ano de 1638, o missionário Montoya conseguiu uma autorização real para armar os indígenas guaranis para que estes pudessem defender as reduções dos ataques bandeirantes. Vale salientar que este foi um caso bastante específico e causou diversos tipos de críticas, pois ia de encontro a um princípio das Leis de Índias, que vedavam aos nativos a posse de armamentos. Ver: MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1985.

*para acabar también con la soberanía española y formar el dichoso imperio jesuítico [...]” (ANDRÉS-GALLEGO, 2001, p. 81). Desta forma, podemos interpretar a existência de um capítulo específico, dentro da extensa obra de Chantre y Herrera, que explica os motivos da existência de milícias de indígenas como uma forma de justificar esse tipo de conduta dos jesuítas. Com isso, o religioso explica que a escassez de soldados espanhóis forçara os responsáveis pelas missões a organizar essas milícias e afirma que:*

Este fué el principio de las milicias de los pueblos, y no el capricho de los padres misioneros, como han querido hacer creer algunos de los émulos de la Compañía, con una satisfacción verdaderamente admirable y que causa lástima y compasión á las personas que tienen una ligera instrucción de lo que pasa en las Américas. [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 605).

Podemos notar que o autor possui consciência de que está escrevendo para um público específico (CHARTIER, 1998), a porção da corte antijesuítica. Além disso, a argumentação que ele apresenta vai levar à uma reflexão um tanto quanto implícita: a de que se não há soldados para proteger as vilas e *pueblos* castelhanos e os jesuítas fizeram o possível para manter seguros os domínios da Coroa. Algumas crônicas, como a do missionário Samuel Fritz (1725), nos mostram que as entradas dos portugueses – desde a viagem de Pedro Teixeira - causavam verdadeiro pânico aos indígenas, os quais eram alvos fáceis à escravização quando já reduzidos e concentrados nos povoados. Entretanto, nada é citado acerca da existência de milícias de indígenas ou de grupos indígenas armados. As descrições encontradas no diário do referido autor narram as constantes fugas dos indígenas provocadas pelo medo e pela insegurança. Isso nos mostra também, que a ausência de um aparato burocrático (DEL VALLE, 2009) ou mesmo bélico que pudesse dar conta de dar suporte ao missionário para manter os índios na redução. Desta forma, a veracidade da existência desses grupo não pode ser atestada através das fontes que estão a nosso alcance. Entretanto, podemos compreender que o autor fez questão de tocar no tema a fim de retratar publicamente a finalidade de alguns procedimentos de seus companheiros.

Podemos considerar ainda outro aspecto implícito no discurso do religioso acerca das milícias indígenas, a submissão dos índios aos padres em consonância com a disposição à Coroa. Se acompanharmos a forma com que os indígenas são descritos nos primeiros livros da obra, podemos perceber que Chantre y Herrera deixa claro que, se ensinados e bem vigiados, eles podem viver conforme os preceitos ocidentais, de forma tranquila e submissa<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> No décimo primeiro livro da obra o autor se detém em narrar diversos episódios que demonstram que aquela tendência inata à guerra, característica dos índios fora substituída, graças à catequese, por um estado de

O que o autor parece querer provar é que os jesuítas foram capazes não só de organizar a vida desses indígenas como cristãos, mas foram além, organizaram milícias que protegiam os interesses da Coroa em territórios de fronteira – como era a Amazônia e como também era o Paraguai. Fica subentendida a mensagem, portanto, que sem os jesuítas para coordenar essas milícias, não haveria quem defendesse os interesses castelhanos do avanço portugueses.

As milícias de indígenas também foram utilizadas pelo autor - nos capítulos XII e XIII do décimo primeiro livro -, como argumento para justificar um dos motivos pelos quais os nativos foram isentados da obrigação de pagar tributos à Coroa. Lembremos que esse fato também foi motivo de fortes críticas contra a Companhia de Jesus, visto que todos os súditos deveriam pagar impostos:

No pagaben los dizemos que debían por sus posesiones indianas. Pero lo que irritaba más a quienes protesaron por esto ante Carlos III, era que las demás religiones lo hacían y no había motivo para pensar que la Compañía de Jesús fuera más meritoria que aquéllas [...] (ANDRÉS-GALLEGO, 2001, p. 83)

Entretanto, na concepção dos membros da Companhia, poderia haver motivos que permitissem aos índios não pagar impostos, Chantre y Herrera (1901, p. 630) argumenta que:

Hubo también otras consideraciones en razón á las cuales parecia justo y conveniente, eximir aquellos pobres indios de toda cuota personal ó tributo. Porque todos en la misión se obligaban al real servicio de su majestad en calidad de soldados milicianos. En cada pueblo había un corpo de milicia con sus respectivos cabos y oficiales, á quienes daba sus nombramientos y títulos el señor gobernador de la misión, no había otro presidio en toda aquella vasta jurisdicción, que el que formaba este cuerpo, si bien extendido por los pueblos, pronto siempre á juntarse al primer aviso. Con él, se contuvo el bárbaro furor de los gentiles, que no pocas veces intentaron destruir las poblaciones como lo pretendieron los Masamaes, y los Auves del río Curaray. Con él se reprimió la licencia y se hizo rostro á las violencias de los portugueses, que á no tenerlos en respeto las milicias de la misión, hubieron acabado con toda ella, levantando

---

submissão às ordens do padre e pela adesão aos costumes cristãos. Para exemplificar isso, utilizaremos um trecho do livro, onde ele narra uma expedição de uma milícia indígena que estava dando suporte ao padre para encontrar novos grupos para catequizar: “[...] *No solamente oían Misa los indios en el viaje, sino que al acostarse y levantarse rezaban todos á media voz el Padre Nuestro, el Ave Maria, Salve y Credo, epezando la señal de la cruz y acabando con el acto de contrición. Rezaban también por lo comun el Rosario todos los días, y al entrar ó salir de la canoa saludaban siempre al padre misionero con el Alabado. Con estos ejercicios de devoción y piedad no se disipaban en los viajes y no se olvidaban de lo principal de lo catecismo, que tanto trabajo les costaba aprender de memoria.* (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 610-611). A título de reforçar nossa argumentação, citamos outro exemplo desse tipo narração: “[...] *Baste por todos la expresión del reverendo padre Manuel de los Santos, fundador y primero misionero del pueblo de portugueses de San Xavier, de Ywarí, que habiendo subido al pueblo de San Joaquín de Omaguas, el año de 1752, observando la quietude y compostura con que oían Misa los niños, y reparando en la uniformidad y prontitud con que repondían todos á un tempo sin discrepar uno de otro, exclamó admirado: ‘Aquí veo unos niños con apariencias de viejos judiciosos y les oigo responder á la doctrina como muy ancianos. Dichosas flores que se equivocan con frutos sazonados’.*” (Idem, 1901, p. 640).

poblaciones, infestando con sus correrías los países más cercanos, y arrastrando á sus dominios para venderlos por esclavos, tanto Omaguas y Yurimaguas.

[...] Ni había otra fuerza para sosegar los alborotos, atajar sublevaciones y castigar las muertes de los misioneros. En todas estas expediciones, se prevenían los indios de armas ofensivas y defensivas, que lebraban por sí mismos, sin gravamen alguno del real Erario, hacían los viajes por ríos, en canoas, sirviendo de bogas y marineros, frabricaban las embarcaciones, empleando días, semanas y aun meses, en buscar árboles del tamaño necesario para las canoas, que todas debían ser de uno solo, y en formarlas, labrarlas y perfeccionarlas. [...]

Através desse trecho que abre o décimo terceiro capítulo do penúltimo livro da obra do autor, ele demonstra para o leitor que os indígenas não só pagavam tributos, sob forma de serviços prestados, como estes eram essenciais para a manutenção do poder real naquela região. Esse tipo de circunstância muito nos remete às questões que no XVII já preocupavam a autoridade central na Espanha: o probabilismo<sup>55</sup>. Sabemos que em grande parte da América, as leis emitidas pelas autoridades europeias nem sempre poderiam de fato ser executadas tal qual eram prescritas. Com isso, é muito provável que os responsáveis pela jurisdição de Borja e das outras vilas da região tenham nomeado indígenas para auxiliar em milícias e em serviços de apoio aos religiosos e às autoridades locais. O autor, inclusive, faz menção a fatos em que estes indígenas foram essenciais para a proteção da integridade dos castelhanos e seus empreendimentos para reforçar a importância dessa medida.

Sob o argumento de que cada localidade deveria pagar à Coroa conforme sua realidade, seu contexto, ele inicia sua argumentação com a afirmação:

[...] De aquí proviene tanta diversidad en pagar sus tributos los indios en géneros, ó efectos diversos que cultiva ó maneja. Unos pagan en tejidos de lana, otros en tejidos de algodón, éstos en crias de ganados, aquéllos en frutos de cosechas de las tierras que cultivan, como en hierba los del Paraguay. Algunos en oro que recogen en los lavatorios de su país, y varios en pita torcida y otros efectos de que se aprovechan, reduciendo á géneros de algún uso con la própria industria y trabajo algunas cosas que producen sus montes. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 626)

Podemos perceber que sua escrita está generalizando as missões de toda a América, e que portanto, as acusações de que os indígenas não pagariam tributos não passaria de mera

---

<sup>55</sup> Conforme Rafael Ruiz (2010, p. 87): “O probabilismo desenvolveu-se no mundo ibérico como uma corrente de pensamento que estava vincada pela ideia de que as decisões e sentenças dos juízes poderiam seguir a opinião provável e não necessariamente a opinião certa. Esta opinião normalmente apoiava-se ou bem nas doutrinas ou opiniões dos juristas de renome, ou bem nos diferentes costumes locais e, muitas vezes, poderia ser inclusive contrária às leis metropolitanas. Por outro lado, essa mesma doutrina defendia que os juízes deveriam seguir não propriamente a lei, mas principalmente a sua própria consciência e, nesse sentido, tornava-se necessário que os juízes levassem em conta as circunstâncias e as peculiaridades locais dos casos concretos.”.

desinformação de quem o fazia. Sob essa perspectiva, cada missão enviava o que tinha para oferecer. Considerando ainda a margem que as autoridades locais detinham para adaptar as leis à sua realidade, no caso das reduções amazônicas:

Los gobernadores de la misión del Marañón, queriendo arreglarse á un orden tan sábio y á una disposición tan suave, fueron pensando con madura consideración en la proporción del país y en la calidad de las gentes y géneros, que manipulaban, y se vieron siempre en la difuculdad y embarazo de no encontrar cosa en que fijar ó establecer el tributo. [...] No tenían las gentes otro comercio entre si que el de trocar unas cosas con otras, sirviéndose de este modo cada nación de lo que le faltaba en su tierra (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 626-627).

Com a dificuldade de produzir excedentes que supriam restritamente as necessidades de troca entre os *pueblos*, as autoridades conscientes desse fato haviam possibilitado outras formas de cobrar esses tributos. Além disso, o autor ainda argumenta que, em produtos ou em espécie, seria praticamente impossível para os indígenas enviar sua contribuição pessoal à Coroa devido aos gastos exorbitantes que o transporte exigia:

Porque ¿qué importa que lleven los montes del Marañón algún cacao, que den en algunas partes vainilla, y que toda la tierra abunde en maderas exquisitas, y en resinas de varios géneros, si despues de recogidos estos frutos es mayor el coste en transportarlos á Quito, á Lima, á Loja ó á Cuenca, que lo que puede producir su venta en ninguna de estas ciudades? Más de dos veces hicieron los misioneros la prueba con el cacao, enviando algunas arrobas de ello con algún cajón mediano de vainilla para que el procurador de la misión se encargarse en Quito de su despacho, y redujese su procduto á beneficio de la iglesia en cáliz, misal y ornamentos. El procurador hizo con empeño y eficacia la diligencia, pero siempre escribió desengañado á los padres que no los tenía cuenta la remisión de tales géneros para utilizarse de ellos, aun en beneficio de sus iglesias. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 627).

Y es de notar, que el parecer del fiscal se extendió á que nunca se pensase en poner tributos á los neófitos del Marañón, por la incapacidad de la tierra, por la distancia de ella y por los servicios de los indios en viajes, expediciones y manutención de misioneros. (Idem, p. 629).

A respeito dessas afirmações devemos considerar ainda, que Chantre y Herrera está utilizando todos os recursos que possui a seu alcance para defender sua instituição, a Companhia de Jesus e todos os integrantes que constituem-na. Ele mobiliza suas capacidades intelectuais para defender a atuação dos missionários que estão sendo acusados de cometer diversos abusos, como o de não pagar impostos e de manipular as cortes e os governantes (ANDRÉS-GALLEGO, 2001). Ele procura marcar, que as autoridades castelhanas possuíam plena consciência do que estava sendo pago e como estava sendo pago – através de prestações

de serviços, no caso – à Coroa. Aponta ainda para a baixa produtividade da terra e para a incapacidade dos nativos para tomar qualquer medida que pudesse superar essa dificuldade. Esse discurso que inferioriza os índios convertidos, pode ser considerado um recurso retórico que o autor utilizou para promover algum tipo de comoção no leitor e para destacar, ainda que implicitamente, que os indígenas precisam de alguém orientando, organizando e vigiando suas tarefas – como os jesuítas estariam fazendo.

Veremos ainda que represálias ao modo de proceder dos jesuítas não se limitaram às cortes ou às autoridades que se sentiam prejudicadas pelo poder político e econômico que a Companhia de Jesus conquistara. As críticas às regalias que os jesuítas receberam e a adesão a essas ideias se estenderam até mesmo a muitos outros segmentos da própria Igreja Católica:

dominicanos e franciscanos ficaram indignados quando os jesuítas passaram a substituí-los como confessores para os nobres e poderosos, ficaram também preocupados e nervosos com a resposta jesuíta aos desafios propostos por Galileu e passaram a encará-los como competidores bem sucedidos demais em campos missionários pelo mundo afora. Os oratorianos viam-nos como seus principais rivais educacionais na França; os capuchinhos ressentiam-se de seus esforços evangelizadores na Lousiana; os beneditinos reclamavam que eles estavam recebendo muito mais do que mereciam do espólio reconquistado dos invasores protestantes durante a Guerra dos Trinta Anos.

Quando aos membros do clero secular, os párocos nem sempre gostavam dos comentários com ares de superioridade que os jesuítas faziam a respeito da inadequação moral e educacional deles, nem dos avanços excessivamente fervorosos dos missionários rurais, nem da maneira como os comungantes abandonavam as igrejas locais para receber o sacramento nas instituições jesuítas. (WRIGHT, 2006, p. 161)

Como podemos perceber, outros setores do catolicismo sentiam-se incomodados com a forma de atuação dos membros da Companhia de Jesus e por variados motivos. Talvez um dos mais relevantes e que criou inimigos também nas cortes foi a questão da proximidade com os monarcas. Além de educar os filhos e muitas vezes as esposas e mães dos reis, os jesuítas ocupavam cada vez mais o posto de conselheiros e confessores dos reis. Principalmente em países como a França e a Inglaterra, alguns grupos passaram a pressionar politicamente os governantes contra a presença dos jesuítas (WRIGHT, 2006). Conforme nos mostra Andrés-Gallego (2001, p. 81): “[...] *En todos los niveles de gobierno, desde el general hasta el local, se les acusaba de intevenir y maniobrar para colocar sus peones*”. Podemos compreender a partir destes autores, que de forma generalizada, na Europa cresciam os argumentos e os grupos que desaprovavam a conduta e a existência de uma ordem que cada dia se tornava mais poderosa e ameaçadora. Como nos mostra Wright (2006, p. 172), essa ambiguidade somente crescia: “[...] *Em 1700,*



*havia mais jesuítas do que jamais tinham existido em colégios, cortes principescas e comunidades pelo mundo. E ainda assim, em pouco mais de 70 anos, os jesuítas seriam destruídos, suprimidos por decreto papal e obrigados a procurar novas carreiras*". É possível perceber, portanto, que a estima e a aversão caminhavam juntas no início do Setecentos, tanto que mesmo que a vinha Companhia continuasse crescendo, fora reprimida drasticamente. E esse corte abrupto teve consequências devastadoras para aqueles que atuavam em nome da Companhia nos quatro cantos do mundo.

Apesar do foco de nossos estudos não ser diretamente este, é importante destacar que a expulsão e extinção da ordem são parte de um conflito pelo poder e pela autoridade, principalmente nas colônias europeias. Os empreendimentos dos jesuítas na América – tanto nos domínios de Portugal, quanto nos da Espanha – provocavam, grande cobiça no que tange às fazendas e aos estabelecimentos da Companhia de Jesus e às redes de comércio as quais estava inserida. Mais que as acusações de estarem criando um “*Estado dentro do próprio Estado*”, devemos lembrar que todo o patrimônio da ordem foi confiscado pelas Coroas, passando a integrar a economia da monarquia, enriquecendo-as. Além disso, as reformas despóticas que adotadas nas colônias, visavam integrar os indígenas à economia monárquica<sup>56</sup>. Vale destacar ainda, que essas reformas não visavam transformar somente a dinâmica política nas colônias, mas nos reinos como um todo, por isso, os iluministas,

entendiam, assim, que, quebrando-se o poder jesuítico, quebrar-se-ia a própria espinha dorsal da ascendência tradicional da Igreja católica sobre a sociedade. Isto ocorreria na medida em que o projeto jesuítico era o grande projeto de poder da Igreja desde o século XVI, e o que mais precisamente identificava o regime então existente. Ainda mais do que isto, julgava-se que, a partir desse ato, todo o espírito barroco, todo o império da teologia e da escolástica e, por extensão, da irracionalidade e da intolerância inquisitoriais, seriam varridos da existência política. Muito embora as escolas jesuíticas fossem excelentes, existia na sua ortodoxia um obstáculo intransponível ao desenvolvimento do estudo laico do mundo. (LEITE, 2000, p. 116).

Neste sentido, o jansenismo<sup>57</sup> fundamentava as práticas dos que pretendiam separar completamente os poderes temporais e espirituais nos reinos europeus. Eram contra o poder abusivo do Papa e afirmavam que ele quitava o real poder do monarca, por conta sua influência. Assim defendiam a liberdade religiosa, que ia diretamente contra os princípios jesuíticos de formalismo e rigidez nas hierarquias eclesiásticas. Os jesuítas eram acusados,

<sup>56</sup> Isso se deu em ambos os reinos católicos. Através dos estudos de Fleck (2004) podemos acompanhar como essas reformas despóticas foram expressas na literatura da colônia portuguesa na época.

<sup>57</sup> Surgiu no século XVII, dentro do seio da própria Igreja Católica, esta corrente de pensamento fundamenta-se nos estudos que Cornelius Jansen (1585-1638) desenvolveu acerca das obras de Santo Tomas de Aquino.

portanto, de serem infiéis ao poder real, pois deviam obediência direta às decisões papais. No cenário europeu da Ilustração isso era considerado retrógrado, no sentido dos avanços científicos, e uma ameaça ao poder monárquico.

Desta forma, o contexto em que Chantre y Herrera decide discorrer sobre as missões amazônicas espanholas, é um momento de fragilidade e hostilidade para os jesuítas. A expulsão marcou o início de uma fase completamente adversa aos anseios dos membros da Companhia de Jesus, mas não foi capaz de banir de seus corações o anseio por conservar esse grupo que buscava algo em comum, ainda que expatriados. O distanciamento das atividades cotidianas deu espaço para o ressentimento e a mágoa, mas mesmo destes sentimentos os jesuítas souberam extrair frutos: redigiram diversas obras sobre a experiência da expulsão, sobre o exílio, sobre os trabalhos que realizavam anteriormente e sobre o sofrimento do cárcere. A seguir, refletiremos sobre como a experiência do desterro deixou suas marcas na escrita (DEL VALLE, 2009) de Chantre y Herrera e como a comunhão deste sentimento de abandono institucional motivou ele, assim como outros jesuítas, a descrever essa experiência traumática.

## CAPÍTULO 3

**A AMAZÔNIA DO EXÍLIO**

---

Es inegable el carácter productivo de su frustración, transformada en proyectos científicos que les permiten participar de lleno en la cultura de su época. Por otro lado, también me parece necesario resaltar el contexto de producción de esta escritura [...] (DEL VALLE, 2009, p. 233)<sup>58</sup>

Nos estados pontificios nasceu uma amizade deveras frutífera. Foi lá, que na segunda metade do século XVIII, José Chantre y Herrera conheceria Manuel Uriarte<sup>59</sup>. Ambos compartilhavam o pertencimento à Companhia de Jesus, a amargura do exílio e o fato de terem sido proibidos de suas atividades cotidianas de lecionar. Um ensinava a jovens estudiosos, refinados conhecimentos nos Colégios espanhóis da Companhia de Jesus. O outro, ensinava indígenas a se comportarem conforme os moldes ocidentais cristãos. Estes dois jesuítas, enquanto exilados nos territórios papais, redigiram importantes obras acerca das

---

<sup>58</sup> Ainda que Ivone Del Valle esteja se referindo a jesuítas que atuaram na Califórnia, suas impressões acerca da produção escrita destes autores nos é muito cara. Isso porque a Companhia de Jesus como um todo, vivenciou a mesma situação no século XVIII, a supressão da Ordem, como vimos anteriormente, no segundo capítulo desta dissertação. Desta forma, o momento histórico em que as crônicas utilizadas pela autora foram confeccionadas condizem com o momento em que a *História* de Chantre y Herrera foi concebida. Por isso, nos sentimos a vontade para nos apropriar das reflexões e conclusões da autora, ainda que o espaço geográfico de que estas fontes tratam, sejam distintos. Além disso, esta mesma autora utiliza análises bastante relevantes, no sentido de abranger questões da subjetividade na confecção da fonte. Ou seja, as marcas subjetivas que aparecem no texto e que imprimem o contexto emocional do autor.

