

C419p Cerveira, Luis Alexandre
Paixões, transgressões e tragédias : as missões populares urbanas e campestres (Província Jesuítica do Paraguai, primeira metade do século XVIII) / por Luis Alexandre Cerveira. – 2008.

162 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2008.

“Orientação: Prof^a. Dr^a. Eliane Cristina Deckmann Fleck”.

1. Missões jesuíticas – Paraguai – Século 18. 2. Companhia de Jesus – Missões populares. 3. Missões jesuíticas – Repressão – Paixão. 4. Jesuítas – Cartas Anuais. I. Título.

CDU 989.2:271.5”17”

Catálogo na Publicação:
Bibliotecário Vladimir Luciano Pinto - CRB 10/1112

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Luis Alexandre Cerveira

**Paixões, transgressões e tragédias: as missões
populares urbanas e campestres (Província Jesuítica do Paraguai,
primeira metade do século XVIII).**

**SÃO LEOPOLDO
2008**

Luis Alexandre Cerveira

**Paixões, transgressões e tragédias: as missões
populares urbanas e campestres (Província Jesuítica do Paraguai,
primeira metade do século XVIII).**

Dissertação apresenta à Universidade do Vale
do Rio dos Sinos como requisito parcial para
obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Eliane Cristina
Deckmann Fleck.

São Leopoldo, fevereiro de 2008

Luis Alexandre Cerveira

**Paixões, transgressões e tragédias: as missões
populares urbanas e campestres (Província Jesuítica do Paraguai,
primeira metade do século XVIII).**

Dissertação apresenta à Universidade do Vale
do Rio dos Sinos como requisito parcial para
obtenção do título de mestre em História.

Aprovado em

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a Dr^a Eliane Cristina Deckmann Fleck – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof^o Dr^o Leandro Karnal – Universidade Estadual de Campinas

Prof^a Dr^a Maria Cristina Bohn Martins – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

***Á minha esposa Adriana e à minha filha Manuela,
por sua presença e por sua ausência, e pelo quanto este
curso e esta Dissertação, em especial, lhes custou;
e a todos que acreditaram...***

Ao meu primo Salmo, irmão por escolha. Colega da História e brilhante teólogo, meu obrigado pelas discussões acadêmicas ou triviais que tivemos.

Ao meu primo Zezé, teólogo, grande amigo que muito me fez pensar. Obrigado. Valeu!

Aos meus amigos Jardel, Paulo Daniel, Tiago, Alessandra, Márcia, Débora, Fabi – minha colega de estudos sobre os jesuítas –, Dalila, Dilmar e tantos outros. Obrigado pelos papos instigantes, pelos momentos no barzinho e nos corredores. Vocês são muito importantes para mim.

A todos os colegas de mestrado e aos doutorandos, que tornaram nossas aulas sempre muito instigantes e prazerosas.

A todos os amigos, meu obrigado por terem, pacientemente, me ouvido falar tão apaixonadamente sobre paixões...

A todos os meus colegas de trabalho que torceram por mim, em especial, a Magale “do Santa” minha “madrinha”.

À minha orientadora – a quem, na intimidade, me permito considerar minha amiga –, Prof. Dr^a Eliane Cristina Deckmann Fleck. Impossível agradecer o suficiente. Desde a graduação, o medo da primeira aula com a exigentíssima professora de Brasil na Graduação foi substituído pela admiração e respeito por seu brilhantismo acadêmico, por uma aula que encantava, por seu alto grau de profissionalismo, e, principalmente, porque aliado a tudo isso sempre demonstrou e teve um enorme sentimento e respeito pelas pessoas que a rodeiam. Sentimento que acabou por nos aproximar, depois por nos unir como professora-aluno, orientadora-orientando, não só mais pela afetividade, mas também pela *paixão* em saber como “outros sentiram em outros tempos”. Eliane, obrigado por tudo! Pelo apoio, pelo trabalho de orientação correto, exigente e instigador. Por ter me emprestado quase toda a tua biblioteca, por ter sido professora, orientadora, amiga, psicóloga, motivadora, “advogada do diabo”, e, como tu mesma dizes, uma espécie de “preparadora físico-acadêmica”. Obrigado pela paciência e por acreditar que um estudante-sapateiro, sem o tradicional perfil acadêmico, pudesse conseguir. Obrigado por acreditar!

À Prof. Dr^a Maria Cristina Bohn Martins, brilhante professora e intelectual. Uma pessoa de uma generosidade impressionante! Desde a Graduação, tens meu carinho,

admiração e gratidão. Obrigado por sempre ter reconhecido meus esforços, por ter me feito pensar e reagir diante das questões que levantavas, por ter me proporcionado debater assuntos de interesse mútuo, e, ah! claro, pelos muitos livros emprestados e indicações nestes dois anos.

Aos Professores Doutores Marluza, Dreher, Cleci e Nilton pelos muitos papos e pela atenção aos meus devaneios. Cresci muito com vocês. A todos os professores do Curso de Pós-Graduação em História da Unisinos, o meu sincero obrigado.

Ao Prof. Dr^o Pe. Pedro Inácio Schmitz. SJ, meu especial agradecimento. Ao senhor tenho muito a agradecer. Sem a sua generosidade e confiança esta dissertação não existiria. Obrigado por me permitir o acesso às Cartas Anuais do século XVIII – que são a base deste trabalho – que se encontram sob a guarda do IAP. Tenho noção do quanto fui privilegiado e espero, realmente, não tê-lo decepcionado. Apesar de não me encontrar ligado ao IAP, o senhor sempre me auxiliou em tudo que pôde e me presenteou com longos e profícuos momentos de discussão sobre o tema. Meu profundo e sincero muito obrigado!

Aos Professores Mestres Fúlvio e Jandir, pela amizade, pela generosidade, pela paciência e pelo profissionalismo, sem o apoio de vocês no IAP tudo teria sido muito mais difícil.

À Janaina, por sua eficiência e atenção – de sempre!

E, por fim, mas não menos importante, à UNISINOS, por ter tornado este sonho possível, através da concessão da Bolsa Institucional Padre Milton Valente S.J.

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

1. Introdução	11
2. As Paixões e a cidade platina: O Urbano como espaço de transgressão	34
3. As Paixões e o campo platino: A Barbárie e a Sensibilidade dos excessos	75
4. As paixões: política e tragédia no espaço platino	108
5. Considerações finais	147
6. Referências Bibliográficas	156

RESUMO

Esta dissertação aborda as missões populares – urbanas e campestres – promovidas por missionários jesuítas, na segunda metade do século XVIII, na ampla região sob jurisdição da Companhia Jesuítica do Paraguai. A reconstituição das motivações, das estratégias empregadas e dos efeitos dessas missões sobre as populações dos centros urbanos e das áreas rurais platinas, foi feita a partir das Cartas Ânuaas da Província Jesuítica do Paraguai, referentes ao período de 1720 a 1760. A análise que empreendi desta documentação revelou a construção de um discurso que atribuía às paixões – enquanto desencadeadoras do excesso e do descontrole – o desregramento dos comportamentos e da moral das populações citadinas e campestres platinas e que justificava a promoção das missões populares para a sua (re) conversão. Nos três capítulos que compõem a dissertação, procurei destacar as particularidades, as aproximações e as distinções entre as missões populares urbanas e campestres, bem como enfocar as paixões como fator desencadeador de conflitos políticos e de ações revolucionárias que ocorreram na região do Prata, na primeira metade do século XVIII.

ABSTRACT

This dissertation is about the popular Missions - urban and countryside - promoted by Jesuit missionaries in the second half of the eighteenth century, in the broad region under Paraguay's Jesuítica Company jurisdiction. Reconstitution of the motivations, strategies employed and the effects of these missions on people in urban centres and rural plates areas was made from Ânuas Province Jesuítica of Paraguay Letters, for the period from 1720 to 1760. The analysis I've used on this documentation revealed a construction of a speech about passions – the reason of people exceded and lost their self control- urban and countryside plates people lost the moral and respect justifying the promotion of missions for conversion. In the three chapters dissertation, I emphasized the particular, the approximations and the distinctions between urban and countryside popular Missions, as well as focus the passions ,political conflicts and revolutionary actions that occurred in Prata , in the first half of the eighteenth century.

1 INTRODUÇÃO

Se tomarmos a paixão como o sentimento ideal e necessário para um casamento, esta dissertação é resultante de um casamento apaixonado. Fruto da conjugação de um grande desejo e de uma oportunidade. O desejo que me moveu – e que continua me movendo – foi o de saber como homens e mulheres de séculos anteriores ao nosso sentiram e viveram suas paixões. A oportunidade foi aquela que surgiu às vésperas da seleção para o Mestrado, pelo acesso a um conjunto documental da Companhia de Jesus, referente a sua atuação na Província Jesuítica do Paraguai na primeira metade do século XVIII, e que se encontra no Instituto Anchietano de Pesquisas. A dissertação que ora apresento se constitui, em razão dessa conjugação, num estudo sobre a vivência das paixões por homens e mulheres que viviam nas zonas urbanas e rurais da região que se encontrava sob a jurisdição da Província Jesuítica do Paraguai¹, na primeira metade do século XVIII.

A escolha da paixão como tema, talvez se explique a partir da observação de Aduino Novaes de que “a paixão é o campo das nossas ações cotidianas e, por isso, todos temos uma idéia, ainda que difusa e deslizante, do que seja paixão”². Apesar de concordar com a percepção do filósofo, acredito que foi exatamente um certo desconforto em relação a esta certeza corrente – de que todos sabem de algum modo o que é paixão – que me levou a propor esta investigação.

¹ Conforme Fleck, “a antiga Província do Paraguay abrangia, na época colonial, limites bastante mais extensos do que os da moderna República Paraguai. Recebendo o nome do rio que a banhava, compreendia uma imensa região que se estendia entre o Brasil e o Peru, até o Prata e o Oceano Atlântico. O antigo Paraguay limitava-se, ao norte, com a Capitania de São Vicente, pois a linha imaginária a separa os territórios de Portugal, passava sobre o Iguape, no atual Estado de São Paulo; ao sul, com o Rio da Prata; a leste com o Oceano Atlântico e a oeste com a Província de Tucumán, atualmente território argentino. Os atuais Estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e sul do Mato Grosso, subindo daí até a bacia do Amazonas, eram jurisdição do Paraguay. O Uruguai e a Argentina, com exceção de Tucumán, igualmente estavam sob sua jurisdição. No atual território boliviano, o Paraguay limitava-se com a Província de Santa Cruz de la Sierra.” (FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, Adoecer e Morrer** – Sensibilidade e Devoção no Discurso Missionário Jesuítico do Século XVII. 1999. 353 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS.1999. p.5)

² NOVAES, Aduino. Por que tanta paixão? In: CARDOSO, Sérgio. (et al.) **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 12.