<sup>59</sup> Padre Manuel Uriarte (1720 – 1801) viajou para a América em 1743. Missionou durante muitos anos em Mainas, principalmente na região do Rio Napo, com os “encabelados” (etnia tucano). Atuou também nas reduções em San Regis e San Joaquin de Omaguas. Quando chegou a Ravena, logo se pôs a reescrever seu Diário, que queimara na viagem de desterro por ordem do Superior. Publicado pela primeira vez em 1952, o livro que contém suas memórias foi editado e comentado por Constantino Bayle. Em 1986, o projeto Monumenta Amazonica também publicou uma versão, mas com comentários de Joaquín García – obra a qual utilizamos aqui como fonte.

Missões de Maynas. E ambas, assim como a história pessoal de cada um, também tem algo em comum: terminam pouquíssimo antes do episódio em que eles se conheceram. A chegada dos jesuítas expatriados, que estavam na região do Alto Amazonas, à Itália é o tema final dos escritos destes dois homens.

O último livro da *História de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español* trata justamente da expulsão dos missionários das reduções do Alto Amazonas. É possível sentir a tristeza e a decepção, disfarçadas de resignação, através das letras impressas no papel. Neste capítulo iremos ponderar sobre o que o autor da referida obra pretendia transmitir no fechamento de seus escritos. Desta forma, esta reflexão pretende valorizar temas mais subjetivos do texto de Chantre y Herrera, como a nostalgia (CIPOLLETTI, 2001), o abalo que fora causado por estar em um ambiente desconhecido (DEL VALLE, 2009), e os usos da escrita, da leitura e da interpretação (CHARTIER, 1998). Em um segundo momento deste capítulo, pretendemos explorar um pouco mais como a relação entre Chatre y Herrera e outros membros da Companhia de Jesus, influenciou/instigou a sua escrita. Mas além disso, queremos discutir sobre como a convivência no exílio ficou impressa na produção dos textos dos jesuítas expatriados, que marcas da vivência destas situações foram registradas no papel (DEL VALLE, 2009). Desta forma, pretendemos pensar a partir do contexto do exílio, da concentração de centenas de homens vivendo intensamente e juntos, a experiência do desterro.

A pesar del drama colectivo e individual que significó para cada sacerdote de la Compañía las diversas expulsiones de los reinos europeos, la comunidad formada en Italia por los miles de jesuitas expulsos generó, como señalamos anteriormente, un importante movimiento cultural y científico que dominó la vida intelectual italiana de fines del setecientos. La enorme red de misioneros, educadores, teólogos, científicos y literatos, que antes se encontraba dilatada por amplios territorios alrededor del mundo fue concentrada en el estrecho territorio italiano. De esta manera, no solo se acortan las distancias físicas entre los distintos jesuitas sino que se acelera y facilita la obtención de conocimientos de las lejanas tierras de misión. (PERRONI, 2013, p. 110)

Como vimos no capítulo anterior, a expulsão dos jesuítas foi o resultado de uma série de fatores que envolviam, desde questões ligadas à influência política deles sobre as cortes, ao poder econômico que a Companhia possuía, e até mesmo questionavam a conduta moral dos membros da congregação.

Efetivamente, a união, a influência intelectual e política, os sucessos econômicos e a abrangência de sua atuação, entendidas num novo contexto como perigosos ao poder real, estiveram entre os principais fatores que levaram o rei Carlos III a decretar a expulsão dos integrantes da Companhia de Jesus de todos os territórios sob o domínio da Espanha. Estes mesmos fatores, somados à influência do rei espanhol, motivaram a decisão do Papa Clemente XIV em assinar a bula *Dominus ac redemptor*, em 1773, que suprimiu a Companhia de Jesus<sup>60</sup>. Neste momento, Chantre y Herrera já havia iniciado a escrita de sua *História* acerca das missões amazônicas espanholas, enquanto se encontrava recolhido em Piacenza.

As notícias que localizamos sobre ele<sup>61</sup>, nos mostram que, desde o ano da expulsão, em 1767, Chantre y Herrera viveu na Itália com outros jesuítas. A *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, foi a primeira obra que escreveu no exílio. Depois dela, elaborou e redigiu diversos tratados de teologia – tema sobre o qual era especialista (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. VIII). Também elaborou alguns ensaios sobre caridade, inspirado na atuação de alguns companheiros de ordem. Dois anos após a conclusão do texto sobre as missões na Amazônia, em 1792, foi chamado pelo Duque de Parma para lecionar teologia em um colégio. Escreveu ainda, uma dissertação que foi apresentada publicamente, intitulada *Infallibilitate Romani Pontificis*, que “*se vale oportunamente del estado de abatimiento, tribulación y de compunción del clero galicano para hacerle ver la falsedad é inconvenientes de hacer reformables con sus famosas proposiciones las decisiones dogmáticas de los Romanos Pontífices*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. VIII). Desta forma, Chantre y Herrera não perdeu o caráter politizado e crítico nos textos escritos depois da *História de las Misiones*. Embora não nos fora possível localizar e analisar o teor destas obras que foram mencionadas no prólogo escrito por Mera (Idem, 1901), através desta breve descrição de seu conteúdo aventamos que ele continuou defendendo a atuação dos jesuítas de forma geral e questionando as correntes de pensamento que eram contra a Companhia de Jesus.

Escrever para um jesuíta nesta situação, poderia carregar diversos significados e iremos dar especial atenção ao ato da escrita de Chantre y Herrera. Quais os motivos que levaram-no a redigir um texto sobre uma missão, sendo que não era missionário? Por que as Missões de Maynas? Que tipo de *História* ele escreveu? Estas e outras questões, serão pensadas

<sup>60</sup> Essa decisão seria revista, em 1814, quando o Papa Pio VII leu a bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, que revogava o breve de Clemente XIV e restaurava a ordem.

<sup>61</sup> Como já dissemos, não são muitas as fontes de informação sobre Jose Chantre y Herrera. Aquelas que conseguimos localizar foram provenientes especialmente da edição de 1901 da *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, que possui prólogo e notas sobre o autor, escritas por Aurélio Elias Mera.

nas próximas páginas desta dissertação. Desta forma, iremos explorar a produção textual dos membros do Instituto como um todo, uma vez que sua formação permitiria que um jesuíta falasse pelos outros e com os outros, ao mesmo tempo. Além disso, através da produção textual da própria Companhia é possível compreender uma série de fatores que influenciaram a escrita de Chantre y Herrera. Lembremos que os trabalhos deste, somente puderam tomar corpo e consistência a partir do contato com missionários da região e também dos livros e documentos diversos aos quais teve acesso antes, mas principalmente, durante o exílio.

### **3.1 A LITERATURA JESUÍTICA E O SEQUESTRO DA MEMÓRIA**

Poucos anos haviam se passado desde que José Chantre y Herrera se retirara do Colégio Real de Salamanca e estava na Itália. Entretanto, seu estado emocional já causava preocupação aos seus companheiros de Ordem. A tristeza e o abatimento, segundo Elías Mera (CHANTRE Y HERRERA, 1901), eram nítidos e se agravavam a cada dia. A pedido de seus superiores, Chantre y Herrera deveria ocupar sua mente com algum trabalho sistemático e objetivo, como forma de tratar sua melancolia. Foi assim que ele relatou sua escolha por escrever uma história sobre as missões amazônicas. Segundo afirma, estava longe de conceber uma história sobre as missões, quando chegaram a suas mãos, papéis sobre as missões dos índios mainas:

Leílos no sin trabajo, primero por curiosidad, después por afición, y últimamente por aprovechamiento. Que ésta es la propiedad de las cosas piadosas y edificativas, escretas con candor y sencillez (cuya eficacia embota comúnmente el artificio descubierto), dejar en los lectores buenos efectos, aun cuando se empiecen á recorrer por deseo de novedad. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. XI)

Sabemos que tanto a escrita quanto a leitura faziam parte das atividades cotidianas dos jesuítas. Em alguns momentos era possível ter notícias dos trabalhos de companheiros que estavam atuando nas missões que eles mantinham por várias partes do mundo por exemplo, através da leitura pública dos relatos edificantes (EISENBERG, 2000). Estas notícias se

espalhavam pelos colégios e casas jesuítas, e povoavam a imaginação dos estudantes e dos professores. É muito provável que Chantre y Herrera já tivesse lido ou ouvido dados das missões amazônicas por meio deste tipo de circulação de informações. Os autores dos relatos que chegavam à Europa incluíam apelos emocionais e opiniões pessoais sobre as experiências vividas, aumentando as possibilidades de interpretação dos leitores e ouvintes, pois ler é sempre uma prática criativa que inventa significados (CHARTIER, 1992).

Pode-se pensar, assim, que tenha se desenvolvido uma imagem um tanto romantizada – por parte dos jesuítas que não atuavam fora dos colégios - sobre o modo de vida dos missionários, baseada nas histórias contadas nos relatos. Mais ainda, que Chantre y Herrera tenha organizado o conhecimento sobre Maynas, que levantou no exílio italiano, a partir de uma sensibilização que lhe era anterior, isto é, a partir da leitura que fazia das cartas e dos relatos dos missionários.

Conforme Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (2010), para os jesuítas, escrever cartas significa mais do que o simples ato de informar. Apesar de essa ser uma função essencial para manter os superiores próximos dos acontecimentos, sua importância também se refere a questões como: dar testemunho de suas obras, instigar vocações e animar companheiros que estavam em outras missões, entre outras funções. Nas palavras de Eisenberg (2000, p. 47) o “*meio de comunicação mais prático entre pessoas separadas por grandes distâncias era, obviamente, a escrita*”. Podemos avançar nesta conclusão indicando que a comunicação escrita ligava também os jesuítas separados pelo tempo: os feitos dos que já haviam morrido eram lembrados e valorizados pelos que continuavam seu trabalho<sup>62</sup>.

Os chamados textos edificantes e as cartas, iam além dos elogios feitos por alguns homens para outros homens, e podiam servir para confortar e aproximar aqueles que estavam distantes. Como bem nos mostra Bouza (2001) ao refletir sobre a circulação das cartas, elas nos permitem ouvir as vozes dos ausentes, animam os que não estão materialmente presentes, fazem respirar os que já se foram, tornam possível conversar à distância.

Portanto, a escrita, e aí incluo outros textos jesuíticos que não as cartas, não foram mero meio de comunicação, elas alimentavam esperanças e traziam histórias de lugares distantes. Mesmo no exílio, com a extinção da Ordem, os jesuítas procuraram manter esta

---

<sup>62</sup> Ver: MARTINS, Maria Cristina. História de Histórias: Os jesuítas e as crônicas coloniais. In: KARNAL, Leandro; DOMINGUEZ, Lourdes; KALIL, Luis G.; FERNANDES, Luis E. de O.. (Org.). *Cronistas do Caribe*. Ied. Campinas: Ed da Unicamp, 2012, v. 12, p. 71-92.

rotina de leitura de cartas de missionários que tinham atuado pelo mundo, como forma de guardar presente o sentimento de pertencimento a um grupo, ou seja de “*manter unidas as partes*”. Neste momento este sentido de união já não dizia respeito à sua dispersão pelo mundo tal como ocorrera anteriormente, mas sim à necessidade de mantê-los vinculados em ânimo e disposição.

Podemos afirmar que a produção de correspondência e a troca de notícias por meio escrito gerou uma “*literatura jesuítica*”. Barcelos (2006, p. 23) evidencia que:

Cartas Anuas, relatos de viagens de exploração, instruções, informes, cartas destinadas aos amigos e familiares, acabavam por formar um “*espaço de papel*”, visão recortada, fragmentada, fracionada, da espacialidade real vivida por quem a descreveu.

Toda essa gama literária circulava entre os membros da Companhia e, muitas vezes, correu entre pessoas que não integravam a Ordem. Como já exploramos nos capítulos anteriores, era inclusive um tipo de literatura muito apreciada (CIPOLLETTI, 2001), principalmente no século XVII e XVIII. Mesmo que o conteúdo destes escritos fosse compatível com a realidade que eles vivenciaram, eles traziam apenas uma pequena parte do que abrangia a dinâmica colonial, portanto, uma visão fragmentada. Desta forma, permitia que a imaginação dos leitores preenchesse as lacunas dos relatos, o que poderia implicar na romantização da vida nas colônias.

A comunicação através de cartas gerou uma intensa rede horizontal de informações que ligava os jesuítas como um corpo, difundindo e reafirmando constantemente um *modo de fazer* através da utilização de uma retórica elogiosa que exaltava as atividades realizadas. Conforme nos mostra Castelnau-L’Estoile (2006, p. 74) “*os termos edificação ou consolação têm um forte valor espiritual e remetem à ideia de um reforço identitário do grupo, por meio de uma comunhão do amor divino*”. A obra aqui analisada nos mostra essa face da escrita, pois o autor utiliza cartas e textos redigidos com essa finalidade para construir um texto que servia novamente para ressaltar feitos e, ainda, reforçar a identidade do grupo ao qual pertencia – é um texto que sustenta outros textos. E os membros da ordem reproduziam essa ação conscientemente:

Sobre todo he puesto mucho cuidado en la verdad, que sabe ser el alma de la Historia. He sacado la mayor parte de ella de las cartas, apuntamientos y diários de los mismos misioneros de Mainas, hombres ciertamente de toda verdad y crédito, que notaron lo que pasó por ellos, ó lo que sucedió á sus compañeros. (...)



Es verdad que he tomado algunas cosas del P. Manuel Rodríguez en sus «Descubrimientos del rio Marañón,» otras del P. José Casani en el tomo tercero de «Varones Ilustres,» que añadió á los que escribieron los padres Nieremberg y Andrade, y tal cual noticia de los «Viajes» de don Antonio Ulloa; [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. XVI)

Para reforçar o caráter verídico do que seus companheiros afirmaram sobre a América nas crônicas que utiliza como fontes para suas pesquisas, Chantre y Herrera opera conforme o que Ziebell (2002, p. 85) chamou de “*mecanismos de autenticação*”. Ao tratar de relatos de viagens do período colonial, esta autora afirma que, muitas vezes, a repetição de termos ou partes de outros relatos serviam “*como prova de testemunho do autor*”. Em consonância com as reflexões de Chartier (1998), a autora ainda destaca que a noção de autoria era diferenciada da que possuímos hoje, bem como da que começa a se desenvolver na Ilustração. Ou seja, não havia um controle incisivo sobre quem fora o primeiro a escrever acerca de um tema, ocorrendo a repetição de informações sem referência de sua origem. Desta forma, no momento em que Chantre y Herrera desenvolveu seus escritos, ele estava reafirmando as informações de seus companheiros de instituto através da repetição delas, com ou sem referência aos autores de onde tirou os dados – um formato textual que nos mostra uma transformação na concepção de escrita científica da época.

Ainda que Ziebell (2002) esteja se referindo a escritos do XVI e XVII, vale salientar que no XVIII, a escrita com caráter mais científico, que se preocupa em atestar a veracidade das informações prestadas, está começando a tomar corpo. Desta forma, os limites entre o que era científico e o que não era, estavam ainda em processo de definição. Por isso, consideramos que Chantre y Herrera utilizou recursos linguísticos que podem ser classificados como comuns em tempos que precederam seu texto. Em outras palavras, estilos de escrita ainda podiam se mesclar.

Desta forma, a narrativa encontrada na *História del Marañón Español* provavelmente tentou sustentar/reforçar as crônicas anteriores a ela, e que foram escritas por jesuítas. Mesmo porque, representavam para o autor, mais que relatos de fatos ocorridos, mas simbolizavam a lealdade dos atos dos missionários para com a Coroa espanhola e atestavam a capacidade intelectual destes em registrar costumes e características cientificamente confiáveis. Podemos acreditar que esses fatores tiveram grande relevância sobre a escrita dos livros, principalmente se considerarmos as condições de produção (CERTEAU, 1982) em que Chantre y Herrera as confeccionou.

Devemos considerar ainda, que a *literatura jesuítica*, ou esse “*espaço de papel*” (BARCELOS, 2006), pode abranger uma escrita que sustenta outras, como também pode ser direcionada para contextos diversos. Desta forma, a produção de registros escritos, que foram elaborados pelos integrantes da Companhia de Jesus, acabava por constituir distintas espécies documentais:

De maneira geral, ainda sem distinguir entre a documentação publicada e aquela inédita dos fundos arquivísticos, são elas: as obras amplas, como as de caráter histórico narrativo e de história natural; a documentação administrativa da Companhia de Jesus, como as Cartas Anuas, os informes, relatórios, instruções, registros contábeis, processos e atas de Congregações provinciais; e a documentação particular, como as cartas remetidas e recebidas por interlocutores internos e externos à ordem, tanto na América, quanto na Europa. Paralelo a estas, está toda a documentação correlacionada, como as Cédulas Reais, as Provisões das Audiências, as atas dos Cabildos coloniais, entre outras, que também jogam luz sobre as ações jesuíticas e o espaço delas resultante. (BARCELOS, 2006, p. 25)

Além de servir para trocar informações através de cartas e informes, de registrar os acontecimentos, de ser uma ferramenta nos estudos, a *literatura jesuítica* transcendeu o caráter burocrático. No caso de Chantre y Herrera, bem como para outros jesuítas que estiveram em situações desgastantes, ela se transformou em uma forma de manter a razão.

Em outras palavras, escrever era um exercício mental, no sentido de que desprender energia através da atividade intelectual poderia ajudar a manter um saudável equilíbrio emocional. Luiz Fernando Rodrigues (2010) ao exemplificar a situação do missionário que está solitário, desgastado física e psicologicamente pelo trabalho apostólico nas reduções, afirma que, ao ter notícias de outros trabalhos missionais, ele sente-se consolado, recebe novo ânimo para permanecer fortemente unido aos seus na fé e no objetivo de continuar os trabalhos idealizados e organizados por Inacio de Loyola.

Efetivamente, o exercício mental era fundamental:

La escritura era parte importante del ejercicio de recrear su universo original: práctica de conjuro que negaba la disparidad entre el lugar de enunciación físico (las fronteras, los márgenes del mundo “civilizado”) y el mental. (DEL VALLE, 2009, p. 70)

A escrita, no caso dos jesuítas que estavam fora do ambiente e do cotidianos com os quais eram familiarizados – tanto na missão, quanto no exílio –, pode ser considerada um método eficaz para organizar os pensamentos. O que a autora nos sugere é que ela auxiliava o

indivíduo a recriar um espaço mental sadio, que não necessariamente condizia com a realidade física que ele estaria vivendo no momento em que escreve.

Para suprimir as incomodidades implicadas pelo distanciamento físico da realidade conhecida, no exílio foi incentivada a leitura de livros e de cartas de outros padres. Nos estudos sobre as reduções portuguesas na América, Castelnau-L'Estoire (2006) conclui que o maior esforço do padre que estava na missão não era direcionado à conversão dos índios, mas projetado para manter-se ele mesmo. Similar foi a situação dos jesuítas no exílio. Com a ausência de amparo institucional, suas energias foram focadas para manter em mente os ideais, os propósitos e os feitos dos demais jesuítas.

Como ele mesmo afirma, ao elaborar a *História de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, encontrava-se fatigado emocionalmente com a situação que vivia a partir do exílio e da extinção da Ordem<sup>63</sup>, e sua obra pode ser considerada um exercício que visa amenizar este desgaste físico e emocional. Outros jesuítas exilados também redigiram textos sobre os trabalhos da Companhia. Como Chantre y Herrera havia se interessado pelas notícias e registros que lhe chegaram sobre as Missões de Maynas, acreditou ser este um bom tema a ser explorado com mais atenção, mesmo que jamais as tivesse conhecido pessoalmente:

Bien ajeno estaba yo de emprender este trabajo, cuando llegaron á mis manos ciertos papeles sobre las misiones de los indios Mainas ó del Marañón español. Leílos no sin trabajo, primero por curiosidad, después por afición, y últimamente por aprovechamiento. (...) Leídos y considerados los papeles, entré en el pensamiento de reducirlos á orden, no se me levantando por entonces el ánimo á formar una historia, contento sólo con disponer una relación clara y metódica, en que leyesen otros sin trabajo lo que habia leído yo con tanta dificultad.” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 11)

Podemos perceber aí o que vínhamos afirmando anteriormente. A escrita e a leitura de notícias sobre as missões, podem ser pensadas neste contexto como meios de manter a sanidade intelectual. Desta forma, o aproveitamento da narrativa de Chantre y Herrera como fonte para o estudo das missões de Mainas tem que levar em conta que ela está marcada pelas suas *condições de produção* (CHARTIER, 1998). Condições estas que nos atentam também para

---

<sup>63</sup> “con el único fin de que se ocupase y de que divertiese la hipocondria de que estaba muy dominado, emprendió escribir un castellano una historia de las misiones de Mainas, dela provincia de Quito” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. VIII).

o antijesuitismo<sup>64</sup> que crescia em toda a Europa, instigando os membros da Companhia a defender as atividades do grupo, outra face desta escrita.