Meu primeiro *insight* sobre o tema desta dissertação ocorreu ainda no período de graduação, durante um dos recessos das aulas. Enquanto alimentava o corpo, a mente divagava diante de um aparelho de televisão ligado. A programação, que até então não servia para outra coisa senão como pano de fundo para o sanduíche que era consumido, acabou por chamar a minha atenção. Pelo menos três dos programas da grade de programação do canal que foram anunciados durante o intervalo tinham a palavra paixão em seu título ou a ela se ligavam diretamente. Um rápido olhar nas livrarias e nas letras das “músicas do momento” apontou para a mesma constatação.

Ao questionar a paixão como algo simplesmente “dado” e cotidiano, me deparei com a sua nova condição no presente e que decorreu, em grande medida, do “deslocamento para o espaço público de temas que até pouco tempo estavam circunscritos ao domínio do privado” e que receberam “um caráter difuso e homogêneo para que pudessem ser consumidas como objeto”³. O alerta feito por Benjamin – de que “a História é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’.”⁴ – também repercutiu na maneira como encaminhei a reflexão. Logo, estava lançada a primeira questão fundamental, a vivência da paixão não havia sido “sempre assim” e muitos outros conceitos de paixão foram formulados ao longo dos séculos.

Foi levando em consideração este aspecto, que me propus a refletir sobre as paixões⁵ – do corpo e da alma – vividas pelas populações urbanas e rurais platinas que

³ NOVAES in: CARDOSO, 1987, p.13.

⁴ BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. Vol. I, p. 229

⁵ **Este trabalho, portanto, se filia teoricamente à Nova História Cultural, ao se propor a pensar as** questões do sensível, e, sobre o conceito de sensível e sua variante a sensibilidade, vale recorrer à Marilena Chauí quando refere que “o conhecimento sensível também é chamado de conhecimento empírico ou experiência sensível e suas formas principais são a sensação e a percepção. Sentir é algo ambíguo, pois o sensível é, ao mesmo tempo, a qualidade que está no objeto e o sentimento interno que nosso corpo possui das qualidades sentidas. Por isso, a tradição costuma dizer que a sensação é uma reação corporal imediata a um estímulo ou excitação externa, sem que seja possível distinguir, no ato da sensação, o estímulo exterior e o sentimento interior. (...) Por isso, se diz que, na realidade, só temos sensações sob a forma de percepções, isto é, de sínteses de sensações. A percepção depende das coisas e de nosso corpo, depende do mundo e de nossos sentidos, depende do exterior e do interior, e por isso é mais adequado falar em campo perceptivo para indicar que se trata de uma relação complexa entre o corpo sujeito e os corpos objetos num campo de significações visuais, tácteis, olfativas, gustativas, sonoras, motrizes, espaciais, temporais e lingüísticas. A percepção é uma conduta vital, uma

foram alvo das missões populares⁶ – urbanas e campestres – na primeira metade do século XVIII. Paixões estas que foram fortemente combatidas pelo discurso e ação missionária jesuíta que tinha por objetivo o regramento dos comportamentos e a mudança das sensibilidades.

Interessa-me, especialmente, avaliar as reações dos colonos a esta pregação, isto é, se cumpriram fielmente as determinações eclesíásticas ou se continuaram vivenciando suas paixões de forma clandestina, enfrentando e afrontando publicamente as decisões da Igreja. Constituem também objetivos a caracterização e a análise da própria pregação jesuítica enquanto estratégia de combate às paixões e de (re) conversão das populações platinas já cristãs.

Para tanto, penso ser pertinente apresentar o conceito de paixão que aqui será utilizado. Considerando que as paixões e as emoções devam ser tratadas como produtos do meio cultural, uma vez que “a experiência emocional não é pré-cultural, mas preeminentemente cultural, (e que) as emoções e significativos atribuídos a ela são uma conquista social e não individual, um produto que emerge da vida social”⁷, se impõe a historicização do conceito de paixão. Na obra “*Os Sentidos da Paixão*”⁸, Gerard Lebrun nos oferece uma historicização, traçando um percurso que vai de Platão e Aristóteles a Stendhal. Ao conceituarem paixão, estes autores a identificam como originalmente irracional, por produzir o efeito de deixar o ser apaixonado “fora de si”, isso a partir do quadrilátero paixão, intensidade, mudança/efemeridade e descontrole. Essa proposta, ainda que muito rica, é por demais ampla para os meus propósitos.

comunicação, uma interpretação e uma valoração do mundo, a partir da estrutura de relações entre nosso corpo e o mundo”. (CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 9.ed. São Paulo: Ática, 1997, p. 120 – 123).

⁶ “As missões populares, pregadas pelos jesuítas, anualmente, constituíam um verdadeiro arrastão espiritual que possibilitava a estas populações por em ordem a sua vida.” (ZEN, Idinei Augusto. **As Missões Populares na Antiga Província Jesuítica do Paraguai**. 1995. 161f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS. 1995, p. 40)

⁷ LUTZ, C. **Unnatural emotions**, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

⁸ LEBRUN, Gerard. O Conceito de Paixão in: CARDOSO, Sérgio. (et al.) **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.17-34.

Tendo em vista a autoria da documentação principal utilizada nessa dissertação, considero fundamental refletir sobre como os jesuítas “pensaram” as paixões. Marina Massimi, em seu artigo “*As paixões e seus “remédios”: um excursus pela literatura jesuíta dos séculos XVI e XVII*”⁹, procura caracterizar esse conceito através de amplo trabalho de pesquisa realizado especialmente nas obras dos jesuítas portugueses do século XV e XVI. Sua conclusão aponta para um conceito fortemente embasado na obra de Aristóteles – via São Tomás de Aquino –, com o qual concordo em parte, mas não totalmente. Se, é certo e inegável a forte influência aristotélica na obra de São Tomás de Aquino¹⁰, não se pode esquecer que, em primeiro lugar, o próprio São Tomás de Aquino possuía outras influências teológico/filosóficas, como as de Agostinho e dos neoplatônicos¹¹. Em segundo, que sua obra mais conhecida – e na qual dedica vários capítulos à questão das paixões –, a *Suma Teológica*, realiza um enorme esforço de concatenar a obra de Aristóteles e o Novo Testamento, especialmente, as Cartas do apóstolo Paulo.

Por outro lado, ainda que eu já tenha aqui referido a influência de Agostinho, sabidamente um neoplatônico como atesta sua obra “*Cidade de Deus*”¹², gostaria de reafirmar a influência do filósofo Platão sobre a teologia/filosofia católica e inaciana. Ainda que não se possa negar a influência da obra de São Tomás de Aquino sobre a

⁹ MASSIMI, Marina. As paixões e seus “remédios”: um excursus pela literatura jesuíta dos séculos XVI e XVII. In: MASSIMI, Marina; SILVA; Paulo José Carvalho da (org.). **Os olhos vêem pelo coração**, Conhecimento psicológico na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII. Holos Editora-Fapesp: Ribeirão Preto/SP. 2001.

¹⁰ A obra de Tomás de Aquino é imensa. Nelas procurou conciliar a filosofia aristotélica com os princípios do cristianismo, em oposição à tendência que predominava na época e que adotava um cristianismo de inspiração neoplatônica. A influência de Aristóteles é tão notória na sua filosofia que esta é também designada como aristotelismo cristão. Além de Aristóteles, constituíram inspiração os trabalhos de Santo Agostinho, Avicena, Averróis e dos neoplatônicos.

¹¹ Ver AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Trad. Alexandre Correia: Editora Permanência. Disponível em <http://sumateologica.permanencia.org.br>. Acesso em 15 de abril de 2007. Importante referir que as referências à Suma Teológica serão citadas como: **AQUINO, Tomás de. Suma Teológica op. Cit.**; uma vez que a obra foi acessado através de meio eletrônico, impossibilitando a referência a páginas.

¹² Entre 412 e 427, Santo Agostinho escreveu “A Cidade de Deus”, um livro cuja base era a filosofia grega e que exerceria forte influência nos tempos medievais. Nele respondeu a acusações sobre a situação de Roma depois da invasão dos godos que, segundo alguns, havia ocorrido em função do abandono dos deuses romanos, contra o argumento de que coisas piores haviam ocorrido em tempos pré-cristãos. Sua obra, com forte influência da filosofia de Platão, estabelece uma relação muito próxima entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, mais explícita do que aquela estabelecida pelo filósofo da Academia entre o mundo das idéias e o mundo físico.

teologia e a filosofia da época, é preciso lembrar que ela é uma reação. É, pois, uma tentativa de introduzir algo novo numa teologia fortemente escolástica e neoplatônica que influenciou todo o fazer teológico desde os primeiros séculos de penetração do cristianismo nos altos círculos romanos¹³. Proponho, portanto, que o conceito inaciano de paixão seja entendido como alicerçado sobre um tripé principal: a obra de Aristóteles/São Tomás de Aquino, a obra de Platão/neo platonismo/Agostinho e o Novo Testamento e a Patrística, especialmente, as Cartas Paulinas. Por outro lado, cabe ainda referir, que além desse tripé principal, o conceito de paixão jesuítico sofrerá uma influência também dos estóicos, filosofia dominante no período de ascensão do Cristianismo, no período final do Império Romano.

No que diz respeito aos escritos dos primeiros cristãos, pode-se dizer que possuíam uma visão negativa da paixão, já que “os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com as suas paixões e concupiscências”. Há, portanto, uma clara identificação da paixão (*pathos*) com a “carne”, ou o corpo, a natureza humana. Aqui a idéia é que a paixão é um sinônimo de pecado, mas não só, já que o termo traduzido como concupiscência (*epitumía*) também é homônimo de paixão, e, muitas vezes, foi traduzido como tal, sendo ainda caracterizado como uma força poderosa que impele, na maioria das vezes, o indivíduo a usufruir dos prazeres da carne.