Com isso, o fato de Chantre y Herrera ter se interessado por textos que nada diziam sobre a metafísica que ele lecionava não é uma surpresa ou novidade. O que há de diferente no interesse desse personagem pelas missões, é a forma com que ele utiliza as informações que lê. Assim também, alguns dos motivos pelos quais o faz, embora ele não seja o único a fazê-lo<sup>65</sup>. Ele se vale da escrita para defender a instituição a qual pertence. Oliveira (2011) afirma que os jesuítas encontraram na escrita da história um eficiente meio de se defender de ataques de seus adversários:

Travam-se, nos domínios da história, verdadeiras batalhas sobre o passado. Batalhas em que o que está em jogo é o domínio do passado, ou melhor, o poder de imprimir uma visão do passado no presente. Os soldados de Cristo empunham a escrita da história como arma contra a extensa legião de inimigos notórios que ao longo de cinco séculos lhes devotam decidida oposição. Voltam-se para o passado em busca de exemplos de virtude e santidade de seus pares e da obra grandiosa da Companhia no mundo. (OLIVEIRA, 2011, p. 4)

Percebemos assim, que o autor busca ressaltar que seus companheiros realizavam uma obra grandiosa, que englobava, além de implantar a fé católica, assentar o domínio da Coroa Castelhana nos territórios ultramarinos. O que se entende é o intuito de ressaltar que os missionários trabalhavam em conjunto com o reino, e que buscavam, além da glória de Deus, a glória do rei. Afinal, o rei só ocupa esse posto porque essa era a vontade de Deus, e esta era a razão de auxiliar o Estado a inserir essas populações no modo de vida ocidental. Logo no primeiro capítulo do primeiro livro, isto pode ser percebido:

Este es el verdadero fin, si he de hablar ingenuamente, que me propuse desde los principios, en escribir ésta, tal cual, Historia de las Misiones de los Mainas ó del Marañón Español: el animar á las personas religiosas que sienten en su corazón algún celo de la salvación de las almas, á un ministerio tan alto y tan divino, como es la reducción de los gentiles. En ella verán los

---

<sup>64</sup> Sabemos que muitas críticas foram dirigidas aos jesuítas por parte de diversos segmentos e sujeitos, tanto da sociedade civil, quanto da própria Igreja católica. Não pretendemos, neste capítulo, aprofundar o tema do antijesuitismo, entretanto, vale salientar que o teor das acusações dirigidas à ordem perpassaram temas econômicos (como os ganhos a partir dos empreendimentos que dirigiam no Novo Mundo), a influência política nos reinos, o comportamento moral dos seus membros, entre inúmeras outras. É importante aqui, compreender que todas essas críticas, atingiram seu ápice no século XVIII, com a supressão da Companhia e o exílio dos membros que pertenciam aos reinos católicos nos territórios papais decorreram, em parte, delas. (WRIGHT, 2006)

<sup>65</sup> Como dissemos, este é um esforço institucional. Há um conjunto de padres que, do exílio, vão escrever sobre as experiências missionárias dos jesuítas, entre os quais podemos citar os já mencionados: José Cardiel, Jose Sanchez Labrador, Manuel Uriarte, Bernardo Recio, e muitos outros.

que tuvieren el trabajo de leerla, cómo el santo temor de Dios, la buena voluntad, el deseo de la salvación de las almas y la confianza en su Majestad, que va creciendo cada día con los efectos visibles de su Providencia, son las armas seguras ofensivas e defensivas para tan gloriosa conquista, mucho más que la erudición y doctrina y otros grandes talentos naturales. Porque, si bien estas partes naturales y humanas sirven de mucho cuando se juntan con un zelo verdadero, pero una virtud sólida y maciza da más ánimo y confianza en los riesgos y peligros que hallan en este ministerio tan penoso, que la mucha literatura con poca virtud cristiana y celo de las almas. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 3)

Essa reflexão soa como uma crítica às políticas adotadas pelos reinos ibéricos, políticas que geraram a expulsão da Ordem em diversos lugares do mundo. Mas sobretudo, salienta a condição de submissão do trabalho à Coroa, pois “*el deseo de la salvación de las almas y la confianza en su Majestad*” haveriam caminhado juntos. Com isso, ele destaca a “*virtude sólida e maciza*”, como oposta à literatura que é de “*pouca virtude cristã*” para validar o trabalho de seus companheiros e dele mesmo. Aqui podemos perceber que o ideal religioso serviu não só para justificar as práticas no passado, mas também as consequências que estas tiveram, sendo que ele sustenta, ainda, as esperanças de que no futuro esse trabalho será reconhecido. Este é um empenho que busca exaltar as qualidades do grupo ao qual pertence, reforçando seus laços de pertencimento, sua identidade. Para tanto, o autor utiliza-se de discurso retórico judicial<sup>66</sup>, descrevendo as ações da Coroa como equivocados<sup>67</sup> e o trabalho e o caráter dos jesuítas como incorruptível, antes e durante o desterro.

Pensar, portanto, na expulsão nos remete ao abalo emocional que esse ato causou nos jesuítas. Somado a este episódio lamentável, ainda havia as críticas dos cientistas ilustrados que, como vimos anteriormente, desqualificavam praticamente todos os escritos ibéricos (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007). Estes religiosos foram, desta forma, acometidos por um forte impulso de defender seu grupo da onda de críticas que lhes eram dirigidas e, desta forma, suas plumas passaram a trabalhar neste sentido. Arregui (1999) nos mostra os volumes recém lançados na Europa eram, ao mesmo tempo, antiamericanos e antijesuíticos, o que deve ter soado como uma dupla agressão<sup>68</sup>. Conforme este mesmo autor, a nostalgia se

---

<sup>66</sup> Este gênero oratório é utilizado para julgar eventos, ações e personagens do passado, em termos de certo/errado, inocência/culpa (HANSEN, 2000). Na obra em questão, o autor narra as ações dos missionários como corretas, virtuosas e que visam o bem do reino, ou seja, a Companhia agia corretamente, era inocente perante as acusações feitas, conforme podemos ver na citação acima.

<sup>67</sup> Assim como Chamboleyron e Cardoso (2008) observam na correspondência de Bernardo Pereira de Barreto, podemos perceber que nosso autor também utilizou um tom em sua narrativa que nunca é excessivamente grave ou claramente ameaçador. Esse tipo de linguagem seria o ideal culto para o período, conforme estes autores nos informam.

<sup>68</sup> Estendemos que os estudo de Arregui (1999) se refere aos jesuítas *criollos*, entretanto, estendemos suas conclusões aos jesuítas europeus, que estiveram exilados com estes americanos. Isso porque, as críticas aos

converteu em uma espécie de sensibilidade patriótica e, ao mesmo tempo, em um desejo de reivindicação da Ordem (ARREGUI, 1999, p. 47).

Cristina Pompa (2006) afirma, sobre as narrativas sobre a “*conversão*” dos indígenas, que elas mostravam uma reconstrução simbólica e prática do mundo indígena, de maneira que os relatos do século XVIII foram elaborados a partir de fragmentos significativos e de discursos anteriores. Mas podemos afirmar ainda que, além disso, esses discursos anteriores foram reapropriados de maneira a transmitir outras mensagens que não só as relativas a cultura indígena. É fato que muito do que foi fixado em tinta por esses autores, tanto do momento em questão como dos anteriores, carregava objetivos precisos e foi feito para leitores específicos o que pressupõe intenções além de meramente descritivas de quem realizou os estudos. Neste sentido, vale salientar o que Chantre y Herrera observa na abertura de seu livro:

Siendo el asunto de la Historia que escribo, referir las conquistas espirituales de las almas por varones excelentes en virtudes y celosos de la gloria de Dios, ha sido preciso hacer á las vezes algunos elogios y tocar algunas cosas que tienen visos de milagros, de profecias, de revelaciones ó de prodigios singulares. Por lo cual obediente á los varios Decretos, Bulas y Declaraciones Pontificias, digo desde luego, aseguro, y como hijo rendido de la Santa Madre Iglesia, protesto que esta mi relación y escrito no merece más fe y crédito que la que merecen humanos fundamentos [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. XVI)

A partir deste excerto podemos perceber que o autor está se apropriando das informações contidas nas fontes que ele utilizou, para transmitir uma nova mensagem, que não simplesmente a de como os índios foram convertidos. Ele quer ressaltar o valor simbólico da atuação de seus companheiros, estes *varones excelentes*. E mais que isso, ele quer atestar a capacidade dos jesuítas de escrever uma *História* científica, pois seus escritos merecem tanto crédito quanto os de outros *humanos fundamentos*.

Se faz necessário, portanto, pensar o *lugar social* (CERTEAU, 1982), de onde o autor da *História de las Misiones* escreve. Como nos mostra Nordenflycht (2010), o exílio dos jesuítas construiu uma espécie de escrita historiográfica que se manifestaria na negociação entre o

---

americanos e à atuação dos jesuítas despertou sentimentos muito semelhantes nos que não se encontravam, necessariamente, na América ou aos que não haviam nascido lá. Podemos perceber isso através dos escritos que foram produzidos por missionários que não eram americanos mas escreveram sobre o tema. Citamos como exemplo Francisco Xavier Veigl (1768), que escreve acerca da América e da expulsão, sendo de origem germânica. Ou ainda, o próprio José Chantre y Herrera (1901) que era de origem castelhana e sequer esteve no Novo Mundo, entretanto sentiu-se provocado a defender tantos os americanos quanto a Companhia de Jesus às críticas dos intelectuais de seu tempo. Para mais reflexões sobre esta tendência de escrita, sugerimos Cañizares Esguerra (2007).

*lugar* e o *não-lugar*, numa impossibilidade de estabilização. Ou seja, o lugar de enunciação do autor, se constitui através da impossibilidade dele encontrar um verdadeiro sítio. Em outras palavras, sem haver localização exata de onde nasce um discurso (como um instituto ou um grupo), não há como legitimar a produção literária, gerando o que ele denominou *paratopia*. Transpondo-a para a realidade de Chantre y Herrera, esta situação se manifesta em sua escrita, pois o autor escreve a partir de uma instituição que não existe mais oficialmente, mas que está muito presente na constituição da própria identidade dele como indivíduo. Assim, ele ocupa um posto como erudito (*lugar*), e outro como jesuíta (*não-lugar*) criando uma situação paradoxal que faz dele um sujeito descentrado, que não tem controle de sua própria situação fora do papel.

Essa situação nos permite uma analogia com Ulisses, dos ensaios de Hartog (2004), que se tornara um viajante a contragosto e por ser obrigado a conviver com o novo “*não sonha senão em encontrar o familiar*” (p. 19). Ele se transmuta em um *homem-memória*, que percebe o mundo com um olhar “*que não cessou de percorrer de novo o passado e de apropriar-se dele sempre de novo, para certificar-se de si, encontrando de novo os sinais e traços de uma antiga identidade grega a ser recomposta e reativada*” (p. 18). Assim, Chantre y Herrera compõe o *não-lugar* de onde vai redigir sua narrativa. Evocando a memória dos feitos de seus companheiros, ele pretende preservar uma identidade jesuíta, evidenciando sempre o caráter de estabilidade que, nem mais existia. Em outras palavras, a Companhia de Jesus não existe mais oficialmente, mas está muito viva e presente na vida deles, ou seja, na memória destes sujeitos<sup>69</sup>.

Compreendido isso, podemos considerar que:

Esta condición paratópica de la historiografía del exilio jesuita se sustancia en dos diferentes estrategias, reconocibles en ciertos rasgos que afectan los procesos de enunciación de sus obras. Una, de legitimación en el contexto institucional ilustrado europeo, que se manifiesta, entre otros aspectos, en el conocimiento actualizado y el propósito científico que las anima, en los destinatarios europeos letrados a que se dirigen, en los antecedentes doctos que citan y la tradición del saber erudito cristiano que emplean con soltura, en la persistente apelación a la razón universal, en la discusión en que se trenzan con los sabios europeos. Otra estrategia, que obedece a un posicionamiento cuasi subversivo y militante que da cuenta de los problemas

---

<sup>69</sup> Sabemos que no momento da expulsão a Companhia de Jesus possuía 39 províncias, 669 colégios jesuítas e grande número de pequenos institutos, aos quais serviam aproximadamente 22.600 religiosos. Após a extinção haver sido assinada pelo Papa Clemente XIV, os jesuítas foram retirados de todos os territórios europeus e recolhidos na Itália. Somente a Prússia protestante de Frederico II e a Rússia cismática de Catarina II se opuseram a execução do Breve papal, e, por sua vez, atraíram muitos jesuítas para seus reinos com o fim de agregar o conhecimento erudito e o refinamento intelectual destes em funções burocráticas, em colégios e em outros setores ligados ao à intelectualidade.

que plantea la inscripción de su propia enunciación, en tanto resultado de un saber que asume la relación del narrar con la experiencia (Benjamín, 2008) y “la vocación de justicia que anima a la narración”, como puntualiza Oyazún (en Benjamín, 2008: 9), a través de lo cual actúa el sentido de identidad criolla que conduce a pensar sobre la posibilidad cierta de que cada una de estas historias y particularmente en las narrativas naturales que ellas incorporan, se espresa la germinación de una conciencia protonacional que supone una identidad sustentada en el territorio que se describe. (NORDENFLYCHT, 2010, p. 98-99)

Encontramos as duas estratégias na narrativa da *Historia de las Misiones*. A primeira visa legitimar a produção de uma história, de uma narrativa que descreve a natureza, a população e a atuação dos espanhóis em um continente: a América. Com isso, compreendemos que um dos lugares de enunciação do autor, diz respeito ao contexto da Ilustração e que ele escreve para seus pares, para eruditos e apreciadores deste tipo de literatura. Podemos afirmar, ainda, que Chantre y Herrera tenta se posicionar como um sábio que discute conceitos e características científicas de um determinado lugar do mundo, a Amazônia, neste caso. Desta forma, o próprio autor salienta o esforço que fez para não deixar cair na mediocridade seus escritos: “*No me faltaron reflexiones para mantener la eficacia de la resolución y deshacer en algún modo las dificultades insinuadas.*” (CHANTRE Y HERRERA, p. XII). A partir dessa passagem e de outras tantas muito semelhantes, é que aventamos que ele tinha ciência do público que leria seu trabalho.

Neste sentido, Mera (1901) se permite classificar os livros, como uma compilação de dados feita através do estudo de fontes. Uma escrita que se pretende científica, para os parâmetros da época (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007). Assim, na primeira edição impressa, Merá (1901, p. VI) comenta:

Deslizando así el valor histórico de la obra, resta indicar algo acerca de su mérito literario. El P. Chantre no es un mero recopilador: estudió mucho y por largos años el asunto que trata; llegó á poseerse de él, y escribe con santo criterio y entusiasmo, con orden y unidad, en estilo homogéneo, llano y sencillo; nunca se deja llevar del mal gusto de la época: á veces arrebatada por sus ingenuas y conmovedoras relaciones, y casi siempre deleita sin cansar; hemos creído que vale la pena de imprimirlo, y desenterrar con él infinidad de hazañosos hechos de los misioneros de la Compañía de Jesús.

Chantre y Herrera utiliza um tipo de metodologia que ainda está sendo definida naquele período: os estudos de gabinete. Uma prática que envolve a leitura e a interpretação de fontes, gerando uma versão atualizada dos conhecimentos. Isso nos mostra para que tipo de leitor ele está escrevendo, e conseqüentemente, que lugar de enunciação ele ocupa. Mesmo que sua obra não tenha sido publicada logo depois de ser escrita, seus papéis certamente



circularam entre os companheiros de Ordem que estavam na Itália. Ou seja, assim como coletou informações entre os expatriados, estes e outros devem ter lido os resultados de seus estudos. Também podemos perceber no trecho citado acima, no qual Merá (1901) comenta “*nunca se deja llevar del mal gusto de la época*”, que ele estivesse criticando os ilustrados que descreditavam os registros dos religiosos espanhóis.

Quanto à segunda estratégia, podemos afirmar que seu posicionamento é subversivo e militante, no sentido de defender o *modus operandi* jesuíta. Em outras palavras, ele utiliza uma narrativa para mostrar, além de um alto refinamento quanto aos conhecimentos acerca do Novo Mundo, uma forma de agir quase que heroica dos missionários no ambiente amazônico. Podemos afirmar que Chantre y Herrera, tenta reforçar uma antiga identidade dos membros da Companhia de Jesus através de seus escritos – como já referimos em outros momentos dessa dissertação. Isso, atestando a coragem, o comprometimento e o sacrifício que os jesuítas demonstravam todos os dias, ao viver naquele lugar. Desta forma, em seu último livro, ele descreve passagens onde, por exemplo, os novos religiosos que chegaram às Missões de Mainas para substituir os jesuítas que estavam sendo deportados, estavam consternados com sua situação. Estes missionários chegaram ao Alto Amazonas na companhia dos soldados responsáveis por transportá-los até o Atlântico, para daí irem para a Europa. Chantre y Herrera nos conta que, de trinta padres que chegaram em Mainas para a substituição dos jesuítas, dez imediatamente quiseram retornar a seus lugares de origem. E

[...] conociendo desde luego que no podían suportar los trabajos del ministerio en una soledad y destierro lleno de penalidades, misérias y peligros. [...]” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 676)

No sólo el gobernador, los índios y los clérigos se hallaban tan consternados y confusos, pero aun los padres mismos, estremecidos al terrible golpe, necesitaban de esfuerzo y de consuelo. [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 677)

Podemos perceber que esses excertos, bem como diversos outros nos demais livros da *Historia* de Chantre y Herrera, tem o intuito de salientar que somente os jesuítas eram verdadeiramente capazes de permanecer em um lugar como aquele, e o quanto eles ficaram muito abalados por ter de abandonar as missões. A hostilidade, a tensão e, principalmente, o isolamento que as Missões de Mainas representavam para os europeus são destaque na narrativa. Portanto, a disposição em permanecer em um lugar como aquele simbolizava um ato de coragem e entrega ao dever de agregar os indígenas à sociedade colonial, ao Império espanhol. Em outras palavras, Chantre y Herrera utiliza retoricamente sua narrativa para

salientar a atuação dos jesuítas na América, como representantes espanhóis. A Coroa espanhola por sua vez, estaria patrocinando um colonialismo positivo, pois a atuação dos jesuítas, segundo o autor, permitiria com que os índios se tornassem mais que cristãos, mas submissos ao rei.

Desta forma, encontramos além de um discurso militante, que dá ênfase às virtudes dos jesuítas, um discurso *protonacional* (NORDENFLYCHT, 2010). Entretanto, é importante esclarecer, mais uma vez, que este nacionalismo não diz respeito a um sentimento de nação, no sentido moderno, nem a um sentimento americanista<sup>70</sup>. Nos referimos a um sentimento de pertencimento que começa a se manifestar acerca da Espanha. Os jesuítas espanhóis que auxiliam na sustentação dos discursos dos jesuítas *criollos*, não estão defendendo simplesmente uma América que não era degradada, mas em que o progresso e a evolução estavam ocorrendo. Porém, o que pretendiam era reforçar e dar consistência a um discurso que protege a atuação da Companhia de Jesus no Novo Mundo, que por sua vez, foi patrocinada pela Coroa espanhola. Desta maneira, esse *protonacionalismo* vem à tona como uma manifestação de espanhóis que queriam mostrar para os outros reinos europeus – que como vimos no capítulo anterior, acusavam a Espanha de haver empregado um aparato colonial negativo – que a intervenção espanhola fora produtiva e positiva na América.

Vale salientar aqui que a vários dos autores do XVIII que desenvolveram esse tipo de escrita, eram indivíduos *criollos*. Alguns eram padres da Companhia que nasceram no Novo Mundo e quando da expulsão, foram deportados para os estados pontifícios. Lá, eles redigiram textos sobre a América, ou reescreveram suas anotações pessoais que haviam sido perdidas nesse percurso. Podemos citar como exemplo: Francisco Xavier Clavijero, Juan de Velasco, Juan Ignacio Molina, Pedro José Márquez, entre tantos outros, que foram influenciados pelos debates ilustrados europeus.

Ainda que historiadores como Gerbi (1996), Cañizares Esguerra (2007), Beatriz Domingues (2007), Brading (2007), Nordenflycht (2010) tratem principalmente destes jesuítas *criollos*, nos sentimos a vontade para utilizar os conceitos criados por eles para analisar a obra de Chantre y Herrera. Isso porque, mesmo que nosso personagem seja de origem europeia, ele se apropria das interpretações destes jesuítas americanos – somando-as às interpretações dos outros inicianos europeus – para construir um sentido de *epistemologia patriótica* (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007) que mostra os jesuítas como representantes do Império

---

<sup>70</sup> Ver nota 45 desta dissertação.

nos confins dos territórios coloniais no continente americano. Mais que isso, que assinala que os jesuítas não estavam contra o reino que os expulsou e que, mais tarde, influenciou o Papa a extinguir a ordem:

Mas ¡oh falaces esperanzas de los mortales! Era ya llagado el tiempo en que por juicios inexcrutables de la divina Providencia se había de cortar el hilo de tan fundadas esperanzas, deshacerse la rica tela y perder el trabajo de ciento treinta años con solo un golpe de política mai entendida, de pasión arrebatada y de ceguedad increíble, sin entenderlo el piadoso monarca, sin conocerlo el rey católico y sin saberlo Carlos III, incapaz de una resolución tan bárbara, medianamente informado de los servicios de la Compañía en sus reinos [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 669-670)

É também neste sentido que nos apropriamos do que Gerbi (1996, p. 156) ressalta em seu livro:

Com suas defesas e contra-ataques, os jesuítas incidentalmente apresentavam e colocavam à disposição de seus conterrâneos todo um arsenal de glórias e tradições “nacionais”: contragolpe paradoxal, certamente não previsto por Carlos III quando, ao assinar a ordem de expulsão, pretendeu reforçar sua autoridade despótica e iluminada em um e outro hemisfério [...]

Eles empenharam toda paixão pelo labor, toda a técnica erudita de que dispunham e toda a experiência e conhecimentos que tinham sobre a América em favor deles mesmos. Mais do que atacar as visões negativas sobre o continente americano e as populações indígenas, eles defenderam a atuação de sua instituição. Essa que por sua vez, era composta por diversos indivíduos que também eram americanos. Desta forma, compreendemos a *epistemologia patriótica* (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007) e o *contragolpe* (GERBI, 1996), como manifestações que vinham reforçar o sentimento de pertencimento a um grupo específico, que possui uma identidade bastante particular e internacional. Neste sentido, é importante destacar que Cañizares Esguerra (2007, p. 366-367) salienta ainda que o discurso da *epistemologia patriótica* parece muito mais clerical que *criollo*, pelo fato de que muitos religiosos espanhóis - e não somente americanos – adotaram esse tipo de postura em seus escritos.

O fato de ele não ser americano e escrever acerca de um lugar que ele não conheceu, pode ainda nos oferecer mais reflexões. A empiria, para os ilustrados, era um fator de grande relevância, “*la interacción contextualiza entre experiencia, reflexión y acción*” (NORDENFLYCHT, 2010, p. 103), assim os naturalistas escreviam suas impressões, contavam “*lo que se ve*” (Idem, p. 103). Preocupado com as questões metodológicas dos estudos para realizar sua obra,

Chantre y Herrera salienta três pontos nos quais encontrou maior dificuldade, atestando seu comprometimento com uma escrita dentro dos parâmetros científicos dos ilustrados.

O primeiro dizia respeito justamente ao fato de não conhecer pessoalmente as Missões de Mainas, “*que siendo tan extranjero en las cosas de América y tan peregrino en las misiones de Mainas, lejos de haber registrado con los ojos aquellos sitios apartados ú observado la multitud de los ríos ó tratado a los indios del Marañón (...)*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. XI). A segunda dificuldade se refere ao período de tempo demasiado longo, sobre o qual deveria tratar, pois as missões envolveram cerca de cento e trinta anos de atividades. O terceiro ponto que o autor destaca é que lhe faltavam muitos materiais necessários, por conta de um incêndio que haveria queimado boa parte dos livros da biblioteca. Além disso, sabemos que os padres, quando estavam sendo deportados, queimaram muitas de suas obras. O intuito era que seus conhecimentos não ficassem sob poder daqueles que os estavam expulsando.

Consideramos que mesmo que muitos deles não tivessem conhecimento empírico dos temas, confiavam na fiabilidade dos documentos redigidos pelos companheiros que tiveram. Com isso, influenciaram intelectualmente outros estudiosos na Europa.

El conocimiento producido por los ignacianos no solo fue de gran utilidad para sus actividades misionales: colaboró tanto en la creación de nuevas disciplinas y campos del conocimiento, como en la construcción y reelaboración de las percepciones e imágenes que Europa tenía de sus periferias (PERRONE, 2013, p. 109)

É oportuno refletir sobre como os próprios jesuítas se apropriaram do conhecimento produzido por eles, mas sobretudo, sobre eles. Del Valle (2009, p. 275) destaca que a escrita científica e histórica se converteu em um espaço para readquirir um controle existente em outras circunstâncias. O exílio permitiu que isso ocorresse de maneira bastante intensa. Conforme Rodrigues (2012)<sup>71</sup>, no período em que a Companhia de Jesus esteve suprimida, correram na Europa cartas anônimas que intimavam os jesuítas e os simpatizantes da ordem a compor obras que discorressem sobre eles. Com isso, muitos indivíduos se puseram a redigir textos edificantes, que relatavam a atuação positiva da instituição.

---

<sup>71</sup> RODRIGUES, Luiz Fernando. Informação pessoal do autor, por ocasião do 4º Encontro do GT de História das Religiões e das Religiosidades: Memórias e Narrativas, ocorrido na Unisinos. O evento foi realizado entre os dias 4 e 9 de setembro do ano de 2012, momento este em que pude participar do Simpósio Temático *O sacerdócio nas sociedades iberoamericanas, entre a Colônia e o Estado Nacional (séculos XVII ao XIX): formação, perfis sociais, identidades clericais e práticas de mediação políticas e culturais*.

A memória das missões americanas e de como elas se encontravam, principalmente nos registros realizados até a expulsão, foi dominada pelos inacianos. Barcelos (2012) chama a atenção para este fato, afirmando existir uma espécie de “*sequestro da memória das missões*”<sup>72</sup> no sentido de que os jesuítas tomaram para si, sem permitir grande vazão a outros indivíduos, a tarefa de registrar a memória desta experiência como se fossem os “*mais autorizados*” ou os “*mais capazes*” de retratar o que ocorrera.

Os escritos de Chantre y Herrera encaixam-se perfeitamente nesta ótica. Pois como vimos, ele se sente autorizado, mesmo sem haver estado nas missões, a falar pelos seus companheiros e através deles. Em outras palavras, na concepção inaciana de escrita comprometida com a verdade, a qualificação de quem conhece de perto (ou de dentro) é mais fiável, para narrar o que ocorrera. Isso pode ser percebido, ainda, como uma forma de empiria, reforçando, mais uma vez, um dos quesitos necessários ao século XVIII para uma escrita histórica confiável.

Neste sentido, cabe destacar que:

A produção de documentos da instituição é monumental, tanto no aspecto da colossal emissão de papéis escritos, quanto na intencionalidade do que foi produzido. Desde os tempos de Loyola, sempre houve o cuidado de cultivar um legado a ser transmitido às futuras gerações. (MELO DE OLIVEIRA, 2011, p. 267)

A ordem se preocupa com a simbolização que lhe atribuem, pois isso controla e modela o que é produzido. Como nos lembra Karnal (1998, p. 1):

A memória e a arte da memória já eram temas importantes quando a Companhia de Jesus foi fundada no século XVI. Lembrar com precisão, citar as autoridades bíblicas e os santos padres, enumerar fatos históricos: estas virtudes sempre foram consideradas centrais ao bom pregador ou qualquer letrado das universidades europeias da Idade Média ou do Renascimento.

---

<sup>72</sup> Em duas oportunidades nos foi permitido debater acerca deste tema. Ainda que Artur Barcelos não tenha publicado oficialmente suas reflexões sobre o “*sequestro da memória das missões*”, as possibilidades que esta noção pode acrescentar às reflexões sobre a escrita jesuítica e sobre a memória das missões são inúmeras. O primeiro momento em que essa reflexão foi compartilhada conosco ocorreu na Banca de Qualificação desta dissertação, em maio de 2012. O segundo ocorreu no Simpósio Temático: Das fronteiras coloniais às identidades indígenas na América Meridional, realizado no I Encontro Internacional Fronteiras e Identidades, sediado na Universidade Federal de Pelotas, em agosto de 2012. Neste segundo momento, pudemos contar ainda com algumas contribuições de Eduardo Neumann. Segundo Barcelos, este conceito haveria surgido em uma conversa informal com outros estudiosos do tema: Eduardo Neumann, Guillermo Wilde e Carlos Paz.

Além disso, o momento da supressão da Companhia de Jesus intensificou e, talvez possamos até aventar que, refinou essa produção. Isso porque, no exílio, mesmo os missionários e padres que estavam atuando em lugares mais afastados, puderam ter acesso a livros, estudos e documentos diversos, que antes não estavam ao seu alcance. Desta forma, Certeau (1982) atenta os historiadores para que em sua operação historiográfica, levem em conta que é *“impossível analisar o discurso histórico independentemente da instituição em função do qual ele se organiza silenciosamente”* (p. 62). Arriscamos afirmar que não só o discurso histórico deve ser analisado considerando a instituição, mas a forma com que esta cuida de seus documentos, pode auxiliar significativamente nessa operação historiográfica.

O esforço de preservação do vasto conjunto documental, conservado em arquivos e publicado parcialmente em diversas coleções, nos dá uma boa ideia do seu valor patrimonial, institucional e histórico para a Companhia, pois o que está em jogo são a memória e a identidade da ordem. Além da conservação em arquivos da própria Companhia espalhadas pelo mundo, as fontes jesuíticas foram publicadas em inúmeros trabalhos arquivísticos. As publicações do *“Monumenta Jesuítica”*, iniciado em Madri no final do século XIX, o periódico *“Arquívum historicum”* publicado desde de 1932, os *“Documentos para la historia Argentina”*, publicada entre 1927 e 1929, os *“Monumenta peruana”*, são alguns exemplos deste espírito de preservação da memória escrita. (MELO DE OLIVEIRA, 2011, p. 267)

A valorização do legado documental da Companhia é tão clara, que Leandro Karnal (1998) afirma que até os dias de hoje ela possui um peso bastante forte na construção da memória. Principalmente, porque boa parte desses papéis foram escritos em locais em que somente os jesuítas eram letrados, e portanto, eles são parte do pequeno percentual de agentes capazes de selecionar os fatos a serem registrados e lembrados na posteridade. Karnal (1998, p. 7) denominou os religiosos que se encontravam nessa situação como os *“donos da escritura”*, *“os jesuítas repetiram à exaustão suas versões. Multiplicaram cartas, relatórios, poemas, peças e imagens. Constituem assim, uma sólida memória”*. Além disso, a conservação e divulgação das mesmas, permite que os jesuítas continuem fazendo parte da construção da memória das missões e da América. Em outras palavras, o legado documental feito e conservado pela própria Companhia é tal que, frequentemente. Os jesuítas foram agentes ativos na escolha dos eventos que seriam eternizados com tinta sobre o papel, acerca de seus próprios feitos.

Gostaríamos de salientar que não estamos aventando que somente através de fontes jesuíticas é possível escrever sobre a história das missões. Mas que elas são elementos importantes na reconstrução desse passado missional da América e de outros lugares do mundo. Sabemos que mais documentos, como inventários, cartas, monumentos, relatórios,

estudos de naturalistas, relatos de viajantes, entre diversos gêneros documentais, também fazem parte das possibilidades de pesquisa no campo histórico. Além disso, estudos recentes, como os de Neumann (2007), nos mostram que os indígenas produziam intensamente documentos como cartas e bilhetes. Isso permitiu ao historiador realizar estudos do cotidiano das missões e de como os indígenas se apropriaram da instrução alfabética que receberam na vivência das reduções. Isso evidencia que, além de tornar visível formas de protagonismos indígenas no contexto colonial, é possível pensar uma história das missões na América através de documentos diversos, que não exclusivamente os confeccionados pelos jesuítas.

Além do estímulo da instituição para produzir e reproduzir textos sobre a atuação deles mesmos, os jesuítas contavam com os estímulos dos companheiros. Como veremos mais detidamente a seguir, enquanto no exílio, a convivência permitiu uma sensibilização bastante forte com relação ao revezes que os missionários sofreram quando da expulsão.

### **3.2 “SI EL ALMA SE LE SEPARASSE DEL CUERPO”: NOSTALGIA COMPARTILHADA**

O adeus às missões e colégios, a viagem, o cárcere, o encontro com os companheiros, a nova realidade. Todos esses fatos criaram um ambiente de solidariedade bastante consistente entre os jesuítas desterrados, que facilitou o nascimento de amizades frutíferas e a aproximação dos diferentes contextos em que cada um vivera. Foi a partir dessa situação que Chantre y Herrera encontrou apoio para tentar superar a nostalgia e realizar seus estudos. Revisar os sentimentos de seus colegas não deixava de ser um meio de lidar com seus próprios dramas. O último livro da *História de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, nos conta como os religiosos das Missões de Mainas receberam a notícia da expulsão, as reações que esse episódio promoveu, a viagem que os levou para a Europa, terminando com sua chegada à Espanha.

Trata-se, talvez, do livro mais emotivo de todos os que compõe a obra. O autor relata os episódios sem economizar apelos comoventes e histórias apologéticas. A leitura

destas passagens nos dizem muito sobre o sentimento de coletividade e de identidade jesuíta. Chantre y Herrera foi capaz de narrar com tamanho sentimento e riqueza de detalhes, que parece ter ele próprio vivido as experiências de que fala. Em outras palavras, a dor e a nostalgia que os companheiros de ordem vivenciaram, refletiu, em partes, seus próprios sentimentos. A forma com que ele se expressa nos faz perceber como poderia ser, na prática, fazer parte de um corpo único, como Loyola e os primeiros jesuítas idealizaram (O'MALLEY, 2004). De outra parte, nos remete às fecundas questões que aproximam a história de um gênero narrativo com aproximações a outros, como o literário<sup>73</sup>.

Com isso, iremos explorar um pouco mais o contexto interno da concepção da obra. Interna no sentido institucional, ou seja, como a clausura e o contato com os arquivos da Companhia e com outros jesuítas influenciaram a escrita de Chantre y Herrera.

Pensando de maneira mais genérica, podemos afirmar que ele se apropria da leitura que realizou, utilizando-a como meio para falar sobre outros temas, especialmente sobre a injustiça da expulsão e a autoridade que os religiosos tinham para escrever sobre a América. Toda leitura é uma apropriação, como nos lembra Chartier (1992), sendo que o leitor cria uma mediação para o conhecimento do eu através da compreensão do texto. Quando alguém lê, não repete simplesmente o que está escrito, mas interpreta e se apropria das mais diversas maneiras do conteúdo. Dito de outro modo, mesmo que o autor tenha a intenção de transmitir algo, quando o leitor lê, não absorve passivamente o que o autor diz. Esse processo ocorreu durante a leitura e a interpretação que Chantre y Herrera fez das notícias com as quais esteve em contato, e também com as leituras que fazemos do que ele escreveu<sup>74</sup>.

Ele buscou elege e organizar o que acreditava ser pertinente; nesse caso o que dizia respeito, principalmente, ao trabalho de conversão, numa tentativa de salientar através de um modelo retórico epidítico<sup>75</sup> (HANSEN, 2000) que a expulsão dos jesuítas fora injusta. Ao narrar o momento em que os missionários receberam o aviso de que deveriam se retirar das

---

<sup>73</sup> Embora não possamos aqui aprofundar esta questão da dimensão literária dos textos históricos, em si tão complexa, não queremos deixar de apontar a sua fecundidade. Del Valle (2009) por exemplo, tratando de narrativas jesuíticas desenvolveu importante estudo onde explora as marcas que a realidade dos missionários deixou impressa, nos papéis que eles escreveram.

<sup>74</sup> Para que possamos realizar uma operação historiográfica consistente e séria, através deste tipo de fonte, é preciso utilizar o conceito proposto por Ginzburg (2007), onde afirma ser necessário seguir os vestígios e os fios que ligam os acontecimentos. Através deles é possível que busquemos além do que está registrado em tinta, mas também, nos permite perceber os motivos que levaram o indivíduo a escrever de tal forma e não de outra, ou sobre tal assunto e não outro, etc.

<sup>75</sup> O gênero discursivo epidítico corresponde ao demonstrativo. Vide nota 36.



missões e se dirigir ao Colégio do Maranhão para aguardar sua viagem até a Europa, ele nos conta que:

Fué tanta la turbación de los índios, que no pensaban en otra cosa que en retirarse á sus selvas, ojeando ya desde entonces los sitios más escabrosos é inaccesibles y convidando á los padres á que les seguiesen y se pusiesen en salvo de las violencias, porque ellos les asistirían y mantendrían, agradecidos al bien que por tantos años y con tanto cariño les habían hecho. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 670-671)

Percebemos que esse suposto episódio não foi selecionado de forma gratuita para ser narrado no último livro da obra, entre os tantos outros acontecimentos contidos nas fontes que Chantre y Herrera consultou. De fato, o jesuíta, através de sua leitura, interpreta a suposta ação dos índios. O trecho ilustra o que vínhamos afirmando anteriormente acerca da compreensão que ele fez das fontes, pois estabelece uma nova mediação entre o leitor, o texto e a realidade. Em outras palavras, ele transmite uma nova mensagem no texto que escreve, mas isso, a partir da sua expectativa de leitura sobre os documentos dos missionários. Neste caso ele descreve os indígenas de forma a sacrificar qualidades dos indígenas em favor da defesa da importância da obra dos jesuítas, uma vez que afirma que, sem os padres, eles não teriam opção que não se recolher para as florestas, ou seja, retornar ao estado de “*barbaridade*”. Mas além disso, usa uma estratégia discursiva que busca mostrar que os padres eram tão desejados e tiveram tamanho sucesso em sua empreitada que até mesmo os índios eram capazes de reconhecer sua importância.

Chantre y Herrera integrou ao seu discurso a ótica dos missionários que estiveram em Mainas. Desta forma, é importante considerar:

[...] a que efectos de sus nuevas condiciones y nuevos hábitos son muchas veces subjetivos, al mismo tiempo son claros y afectan no sólo al misionero, sino a la institución religiosa a la que pertenecen y a los proyectos coloniales de los que forman parte. (DEL VALLE, 2009, p. 235)

Assim, consideramos que o jesuíta tentou se inserir e se adaptar às novas condições e novos hábitos que lhe foram impostos. Como os missionários que chegavam aos territórios coloniais e precisavam se ambientar no novo meio, no novo contexto – pois é a esse tipo de situação que o excerto trata -, Chantre y Herrera vai reorganizar seu cotidiano. Mas, muito mais que isso, ele permanece sentindo-se parte de um projeto maior, não o projeto colonial, mas ao de um grupo de homens que pretendia defender os feitos do passado e, através de discussões teóricas, melhorar o seu presente. A evocação de fatos e feitos que não estavam

diretamente ligados com a vida de professor que ele levara até então, subentende uma nova postura, uma nova forma de perceber-se como jesuíta – mesmo que este seja um *não lugar*.

Destacamos aqui que essa atitude pode ter sido estimulada pelo contato direto com homens que vieram da América e estiveram com os indígenas da Amazônia, com missionários que fundaram *pueblos* e que dissertam ter visto se desmembrarem com sua partida – o que não ocorreu necessariamente. Poutignaut & Streiff (1998) salientam que é sempre nos momentos de crise que um grupo define sua identidade, as fronteiras que separam eles do restante. Neste momento, é preciso que o grupo se permita desestruturar para reestruturar-se novamente, com características melhores definidas, mais sólidas. A perda, o ressentimento e a violência da viagem até a Europa podem ter sido compartilhados fraternalmente e condizem com o momento de desestruturação. Que por sua vez sensibilizou nosso professor – que ajudava a preparar indivíduos que seriam enviados para lá, ou para outros lugares do mundo – e o moveu em direção a este projeto de reafirmação/reenstruturação de uma identidade jesuíta que foi abalada com a supressão.

Neste sentido, não nos surpreende que na *História de las Misiones* o autor utilize trechos dos textos, com ou sem referência, de outros jesuítas. Isso ajuda a reforçar uma escrita coletiva, um texto com muitas vozes. Além disso, o autor utiliza passagens e informações que também estão contidas em obras contemporâneas a sua. É o caso do *Diário* do Padre Manuel Uriarte<sup>76</sup>, que foi organizado e reescrito em um período muito próximo. Arriscamos aventar que este missionário tenha influenciado na escolha de Chantre y Herrera pelo tema Mainas ao criar uma empatia forte pelo trabalho missional realizado lá. Além disso, podemos encontrar passagens muito semelhantes nos escritos de ambos.