Exemplo ilustrativo da ação da *pathos* (presente enquanto pecado) e da *Epitumia* (o desejo que não se controla) pode ser encontrado na I Carta de Paulo aos Coríntios. No capítulo 5, Paulo descreve a história de um jovem que vivia maritalmente com a mulher de seu Pai. Tal atitude era condenada pelas leis Judaica¹⁴ e Romana¹⁵. A sentença foi a exclusão da Igreja e a entrega do homem a Satanás para a destruição da carne¹⁶ (*Sarx* no original). A punição portanto, era o sofrimento físico através da

¹³ Após Orígenes e Clemente de Alexandria, a Igreja não podia mais deixar de lado a filosofia, tendo assumido muitos elementos da cultura helenista. Na discussão com a filosofia, o cristianismo tornou-se grego. Já o helenismo foi cristianizado e desapareceu como cultura autônoma, tendo sido sugado pela fé cristã. (DREHER, Martin N. **Coleção História da Igreja**. A Igreja no Império Romano. São Leopoldo/RS: SINODAL, 1993. V.1.p. 50.)

¹⁴ LEVÍTICO 18:8

¹⁵ SHEDD, Russell P. **A Bíblia Vida Nova** (anotada).9.ed. São Paulo: Edições Vida Nova/Sociedade Bíblica do Brasil,1988, p.200.

¹⁶ *Sarx* em grego: Carne, corpo, natureza humana, instrumento voluntário do pecado.(GINGRICH, DANKER. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português** São Paulo: Sociedade Religiosa/edições Vida Nova, 1984. p. 186,187). Vale esclarecer que para traduzir as expressões em Grego aqui utilizadas

doença. O sofrimento, por sua vez, também possuía raiz na palavra *pathos*, que desde os gregos clássicos era utilizada para identificada como tal, como uma doença, de onde herdamos a palavra patologia.

A questão que se coloca aqui é fundamental, e será recorrente, especialmente na estrutura paulina da doutrina cristã. A *Sarx* (carne/corpo/natureza humana) é o habitat do pecado. A paixão, por sua vez, é ao mesmo tempo pecado, promotora do pecado (desejo que impele/*Epitumia*), e punição, sofrimento. Logo, a punição estabelecida por Paulo para a relação ilícita é que a Carne (através de Satanás), seja destruída, de forma que o espírito seja salvo. Há, pois, uma relação *sarx/pathos/epitumia*, ou seja Carne/pecado/desejo ardente, e, é este o trinômio, o alvo ser atingido e destruído. Diz Paulo, escrevendo à Igreja em Colossos: “Exterminai, pois, as vossas inclinações carnis; a prostituição, a impureza, a paixão (*pathos*), a vil concupiscência(*epitumia*), e a avareza, que é idolatria”¹⁷, a paixão – que está inclusa na lista de pecados graves – precisava ser exterminada, isso porque ela era parte constitutiva da natureza humana, da carne.

Os primeiros séculos da era cristã parecem ter sido palco de uma mudança no conceito de paixão, especialmente, se comparada à proposta aristotélica. Em seu artigo “Sobre o Medo”, Marilena Chauí aponta os principais motores dessa mudança:

Com o estoicismo (particularmente em sua versão romana) e com o cristianismo, sobrevém a primeira mudança conceitual. *Ethos* transmuda-se num valor, a virtude – enquanto *pathos* torna-se seu negativo – o vício. Identificada aos poderes da razão para dominar corpo e ânimo, a virtude desenha a figura da natureza humana ideal em que a paixão, identificada ao vício, deve ser combatida porque contra a natureza.¹⁸

nos utilizamos desta bibliografia.

¹⁷ Epístola aos Coríntios :Sétimo livro do Novo Testamento. Embora esta epístola seja denominada a primeira aos Coríntios, evidentemente outra a precedeu, que não foi conservada. Corinto, a capital da província romana da Acaia, era notável não apenas por suas riquezas e luxo, pois era uma fortaleza de licenciosidade e depravação, alimentadas pelo culto à deusa Vênus. (BOYER ,Orlando. **Pequena enciclopédia bíblica**. Pindamonhangaba/São Paulo: Instituto das Assembléias de Deus, 1966. p. 197). A razão principal da carta foi atender às necessidades da jovem igreja em Corinto. Corinto era a principal cidade da Grécia e era capital da província da Acaia. A cidade era famosa em dois aspectos: pela sua cultura, comércio e riqueza, mas também por sua impiedade. A população era de cerca de 400.000 a 500.000 habitantes. Era tão “perversa” moralmente que o nome da cidade passou a ser usado finalmente para descrever certa perversão sexual. O alcoolismo e a sensualidade estavam na ordem do dia. Grande parte disso se devia à religião daquele lugar. A adoração centralizava-se na deusa do Amor, Afrodite, à qual estavam associadas 3.000 sacerdotisas consagradas à prática de relações sexuais.(WELCH, W. Wilbert. **Comportamento Adequado dos Santos**. São Paulo: Imprensa Batista Regular,1985.p.8,9)

¹⁸ CHAUI, Marilena. Sobre o Medo. In: CARDOSO, Sérgio. (et al.) **Os sentidos da paixão**. São Paulo:Companhia das Letras, 2002, p.43.

Como visto até aqui, as paixões na literatura cristã do primeiro e segundo séculos adquiriram um caráter negativo e pecaminoso. Chauí, por sua vez, nos indica uma confluência conceitual entre a visão cristã e estoíca. É certo, porém, que as razões são diversas. Enquanto os cristãos estão preocupados em viver uma vida de santidade que agrade a Deus, os estoícos a pensam negativamente, pois “extravasam os limites impostos pelo controle da razão, desviando o espírito para os vícios.”¹⁹

Considerando, pois, que os estoícos acreditavam que as emoções são juízos, e que para que estes juízos fossem positivos e valorosos deveriam estar submetidos à razão²⁰, logo, uma força ou sentimento que ameaçasse esse equilíbrio, deveria ser eliminada.

Marina Massimi, entretanto, discorda da posição defendida pela filósofa, afirmando que “esta posição é um tanto pré-concebida²¹”, visto que Chauí não teria considerado a posição de Tomás de Aquino ao atribuir um caráter negativo à paixão. Segundo ela, “Tomás de Aquino, retomando a perspectiva aristotélica, afirma que a paixão tem uma utilidade inegável na vida psíquica da pessoa”²²

Concordo com Massimi, quando destaca a importância da filosofia/teologia de Tomás de Aquino na formação do conceito de paixão no cristianismo ocidental, em especial, entre os jesuítas. Quero, entretanto, ressaltar que há, e por aí se explicam algumas diferenças importantes, um conceito mais elástico por parte de Tomás de Aquino/Aristóteles do que aquele dos escritos cristãos e estoícos dos primeiros séculos. Enquanto os primeiros, percebem a paixão como força “neutra” para o bem ou para o mal²³, para os segundos, como vimos, a paixão tem caráter negativo essencial.

Entendo, ainda, que esta “neutralidade” da posição de Aristóteles e Tomás de Aquino deva ser considerada como relativa. O próprio caráter de passividade traz em si uma dependência e, por conseguinte, uma fragilidade, um “ponto fraco”, o que acaba

¹⁹ MASSIMI, 2001, p. 29.

²⁰ MAGEE, Bryan. **História da Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.46.

²¹ MASSIMI, op.cit.; p. 10.

²² Idem

²³ “A paixão boa está para o mérito, assim como está a má para o pecado” (AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* op. Cit.)

por torná-la alvo fácil do “outro”, o pecado, que a recruta, pois “quanto mais intensa a paixão, tanto maior o pecado. Portanto, ela não o diminui, mas, o aumenta.”²⁴

Entretanto, como já referi, o conceito de paixão de Tomás de Aquino e de Aristóteles possui um caráter mais abrangente, de modo que “os filósofos da tradição aristotélica e escolástica entenderam como “paixões” todos e quaisquer movimentos do apetite sensitivo”.²⁵ Penso ser possível concordar com esta posição e tomá-la como a “chave” para compreender as práticas dos jesuítas em território americano no que diz respeito ao regramento da vivência das paixões.

Creio que seja também válido ressaltar que os estudos de Marina Massimi se orientam para a compreensão do conceito de paixão entre os jesuítas, a partir, quase que exclusivamente dos escritos jesuíticos que integram os Tratados Conimbricenses. Isto nos leva a seguinte constatação: se Chauí não deu voz a Tomás de Aquino, Massimi, por sua vez, parece não ter considerado os escritos dos cristãos dos primeiros séculos, as discussões propostas por Tomás de Aquino em relação à filosofia de Aristóteles e as Cartas paulinas.

Parece-me, que ao restringir suas análises aos escritos dos Tratados Conimbricenses, Massimi acaba por “comprar” uma disputa específica do período histórico em questão, no qual os jesuítas portugueses estão mais empenhados em fazer apologia da filosofia tomista/aristotélica – em consonância com as tendências epistemológicas à época – do que efetivamente expor um pensamento e uma prática próprio da Companhia de Jesus diante das paixões.

Mesmo nos Tratados Conimbricenses – que abordam a questão de forma acadêmica e numa relação estreita com a medicina –, a paixão é positiva enquanto submetida à razão, pois “se lhes antepusermos a razão como senhora podem ser utilizadas para a moderação e o equilíbrio”.²⁶ Segundo São Tomás, a paixão implicava uma deficiência, pois era própria do “ser potencial”.²⁷, assim, a razão e o equilíbrio advindos da possibilidade de a paixão ser controlada, confeririam a ela uma certa “positividade”. Diante disso, creio que se possa afirmar que a paixão que tantas vezes

²⁴ AQUINO, Tomás. Suma Teológica op. Cit.;

²⁵ MASSIMI, 2001, p. 29.

²⁶ Disputas apud MASSIMI, 2001, p.199.

²⁷ AQUINO, Tomás. Suma Teológica op. Cit.;

foi responsabilizada por pecados nas Cartas Ânua²⁸ do século XVIII, com certeza, foi a paixão que não se submeteu à razão.

Em outros documentos filosófico/teológicos dos séculos XVI e XVII, as paixões, apesar de serem percebidas pela ótica tomista, são também alvo de grande preocupação. O caso da freira e escritora portuguesa Joana da Gama é exemplar. Ela nos diz que “a grande paixão tiraniza a vontade e rouba o senhorio da razão (...) Muita paixão corrompe o juízo (...) A paixão obscurece o entendimento (...)”²⁹. Nos escritos de origem espanhola também podem ser encontradas evidências de que a paixão era alvo de preocupação. Frei Luís de Granada, em sua obra *“Instruccion y regla de bien vivir para los que comienzan à servir a Dios, mayormente en las Religiones”*, de 1757, dedica a primeira parte do seu trabalho à “mortificação dos vícios, e paixões e aos meios que servem para isso”. Tal processo tinha por objetivo mortificar a natureza “carnal”, de modo a fortalecer no religioso o “homem espiritual”. Ora, essa relação remete diretamente à dualidade apresentada pelo apóstolo Paulo, já comentada, e que remete às paixões da carne e ao pecado.