O padre Manuel Uriarte dentre os missionários vindos das missões amazônicas, foi que conviveu durante mais tempo com Chantre y Herrera no exílio. Mera (1901) comenta que Uriarte teria acompanhado muito de perto todo o labor de confecção da obra, auxiliando nos estudos e sanando as lacunas que a leitura poderia deixar. Seu *Diário* relata toda a experiência que vivera na América e como percebeu os progressos e retrocessos com os

---

<sup>76</sup> Manuel Uriarte teria queimado todas as suas anotações sobre as reduções de Mainas no trajeto para a Europa, por ordem do Superior das Missões. Após sua chegada à Itália, começou imediatamente a reescrever tudo o que lembrava de suas anotações. Seus escritos, foram feitos em forma de Diário e receberam duas publicações até o momento. A primeira em 1952, editada e comentada por Constantino Bayle e dividida em três partes. A segunda edição foi realizada pelo projeto Monumenta Amazónica com introdução e notas de Joaquim García, em 1986. Neste trabalho utilizamos a segunda edição, que está dividida em quatro partes e conta, ainda, com algumas cartas e doutrinas em língua indígena.

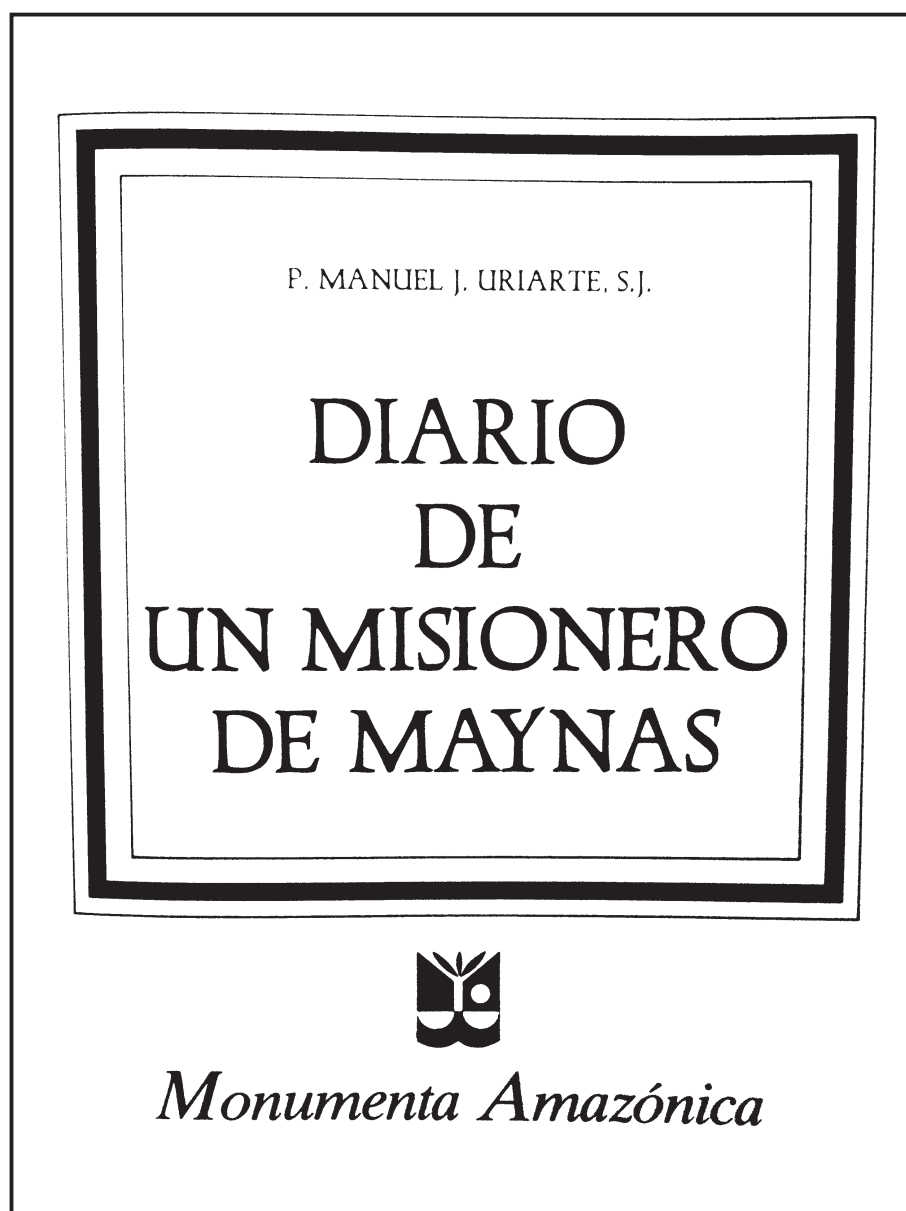
indígenas. Uriarte é bastante expressivo ao relatar a tristeza que o acometeu por ter de deixar o Rio Napo, local onde missionava no momento da expulsão (CIPOLLETTE, 2001). E de fato, sua escrita contém apelo emocionais muito marcantes, também por se tratar de uma escrita mais informal do que uma *História oficial*, como a de Chantre y Herrera.

A influência destes relatos é visível, principalmente através do exercício retórico feito por Chantre y Herrera ao descrever minuciosamente acontecimentos que ele não vivenciara, mas Uriarte sim. Como afirmamos no começo deste capítulo, o *Diário* encerra na viagem para a Itália, momentos antes dos dois jesuítas se conhecerem. A amizade entre eles renderia, então, duas importantes obras para a compreensão de como o exílio deixou marcas profundas na sua vida e naquilo que escreveram sobre suas experiências como jesuítas.

O último livro de Chantre y Herrera tem um estilo muito peculiar, que o restante da obra não tem: o tom apologético. Talvez, este seja o traço que mais assemelhe seus escritos com os de Uriarte. Exploraremos aqui algumas passagens, para que o leitor melhor compreenda de que estamos tratando.

Logo no primeiro capítulo do Livro XII de Chantre y Herrera, ele nos conta que os missionários estavam investindo em novas possibilidades de missões no Alto Amazonas. Entretanto, foram surpreendidos pela notícia de que Carlos III havia assinado um decreto que os expulsava dos territórios espanhóis. Junto a esta notícia, souberam ainda que deveriam se dirigir até o *pueblo* de San Joaquim de Omágua para aguardar a tropa que iria levar todos eles até o colégio português no Pará, pois a travessia seria feita pelo Atlântico. Entristecidos e angustiados, os missionários decidiram omitir isso dos indígenas pelo tempo que pudessem, porém o abatimento era notável. O autor continua sua narrativa sobre o sofrimento silencioso dos missionário, quando então, relata que:

## IMAGEM 6



**Capa do Diário do Padre Manuel Uriarte, publicado em 1986.**

Imagem retirada de: URIARTE, Manuel. *Diario de un misionero de Maynas*. *Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA, 1986. 686 pp.

No dejaron de suceder en este tiempo algunos casos bien particulares con que parecía dar á entender el cielo á los misioneros los muchos trabajos que por mar y tierra y en el mismo destierro les esperaban. Pondré dos dellos que tengo bien averiguados. Estaba un misionero en oración por la noche delante de un devoto crucifijo que tenía en su aposento, y avivándosele la horrible persecución que por todas partes padecía su madre, la Compañía, y los muchos daños que de ella se seuirían en Francia, Portugal y España, rogaba á S. M. que la protegiese y amparase y pusiese término á tantos trabajos volviendo por su causa ¿Qué es esto, Señor?, decía, ¿Cómo permitis que triunfe el demonio y que se pierdan tantas almas? Llegó á tanto con sus quejas ( que aunque santas y de buena intención, deben ir siempre conformes con la voluntad divina), que pareciéndole ya poca conformidad con las disposiciones del Señor, y que la oración declunaba en impaciência y perturbación de ánimo, se levantó y abrió un libro en la mesa para divertir el pensamiento fatigado de los males que se le proponían. Luego en el principio de la página por donde abrió escritas con letras mayúsculas estas palabras: *Desine me rogare cum tanta animi perturbatione, quia volo sanguine Societatis nobilitare Ecclesiam meam.* Herido como de un rayo con estas palabras, se postró en tierra delante dela Santo Cristo diciendo: Señor, hágase en todo vuestra santísima voluntad. Aquí está mi sangre, aquí mi vida, aqui cuanto soy y tengo de V. M., y prosiguió su oración en este afecto de sumisión, resignación y rendimiento á las divinas disputaciones.

Conforme ya del todo con la voluntad del Señor, se levantó de la oración y buscó en el libro las palabras que había leído, pero no era fácil encontrarlas porque no habían sido escritas por manos de hombres. Mas como le habían quedado tan impresas, volvió y revolvió por la mañana cuntos libros tenía en el aposento y no pudo hallarlas en ninguno, ni se acordaba haber leído jamás en libro alguno semejantes cláusulas. [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 671)

O que o autor parece querer demostrar é a resignação do missionário, como ele, ainda que com tristeza, encarou os fatos. Enquanto isso, o mesmo fato é narrado por Manuel Uriarte em seu *Diário*:

[...] estando una noche un misionero en oración con la lámpara ancedida en su aposento, de rodillas delante del Santo Cristo, rogaba librarse a su Madre, la Compañía, de tan terrible persecución; y como se le representase vivamente la catástrofe de Portugal, Francia y España, y los daños que de allí se seguían, llegó a quejarse amorosamente con su Majestad, diciendo: ¿Qué es esto, Señor? ¿Cómo permitís que triunfe el domonio y se pierdan tantas almas? Y como luego advirtiese y le parecia poca conformidad con su Santísima Voluntad, se levantó y abrió un libro de mesa, para divertir el pensamiento fatigado. Luego se encontró en principio de una plana, con letras mayúsculas, estas palabras: *Desine me rogare cum tanta animi perturbatione, quia volo sanguine Societatis nobilitare Ecclesiam meam.* Al punto, como herido de un rayo, cerró y se postró otra vez ante el Santo Cristo, diciendo: Señor, hágase en todo vuestra Santísima Voluntad; aquí está mi sangre y vida. Pasado buen rato, se levantó y buscó en aquel libro, y en todos los que tenía, y nunca más encontró tales letras. [...] (URIARTE, 1986, p. 491-492)

Ambos narram o acontecimento como se estivessem profetizando o retorno da ordem. A frase que o padre visualizou pedia que não ficasse tão aflito, pois o que Ele queria é enobrecê-los através do sangue. O sacrifício e o martírio, continuam sendo usados pelos jesuítas como a forma retórica para edificar feitos dos companheiros. Este tipo de narrativa era muito comum, principalmente, nas Cartas Ânuaas.

A correspondência das informações é muito clara. Uriarte teria tomado conhecimento destes fatos quando ainda estava em Mainas, mas escrevera acerca dele no exílio. Chantre y Herrera muito provavelmente obteve essas informações com Uriarte, ele comenta que o missionário que vivera esse *milagre* – como ele denomina – já teria falecido e, portanto, não haveria constrangimentos em publicar as informações. Nenhum deles faz menção à alguma carta, registro ou outras pessoas que tivessem conhecimento do episódio.

Outra passagem significativa que é apresentada em ambas obras diz respeito a um acontecimento na missão de San Xavier de Urarinas. Ocorreu que o padre Mauricio Caligari teria presenciado um evento e o relatado a Manuel Uriarte por carta. Nessa missão, durante dois dias seguidos, no mesmo horário, o padre viu a cruz de madeira fixada no centro do *pueblo* tremer por cerca de quinze minutos, como se estivesse em um terremoto. Ele e os indígenas passam a orar em torno da cruz. Narra que depois do acontecimento:

[...] observó bien toda la tierra alrededor de la cruz, reconoció los maderos, y se hizo la fuerza possible para menearla; mas la tierra estaba dura, la madera sin raya, hendedura ó división, y la cruz inmoble, alta y derecha como si no hubiera sucedido movimiento alguno. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 673)

O padre decide escrever para o missionário do *pueblo* mais próximo, San Regis – que era Uriarte – para dividir a experiência e pedir auxílio para compreender o que acontecera. Uriarte responde a Caligari:

No soy profeta, padre mio, y el teimpo aclarará las cosas. Pero pienso que Dios nuestro Señor, en su pueblo de San Xavier, nos quiere avisar que la Compañía será combatida una y otra vez; mas asi como la cruz quedó firme, volverá á afirmarse la Compañía en las misiones. Conque ánimo, padre mío, á padecer. Muchas cruces cargaron sobre San Xavier, y las abrazó todas; abracemos nosotros ésta que se nos presenta. Él santo vió en Europa, entre sueños, un índio atezado que le oprimía con su peso, mas se animó con la divina gracia á suportalo; nosotros veremos en las Indias, estando despiertos, que nos quitan por fuerza la dulce carga de los indios, y que nos esperan más pesadas cruces en caminos, mares y en la Europa. Esperemos, u abracémos con resolución y coraje, que la cruz de su pueblo que queda firme, alta y derecha, nos angura fortaleza de la misma, superabundante gracia para

padecer constantes, y quizá volver otra vez á nuestra amada misión. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 673)

Enquanto no Diário de Manuel Uriarte, o mesmo acontecimento é narrado da seguinte forma:

[...] escribió dicho Padre Caligari, fué que el Miércoles de Ceniza de este año de 1768 (en que al fin salimos de la Misión), como a las nueve del día, avisarin al Padre sus muchachos que maneaba notablemente la gran cruz que estaba en la plazuela delante de la iglesia (es de suponer que estas cruces, que ponían los misioneros, eran muy gruesas y altas, muy encajadas en tierra, para que se pudieran divisar a lo lejos del Marañón y resistiesen a los grandes ventarrones y temporales); salió el Padre y este mozo Mariano que estaba allí entonces, y repararon que la cruz bamboleaba de un brazo al otro notablemente; a la novedad se juntó todo el pueblo el pueblo; pensaron si sería terremoto, pero mirando a la iglesia, casas y árboles nada se meneaba, y sólo la cruz cimbreaba como un mimbres de un lado al otro [...] (URIARTE, 1986, p. 492)

[...] Yo me recuerdo que para consolarle le respondí en esta sustancia: Según sus relaciones, no era cosa natural, sino *miraculum divinum*. Yo pienso que el Señor nos quiere avisar en si pueblo de San Javier, que la Compañía será combatida una y otra vez; pero así como la cruz quedó firme, volverá a formarse una y otra vez la Compañía y Misiones. Con que ánimo, Padre mío, a padecer muchas cruces!; nuestro San Javier las abrazó todas, abracemos ésta. El Santo vió en Europa, entre sueños, un indio atezado que lo oprimía con su peso, mas se animó con l agracia dicina a soportarlo; nosotros vemos en las Indias, despiertos, que nos quitan por fuerza la dilce carga de los indios, y nos esperan más pesadas cruces en caminos, mares y Europa. Esforcémonos, Padre mío; que la cruz de su pueblo, que queda firme, nos augura fortaleza de la misma superabundante gratia divina, para padecer constantes y quizás volver otra vez a nuestra amada Misión. Estas y otras cosas decía yo entonces. [...] ( URIARTE, 1986, p. 493)

Os dois eventos foram reconstruídos a partir das memórias de Uriarte. Tanto a passagem onde um padre recebe uma mensagem de conforto, supostamente de Jesus Cristo, quanto a cena em que a cruz cravada no centro do *pueblo* bamboleia como se estivesse em um terremoto, mas não se quebra. Essas histórias contam mais do que simples passagens, elas falam de anseios. Elas trazem nas entrelinhas uma mensagem para os companheiros de ordem que vivem os mesmos sentimentos de nostalgia, que também estão desterrados e sem perspectivas de um futuro melhor. Uriarte faz o que Negro (2007) chamou de *interpretação retrospectiva*. Ou seja, depois de passados os momentos de fortes emoções, estando distante no tempo dos fatos mais conturbados, ele reconstrói em sua memória o que vivenciou. Desta forma, a mensagem que ele fixa pode estar falando muito mais de seu presente, que necessariamente do passado. Ou seja, quando ele afirma que deveriam resistir firmemente

como a cruz que não se abalara, ele estava alimentando suas próprias esperanças, e estimulando seus colegas a permanecerem firmes.

O fato de Chantre y Herrera haver escrito as histórias tal e qual Uriarte, nos mostra que as informações obtidas oralmente, também lhe foram de grande valia e foram selecionadas para compor sua obra. Mas, além disso, ele seleciona cada episódio que está descrito de forma retrospectiva. Em outras palavras, distante no tempo e no espaço, ele faz a sua interpretação dos fatos que selecionou para reproduzir. Esse distanciamento transparece em sua narrativa, pois ele utiliza frases mais pomposas que as de Uriarte, para descrever os fatos. Além disso, sua escrita é mais didática, mais descritiva, mais cuidadosa que a de seu companheiro. Acreditamos que o distanciamento dos fatos é que permitiram essa entonação em seu texto. Cipolletti (2001, p. 240) nos lembra que:

A primera vista y durante cierto tiempo sus obras aparecen como un bloque monolítico, como una unidad con escasas diferencias en sus opiniones y forma de actuar. Más tarde se encuentra en sus obras, más allá de una cierta homogeneidad existente en los autores, dictada por la formación intelectual [...]

Desta forma, podemos supor que a grande diferença no estilo de linguagem e também no tipo de obra que cada um deles redigiu, está ligada à formação intelectual, bem como nos sugere a autora. Não espanta que Chantre y Herrera tenha optado por uma obra de caráter científico, pois era um professor, um erudito, enquanto Uriarte, optou por um *Diário*, onde pudesse contar suas impressões de maneira mais livre e direta, pois suas observações foram baseadas em suas atividades cotidianas, na empiria permitida pelo trabalho missional.

Se compararmos os primeiros livros com o décimo segundo da *Historia de las Misiones*, perceberemos que um tom emotivo e até mesmo mais apelativo, passa a tomar conta da narrativa no último livro. Enquanto nos primeiros, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, ele usa um tom mais preocupado com o distanciamento científico, no último ele passa a utilizar passagens proféticas e apelos emocionais. Del Valle (2006, p. 277) chama a atenção no sentido de que “*muchos de los textos jesuitas parecen producidos en una atmósfera de falsa tranquilidad*” quando, na verdade, são feitos em uma atmosfera de desconfiança e insegurança. Assim, percebemos que na obra de Chantre y Herrera, quanto mais próximo os eventos do momento em que ele escreve, mais emotiva é sua forma de expressar; quanto mais distante no tempo e no espaço eles são, mais fria e científica é sua narrativa. Em outras palavras, ele deixa



transparecer as marcas de insegurança, de nostalgia, de inconformidade que o exílio imprimiu em sua vida.

Além disso, podemos aventar, ainda, que o caráter oral das informações podem ter trazido mais emoção ao seu discurso. Isso porque, ele conviveu com os missionários que sofreram na própria pele a violência da expulsão. Manuel Uriarte provavelmente dividiu com o amigo seus sentimentos e impressões acerca dos acontecimentos. Se o seu texto é carregado de emoção, a probabilidade de sua fala pode ter sido ainda mais emocionada é muito grande. Chantre y Herrera pode ter se sensibilizado a ponto de incorporar ao seu discurso todos esses sentimentos como se fossem seus. Com isso, carregou de emotividade os discursos proféticos que traziam uma mensagem de esperança para seus companheiros. Neste sentido:

Los jesuítas portugueses y españoles llevaron al destierro sus propias profecías, las trajeron de todas las provincias indianas los jesuítas americanos, las alimentaban los jesuítas italianos y todas juntas, de haber podido ser recopiladas, hubieran constituido un grueso y curioso volumen que explicaría uno de los medios que tenían los expulsos para animar su abatimiento. (FERNANDÉS DE ARRILLAGA, 1997, p. 84)

A reprodução de profecias e o diálogo sobre elas, funcionaram para os jesuítas como forma de superar o abatimento. Os textos do exílio, muitas vezes, alimentaram as esperanças de que o sacrifício e a resignação a uma realidade tão dura, seriam recompensados. A escrita do décimo segundo livro de Chantre y Herrera não foi diferente.

Ainda sobre o caráter oral de parte das informações, devemos lembrar que, pelo fato de nosso autor jamais haver conhecido pessoalmente o Alto Amazonas, as descrições feitas pessoalmente pelos missionários que de lá vieram, tiveram grande valia. Outro jesuíta de importante valor para a obra de Chantre y Herrera foi Francisco Weigel<sup>77</sup>. Este missionário conviveu pouco tempo com o professor no exílio, mas foi tempo suficiente para auxiliar e esclarecer dados importantes sobre as Missões de Mainas. Mais uma vez, podemos perceber que pensar as missões a partir de alguém que não era missionário pode ser interpretado como um meio de reforçar a identidade do grupo. Mais que isso, receber apoio daqueles que viveram nas missões pode nos mostrar que a valorização da coletividade permanecia vigorosa. A partir deste sentimento de solidariedade e companheirismo que Weigel presenteou Chantre y Herrera com um mapa que fez da região. A carta ilustra uma série de informações, tais

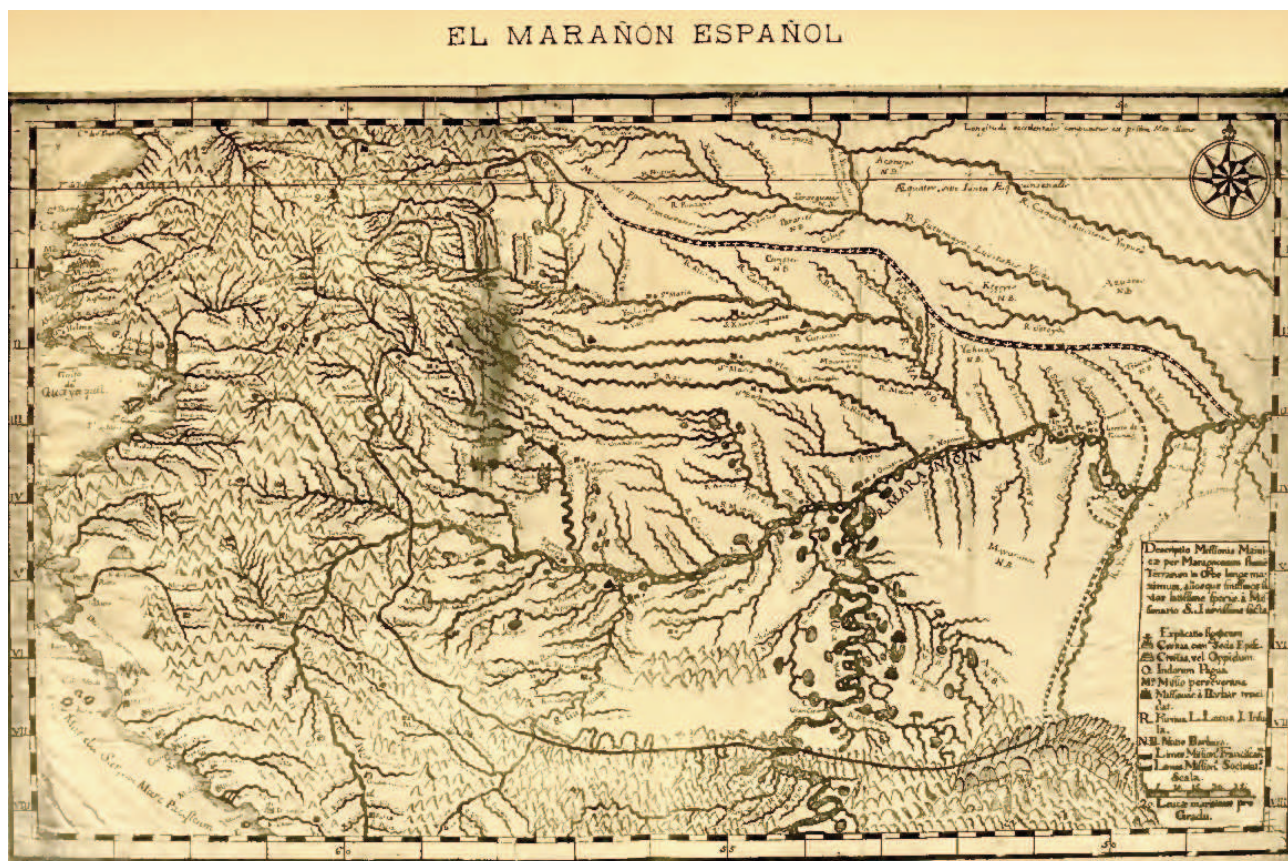
---

<sup>77</sup>Seu nome possui mais de uma grafia, a saber: Beigel, Veigel, Weigel ou Veigler. O êxito de sua obra é bastante considerável, visto que foi publicada numa primeira edição em 1754. Uma versão em latim foi lançada em 1788 por Von Murr (*Reisen einiger Missionare der Gesellschaft Jesu in Amerika*) e, em 1798, ganhou uma segunda edição em alemão (CIPOLLETTI, 2001).

como os limites de Mainas com as missões franciscanas e, ainda traça, de forma bastante precisa, os principais rios e seus afluentes. Esse missionário foi Superior das Missões durante alguns anos e chegou a publicar um livro sobre as reduções no ano de 1754.

Ele foi deportado juntamente a Manuel Uriarte. Foi durante a viagem, enquanto estava preso em Lisboa, que confeccionou o mapa que, mais tarde, autorizou Chantre y Herrera a utilizar em sua versão da *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*. A amizade dos dois foi estreita durante pouco tempo, pois logo ele foi enviado para a Áustria, seu país de origem. Lá, desempenhou a função de redator no colégio jesuíta da cidade de Judenburg.

## IMAGEM 6



**Mapa da região amazônica desenhado pelo Pe. Francisco Javier Weigel durante o cárcere para ser entregue ao Pe. José Chantre y Herrera**

Imagem retirada de: CHANTRE Y HERRERA, José. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*. Madrid: Imprenta de Avrial, 1901.

Para que possamos melhor compreender o quanto tocaram a Chantre y Herrera os relatos pessoais dos missionários, iremos descrever de forma mais detida o Décimo Segundo livro de sua obra. Nele, o autor vai narrar como jesuítas de Mainas receberam as notícias da expulsão, a despedida dos indígenas, as viagens, o cárcere, enfim; o que acontecera no tempo compreendido entre a expulsão e o momento em que conheceu seus companheiros de exílio.

Como mencionamos anteriormente, nos dois primeiros capítulos ele vai descrever como as notícias lhes foram comunicadas e narra alguns milagres aos quais os jesuítas se apegaram para manter as forças e enfrentar sua nova realidade. Também conta como um dos padres viera a falecer de tristeza, antes mesmo de iniciar a viagem de desterro. Nas linhas que redigiu, procurou demonstrar que era demasiado complicado suportar a solidão e as dificuldades implicadas na vida em missão. Destacando a suposta surpresa negativa dos novos missionários ao ver de que se tratava a Missão de Mainas, bem como sobre como o governador ficou admirado com o decreto de expulsão. Obviamente que os missionários já imaginavam que as sanções do governo despótico espanhol alcançariam suas atividades. Isso porque, jesuítas já haviam sido expulsos dos territórios portugueses por Pombal, que também seguia políticas despóticas. Os comentários destes capítulos sustentam que ninguém entendia os motivos que levaram à expulsão de homens que estariam fazendo um trabalho tão nobre.

Desta forma, a despedida dos indígenas e o adeus à missão são narrados de maneira dramática, nos últimos meses de 1768. Chantre y Herrera nos conta que, ao subir nas canoas e iniciar a viagem, o Padre Manuel Uriarte logo fica bastante abatido, e com os olhos em direção ao Rio Napo, que ia sumindo de sua vista, dizia:

¡ Adiós, adiós Napo, primicias de mi apostolado, y por qué no me dejaste sepultado en tus orillas en el tiempo de tus rebeliones, ó a lo menos sepultado en tus aguas de San Miguel y de Rumituñisca! ¡Oh mil veces dichoso venerable P. Francisco Real, que mereciste dejar á la violencia de las macanas tu mismo cuerpo por firme columna de la misión! ¿Quién me diese que el mío quedara en tu compañía sin salir jamás de lugar que escogi para mi descanso! ¡ Adiós, adiós riquezas mías, más que las minas de oro que arriba tributas? ¡ Adiós mis hijos primogénitos Aguaricos, Gayoyas, Uncuyes, Ancures, Payaguas y Tiriries! Veo mis grandes pecados por los que os he de dejar, y quizá no os volveré á ver en ningún tiempo. ¡Oh cruda, oh durísima separación! ¡ Oh Nombre Santísimo de Jesús, mi primer pueblo! ¡Oh Nombre de María, el segundo! ¡Oh San Luis Gonzaga, el tercero! ¡ Oh San Javier de Icaguates, el cuarto! ¡ Oh San Miguel, mi anejo, que fuiste el quinto, y tú San Pedro de Payaguas, el sexto! Interceded ahora más que

nunca con todos los ángeles custódios por estos desamparados, redimidos con la sangre del Cordero, y reprimid las fúrias de los demônios que no vuelvan á tomar posesión de tantas almas, libres ya de esclavitud y cautiverio.” Así se explicaba este celoso misionero, que miraba con más pena aquella terrible división de sus indios, que si el alma se le separasse del cuerpo. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 680)

Essas linhas carregam um apelo sentimental evidente, uma tentativa clara de comover o leitor. Isso também acontece na crônica de Uriarte, mas em um tom um pouco mais moderado. Vejamos:

¡Adiós, Napo, primicias de mi apostolado; ¿ y por qué no me dejaste sepultado en tus orillas cuando las rebeliones? ¿ O submergido en tuas aguas cuando los naufragios de Rumituñisca y San Miguel! ¡Oh, dichoso Ven. P. Francisco Real, que mereciste con las macanas quedar firme columna tu cuerpo en la Misión! ¡ Adiós, adiós riquezas mías, más que las minas de oro que arriba tributas? ¡ Adiós mis hijos primogénitos, aguaricos, quajoyas, uncuyes, ancuteres, payaguas, tiriries! No tengo más que considerar mis grandes pecados por los que os debo dejar y quizás no os volveré a ver. ¡Oh Nombre Santísimo de Jesús, mi primer pueblo! ¡Oh Nombre de María, el segundo! ¡Oh San Luis Gonzaga, el tercero! ¡ Oh San Javier de Icaaguates, el cuarto! ¡ Oh San Miguel, mi anejo, y el el quinto! ¡ Oh, San Pedro de Payaguas, el sexto!, interceded con todos los Santos angeles Custodios por esos pobres desamparados, más que nunca. (URIARTE, 1986, p. 529)

Comparando os excertos e considerando as obras como um todo, podemos afirmar que, para um *Diário*, seria comum encontrar o que pode ser considerado um desabafo, uma confissão. Mas para uma obra que se pretende científica, como a de Chantre y Herrera, este último livro parece não estar de acordo. Além disso, este não é o único livro em que o erudito mescla a lógica teológica comumente utilizada pelos jesuítas, com o empirismo científico (ROLDÁN, 2011). Ou seja, o autor pode estar utilizando estas passagens para tentar atestar a resignação dos companheiros para com os ensinamentos teológicos de aceitação da vontade Superior. Porém, ele o faz em meio a uma obra que desde sua proposta inicial se pretendia fiel aos métodos da Ilustração.

Dando continuidade a sua narrativa, ele nos conta que na Vila Real de San José, os espanhóis passam a guarda dos padres para os portugueses. Comenta, então, como fora a viagem e que o Superior das Missões de Mainas, o Padre Aguilar, deu “*un orden cerrado para que se quemasen cuantos papeles traían*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 683). Por este motivo, muitas anotações dos missionários foram refeitas no exílio, como nos atenta Cipollette (2001)

em seus estudos. Além disso, os religiosos mal podiam conversar entre si, e foram divididos em três barcos diferentes, para evitar que se comunicassem. Os quarenta dias de viagem pelos rios amazônicos, foram preenchidos com orações mentais que eram combinadas através de pequenos gestos que utilizavam como código<sup>78</sup>.

Chantre y Herrera conta que os missionários acharam que foram tratados de maneira um tanto rude, por parte dos portugueses que fizeram o traslado até o Colégio do Pará. Ele insinua, ainda, que foram tratados como criminosos<sup>79</sup>, e transferidos do navio às três horas da madrugada e permaneceram presos. As janelas trancadas, a péssima alimentação, o ar rarefeito. Chantre y Herrera (1901) não economiza atribuições negativas à situação que os religiosos estavam vivendo:

Cansados y rendidos los pobres jesuitas del prendimiento, caminos y recibimiento, reclusos en si prisión, se echaron donde primero se ofrecía con deseo de descansar un rato, mas el cuidado y sobresalto con que se recogían no les permitió mucho alívio. Bien presto empezaron á esperar desvelados la luz del día, que suele con si claridad aliviar los corazones oprimidos de pesares. Mas aun este consuelo les faltó; porque oyendo las seis de la mañana, en cuya hora se descubre el sol en aquellas regiones, estaba la sala obscura como á la media noche, y entraron temores de passar en aquel calaboszo una noche más larga de lo que habían pensado (...) ellos se ofrecieron prontamente á beber aquel nuevo cáliz aunque el Señor, que así lo disponía se dió por satisfecho de la buena voluntad de sus siervos.” (p. 692-693)

Com um talento quase literário, o autor descreve o cárcere no Pará como completamente insalubre. Acompanhando suas descrições, podemos perceber o esforço de Chanre y Herrera em comover o público partir de um conteúdo fortemente emocional com que descreve. Assim é que lemos neste segmento de sua História, que os soldados portugueses não permitiram que os padres rezassem missa e os proibiram, também, de conversar. Um silêncio rigoroso foi instaurado.

Del Valle (2009, p. 282) considera que o exílio queria acabar pouco a pouco com a densidade cultural dos jesuítas. Portanto compreendemos a ausência de luz que o autor

---

<sup>78</sup>Como a comunicação entre jesuítas expulsos não é tema desta dissertação, não iremos nos ater a ela. Indicamos para um aprofundamento sobre ele, o estudo de RODRIGUES, L. F. As prisões e o destino dos Jesuítas do Grão-Pará e Maranhão: narrativa apologética, paradigma de resistência ao anti-jesuitismo. *Clio. Série História do Nordeste* (UFPE), v. 27.1, p. 9-45, 2009. Este autor trata dos códigos de comunicação desenvolvidos no cárcere pelos jesuítas portugueses. Os dezenove missionários de Mainas fizeram o mesmo trajeto que os portugueses e passaram pelas mesmas prisões que eles. Contudo sabemos que, enquanto seus colegas cumpriram penas de prisão em Portugal, os jesuítas que atuavam sob a Assistência de Espanha, foram deportados para a Itália.

<sup>79</sup> Em Rodrigues (2009) também há ponderções sobre o tratamento que os portugueses prestaram aos jesuítas.

destaca como sendo uma forma de repressão que deveria lhes quebrar o espírito e as as esperanças – pois é isso que a luz simboliza. Eles continuaram a utilizar as orações silenciosas para suportar tamanha pena e manter a razão na prisão. Diante da proibição de que falassem, comunicavam-se através de códigos e acordaram que ao menos um, estivesse sempre rezando:

Dada la señal, se empezaba la lección, el rezo y el estudio como por la mañana hasta ponerse el sol, que era el tiempo señalado para rezar el rosario de comunidad y de rodillas. (...) Parecía bastante el que guardasen en tanta miséria y apretura, las distribuciones más sustanciales de oración, exámenes, etcétera. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 686)

O último livro é assim, muito simbólico, e o autor narra o ambiente do cárcere de tal modo que fica evidente a intenção de comover o leitor. Desta forma, não temos como medir o que é recurso retórico e o que efetivamente ocorreu, e nem foi esta a pretensão deste trabalho. Estivemos sempre voltados para avaliar como o jesuíta historiou os eventos, e não quanto de verdadeiro há em sua *História* (DEL VALLE, 2009).

Novamente ao se referir às condições de higiene do lugar, que impediam que conseguissem se alimentar, Chantre y Herrera nos oferece uma narrativa cheia de observações que beiram o escatológico:

Todos creían que ya sudaban la misma sustancia corpórea según la flaqueza y debilidad que experimentaban con esa especie de efluvios ó evacuaciones que veían salir de sus cuerpos, los cuales raían con navajas ó con las uñas para aliviarse algún tanto de aquella espesa viscosidad. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 697)

Depois de dias trancafiados numa sala imunda, ela ficara inabitável e o navio que os levaria para a Espanha, parecia nunca chegar. A espera longa, o ambiente repressor e imundo, a viscosidade do suor, a falta de luminosidade, a qual não podia ser suprida pelos poucos lampiões que ficavam tão altos na sala que mal alumiam os jesuítas, compunham o ambiente que o autor descreve como degradante. Aqueles que saíram das Missões de Mainas com a esperança de regressar, viveram em péssimas condições físicas por quase cinquenta dias antes de que seu embarque para a Europa abrisse um novo capítulo de dificuldades.

Após interrogatórios e mais um traslado pela noite, os missionários foram conduzidos a uma embarcação rumo à Portugal. Na *Historia de las Misiones* o autor narra que os padres foram presos no porão, em condições ainda piores que as de antes. Entretanto, ao havia a missa rezada por um padre franciscano para os marinheiros, que eles podiam ouvir. A viagem é narrada não com menos incomodidades que a prisão, pois além da situação de

abatimento pela ausência de contato com a luz do sol, ainda estavam praticamente sem roupas e passaram muito frio em alto mar. A viagem que durou cerca de dois meses findou em onze de maio de 1769. Por volta das quinze horas, desembarcaram:

[...] Salieron éstos de la escotilla, en donde habían estado encerrados por más de dos meses, y les pareció entrar en un mundo nuevo, adornado de mejores árboles y plantas, cercado de un cielo más claro y hermojado de un sol más resplandeciente. Cerraban los ojos por no poder sufrir tanta luz y claridad, hasta que poco a poco, pesteeando frecuentemente, se fueron haciendo tanta luz. Entonces cayeron en cuenta de la obscuridad en que habían venido [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 707)

Escolhemos esta passagem para narrar a chegada dos missionários desterrados à Europa, por perceber nela alguns fatores bem significativos. Ainda que as missões amazônicas fossem supostamente uma grande alegria para os padres, as condições, inclusive de ambiente em que trabalhavam, não o eram necessariamente. No excerto, ele diz que as árvores europeias eram as “*mejores*”, com isso, podemos compreender que as americanas não eram ruins, mas nem tão boas quanto aquelas. Podemos compreender esse trecho como um elemento a mais da dramatização das penalidades sofridas pelos religiosos: eles estiveram tanto tempo sem ver qualquer ambiente externo, que a saída do porão para o ar livre, encheu seus olhos. De outra parte, ele sugere, ainda, que foi apenas a visão da luz do dia que tornou evidente do quanto eles tinham sido dela privados.

Eles perderam a consciência do que era bom, do que era belo. Como referimos anteriormente, este momento pode ser considerado como o de *desestruturação* do grupo (POUTIGNAT & STREIFF, 1998), o ápice do abatimento e do quase esquecimento do que eles eram. A partir do momento em que chegaram na Europa, eles começariam a reconstruir suas lembranças de que era ser jesuíta e conheceriam algumas histórias de outros companheiros de ordem que também sofreram muito. Vale destacar que pensar em um passado em comum (de um grupo) e ter conhecimento de atos de superação e coragem, são capazes de dar ânimo e impulsionam, de certa forma, a reinvenção de uma identidade compartilhada. Como Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (2010) afirmou, a escrita era, também, uma forma de consolação. No caso dos padres do Alto Amazonas, isso ocorreu com o acesso a histórias e cartas que os religiosos portugueses – que também estiveram presos ali – deixaram no palácio do Duque de Aveiro. Também conhecido como cárcere de Azeitão, este local era situado em Lisboa, para onde foram levados imediatamente quando de sua chegada à Portugal.



Ainda que estivessem na Europa, se encontravam alheios a tudo o que acontecia, não tinham nenhuma notícia dos reinos ou das decisões das cortes ou mesmo da Companhia de Jesus. Desta forma, se dedicavam à práticas espirituais, faziam meditações, estudavam. Foi neste local que o Padre Francisco Veigel adiantou boa parte de seu mapa, que demonstra as missões e os principais rios por onde missionaram durante tantos anos.

Ainda que as janelas continuassem fechadas e não conseguissem se alimentar direito, a rigidez quanto à postura e à ausência de comunicação não eram tão fortes quanto no Pará ou na viagem pelo Atlântico. Entretanto, a transferência dos jesuítas para o *hospicio de Santa María* fora um tanto humilhante. Os guardas que os vigiaram, segundo Chantre y Herrera, fizeram piadas de mau gosto, mantiveram-nos eles no sol forte até que chegasse a hora de embarcá-los, foram obrigados a comer em uma taberna pública entre “*borrachos y jugadores*” (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 720); enfim, passaram por diversos tipos de humilhação. Como não fora diferente desde que estiveram nas mãos dos portugueses.

Neste sentido podemos perceber uma diferença de tratamento dos soldados nas descrições. Ou seja, quando se trata de situações administradas por espanhóis, as condições são menos ruins, os guardas manifestam preocupação com seu bem estar, consternados por não compreender porque homens como os jesuítas estariam sendo expulsos – como o caso do governador que comentamos no primeiro capítulo da dissertação. Enquanto os portugueses, não ofereceram tratamento adequado par com eles em momento algum. Muito pelo contrário, nas mãos deles os padres foram tratados como verdadeiros bandidos, criminosos; estiveram em condições degradantes. Talvez possamos acreditar que esta seja uma forma de Chantre y Herrera demonstrar respeito para com a Coroa espanhola, não criticando os feitos de seus representantes.