Creio ser válido recorrer ao próprio Santo Inácio de Loyola, que muito apegado ao cumprimento da missão evangelizadora, aconselhava:

Debe también ser libre de todas pasiones, teniéndolas domadas y mortificadas: porque interiormente no le perturben el juicio de la ración, y exteriormente sean tan compuesto y en el hablar especialmente tan concertado, que ninguno pueda notar en él cosa o palabra que no le edifique, a si de los de la compañía que le han de tener como espejo³⁰

²⁸ Importante dizer que “as *“Litterae Anuae”* são a correspondência periódica que os Padres Provinciais enviavam ao Padre Geral da Companhia de Jesus. Elas têm sua base nos relatórios anuais que o Provincial recebia dos superiores das Residências, Colégios, Universidades e Missões junto aos índios. Continham uma detalhada informação sobre as casas, suas obras, pessoas e atividades. Correspondem a um lapso de tempo de um ano ou de vários anos. Eram de responsabilidade dos superiores provinciais, que as assinavam e enviavam a Roma. De ordinário eram redigidas pelos secretários, ou por pessoas com capacidade para escrevê-las, designadas pelo Provincial. As Cartas Ânua constituíam-se em relatórios administrativos para a Administração Geral da Ordem, mas não exclusivamente. Partilham também do gênero de cartas edificantes, pois selecionam fatos que possam ser úteis como propaganda para que mais jesuítas europeus viessem a trabalhar na América e para que conseguissem recursos financeiros para dar continuidade às obras que a Província tinha instalado. Visavam também a impressionar as autoridades civis e eclesiásticas com relação aos êxitos conseguidos. Com esse intuito elas foram traduzidas para o latim para que pudessem ser divulgadas nas Casas da Companhia de Jesus de toda a Europa. As Cartas Ânua, relativas à Província Jesuítica do Paraguai, cobrem o período que vai de 1609 a 1675 e, após um intervalo de cerca de 40 anos, o período de 1714 a 1762. (FLECK,1999, p.11)

²⁹ GAMA apud MASSIMI, 2001, p.13

³⁰ LOYOLA, Inácio. **Constituciones de la Compañia de Jesús**. ítem 726.

Vale relembrar que São Tomás de Aquino reconhecia que a paixão implicava uma deficiência, pois era própria do ser potencial, já que “os seres que se aproximam da perfeição primeira - Deus, pouco têm de potencialidade e de paixão; e o contrário se dá conseqüentemente com os que dele mais se afastam.”³¹ Embora não pretenda negar a influência exercida pelo pensamento tomista sobre a teoria e sobre a prática missionária jesuítica na América, acredito que no trabalho missionário que visava a conversão, a paixão tenha sido combatida como sinônimo de pecado. Isso pode ser comprovado pela freqüência com que a paixão será identificada diretamente com atitudes pecaminosas nas Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai.³²

A posição que assumo neste estudo, portanto, é de que o conceito de paixão vivido e instrumentalizado pelos jesuítas em terras americanas não pode ser percebido unicamente, nem preferencialmente, como aquele proposto nos escritos aristotélicos ou nos escritos Conimbricenses. Acredito, ainda, que não há como compreender as ações realizadas pela Companhia de Jesus, no território platino, sem considerar que os missionários perceberam as paixões como pecado e como geradoras de pecado.

É certo que o pensamento tomista e o discurso acadêmico dos Tratados Conimbricenses acabaram por influenciar a prática missionária jesuítica. Acredito, no entanto, que essa influência se deu menos em termos de uma sofisticação na elaboração do conceito de paixão, e mais, na formulação de uma prática que visava fazer “uso” delas. Se a paixão era percebida como causa ou sinônimo do pecado, e identificada com o mal do qual o indivíduo deveria ser libertado, a estratégia era sua supressão, eliminação, mortificação. O que podemos observar na documentação é a opção por uma estratégia clara e bem formulada de, através da retórica e da teatralidade, emocionar e, por vezes, constranger as populações platinas, procurando redirecionar suas paixões com vistas a sua (re) conversão, reforçando a constatação de Massimi de que o “conhecimento, controle e manipulação” das paixões “revelaram-se

³¹ AQUINO, Tomás. Suma Teológica op. Cit.;

³² Destaco algumas passagens da Carta Ânua de 1735-1743. A primeira se refere ao jogo: “hasta tal grado de insensatez llega la pasión del juego”, e a segunda ao ódio e à vingança: “Pues, esta pobre gente está muy inclinada al odio y la venganza, es muy difícil desarraigar esta pasión de su corazón.” (**Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay** (C.A). Anõs 1735-1743. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 1994, p. 19). Importante referir que a partir daqui, as Cartas Ânua serão identificadas pela abreviação C.A.

um instrumento muito importante para os objetivos religiosos, sociais e políticos da Companhia.”³³

É preciso admitir, portanto, que o pensamento aristotélico influenciou e matizou a estratégia jesuíta. Foi nele que os jesuítas foram buscar inspiração para um projeto de “uso” das paixões, de controle e redirecionamento desta força³⁴. É, pois pela *técne*³⁵, pela retórica, e, no caso específico dos jesuítas na América platina, pela missão fortemente teatral, que se buscou atingir o coração, as mentes e os corpos dos colonos platinos.

A documentação que analisei para dar conta do tema proposto consiste de Cartas Ânuaas digitadas e encadernadas, ainda não publicadas, e que integram o Acervo do Instituto Anchietao de Pesquisas. Elas se referem aos anos de 1720-1730, 1730-1735, 1735-1743, 1750-1756³⁶, sendo sempre assinadas pelo Provincial. As Cartas de 1730-1735³⁷ e 1735-1743³⁸ têm sua autoria atribuída ao Padre Lozano, Secretário da Província Jesuítica do Paraguai, durante este período.

Até o presente momento, esta documentação mereceu a atenção de pouquíssimos pesquisadores, razão pela qual localizamos não mais que duas dissertações de mestrado, alguns artigos e capítulos de livros que dela se valem como fonte.

Em relação às dissertações, a primeira delas intitula-se “*As Missões Populares na Antiga Província Jesuítica do Paraguai*”, defendida por Idinei Augusto Zen, em

³³ MASSIMI, 2001, p.17.

³⁴ Conforme ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Antônio Tovar. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 95

³⁵ Idem, p. 95.

³⁶ De acordo com Beatriz Vasconcelos Franzen, estes documentos possuem seu original no “Arquivo Geral da Companhia de Jesus, em Roma” sendo parte de três volumes” das “Cartas Ânuaas da Província Jesuítica do Paraguai” que “abarcam o período de 1608 a 1763”.(FRANZEN, Beatriz V. **Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais** São Leopoldo: Ed. da UNISINOS, 2003, p. 87).

³⁷ Conforme Alicia Pioli, esta Carta teria sido escrita pelo Padre Lozano, considerado o historiador da Companhia de Jesus no início do século XVIII, sendo que também produziu as obras “historiográfica” *Historia de las Revoluciones de la Província del Paraguay* (1905). Ainda segundo ela, esta opinião seria corroborada por Furlong e Leonhardt, estudiosos da Companhia. (PIOLI, Alicia Juliana. **O Colégio Jesuíta de Corrientes** 2002. 238 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS, 2002, p.166)

³⁸ Quanto a esta Carta, tanto Alicia Pioli (2002, p.169), quanto Beatriz Franzen (2003, p.87) atribuem sua autoria ao Padre Lozano, sem entretanto, indicar fonte. É bem possível que se apóiem também na opinião de Furlong e Leonhardt.

1995, quando o trabalho de digitação e encadernação não havia sido ainda concluído. Trata-se de trabalho de fundamental importância para a minha dissertação, pois mapeou, de forma ampla, as missões populares realizadas pelos missionários jesuítas, desde os inícios de sua atuação na região platina até o ano de sua expulsão, em 1762.

Tendo como tema o Colégio de Corrientes, a dissertação de Alicia Pioli, defendida em 2002, utilizou-se desta mesma documentação para contemplar o a história do Colégio de Corrientes, desde sua fundação, com destaque para a reação dos jesuítas às medidas tomadas pelos líderes da Revolução dos *Comuneros*.

Já Beatriz Vasconcelos Franzen, em seu artigo “*As missões populares na Carta Ânua de 1735/43, da Província Jesuítica do Paraguai*”³⁹, trata de forma geral as missões populares, enfatizando a participação das mulheres nos Exercícios Espirituais e nas festividades. Além deste artigo, Franzen dedicou dois capítulos em seu livro “*Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais*” ao estudo de algumas das Cartas Ânuas relativas ao século XVIII. No primeiro, intitulado “*Um documento que fascina: A Carta Ânua de 1735-1743, da Província Jesuítica do Paraguai*”, ela se dedica a narrar alguns dos acontecimentos que considera mais significativos para a reconstituição histórica da atuação jesuítica. No segundo, “*Os Colégios da Província Jesuítica do Paraguai (1607-1767). Um estudo de caso: A fundação do segundo Colégio de Buenos Aires – O Colégio do Alto de San Pedro (1735-1767)*”, Franzen se detém na implantação das instituições de ensino da Companhia, com especial destaque, para a construção do segundo Colégio de Buenos Aires.

As produções aqui referidas, ainda que tenham se utilizado da mesma documentação, não abordaram os mesmos temas a que me proponho, e mesmo quando o margearam, como no caso de Zen – que contemplou as Missões Populares – o fizeram em uma outra perspectiva teórico-metodológica. Ou seja, a documentação em questão nunca foi investigada sob a perspectiva da Nova História Cultural, nem tão pouco à luz de uma de suas vertentes, a História das Sensibilidades. Também o objeto de estudo aqui proposto, a vivência das paixões pelas populações platinas e as

³⁹ FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. As missões populares na Carta Ânua de 1735/43, da Província Jesuítica do Paraguai. **História UNISINOS**, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Vol 9, n.1 – janeiro/abril, 2005.

estratégias de combate e supressão empregadas pela Companhia de Jesus, jamais foram pesquisadas a partir da análise dessa documentação específica.

Quanto a estudos que enfocam o sensível e seus efeitos no âmbito da Província Jesuítica do Paraguai, com ênfase no século XVIII, vale referir o artigo de Mercedes Avellaneda intitulado *“El recurso de la violencia como mecanismo de cambio social en la sociedad del Paraguay Colonial a principios del Siglo XVIII”*⁴⁰. Nesse trabalho, a historiadora argentina se pergunta sobre a influência exercida pelo medo nos rumos que tomou a Revolução dos Comuneros, e se vale de documentação judicial, administrativa e legislativa – e não das Cartas Ânuas do século XVIII – para constatar sua presença imperativa. O trabalho em questão foi extremamente valioso para a discussão que proponho no terceiro capítulo dessa dissertação.

Importante referir a Tese de Doutorado de Eliane Fleck, *“Sentir, Adoecer e Morrer – Sensibilidade e Devoção no Discurso Missionário Jesuítico do Século XVII”*, também de fundamental importância para o desenvolvimento do argumento da dissertação, na medida em que muitas das reflexões por ela propostas nos iluminaram ou instigaram. Ao adotar uma perspectiva inovadora na análise das Cartas Ânuas referentes ao século XVII, Fleck desenvolveu um estudo pioneiro sobre as sensibilidades no âmbito das reduções jesuítico-guaranis da Província Jesuítica do Paraguai, ao qual pretendemos dar continuidade, ao contemplar as missões populares desenvolvidas pelos jesuítas junto às populações das áreas urbanas e rurais platinas, sob a jurisdição dessa mesma Província, na primeira metade do século XVIII.

Inspirador para a investigação que realizei foi o historiador uruguaio José Barran, que assim definiu a História da Sensibilidade: “Se trata de analizar la evolución de la facultad de sentir, de percibir placer y dolor, que cada cultura tiene y en relación a que la tiene”. Barran pretende superar uma história somente dos hábitos ou idéias de uma época, ao pretender fazer “una historia de las emociones”.⁴¹ Esta proposta teórica que, por si mesma delimita o objeto – o sensível – não pretende, entretanto, se desligar do seu momento histórico. Para o historiador da “Historia de la sensibilidad en el Uruguay”,

⁴⁰ AVELLANEDA, Mercedes. El recurso de la violencia como mecanismo de cambio social en la sociedad del Paraguay Colonial a principios del Siglo XVIII. **História UNISINOS**, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Vol 11, n. 2 – mai/ago 2007, p.145 – 159.

⁴¹ BARRAN, José Pedro. **Historia de la sensibilidad en el Uruguay**: "La cultura bárbara (1800-1860)", Ediciones de la Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1991, p.11.

um aprofundado estudo da sensibilidade “revelará, creemos , sus más escondidos presupuestos , el secreto de las conductas , de sus integrantes , las razones del corazón” e “ nos acercará a la medula de esa época , a los rasgos colectivos y seguramente intransferibles de una forma de sentir.”⁴²

A preocupação com as questões do sensível tem estado presente na historiografia desde Michelet (1789-1874). Marcou fortemente os Annales, através de Lucien Febvre, que advogava uma história do amor e da alegria ⁴³ e, também, de Marc Bloch. Mais recentemente, encontrou continuadores em Duby, Delumeau e Corbin. Presentes, portanto, no horizonte dos historiadores que consideram necessário transpor as temáticas econômicas e políticas na construção de um arcabouço explicativo, as emoções vêm ganhando espaço nas análises históricas. É, contudo, importante ressaltar que esta perspectiva – a da história das sensibilidades – não pressupõe que elas sejam analisadas isoladamente, mesmo porque “se impone confrontar las estructuras sociales y la diversidad de los comportamientos perceptivos. Es inútil pretender el estudio de tensiones y enfrentamientos , y sofocar los diversos modos de la sensibilidad , tan fuertemente implicados en tales conflictos.” ⁴⁴

Sobre a importância do estudo das sensibilidades no âmbito das Ciências Humanas, me reporto à Márcia Tiburi que afirma: “Tal posição é a que devemos defender hoje: a sensibilidade é uma categoria do conhecimento e uma categoria política”, isto porque para a autora “Ela é a base, a via de acesso ao mundo externo ao nosso corpo(...) É o modo como olhamos para as coisas, como ouvimos, mas também como pensamos(...) O uso da razão, a produção do pensamento, depende deste gesto inicial”.⁴⁵

Não me furto, entretanto, de reconhecer os limites dessa perspectiva de análise, selecionando dois que considero mais representativos. O primeiro tem a ver com o

⁴² Idem, p.12 -13.

⁴³ FEBVRE, Lucien. **Combats pour l'Histoire**. Paris, Armand Colin, 1965, p.221.

⁴⁴ CORBIN, Alain. **El perfume o el miasma**. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.10.

⁴⁵ KEHL, Maria Rita. Três perguntas sobre o corpo torturado. In: KEHL, Ivete; TIBURI, Márcia (Org). **O Corpo Torturado**. Porto Alegre, Escritos Editora, 2005, p.12.

próprio objeto, o sensível; e o segundo, com os meios para alcançá-lo, o discurso. O objeto que me proponho a estudar, as paixões, não faz parte do universo do “concreto”, uma vez que enquanto “traço de união entre corpo e alma, a sensibilidade é uma presença enquanto valor, dificilmente será número(...)”. As sensibilidades raramente serão encontradas de forma evidente, concreta na pesquisa histórica, logo, é preciso pensar outras formas de alcançá-la “(...) as sensibilidades demonstrariam sua presença ou eficácia pela reação que são capazes de provocar (...) onde podem ser medidas ações e reações, mobilizações e tomadas de iniciativa”⁴⁶ Há pois, um limite metodológico importante, na medida em que não se pode alcançar, ou medir, o objeto de pesquisa em si, se não seus reflexos, suas expressões.

O segundo aspecto a ser observado, tem a ver com a única forma de alcançar as sensibilidades, o discurso. Antes mesmo de pensarmos os limites do discurso, seus condicionantes e a hermenêutica necessária para dele fazermos uso enquanto fonte, é preciso reconhecer que é preciso haver um discurso⁴⁷. Sobre isto bem observa Alan Corbin “(...) o historiador é condenado a evocar apenas pessoas que praticaram a escrita de si, ou que foram colocadas sob uma luz particular, seja da polícia, seja do confessor seja do médico.”⁴⁸ No caso específico desta proposta de trabalho, a mão que descreve as vivências das paixões condenadas, é a do confessor, que inicialmente relata, e do provincial ou redator que seleciona os relatos e os descreve nas Cartas Anuais a que tivemos acesso. É pois, o jesuíta “falando” sobre o Outro e descrevendo as vivências do Outro. Vivências estas que só adquirem sentido a partir de sua própria formação. É, em razão disso, que me aproximo do pensamento de Corbin, quando este define como função da História das Sensibilidades a de “identificar a utilização dos sentidos que permitiu construir imagens do outro, dar forma ao imaginário social.”⁴⁹

⁴⁶ PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** Número 4 – 2004. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/document229.html>. Acesso em: 04 de fevereiro de 2007.

⁴⁷ Burke alerta para o risco necessário de se depender sempre de um discurso para se alcançar o que se deseja em termos de análise historiográfica, já que “estudar a história do comportamento dos iletrados é necessariamente enxergá-la com dois pares de olhos estranhos a elas: os nossos e os dos autores dos documentos que servem de mediação entre nós e as pessoas comuns que estamos tentando alcançar” (BURKE, Peter. **A Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989. p.94)

⁴⁸ CORBIN, Alain. O prazer do historiador. Entrevista concedida a Laurent Vidal. **Revista Brasileira de História**- Órgão Oficial da Associação Nacional de História. São Paulo, v. 25, nº 49, jan-jun, 2005. p.25.

⁴⁹ CORBIN, 2005, p.19.

Aqui cabe reafirmar o objetivo desta dissertação, que é o de prioritariamente saber como as populações que foram alvo do discurso de controle das paixões reagiram às estratégias empregadas pelos missionários, se as acataram, se as rejeitaram ou ainda se deram às paixões um sentido novo em suas vivências. Sobre o conceito de estratégia, nos apropriamos da proposta teórica de Michel de Certeau, que a define como:

(...) o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e portanto um lugar capaz de servir de base a uma gestação de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo este modelo estratégico.⁵⁰

Seguindo, portanto, o caminho proposto por De Certeau, acredito ser fundamental, para a compreensão das vivências das paixões na Província Jesuítica do Paraguai, considerar os esforços empreendidos por parte da Companhia de Jesus a partir do conceito de estratégia. Este conceito será considerado, na medida, em que serve de “lente”, através da qual pretendemos enxergar as ações planejadas pelos jesuítas, pois “não se dá por acaso que toda a sua cultura se elabora nos termos de relações conflituais ou competitivas entre mais fortes e mais fracos, sem que nenhum espaço, nem legendário ou ritual, possa instalar-se na certeza de neutralidade”.⁵¹

É nesses espaços de relações conflituosas, que acredito seja possível capturar “(...) os tipos de operações que as estratégias são capazes de produzir, mapear e impor (...)”⁵², pois “as estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação como poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição”⁵³.

A escolha e a aplicação do conceito de estratégia se justificam, portanto, na medida em que compreendo a ação da Companhia de Jesus como uma ação objetiva daqueles que detêm os meios que possibilitam “(...) com isso ganhar credibilidade e fazer crer que está falando em nome do “real” dos contratos sócio-econômicos e culturais”⁵⁴. Deve-se ter clareza que na primeira metade do século XVIII, ainda que

⁵⁰ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1 artes de fazer. 10.ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2004. p. 46.

⁵¹ Idem, p.86.

⁵² CERTEAU, 2004, p.92.

⁵³ Idem, p.47.

⁵⁴ Idem, p.241.

houvessem conflitos com a elite política e econômica da região platina, os jesuítas – até por força do Padroado – agiam e pensavam como elite, como aqueles que pensavam o campo de batalha a partir de cima, estabelecendo seu *logos* e sua *práxis*.

Penso que para melhor compreender as vivências das paixões de homens e mulheres das áreas urbanas e rurais que integravam a Província Jesuítica do Paraguai se torna fundamental também “analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização”.⁵⁵ Logo, o segundo conceito que cabe explicitar é o de tática. É um conceito que pode nos ajudar a compreender como uma sociedade, que é vítima de uma ação estratégica consciente – como a de regradar comportamentos, – não “se reduz a ela, adotando procedimentos “minúsculos” e cotidianos, jogando com os mecanismos da disciplina e não se conformando com eles a não ser para alterá-los; enfim, que “maneiras de fazer” constituíram a contrapartida dessa população à ação dos missionários⁵⁶.