Essa manifestação pode ser percebida de forma mais intensa a partir do capítulo treze da *Historia de las Misiones*, pois corresponde à chegada em Cades, sul da Espanha. Depois de uma viagem onde mais uma vez passaram frio e fome, foram recebidos pelos comissários espanhóis. Foram conduzidos para uma antiga casa de repouso para membros já idosos da Companhia de Jesus, o *hospicio de Santa María*. Ali, ganharam roupas e alimentos. A narrativa parece fica mais leve a partir do momento que os jesuítas passam a ser responsabilidade dos espanhóis. Na casa, que era muito grande, foram divididos em quartos que não se comunicavam, entretanto, tinham a liberdade de praticar suas atividades corriqueiras, como rezar missa, estudar. O Superior, inclusive, organizou-os para que pudesse fazer os exercícios

de Santo Inácio. Mesmo os interrogatórios não foram agressivos. Eram sete as perguntas feitas:

[...] 1ª: ¿Qué año había entrado en la Compañía el interrogado? ¿ Con licencia de quién y á qué costa había sido aviado á las misiones? [...] (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 726)

2ª ¿En qué pueblos estuve el misionero, cuánto tiempo en cada uno, y quién era el que señalaba los padres para el pueblo? [...] (Idem, p. 726)

3ª ¿En qué cosas empleaban la pensión señalada por si majestad , y se había plata ó dinero en las misiones? [...] (Idem, p. 726)

4ª ¿Cómo se menejaban y de qué medio se valían para ganhar á los gentiles, formar nuevos pueblos y mantener en ellos la gente recogida? [...] (Idem, p. 727)

5ª ¿Qué médios, al juicio y parecer de los interrogados, eran los más útiles y convenientes para la conservación y aumento de las misiones del Marañón? [...] (Idem, p. 728)

6ª ¿Cuál era su principal empleo en los pueblos, y cómo se habían en lo tocante al gobierno de los indios? [...] (Idem, p. 728)

7ª ¿En qué lugar ó pueblo se había intimado al preguntado la cédula real de expulsión, u por qué causa había venido por la vía de Portugal? [...] (Idem, p. 729)

A ansiedade pelos efeitos das respostas dos padres foi grande. Mas por fim, eles foram absolvidos. Ficaram aproximadamente dois meses na Espanha, até que as autoridades decidiram enviá-los para a Itália. Entretanto, até que fossem de fato para lá, passaram-se mais quinze meses.

O grupo aportou na cidade de Ravena, na Itália e, mesmo que lá estivessem longe de maiores repressões, algumas passagens na escrita de Chantre y Herrera continuam nos apontando uma tendência *protonacionalista* (NORDENFLYCHT, 2010). Um exemplo disso, pode ser encontrado no seguinte trecho:

Sucedióles á estos padres lo que pasó también á los demás jesuítas españoles, que hechos á beber los vinos generosos de España, parecíales beber agua cuando probaban los vinos de Italia; mas después se fueron haciendo á él, sin echar de menos los vinos de su tierra. De esta manera lo que empieza la necesidad, suaviza la costumbre, y se suele hacer dulce con los años. (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 735)

O autor se refere a uma última refeição feita em conjunto. Cada um iria para um destino, pois alguns eram alemães, outros italianos e outros espanhóis. E finaliza a obra com

a epítome “A. M. D. G.” [*Ad Majorem Dei Gloriam*]. Acreditamos que essa sensação de fraternidade no final do último capítulo indica que, principalmente o Livro XII, foi escrito para comover o público leigo e para edificar os feitos da Companhia para os próprios jesuítas, ou ex-jesuítas naquela situação. Ao abreviatura ao final da página que é nada mais que um conhecido emblema da Companhia, ele parece querer reativar essa identidade jesuíta tão presente na vida dele e de outros homens, apesar da extinção da ordem.

Chantre y Herrera não pode ver seus escritos serem publicados oficialmente, mas certamente os viu circular entre seus companheiros. Ele veio a falecer em 1814, mas como frisamos anteriormente, este não foi seu único trabalho intelectual. Sabendo disso, continuamos a acreditar que o exercício intelectual lhe deu forças para manter a sanidade enquanto desterrado. Fora de sua pátria e longe das atividades como professor – durante os anos que escreveu a *Historia de las Misiones* – podemos perceber que ele buscou exaltar os feitos da Companhia para os próprios membros dela. Sabemos que a “*conduta emocional implica complexos mecanismos, através dos quais, modificamos nossa relação com o mundo*” (SATRE, JEAN-PAUL, Apud: DEL VALLE, 2009, p. 235-236), queremos reforçar, com essa reflexão, que a emoção foi o motor que impulsionou nosso autor a ler, escrever e pesquisar, durante vinte anos. A atividade intelectual foi o antídoto para sanar a melancolia e o abatimento, pois ele pode externalizar esses sentimentos. Sua emoção, somada à atividade intelectual, animou pessoas que ele jamais conhecera. Mas escrever foi, sobretudo, a melhor maneira que encontrou de atestar sua esperança de que o ideal religioso é que guiou as atitudes dos missionários e este mesmo ideal, manteve suas forças e sua lucidez no exílio.

## CONCLUSÃO

---

En estas diferencias radica la disparidad de las respuestas jesuitas: la manera en que éstos se ven obligados a asumir en sus textos el carácter de los territorios en los que se encontraban y las formas en que eran habitados, muestra claramente los “costos” de producción de una economía escritural (DEL VALLE, 2009, p. 11)

A expulsão dos jesuítas em 1767 de todos os territórios da Coroa espanhola e o decorrente exílio que passaram a viver, deixou marcas profundas tanto na vida de cada membro da Companhia de Jesus, como na escrita destes homens. O autor da *História* que estudamos neste trabalho, é clara evidência disto. Ao se referir à chegada dos seus companheiros na Europa, isto é, daqueles que tinham sido expulsos de Mainas, ele conta que:

El traje, aunque ajeno, desproporcionado y ridículo, más propio de locos que de unos sacerdotes, no dejó de hacer al caso á los pobres misioneros, que se agarraban de él por pasarlos el viento frío que á la sazón corría. El vestido extraordinario y la vista con que él hacían, dió motivo á las vocês que corrieron por Lisboa y su comarca, de que venían en la corbeta unos hombres cazados de los portugueses, y pudo dar ocasión á que divulgaran las gacetas de que habían padecido naufragio. (CHANTRE Y HERRERA, p. 707).

Depois disso, passariam quase um ano e meio ainda, até que eles chegassem na Itália. Enquanto isso, estiveram em estabelecimentos portugueses e continuaram sendo tratados como inimigos do Estado. Mesmo que o autor não tenha presenciado nenhum dos episódios narrados em seu livro, a sua própria vivência de expulsão, somada aos relatos de seus companheiros e às leituras que realizou, foram suficientes para sensibilizá-lo e motivá-lo a ponto de empenhar seu tempo e suas energias na confecção da obra que buscou firmar a importância do que tinham feito em sua estada no Novo Mundo. Desta forma, o que há de falso ou de verdadeiro no conteúdo registrado, não é o mais importante aqui. O que

buscamos evidenciar neste estudo, foi o que moveu Chantre y Herrera a escrever sua História, ponderar sobre como o fez, para quem o fez, e de que maneira seus textos podem ter impactado seus companheiros de ordem e mesmo entre quem não pertencia a ela.

Infelizmente, não tivemos acesso aos manuscritos de José Chantre y Herrera. Utilizamos nesta dissertação a primeira edição de seus livros, que foi organizada pela própria Companhia de Jesus. Esta publicação, por sua vez, contém um prólogo com informações sobre a obra e sobre o autor, o qual foi escrito por outro jesuíta. Da mesma forma, não nos foi possível localizar alguma outra versão comentada por alguém que não fosse da Companhia. Além disso, vale destacar ainda que poucos vestígios da circulação destes escritos foram encontrados, e por isso, utilizamos aqui o cruzamento de informações de outros textos, de contemporâneos seus ou de outros religiosos, ou ainda de teóricos que tratam do tema.

As marcas na escrita, a que nos referimos no início desta seção, se apresentam de duas formas. Num primeiro plano, o exílio cortou os laços imediatos que os jesuítas mantinham com seus territórios de missão e muito dos resultados concretos, inclusive manuscritos, de seus esforços ficaram para trás. Desta maneira, muitos deles voltaram-se para penas e tintas, e com elas reescreveram o que sua memória havia guardado. Assim, nas narrativas cheias de expressões nostálgicas e na seleção dos fatos que optaram por reescrever, podemos encontrar algumas dessas marcas.

A segunda se estende aos religiosos que não eram missionários, mas que se mobilizaram para auxiliar na construção da memória dos trabalhos catequéticos que seus companheiros dirigiram em diversos lugares do mundo. As marcas desta escrita são percebidas através da seleção dos temas escolhidos para sedimentar uma memória dos fatos ou para serem estudados e discutidos com os eruditos da Ilustração.

Este trabalho, inicialmente, buscava estudar as populações indígenas do Alto Amazonas. A escolha pelas fontes escritas por jesuítas que ministraram as Missões de Mainas se deu pelo fato de elas serem ricas em informações acerca desses grupos nativos. As crônicas de Figueroa (1661), de Rodríguez (1684) e de Fritz (1691) já eram utilizadas em pesquisas neste campo há tempos. Para desenvolver os estudos desta dissertação, deveriam ser acrescentadas outras mais, com o fim de ampliar as possibilidades de análise: a crônica de Uriarte (1754), a de Chantre y Herrera (1790) e a de Veigl (1768). Infelizmente, esta última não foi localizada e portanto, descartada da investigação em curso. Entretanto, ao analisarmos a

fonte constituída pela obra de Chantre y Herrera percebemos que havia algo nela que destoava das demais: a estrutura de sua narrativa se assemelhava a uma interpretação de todos os fatos que estavam contidos nas demais que estávamos utilizando. Além disso, ela não possuía o tom informal que as outras carregavam. Após algumas investigações a explicação viria à tona: ele não missionou em Mainas. Essa foi a principal motivação de nossas pesquisas: compreender por que um jesuíta que jamais contemplou a Amazônia, escreveria uma obra tão extensa sobre ela. A partir daí, outras questões surgiram: Quem era ele? Como conseguira reunir tantas informações? Que forma era essa de escrever história? Para quem estava escrevendo? Que interesses tinha em investir em tamanho empreendimento?

Chantre y Herrera, como dissemos, jamais trabalhou na América, sendo que ele era professor na Espanha. Ainda que sua função no Instituto fosse formar possíveis missionários, não poderíamos mais pensar sua obra como se ela fosse um registro de alguém que viu e viveu com as populações do Alto Amazonas, como a de um evangelizador de indígenas no Novo Mundo, porque agora sabíamos que este não era o caso dele. Na tentativa de realizar uma *operação historiográfica*, tal qual nos sugere Certeau (1982), buscamos pensar as condições de produção e o lugar de enunciação (Nordenflycht, 2010) deste indivíduo. Considerando sempre a instituição que ele representa, que tipo de reconhecimento dos pares ele recebia, para quem estava escrevendo, entre outros fatores internos e externos do texto e de sua confecção.

No primeiro capítulo optamos por trazer ao leitor, informações sobre as Missões de Mainas. Buscamos agregar informações sobre o que os cronistas do XVI e XVII escreveram sobre elas e sobre como Chantre y Herrera se apropriou delas. Fizemos isto cruzando alguns dados destes materiais e completando as lacunas que portam, a partir dos resultados de investigações atuais.

Pudemos perceber que o autor analisou todo o processo de instalação europeia na região e opção pela tentativa de “*pacificação*” dos indígenas através da catequese, com mais distanciamento que outros cronistas. Atribuímos essa característica de sua narrativa ao fato de ele estar distante, no tempo e no espaço, dos conflitos e rebeliões que marcaram o surgimento dos primeiros *pueblos*. Assim como, também esteve distante do contato com os nativos e não enfrentou as adversidades características destas missões. Além disso, ao analisarmos como eram estruturadas as atividades e a formação de alguns membros da Companhia de Jesus, pudemos refletir sobre como eram suas atividades como professor.

O contexto europeu e as tendências intelectuais que a Ilustração trouxe, também influenciaram fortemente na escrita do jesuíta. Discorrer sobre uma missão de fronteira naquele momento, significava muito mais que simplesmente edificar os feitos de seus companheiros. O que o autor buscou nos livros que escreveu foi, também, demonstrar erudição e apontar a importância da presença jesuíta em um território que era frequentemente ameaçado pela presença de outras nações europeias.

Conforme a leitura dos livros de Chantre y Herrera ia sendo por nós realizada, muitas questões pareciam estar deslocadas ou apareciam em destaque, de forma que num primeiro momento elas não fazia muito sentido. Assim, o segundo capítulo desta dissertação foi uma tentativa de compreender porque argumentos como pagamentos de impostos, distribuição de funções políticas e administrativas, organização de milícias indígenas, entre outras; estavam sendo apresentados ali. Por isso, a especial atenção que concedemos aos capítulos dois e onze da obra, uma vez que eles são os que mais contém esses tipos de dados. As crônicas dos outros jesuítas não traziam estas informações, enquanto a *Historia de las Misiones* detalhava e argumentava a necessidade de cada procedimento na missão. Foi muito importante poder inserir estas considerações nos debates intelectuais do XVIII, e perceber que ele estava discutindo com pares, temas que estavam fervilhando nos círculos cultos europeus.

O terceiro capítulo evidenciou o lugar de onde Chantre y Herrera construiu o seu discurso. O lugar social que de fato ele ocupava e o lugar que ele pretendia preservar, coduziram parte das reflexões. Isso porque logo foi possível perceber que, para preservar a memória do instituto ao qual pertenceu, ele precisaria legitimar sua narrativa e as de seus companheiros. A fala dos jesuítas tem muitas vozes que soam ao mesmo tempo e se manifestam principalmente através de narrativas escritas. As histórias que elas contam são encenadas por *atores coletivos* (NORDENFLYCHT, 2010). Com a expulsão, o som dessas vozes começou a ecoar no sentido de reafirmar o lugar social (CERTEAU, 1982) que esses sujeitos ocupavam. Por meio dos livros de Chantre y Herrera, pudemos refletir sobre o lugar social que eles acreditavam ocupar como súditos da Coroa, como membros de uma ordem detratada e condenada e, também, como eruditos.

Diversos membros da Companhia tentaram mostrar que eram merecedores de prestígio como eruditos através de seus escritos, especialmente inserindo-se nos debates ilustrados. Essa postura nos alertou para o fato de que os jesuítas construíram uma imagem de

si mesmos, como uma espécie de “elite intelectual” – principalmente se comprados a outros religiosos – que se perpetua, curiosamente, até os dias de hoje. Essa reflexão trouxe à tona uma questão já debatida nos estudos historiográficos: porque os jesuítas escreveram tanto sobre si mesmos? Por que a história das missões da Companhia é predominantemente narrada pelos próprios integrantes da ordem?

Os estudos de história colonial – tanto da América portuguesa quanto espanhola – são, grandemente, realizados através da análise de documentos jesuítas. Assim é, que Karnal (2010, p. 566) chega a afirmar que a memória historiográfica da América ainda veste a “*roupeta inaciana*”. De acordo com esta concepção, e com as colocações de Barcelos (2012) apresentadas no terceiro capítulo, reafirmamos que os jesuítas realizaram o que denominamos de *sequestro da memória*. Eles tomaram para si a tarefa de escrever sobre seu próprio trabalho e, conseqüentemente, dominaram os registros acerca das missões, de forma a influenciar fortemente a historiografia acerca de nosso passado colonial. Concepção esta, que precisa continuar sendo renovada com fontes que nos permitam desnudarmo-nos desta *roupeta* e diversificarmos as possibilidades de análise.

Nos três capítulos desta dissertação, pudemos refletir, ainda, sobre como a convivência intensa, experimentada pelos jesuítas desterrados e enviados para a Itália, proporcionou uma sensibilização com relação à construção de uma memória positiva da Companhia de Jesus e de seus membros. Sabemos que a confecção de uma história que exaltasse seus feitos de forma edificante, já existia entre os inacianos e era bastante promovida. Entretanto, o tom nostálgico empregado nos escritos pós expulsão nos remetem ao caráter identitário que eles guardam.

Mais do que escrever para registrar, eles recriaram o espaço americano na sua própria lembrança e nos papéis que preencheram. Ou no caso de Chantre y Herrera, podemos afirmar que este espaço foi forjado. Estar juntos no exílio permitiu que pudessem “*trocar opiniões, corrigir equívocos e, até mesmo, discordar das idéias alheias*” (BARCELOS, 2006, 501). Entretanto, talvez tenha sido igualmente importante o fato de estarem reunidos não somente para auxiliarem uns aos outros a escrever sobre o que realizaram eles e seus companheiros, mas para legitimar uma escrita coletiva. Assim, esta dissertação procurou refletir sobre a apropriação que Chantre y Herrera fez dos fatos e notícias acerca das Missões de Mainas, não para falar do passado de maneira simplesmente edificante, mas se manifestavam através de uma postura de coletividade. Desta forma, eles diziam muito mais sobre seu momento



presente no desterro italiano do que necessariamente sobre as missões, à medida que descreviam um suposto “*passado glorioso*” em comum.

**ANEXOS**

## ANEXO 1

---

LISTA DOS PUEBLOS FUNDADOS AO LONGO DOS CENTO E TRINTA ANOS DE TRABALHO NAS MISSÕES DE MAINAS<sup>80</sup>.

“voy a copiar de la Historia del P. Juan de Velasco la lista de los pueblos establecidos durante los ciento treinta años que allí trabajaron los Jesuítas (...)

La lista es como sigue:

### MISIÓN ALTA

Ciudad de San Francisco de Borja, cabeza de la provincia de Mainas.

San Ignacio de Mainas.

Santa Teresa de Mainas.

San Miguel de Mainas.

San Juan Evangelista de Mainas.

La Concepción de los Jeveros.

San Pablo de Pandabeques.

San Javier de Aguaranos y Chamicuros.

San Antonio de Aguanos.

---

<sup>80</sup> URIARTE, Manuel. Diario de un misionero de Maynas. *Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA, 1986. 686 pp.

Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas.

Santa Ana de Yurimaguas.

Laguna Coari de Yurimaguas.

Tracuatuva de Yurimaguas.

San José de Ataguates.

Santo Tomé de Cutinanas.

Santa María de de Guallaga.

Nuestra Señora de Loreto de Parapapuras.

La Presentación de Chayavitas.

La Concepción de Cavapanas.

Santa María de Ucayale.

San Ignacio de Barbudos.

San Joaquín de Omaguas em Guerani.

Nuestra Señora de Guadalupe de Omaguas.

San Pablo de Omaguas.

San Cristóbal de Omaguas.

Santiago de la Laguna.

San Regis de Indios Lamistas.

San Estanislao de los Muniches.

## RÍO PASTAZA

Los Angeles de Poamainas.

San Salvador de Zapas.

Nombre de Jesús de Coronados.

Santo Tomé de Andoas.

San José de Andoas.

Nuestra Señora de los Dolores de Muratas.

## MISIÓN BAJA

San Joaquín de Omaguas.

San Fernando de Mayorunas.

San Regis de Yameos.

San Carlos de Alabonos.

San Simón de Nahuabo.

San Pablo de Napeanos.

San Javier de Urarinas.

San Ignacio de Pebas.

Nuestra Señora Del Carmen de Mayorunas.

Nuestra Señora de Loreto de Ticunas.

San Juan Nepomuceno de Iquitos.

Santa Bárbara de Iquitos.

Santa María de Iquitos.

San Sebastián de Iquitos.

Corazón de Jesús de Iquitos.

San Javier de Iquitos.

Corazón de María de Iquitos.

#### MISIÓN DEL RÍO NAPO

La Reina de Los Angeles de Parayaguas.

Los Angeles de Guarda de Payaguas.

San Pedro de Payaguas.

San Javier de Icacuates.

San Juan Bautista de Paraloas.

San José de Guayoya.

La Soledad de María.

San Bartolomé de Necoya.

Nombre de María de Guayoya.

San Miguel de Ciecoya.

Nombre de Jesús de Maqueye.

San Juan Nepomuceno de Tipiniti.

#### MISIÓN DEL RÍO AGUARICO

San Pedro a La Boca Del Aguarco.

San Estanislao de Yairaza.

Corazón de Jesús de Yaso.

Los Mártires Del Japón.

San Luis de Guatizaya.

Santa Teresa de Pequeya.

La Trinidad de Capocui.

Santa Cruz de Zueoqueya.

San Luis de Tiriti.

Total, setenta y tres pueblos: « Hemos hecho mención en nuestra historia de todos estos pueblos e de su primera fundación, a excepción de algún otro de poca consideración, cuyo principio no habemos podido averiguar». Por igual motivo no incluye otras seis Reducciones de la nación yamea, ni nueve pueblos Ucayales, Pirros y Cunivos que fundó el P. Ritcher, y que debieron durar muy poco.