Os conceitos de estratégia e tática são extraídos das ciências militares, sendo a primeira associada à ação do general, que no grego antigo é o *estrategói*, e a segunda, percebida como o espaço de reação do mais fraco, daquele que não dispõe de tantos meios para o combate, daquele que, por muitas vezes, precisa resistir em território que não lhe pertence, a esta pois é denominada

(...) “tática”, um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreende-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias.⁵⁷

O conceito de tática proposto por De Certeau é amplo. Contempla todas as práticas articuladas por aqueles que são o alvo da estratégia, no caso a de controle e combate das paixões por parte da Companhia de Jesus. Os atores destas táticas são, no caso de desta análise, os colonos platinos. Estes, me parece, nem sempre cumpriram as determinações eclesiásticas. Não raro, buscaram viver suas paixões de

⁵⁵ Idem, p.40.

⁵⁶ Idem, p. 41.

⁵⁷ CERTEAU, 2004, p.46

modo velado, escondido. Creio, portanto, que o conceito de tática dá conta destas questões pois nele se inclui a

trampolinagem, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como trapaçaria, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais...devem desembaraçar-se de uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tem de “fazer com”.⁵⁸

Há casos recorrentes na documentação que indicam estas práticas, do que poderíamos chamar de trapaça religiosa e que se traduziu, sobretudo, no que denominei de “tática da boa morte”. A transcrição a seguir, ilustra uma destas práticas: a de um homem que se mantém pecador apesar das confissões, até que, diante da iminência da morte, manifesta-se arrependido:

Outro havia vivido quase cinqüenta anos tão dominado pelo pecado da luxúria que, afora suas relações indevidas desde muitos anos nesta cidade, do escândalo público em que vivia e seus inúmeros pecados de bestialidades, não podia encontrar-se com uma mulher sem assediá-la (...)mas, ao fazer os exercícios, se horrorizou de tal maneira de suas barbaridades, que seus olhos se transformaram em duas fontes de água (...)⁵⁹

Vidas inteiras e intensamente usufruídas sob o controle das paixões que só buscam o arrependimento na hora da morte. Este exemplo que destaquei, ilustra, claramente, um projeto de vida que incluía o prazer de pecar enquanto havia força vital, e a tranqüilidade do “bem morrer”, que garantia salvação da alma quando a vida se findava.

Essas táticas são, como foi dito, bastante comuns, mas não são as únicas. Há muitas outras, pois “a invenção não é ilimitada e, como as ‘improvisações’ no piano ou na guitarra, supõem o conhecimento e a aplicação de códigos e que implicam uma lógica dos jogos de ações relativos a tipos de circunstâncias”.⁶⁰ Acredito, portanto, que muito há para ser desvendado sobre os escamoteamentos e as trampolinagens empregadas como táticas pelas populações platinas na primeira metade do século XVIII. Identificar e analisar estas práticas que “colocam em jogo uma *ratio* “popular”, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar

⁵⁸ Idem, p.79

⁵⁹ C.A 1735-1743, p. 243.

⁶⁰ CERTEAU, 2004, p.83.

indissociável de uma arte de utilizar”⁶¹ se constituem, no entanto, em grandes desafios para esta investigação, na medida em que não são tão facilmente trazidos à luz.

Acredito que as táticas incluíram também, além da dissimulação, as resignificações, as reelaborações e as traduções, na medida em houve “um constante trabalho de transformação no plano das práticas e dos símbolos, as primeiras veiculando os segundos e sendo, ao mesmo tempo determinados por estes”⁶². Uma prática que pode ter dado novo sentido ao proposto, em que o indivíduo, ao invés de esconder-se para fazer, o fazia às claras, numa ação que conferia outro sentido que não aquele previsto pela estratégia empregada pelo detentor do discurso.

A análise que fiz das Cartas Ânua levou em conta a metodologia proposta para a análise de textos históricos, a partir do proposto por Vainfas e Cardoso: “um documento é sempre portador de um *discurso*, que assim considerado, não pode ser visto como algo transparente”⁶³. Considerei, também, como fundamentais os pressupostos de De Certeau, sobretudo, aqueles que chamam a atenção para os condicionantes dos discursos, pois “(...) a história se define inteira por uma *relação da linguagem com o corpo* (social) e, portanto, também de sua relação com os limites que o corpo impõe, seja à maneira do lugar particular de onde se fala(...)”, mas não só isto o outro, alvo do discurso acaba por influenciá-lo “(...) seja a maneira do objeto outro.(...)do qual se fala”⁶⁴.

Os alertas metodológicos feitos por Cristina Pompa também foram considerados na análise que empreendi, especialmente, os cuidados necessários “(...) para desenvolver um contexto triplo, o contexto *histórico* (...), o contexto *narrativo* em que se articulam as informações; o contexto *cultural* para o qual os relatos eram destinados”, já que o texto escrito “(...) é talvez o lugar privilegiado para apreender o processo de mediações culturais, de mudança de registros, de revisão de códigos, de traduções (...)”⁶⁵.

⁶¹ Idem, p.42.

⁶² POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru/SP: EDUSC/ANPOCS. 2003, p.23.

⁶³ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.377.

⁶⁴ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 p.77.

⁶⁵ POMPA, 2005, p.28 -29.

Penso que o discurso jesuítico se constitui em lugar privilegiado para detectarmos as múltiplas expressões das paixões desses homens e mulheres, mesmo porque, como bem observado por De Certeau, “tudo retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas, resistências, sobrevivências”⁶⁶. Ou seja, mesmo havendo uma fórmula prescrita para a escrita missionária, como fica evidenciado na estrutura que as Cartas Anuas apresentam e na crença – sempre reafirmada – na conversão e reconversão das populações platinas, os muitos relatos de reincidência nas paixões apontam em outro sentido. Finalmente, entendo que “o espaço do discurso” nos permite alcançar o próprio jesuíta em suas inquietações e paixões, pois, nas descrições que faz, “freqüentemente, o que os missionários, os cronistas, (...) apresentam em suas fontes é sua própria imagem deformada no espelho”⁶⁷.

Estruturei a dissertação em três capítulos, sendo que no primeiro destaco a vivência das paixões nas cidades platinas. De Buenos Aires até Assunção, passando pelo grande centro de Córdoba – onde ficava a Universidade da Companhia de Jesus – , além de Salta, Santiago del Estero e de outras cidades menores. Ressalto a importância do trabalho realizado pelos Colégios da Companhia de Jesus em algumas dessas cidades, através do trabalho pastoral e dos atendimentos diferenciados prestados à população branca, indígena e negra.

Neste capítulo ressalto um dos efeitos das missões populares nos centros urbanos: o “teatro da fé”⁶⁸. A chegada do padre missionário era aguardada com grande ansiedade e previa a realização de muitas atividades que visavam envolver toda cidade. Havia uma clara orientação por parte dos Superiores da Companhia de que através desse “teatro da fé” a alma dos ouvintes fosse alcançada e que os pecadores se mostrassem verdadeiramente inclinados ao arrependimento, à confissão geral e à mudança de comportamento. Ora, na adoção desta estratégia de conversão encontramos as orientações formuladas por Aristóteles e que se encontram na sua obra “Retórica”. É nela, pois, que os “teólogos estrategistas” da Companhia de Jesus irão se inspirar e aprender a “fazer uso” das paixões. Ou seja, pelo uso de recursos teatrais –

⁶⁶ Op.cit.; 2002, p.16.

⁶⁷ Op.cit.; 2005. p.27.

⁶⁸ Expressão emprestada do historiador Leandro Karnal que a emprega em sua obra *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. (KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI**. São Paulo: HUCITEC, 1998)

procissões, missas, sermões, penitências e confissões – especialmente pela via da emoção, alcançar os corações e mentes dos colonos platinos. É a partir, portanto, da *concepção aristotélica de paixão*, como força transformadora, mas desprovida de autocontrole, isto é, uma força movida e dependente de algo “exterior”, que os padres da Companhia irão proferir seus sermões.

Ainda neste capítulo, abordo a vivência das paixões pelas populações urbanas que foram alvo das missões, destacando suas mais diferentes reações, desde o cumprimento das determinações eclesiásticas até o enfrentamento público aos ensinamentos dos missionários. Acredito que para melhor entendermos as particularidades dessas manifestações cidadinas, seja pertinente refletir sobre a influência exercida pelos espaços urbanos de sociabilidade, pela proximidade das moradias, pelo maior fluxo de população, pelos espaços de convivência como festas e as missas, e, portanto, pela oportunidade de conhecer pessoas em espaços que ficavam fora do ambiente privado e protegido das casas. Além de criar oportunidades para vivências diferentes daquelas pensadas e propostas pela pregação de controle e de supressão das paixões, o espaço urbano possibilitou uma maior “publicidade” das ações não permitidas, fazendo com que muitos dos que ousaram viver suas paixões, fossem alvo de fofocas e discriminações. A urbe, portanto, será o espaço que dará visibilidade a uma série de paixões, aproximando espanhóis, *criollos*, negros, índios e mestiços. Peculiaridade que fez com que a negra piedosa fosse aclamada como santa pela igreja, enquanto o bem nascido peninsular era criticado e repreendido publicamente por perseguir e matar a escrava que se negava a satisfazer sua luxúria.

Além das missões populares realizadas nas cidades, a Companhia de Jesus realizava missões campestres que levavam os missionários a se deslocarem para as adjacências das cidades e para lugares bastante longínquos e isolados. No segundo capítulo descrevo o quão penoso era este trabalho missionário e ressalto as particularidades que caracterizaram estas missões.

O ambiente rural, com espaços desabitados, escassa ocupação humana e pouca presença feminina, influenciou de forma bastante significativa a vivência das paixões por estas populações campesinas. As estratégias de conversão empregadas pela Companhia de Jesus para estas áreas nem sempre puderam ser cumpridas a contento,

devido às dificuldades de deslocamento, às longas distâncias e à falta de padres para cobrir tão vasto território.

As reações dos camponeses platinos à normatização de condutas que as missões populares pregavam, apesar de não terem sido tão intensas como nas cidades, estiveram presentes, diferindo delas, em grande medida, pelas particularidades do espaço rural platino, parcialmente “invisível” aos olhos da igreja e difícil de ser controlado pelos raros e longínquos vizinhos. O ambiente hostil e o isolamento das áreas rurais – que dificultavam uma presença feminina mais significativa –, no entanto, acabaram determinando que as poucas mulheres, mães ou irmãs, por vezes, se tornassem também parceiras sexuais e companheiras na constituição de famílias incestuosas. A proximidade em relação aos animais – bastante característico no ambiente doméstico rural –, não poucas vezes, levou à prática das “*bestialidades*”, como chamavam os padres.

Por fim, será neste ambiente também que as populações *criollas*, mestiças e ameríndias terão facilitado o convívio. É claro que, em muitos casos, esta relação foi conflituosa, não impedindo, entretanto, a realização de casamentos ou a constituição de outros tipos de relacionamentos ditados e/ou justificados pela paixão. Foi também no ambiente rural que outras paixões, como o jogo, a *borrachera* e o ódio – e de seu efeito mais comum, a violência – tiveram lugar. Procurei destacar, em especial, a questão do ódio e da violência, considerando as condicionantes espaciais, culturais e sociais que as promoveram.

No último capítulo, me detive na influência que as paixões exerceram no âmbito das relações de poder e da política, desencadeando disputas entre indivíduos e famílias e ações político-revolucionárias na primeira metade do século XVIII. A paixão – como atestam as Cartas Anuais – chegou a ser tomada como justificativa por aqueles que, em várias situações, mas, em especial, no caso da Revolução dos *Comuneros*, se colocaram contra a Companhia de Jesus. Atitudes estas que, muitas vezes, excederão a simples discordância ou oposição, e incluíram atitudes drásticas, como o confisco de bens e a expulsão dos inicianos de seus colégios e demais propriedades. A paixão, em seu caráter de excesso e descontrole, passará, a partir de então, a ser apresentada pelos jesuítas como cegueira que fazia com que alguns indivíduos cometessem ações

irracionais, ou então como paixão-pecado que desencadeava a cobiça que levava amigos e vizinhos a se colocarem uns contra os outros.

Ao final, retomo o objetivo primordial desta investigação que foi o de analisar as estratégias empregadas pelos jesuítas para controlar ou suprimir as vivências apaixonadas⁶⁹ de homens e mulheres que viviam nas cidades e no campo platinos – através das missões populares – na primeira metade do século do XVIII, na Província Jesuítica do Paraguai.

⁶⁹ Esclareço que ao me referir, ao longo desta dissertação, ao termo vivências apaixonadas não o farei com o sentido de extase romântico, por vincular o termo vivências apaixonadas às manifestações de indivíduos que se encontravam sob o comando da paixão.

2 AS PAIXÕES E A CIDADE PLATINA: O URBANO COMO ESPAÇO DE TRANSGRESSÃO

A cidade platina parece ser um bom ponto de partida para o estudo das paixões, na medida em que se constitui num “fenômeno que se revela pela percepção de emoções e sentimentos dados pelo viver urbano (...) que esse habitar em proximidade propicia.”⁷⁰

Ainda que não se deva imaginar as cidades platinas como grandes centros urbanos, o fato de um número razoável de pessoas estarem convivendo num espaço restrito, potencializou infinitas modalidades de relações sociais, favorecidas pelos encontros nas igrejas, praças, mercados, teatros e em outros espaços de sociabilidade⁷¹.

A cidade, desde há muito está presente no imaginário judaico/cristão. Ainda que o povo judeu no período pré-cristão tenha sido um povo dependente de uma economia fortemente agro-pastoril, sua capital, Jerusalém, é citada como centro de poder e povoa o imaginário bíblico. Sobre ela diz o salmista no exílio, “ Se eu de ti me esquecer, ó Jerusalém que me resseque a minha mão direita.”⁷²

É conveniente lembrar que na literatura judaico/cristã a cidade de Jerusalém chegou a representar o conjunto de atitudes dos seus moradores: “Jerusalém pecou gravemente, por isso se tornou repugnante (...) porque lhe viram a nudez; ela também geme e se retira envergonhada.”⁷³

A cidade, portanto, se antropomorfiza, assumindo e representando as ações de seus moradores. Ainda que Jerusalém estivesse corrupta, a “forma”, a cidade, havia de ser restaurada, “vi também a cidade santa, a nova Jerusalém que descia do céu, da

⁷⁰ PESAVENTO, Sandra. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História** - Órgão Oficial da Associação Nacional de História. São Paulo, vol.27, nº 53, jan-jun. 2007. p.14

⁷¹ Utilizo-me do conceito de sociabilidade empregado por Resende: “Ao mesmo tempo que implica a associação prazerosa entre um grupo específico de pessoas, destacando certos valores seus, delimita por contraste, e exclui, outros grupos distintos. (...) É neste sentido que a sociabilidade constitui-se em práticas de associação lúdica que, mesmo buscando a confraternização, não deixam de ser perpassadas por dinâmicas de diferenciação social e por relações de poder.” (REZENDE, Claudia Barcellos. Os limites da sociabilidade: “cariocas” e “nordestinos” na Feira de São Cristóvão. **Estudos Históricos Sociabilidades** Rio de Janeiro. nº 28, 2001, p. 13)

⁷² SALMOS 137:5.

⁷³ LAMENTAÇÕES 1:8.

parte de Deus.”⁷⁴ É dessa cidade, a Jerusalém celestial, que Agostinho partiu na proposição da sua obra filosófica, a Cidade de Deus,⁷⁵ que tanto influenciou o pensamento religioso e filosófico medieval.

Ainda que a Companhia de Jesus tenha sido criada no início do século XVI, no contexto da Contra Reforma e com o objetivo de resguardar e reafirmar valores cristãos considerados fundamentais para a Igreja, suas estratégias evangélico-civilizatórias estiveram, em grande medida, identificadas com o pensamento filosófico medieval e, conseqüentemente, partilhavam de suas concepções sobre a cidade.

A cidade, ao contrário do campo. – que se caracteriza por longas distâncias entre as moradias – era, então, o espaço da presença do outro, da convivência e da imposição da civilidade. Desde a Renascença, a cidade havia adquirido esse caráter simbólico: nela viviam os que posteriormente assumiriam o poder político e nela os servos buscavam refúgio após a fuga ou a expulsão das terras em que antes trabalhavam e viviam.

Essa idealização, ao que parece, não se limitou aos servos da gleba. Tomas Morus, pensador católico do final dos séculos XV e XVI, em sua mais importante obra, a Utopia, se valeu da cidade ideal para criar uma sociedade imaginária: “A ilha da Utopia tem cinquenta e quatro cidades espaçosas e magníficas. A linguagem, os hábitos, as instituições, as leis são perfeitamente idênticas.”⁷⁶ É certo que o país ideal de Morus possuía uma área campesina, mas essa era habitada de forma planejada; os jovens lá deviam ficar por dois anos apenas pois assim “ninguém é obrigado a levar, por muito tempo, a vida rude do campo”.⁷⁷

A valorização da cidade, do espaço urbano e civilizado, se evidencia diante da ameaça da invasão da ilha da Utopia, por povos vizinhos que não partilhavam dos mesmos valores. Para se defender, o país fortemente urbano, que odiava a guerra, abre mão de algumas das suas convicções e recorre a mercenários que viviam não só fora dos limites da ilha, mas fora das cidades para preservar o modo de vida da *civis*. O povo em questão é “o zapoleta, povo bárbaro, feroz e selvagem, que não sabe viver

⁷⁴ APOCALIPSE 21:2.

⁷⁵ AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 2 v.

⁷⁶ MORUS, Tomas. **A Utopia**. 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, p. 36.

⁷⁷ Idem, p. 29.

senão no meio das florestas e rochedos em que foi nutrido (...) As delícias da vida lhe são desconhecidas; menospreza a agricultura, a arte de bem morar e de bem vestir”.⁷⁸ O pensamento de Tomas Morus, ao estabelecer uma relação entre cidade e civilidade, campo e barbárie, parece ter expressado o pensamento vigente no final da Idade Média e início da Idade Moderna.

Reforçando a importância da cidade enquanto espaço de civilização neste período, Keith Thomas afirma: “Nos tempos da renascença, a cidade fora sinônimo de civilidade, o campo, de rudeza e rusticidade. Tirar os homens das florestas e encerrá-los numa cidade era o mesmo que civilizá-los.”⁷⁹ Ainda que o autor tenha se debruçado sobre a Inglaterra dos séculos XVI a XIX, creio ser possível estabelecer uma relação entre suas conclusões e a realidade platina do século XVIII.

No que se refere à América platina, a obra “Historia de la sensibilidad en el Uruguay”, especialmente no seu segundo tomo⁸⁰, trata de todo o processo de disciplinamento⁸¹, ao qual, especialmente a população de Montevideú, foi submetida no afã de que esta desenvolvesse hábitos e comportamentos adequados a um novo modelo de sociedade do fim do século XIX e do início do século XX. Barran, nessa obra, utilizando-se de documentação administrativa e judiciária, se debruça sobre o processo de mudança de uma sensibilidade “bárbara”, para outra, “civilizada”. Ainda que o autor uruguaio não estabeleça uma relação direta, entre cidade e civilização, até porque em seu primeiro volume⁸² boa parte desta vida bárbara se dá exatamente na cidade de Montevideú, não consegue fugir por completo da ligação entre cidade e civilização. O que há em Barran, entretanto, é a civilização da própria cidade. O que a documentação trabalhada por Barran mostra, é que diante de novas necessidades e

⁷⁸ MORUS, 1992, p. 71.

⁷⁹ THOMAS, Keith. **O Homem e o mundo natural**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 290.

⁸⁰ BARRÁN, José Pedro. **Historia de la sensibilidad en el Uruguay**. El disciplinamiento. 1860-1920. Montevideo: Ed. de la Banda Oriental Uruguay, 1990. v2.

⁸¹ Penso que, de alguma forma a proposição de Barran, se aproxima daquela proposta por Huzinga a respeito do processo de mudança de sensibilidade ocorrido ao final da Idade Média, para ele “(...) a alma apaixonada e violenta da época, vacilando entre a piedade lacrimosa e a frígida crueldade, entre o respeito e a insolência, entre o desânimo e a licença, não podia dispensar as mais severas regras e o mais estrito formalismo. Todas as emoções exigiam um sistema rígido de formas convencionais, porque sem elas a paixão e a ferocidade causariam a destruição da vida” (HUIZINGA, J. **O declínio da Idade Média**. Lisboa: Odisséia, 1924, p. 48.)