El P. Chantre añade dos notas: las lenguas en que debieron evangelizar los misioneros fueron treinta y nueve; los indios, en lugar de aumentar, disminuían (y no por mitas, encomendas o malos tratos de españoles, que no los hubo por allá); en 1656 las familias reducidas en solo trece pueblos eran 15.000, y al tiempo de la expulsión ese número no era de familias, sino de almas.



## ANEXO 2

LISTA DAS REDUÇÕES, QUANTIDADES DE INDÍGENAS DE CADA UMA DELAS E O MISSIONÁRIO RESPONSÁVEL, NO MOMENTO DA EXPULSÃO<sup>81</sup>.

Los pueblos existentes a la hora de la expulsión, sus habitantes y misionero respectivo, eran:

### MISIÓN DEL MARAÑÓN

<b>Reducción</b>	<b>Almas</b>	<b>Misionero</b>
Ciudad de San Borja	328	P. Javier Veigel, alemán
San Ignacio de Mainas	306	El mismo
Santiago de la Laguna	1600	P. Adán Vidma, bávaro
San Juan Evangelista de Mainas	100	El mismo
La Concepción de Jeveros	1500	P. Javier Plindendolfer, alemán
San Javier de Chamicuros	1000	P. Carlos Albrizi, veneciano
Ntra. Sra. de las Nieves de Yurimaguas	300	P. Leonardo Deubler, alemán
San Regis de Lamistas	200	El mismo
Presentación de Chayavitas	700	P. Dionisio Ibáñez, alavés
Ntra. Sra. de Loreto de Parapurus	300	P. Pedro Berroeta, quiteño
San Estanislao de Muniches	100	El mismo
Concepción de Cavapanas	750	P. Pedro Esquini, florentino

### MISIÓN DEL RÍO PASTAZA

Santo Tomás de Andoa	600	P. Martín Sveina, bohemio
San José de Pinches	200	P. José Cenitagoya, quiteño

<sup>81</sup> URIARTE, Manuel. Diario de un misionero de Maynas. *Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA, 1986. 686 pp.

Ntra. Sra. De los Dolores de Muratas	200	El mismo
Corazón de Jesús de Jívaros	800	P. Andrés Camacho, popayanense

#### MISIÓN BAJA DEL MARAÑÓN

San Joaquín de Omaguas	600	P. José Palme, alemán
San Fernando de Mayorunas	200	El mismo
San Regis de Yameos	500	P. Manuel Uriarte, alavés
San Javier Urarinas	600	P. Mauricio Caligari, alemán
San Pablo de Napeanos	300	P. José Montes, sardo
San Ignacio de Pevas	700	P. José Bahamonde, quiteño
Ntra. Sra. Del Carmen de Mayorunas	100	El mismo
Ntra. Sra. De Loreto de Ticunas	700	P. Segundo del Castillo, manchego

#### MISIÓN DEL ALTO NAPO Y AGUARICO

Nombre de Jesús	300	P. José Romie, boloñés
Sma. Trinidad de Capocui	350	P. Juan Ibusti, francés
San Miguel	200	Los mismos
Nombre de María	100	Los mismos
San Javier de Icaguates	100	Los mismos
San Pedro de Payaguas	200	Los mismos
Santa Bárbara de Iquitos	500	P. Juan Saltos, americano
Ntra. Sra. de la Luz de Iquitos	400	Hno. Pedro Chóneman, holandés
San José de Iquitos	100	Los mismos

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

### FONTES

ACUÑA, Christóbal de. Nuevo descubrimiento del gran río del Amazonas, en el año 1639. In: FIGUEROA, Francisco de y otros. Informes de Jesuitas en el Amazonas (16001684). *Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA, 1986.

CHANTRE Y HERRERA, José. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*. Madrid: Imprenta de Avrial, 1901.

FIGUEROA, Francisco. Informe de las misiones del Marañón, Gran Pará e río de las Amazonas [1661]. In: FIGUEROA, Francisco de y otros. Informes de Jesuitas en el Amazonas (16001684). *Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA, 1986.

FRITZ, Samuel. *Diário del Padre Fritz*. Edición de Hernán Rodríguez Castelo, Quito, 1997.

RODRÍGUEZ, Manuel. *El Marañón y Amazonas, Historia de los descubrimientos, entradas y reducción de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores y dichosos de otros, así temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas y mayores ríos de América, escrita por el padre Manuel Rodríguez, de la Compañía de Jesús, procurador general de las provincias de Indias en la corte de Madrid*. Madrid: Impr. de Antonio González de Reyes, 1684.

URIARTE, Manuel. Diario de un misionero de Maynas. *Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA, 1986.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERIGO, Giuseppe. *O sentido do Concílio de Trento na história dos concílios*. Palestra: Trento, 1995.

ALMEIDA, Camila Margarisi de. A “Carta Anua de la Provincia Jesuitica del Paraguay” (1735-1743): Um texto jesuítico do Setecentos. *Trabalho de Conclusão de Curso – Graduação em História*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

ANDRÉS-GALLEGO, José. 1767: Por qué lo jesuitas. In: TIETZ, Manfred. *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2001.

ARREGUI, Frederico Alvarez. El debate del Nuevo Mundo. In: PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina. Palavra, Literatura e cultura II*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

ARRILLAGA, Fernández. Profecías, coplas, creencias y devociones de los jesuitas expulsos durante su exilio en italia. *Revista De Historia Moderna* N. 16 (1997) p. 83-98, 1997.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: *Enciclopedia Einaudi. Antropos- Homem*. Vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BARCELOS, Artur Henrique Franco. O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial. 2006. 475 f. *Tese (Doutorado em História)*. Programa de Pós Graduação em História. Porto Alegre: PUC, 2006.

BELTRÁN-QUERA. Miguel. *La Ratio Studiorum de los jesuitas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1986.

BERNAND, Carman y GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría, Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacrônica. Dinâmicas culturais, processos históricos, y poder político. *Revista Novo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del

Centro, Boccara, Guillaume, Puesto en línea el 14 février 2005. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/index589.html>> acesso em 2013.

BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito - Uma História Cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Macial Pons, 2001.

BRADING, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, FCE, 1991.

\_\_\_\_\_. Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la pátria criolla. *Revista Actes & Memorias*. Tomo 15, Vol. 1, 533, 2007 pp. 131-157

CAMARGO, Kátia Aily Franco de. Narrativas de Viagem: uma proposta de abordagem teórica. In: PESAVENTO, Sandra ... [et. al]. *Sensibilidades e sociabilidades: perspectivas de pesquisa*. Goiânia: Ed. UCG, 2008).

CAÑIZARES ESGUERRA, Jorge. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. México: FCE, 2007).

CARDOSO, Alírio. sacras intrigas: conflitos entre ordens religiosas no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. III, nº 1, 2008, p. 11-38.

CARDOSO, Alírio; CHAMBOLEYRON, Rafael. A pena e a espada. Retórica e história nas cartas de um governador do século XVIII. *Revista Outros Tempos*. Vol. 5, n. 5, junho de 2008 - Dossiê História da América. p. 194-201.

CARVAJAL, Gaspar de. Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal, fraile de la orden de Santo Domingo de Guzmán del nuevo descubrimiento del famoso Rio Grande que descubrió por muy gran ventura desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y siete hombres que trajo consigo y se echó a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitán que le descubrió se llamo el Río de Orellana. In: CARVAJAL, G.; ALMESTO P. & ROJAS, A. de. *La aventura del Amazonas*. Ed. de Rafael Díaz. Madrid: História 16, 1986. 253 p. (Cronicas de America).

CARVALHO, Roberta Lobão. Entre a Experiência e a Retórica: a idéia de História na escrita do padre José de Moraes no Maranhão do século XVIII. *Trabalho de conclusão de curso*

(*Licenciatura em História*). Curso de História. 78 f. São Luis: Universidade Estadual do Maranhão, 2008.

\_\_\_\_\_. História e Retórica nas Narrativas Jesuíticas no Maranhão (Séc.XVII e XVIII). In: *Anais do XXVI Encontro Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: julho/2011.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CASTILHO PEREIRA, Ione Aparecida Martins. Missão jesuítica colonial na Amazônia Meridional Santa Rosa de Mojo: uma missão num espaço de fronteira (1743-1769). 2008. 180 f. *Dissertação (Mestrado em História)* – Curso de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas,. Porto Alegre: PUC, 2008.

CERTEAU, Michel. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forence Universitária; 1982.

CIPOLLETTI, Maria Susana. Fruto de melancolia, restos del naufrágio: el Alto Amazonas en los escritos de los jesuitas expulsos. In: TIETZ, Manfred. *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2001.

CHACHAM, Vera. O lugar da América na história: Historia natural, estado de natureza, objeto da cobiça dos homens. *Varia Historia*, N° 30, Julho de 2003.

CHARTIER, Roger. Textos, Impressões e Leituras. In: HUNT, Lynn. *A nova História cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. A História hoje: dúvidas, desafios, propostas. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*, Vol. 7, n. 13, 1994. pp. 97-113.

\_\_\_\_\_. *A aventura do livro: do leitor ao navegador: conversações com Jean Lebrun/Roger Chartier*. São Paulo: UNESP, 1998.

CHIARAMONTE, José Carlos. *La Ilustración en el Río de la Plata: cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

CYPRIANO, Doris Cristina Castilhos de Araújo. Margens do rio Madeira e Tapajós, situação de Contato e Dinâmica Social – Séculos XVII e XVIII. *Dissertação (Doutorado em Estudos Históricos Latino-Americanos)* – Universidade do Vale do Rio dos Sinos [2005].

*DICCIONARIO De La Lengua Española* (22ª Ed.) (2 Vols.) Real Academia Española, Espasa-Calpe, 2001. Disponível em <[http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=9](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=9)> Acesso em janeiro/2013.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tão longe e tão perto: a Ibero-América e a Europa Ilustrada*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2007.

DOMINGUES, Beatriz Helena; SANTOS, Breno Machado dos. Sob o signo das Luzes: o pensamento jesuítico e a Ilustração nas cartas do Padre David Fáy. *Revista de História Unisinos*. Vol. 13 Nº 3 - setembro/dezembro de 2009.

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

ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: A América Latina Colonial I*. Vol. 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, pp. 135-194.

FERNANDÉS DE ARRILLAGA, Inmaculada. Profecías, Coplas, Creencias y Devociones de los Jesuítas Expulsos Durante su Exilio en Italia. *Revista De Historia Moderna* Nº 16, 1997 pp. 83-98.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Patria mestiza: memória e história na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX. Tese (Doutorado em História)*. 2009. 252 f. Programa de Pós Graduação em História. Campinas: Unicamp, 2009.

FLECK, Eliane Cristina Dackmann. Leituras e releituras do processo de expulsão dos jesuítas - III. *Revista Brotéria*. Vol. 159 – outubro 2004. pp.267-280.

FLÓREZ, Esteban Ocampo. *Claves de la Ratio studiorun para la lectura de la propuesta educativa de la Compañía de Jesús hoy*. Seminário Taller Internacional sobre la Ratio Studiorun.

Universidade Javeriana: Cali, 1999. Texto disponível em:  
⟨<http://www.puj.edu.co/pedagogia/documentos/claves.html>⟩

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: *Ditos e escritos III - Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 264-298.

FREITAS NETO, José Alves. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003. 234 p.

GARCÍA, Lorenzo O. C. D. *Historia de las misiones en la amazonia ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. *Deus na aldeia*. São Paulo: Globo, 2006

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polêmica: 1750 – 1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso e fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Joaquim Ferreira. O Modus Parisiensis como matriz da pedagogia dos Jesuítas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 50, n. 1/3, p. 179-196, jan./set. 1994.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane M. Teixeira; FILHO, Luciano M. de Faria; VEIGA, Cynthia Grive. *500 de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. 2ª edição. 608p. (Coleção História).

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *Memória de Ulisses: narrativa sobre fronteiras na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.



KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1998.

\_\_\_\_\_. Memória Infinita para Glória de Deus: os jesuítas e a construção da memória. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 135, p. 77-88, 1998.

LABRADOR, Carmem. Introdução. In: BELTRÁN-QUERA. Miguel. *La Ratio Studiorum de los jesuítas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1986

LASALA, Fernando J. de. *El Modus Parisiensis: una presentación de las raíces de la Ratio Studiorum de los colegios de los jesuítas*. In: GONÇALVEZ, Miguel; MORAIS, Carlos Bizarro; LOPES, José Manuel Martins (org.). *Repensar a Escola hoje: o contributo dos jesuítas*. Braga: Aletheia, 2007.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LEITE, Edgard. *"Notórios Rebeldes": A expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa*. Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000.

LÓPES, Henrique Giménez. Portugal y Espanha ante la extinción de los jesuítas. In: TIETZ, Manfred. *Los jesuítas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2001.

LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuítas sobre a América quinhentista. *Topoi*, Rio de Janeiro, março 2003, pp. 106-127

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Descobrir e Redescobrir o Grande Rio das Amazonas. As Relaciones de Carvajal (1542), Alonso de Rojas Sj (1639) E Christóbal de Acuña Sj (1641). *Revista de História*. n. 156, 2007. p 31-57 Disponível em <[http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S003483092007000100003&script=sci\\_arttext](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S003483092007000100003&script=sci_arttext)> (acesso janeiro/2012).

\_\_\_\_\_. História de Histórias: Os jesuítas e as crônicas coloniais. In: KARNAL, Leandro ; Fernandes, L. E. ; KALIL, Luis G. . História de histórias: os jesuítas e as crônicas coloniais. In: KARNAL, Leandro; DOMINGUEZ, Lourdes; KALIL, Luis G.;

FERNANDES, Luis E. de O.. (Org.). *Cronistas do Caribe*. 1ª Ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012, v. 12, p. 71-92.

\_\_\_\_\_. As celebrações, a comunidade e o poder. Os faustos reais de Carlos III e os múltiplos sentidos das festas. *Arteologie*, v. 1, p. 1-16, 2013.

MELIÁ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Universidad Católica, 1988.

MENDOZA, Celina Lertora Mendoza. Los jesuitas y la enseñanza de la ciencia moderna (SS. XVII-XVIII). In: PAGE, Carlos A. (Ed.). *Educación e Evangelización. La Experiencia de un Mundo Mejor: X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*. Argentina, 2005. pp. 405-410.

MONTEIRO, Paula. *Deus na aldeia: missionaries, índios e medição cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1985

NEGRO, Sandra. Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, S.J. *Un Reino en la frontera: Las misiones jesuítas en la América colonial*. 1ª ed. Lima: Ediciones Abya-Yala, 1999.

\_\_\_\_\_. Destierro, desconsuelo y nostalgia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misionero de Maynas (1750-1767). *Revista Apuntes*. Vol. 20, Nº 1, 2007, pp. 92-107. Disponível em <[http://revistas.javeriana.edu.co/sitio/apuntes/sccs/plantilla\\_detalle.php?id\\_articulo=161&PHPSESSID=ede160e10d23492440466323818825a1](http://revistas.javeriana.edu.co/sitio/apuntes/sccs/plantilla_detalle.php?id_articulo=161&PHPSESSID=ede160e10d23492440466323818825a1)> acesso em novembro de 2012.

NEUMANN, Eduardo dos Santos. A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai – século XVIII. *Revista de História Unisinos*, Vol 4, Nº 2 São Leopoldo, jul/dez de 2000 pp. 160-172

NEUMANN, Eduardo dos Santos. A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas – século XVIII. *Topoi*, v. 8, n. 15, jul.-dez. 2007, p. 49-79.

NORDENFLYCHT, Adolfo de. Paratopía del exilio jesuita americano: Historia natural y narración literaria en Juan Ignacio Molina, Francisco Javier Clavijero y Juan de Velasco. *Acta Literaria*, N° 40, I Sem, 2010. pp. 91-108

NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação no Séc. XVII*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1981.

OLIVEIRA, Flavia Preto de Godoy. Epistemologia, Crônicas e Natureza: uma reflexão sobre a chamada Polêmica do Novo Mundo. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH*. São Paulo, julho de 2011.

OLIVEIRA, Paulo Rogério de Melo de. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. *Revista História e Historiografia*. Ouro Preto, n. 7, nov/dez 2011. pp. 266-278.

O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. Editora Unisinos & Edusc. São Leopoldo/Bauru. 2004.

O'NEILL, Charles E.; DOMINGUEZ, Joaquín M. (Org.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. 1 ed. Roma-Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, 2001.

PEASE, Franklin. La organización política incaica. In: CARMAGNANI, Marcello; CHÁVEZ, Alicia H.; ROMANO, Ruggiero. [org.]. *Para un historia de América II Los nudos*. Fondo de Cultura Económica: México, 1999. pp. 151-171.

PÉCORA, Alcir. Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. III, n° 1, 2008, pp. 39-46.

PEDRO, Juliana de Castro. *Embates pela memória: narrativas de descoberta nos escritos coloniais da Amazônia ibérica*. 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontificia Universidade Católica de São Paulo [2006].

PERRONE, Nicolas Hernán. Una mirada a la comunidad de jesuitas americanos expulsos a través de las obras de Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809). *Revista de*

História Unisinos. São Leopoldo: jan/abril 2012. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/revistas/index.php/historia/article/view/htu.2012.161.09/826>> acesso em jan/2013.

POMPA, Cristina. *Para uma antropologia da histórica das missões*. In: MONTEIRO, Paula. Deus na aldeia: missionaries, índios e medição cultural. São Paulo: Globo, 2006.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas Fronteiras de Frederik Barth*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRATTI, Marie Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagens e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RODRIGUEIRO, Jane. Tensão e redução na várzea: as relações de contato entre os cocama e jesuítas na Amazônia do século XVIII 1644 – 1680. 2007. *Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)* – Pontifícia Universidade Católica [2007].

RODRIGUES, L. F. M. As prisões e o destino dos Jesuítas do Grão-Pará e Maranhão: narrativa apologética, paradigma de resistência ao anti-jesuitismo. *Clio. Série História do Nordeste (UFPE)*, v. 27.1, 2009 pp. 9-45

\_\_\_\_\_ A Formula scribendi na Companhia de Jesus: origem, paleografia e fontes documentais para o estudo da ação dos Jesuítas. In: *Anais do X Encontro Estadual de História - ANPUH-RS*, 2010, Santa Maria. O Brasil no Sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional, 2010.

ROLDÁN, Andrés Castro. El Orinoco Ilustrado en la Europa Dieciochesca. *Revista Fronteras de la Historia*. Vol16-1/2011 pp. 42-73

RUIZ, Rafael. Os Espaços da Ambiguidade: Os Poderes Locais e a Justiça na América Espanhola do Século XVII. *Revista de História*. São Paulo, n. 163, jul./dez. 2010. pp. 81-101

RUBERT, Arlindo. *Historia de la iglesia en Brasil*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

SAMOYAUULT, Tiphaine. *A intertextualidade*. Trad. Sandra Nitrini. São Paulo: Hucitec, 2008.

SANTOS, César Augusto dos. A Influência da Espiritualidade Inaciana na Fundação da Cidade de São Paulo. *Dissertação de Mestrado*. São Paulo: PUC, 2007.

SANTOS, Teresa Cristina dos. Origem e histórico da missão de Maynas. *Lumen – Revista de Estudos e Comunicações*. São Paulo: IESP/UniFAI, 2003.

SCHELL, Deise Cristina. A jornada de Lope de Aguirre: evento, personagem, história. *Dissertação de Mestrado*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

SILVEIRA, Ismael Calvi. O grande vazio e os pequenos vestígios: Apreensão e representação do espaço e da alteridade americana e patagônica no século XVIII. *Trabalho de Conclusão de Curso - Graduação em História*. São Leopoldo: Unisinos. 2012.

TORRE CURIEL, José Refugio de la. Reseña de "Expulsados del infierno. El exilio de los misioneros jesuitas de la península californiana (1767-1768)" de Salvador Bernabéu Albert. *Relaciones*, Vol. XXIX, N° 116. México: El Colegio de Michoacán, A.C Zamora, 2008, pp. 263-267.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. La búsqueda de la mayor gloria de Dios, en la dinámica argumentativa misionera jesuítica: el Informe de las Misiones del Marañón del padre Francisco de Figueroa de 1661. *Theologica xaveriana* - Vol. 57 n. 162 (239-258). abril-junio de 2007. Bogotá, Colombia.

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VILLALTA, Luis Carlos. A Educação na Colônia e os Jesuítas discutindo alguns mitos. In: PRADO, Maria Lígia Coelho; VIDAL, Diana Gonçalves (org.). *Às Margens dos 500 Anos: Reflexões irreverentes*. São Paulo: Edusp, 2002, p. 171-184.

VALLE, Ivone del. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI, 2009.

ZIEBELL, Zinka. *Terra de Canibais*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande de Sul, 2002.