⁸² BARRÁN, 1991, p.15.

realidades sócio-históricas, Montevideu é chamada a assumir sua função de baluarte da civilização em um país fortemente agrário e pastoril. Ele argumenta que certos setores “pensantes, e influyentes, encuadraron los cambios de la sensibilidad em el siglo XIX siempre dentro de este marco interpretativo” este, por sua vez, estava “más bien interesado em la promoción de determinado desarrollo “europeizado” de la región platense.”⁸³

As Cartas Ânua da Companhia de Jesus que são analisadas nesta dissertação revelam a percepção dos jesuítas e expressam as distinções que estabeleceram entre a cidade e o campo: “es indescriptible la necesidad espiritual de aquellos campesinos, diseminados por alli, viviendo ellos muy distantes los unos de los otros, a, más bien, como brutos.”⁸⁴ É possível inferir, portanto, que eram “adeptos da concepção grega que opunha a *pólis* civilizada à barbárie dos não urbanizados.”⁸⁵

Esta percepção se arraigou de tal forma, que “trezentos anos depois, já na época dos novos estados independentes, Domingos Faustino Sarmiento continuará falando em seu *Facundo (1845)* das cidades como focos civilizadores, opondo-se aos campos onde via engendrada a barbárie”.⁸⁶ Constata-se, portanto, que houve uma idealização da cidade como espaço livre de comportamentos considerados bárbaros, aqueles que na acepção de Norbert Elias, são regidos pela paixão, afinal, aquela que controlada promove “a conduta que denominamos “civilização”.⁸⁷

É certo, entretanto, que a planejada cidade hispano-americana “em uma ordem social hierárquica transposta para uma ordem distributiva geométrica”⁸⁸, tem feições muito distintas da cidade orgânica da Renascença, mas o que as diferencia em termos urbanísticos, as aproxima no que diz respeito a sua função, a de civilizar.

Parece que há uma relação direta entre o processo de urbanização e o “processo civilizador”, como concluiu Elias, ao estudar a França do mesmo período. Esse processo teria se fortalecido no processo de rearranjo da corte em decorrência do

⁸³ BARRÁN, 1991, p.15.

⁸⁴ **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay** (C.A). Anõs 1750-1756. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS,1994, p. 95.

⁸⁵ RAMA, Angel. **A cidade das letras** São Paulo: Brasiliense, 1985, p.35.

⁸⁶ Idem, p.36.

⁸⁷ ELIAS, Norbert. **O Processo civilizador**, Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora,1993. Vol II, p.54.

⁸⁸ Op .cit.; 1985, p.26.

enfraquecimento do sistema feudal. Por sua vez, no processo de surgimento e fortalecimento dos Estados Nacionais, seria necessário forjar uma nova sensibilidade:

A espada fora substituída pela intriga e por conflitos nos quais as carreiras e o sucesso social eram perseguidos por meio de palavras. Estas exigiam e produziam qualidades diferentes das que eram necessárias nas lutas armadas... A reflexão contínua, a capacidade de previsão, o cálculo, o autocontrole, a regulação precisa das próprias emoções (...) tornavam-se precondições cada mais indispensáveis para o sucesso social.⁸⁹

O foco deste capítulo são as diferentes *estratégias* empregadas pelos missionários jesuítas para forjar essa sensibilidade civilizada, a chamada “reforma de los costumbres”⁹⁰, bem como as *táticas* empregadas pelas populações que eram alvo desta ação.

Se a cidade era, por sua configuração espacial⁹¹, um ambiente propício à formulação e à aplicação de estratégias de civilização e evangelização, por outro lado, também se revelava propícia ao estabelecimento de relações não consideradas virtuosas. A cidade era, a um só tempo, considerada “o berço do aprendizado, das boas maneiras, do gosto e da sofisticação” e a “arena da satisfação do homem”⁹².

É certo que esta última característica da cidade não agradava aos jesuítas, uma vez que a satisfação do homem passava pela idéia de prazer associada à paixão. O caminho para a virtude passava pelo abandono dos hábitos que davam prazer à carne, isto é, pelo “sacrifício” de um gosto.

Fue molestada en 1729 por vehementes estímulos de la carne, y manifestó estas continuas luchas con el mal enemigo, y sus consigüientes perturbaciones de ánimo, a un Padre de nuestra compañía... Aconséjele entonces el Padre: Pues, prometa ud al honor de este santo, hacer cada día el sacrificio de un gusto, aun que sea pequeño, o mortificase en algo, aun que sea poca cosa (...).⁹³

Como se infere, a cidade não era somente o berço das virtudes da civilização, mas também de seus vícios, já que “mais uma vez que os lucros rurais eram consumidos na cidade, era nela que se encontrava a sociedade mais sofisticada, as

⁸⁹ ELIAS, 1993, p. 225,226.

⁹⁰ C.A 1735-1743, p. 200.

⁹¹ Sobre a configuração espacial da cidade, como espaço de construção de um imaginário, Pesavento compreende que a “cidade é, antes de tudo, uma materialidade de espaços construídos e vazios, assim como é um tecido de relações sociais, mas o que importa, na produção do seu imaginário social, é a atribuição de sentido, que lhe é dado, de forma individual e coletiva, pelos indivíduos que nela habitam. (PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade**. Visões literárias do urbano. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2002, p.32)

⁹² THOMAS, 1988, p. 290.

⁹³ Op. Cit.; 1735-1743, p.14.

últimas modas e os vícios mais caros.”⁹⁴ . O processo de “reforma dos costumes” dependia do sucesso das estratégias de combate e supressão das paixões dos cidadãos que nelas persistiam e resistiam à tentativa de seu controle ou eliminação.

Novamente a caracterização feita por K. Thomas parece encontrar eco nas cidades do Prata, como se percebe nesse relato sobre a conversão de uma senhora que teria abandonado uma vida de luxo e vaidade “(...) al salir de la casa de Ejercicios quedaron los botes con los colares, con que se habían pintado la cara, y los tiraron a la basura. Despreciando en adelante el afeitado de la cara, tan usado ántes entre las mujeres de la ciudad”.⁹⁵ A vaidade, um dos pecados capitais para São Tomás de Aquino, parece ter encontrado terreno fértil nos sistemas de reconhecimento social das cidades platinas, onde os lucros do comércio e das *haciendas* era usufruído. A cidade, desta forma, concentrava tanto as benesses da civilização, quanto aquilo que para a Igreja era considerado como paixão e que, necessariamente, deveria ser combatido.

Ainda que seja possível estabelecer uma série de relações entre as cidades americanas e as européias, é preciso considerar a especificidade do caso platino, já que nele a importância das cidades foi marca registrada do tipo de colonização e sociedade que ali se formou.

Importantes centros de concentração de poder, as cidades asseguraram a presença da cultura européia, dirigiram o processo econômico e, sobretudo, traçaram o perfil das regiões sobre as quais exerciam sua influência e, em conjunto, sobre toda área latino-americana⁹⁶

É, pois, sobre esse espaço fundante e fundamental para a cultura hispano-americana – a cidade platina – que concentrarei esforços, visando refletir sobre como seus moradores viveram suas paixões e sobre como delas se viram privados pela ação dos missionários jesuítas. Penso que Romero em “América Latina, as cidades e as idéias” define bem a importância de estudos dessa natureza, ao afirmar que “se buscarmos as chaves para a compreensão do desenvolvimento que conduz até o seu presente, será provavelmente nas suas cidades, no papel que tiveram as suas

⁹⁴ THOMAS, 1988, p294.

⁹⁵ C.A 1735-1743, p.39.

⁹⁶ ROMERO, José Luis. **América Latina**: as cidades e as idéias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004, p.42.

sociedades urbanas e as culturas que criaram (...).⁹⁷

A incursão pelos prédios, casas e ruas das cidades platinas se dará, preferencialmente, através dos relatos dos jesuítas que por lá andaram, pelo que viram e ouviram: “Ver” através dos olhos dos homens de hábito negro, entretanto, não significa considerar tudo o que relatam sem uma análise crítica, nem tampouco pensar que só veremos o que ele descreveu intencional e conscientemente. Pois, o texto escrito talvez seja “o lugar privilegiado para apreender o processo de mediações culturais, de mudança de registros, de revisão de códigos, de traduções(...).”⁹⁸.

As Cartas Ânuaas, ainda que documentos da Ordem redigidos com objetivos claros – entre os quais, a exaltação do trabalho da Companhia de Jesus e a motivação para novas vocações – podem sim, nos fornecer informações valiosas para a compreensão do processo de combate e vivência das paixões nas cidades do Prata. Ou seja, acredito que, através da análise das Cartas Ânuaas do período compreendido entre 1730 e 1756, se possa alcançar as diferentes reações daqueles que foram alvo das ações de controle e combate das paixões nas cidades platinas, que, muitas vezes, foram registradas pelo padre sem que tenha se dado conta disso⁹⁹.

Ainda que não se deva pensar a cidade como um “livro aberto”, sua característica principal, a proximidade entre as pessoas, faz com que mesmo as vivências das paixões às escondidas – vividas naquilo que poderíamos chamar de “sub-urbano” que as mantêm veladas – corram maior risco de ser re-veladas. Nesse sentido, busco identificar não somente as estratégias jesuíticas de combate e controle das paixões vividas nas cidades, mas também dar conta da influência que este espaço propriamente urbano de sociabilidade exerceu sobre a vivência dessas paixões.

É certo, porém, que a importância da cidade não está somente naquilo que ela tem de material, expresso na sua arquitetura e naquilo que ela desfruta em função de sua importância econômica.

Vigorosas redes urbanas garantiram a fluidez da distribuição de produtos (...) uma diversificação das atividades permitiu a organização da rede financeira (...)

⁹⁷ ROMERO, 2004, p.42.

⁹⁸ POMPA, 2005, p.28-29.

⁹⁹ Vale destacar a afirmação de que “tudo retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas, resistências, sobrevivências”. (CERTEAU, 2002, p.16)

junto as casas comerciais (...) foram-se constituindo-se os grupos econômicos com que o destino da cidade iria comprometendo-se pouco a pouco.¹⁰⁰

Um complexo sistema compõe o ambiente urbano, “as cidades americanas foram remetidas, desde as suas origens, a uma dupla vida”¹⁰¹, que se expressa, na concepção de Angel Rama, em dois níveis, o dos signos e o dos significantes.

O primeiro tem caráter simbólico e precede a própria existência da cidade, “acima dela, a correspondente à ordem dos signos que atuam a nível simbólico, desde antes da sua realização, e também durante e depois, pois dispõe de uma inalterabilidade a que poucos concernem os avatares materiais.”¹⁰². Este sistema era completado pela realidade mais imediata das “ruas, casas e praças, que só podem existir e ainda assim gradualmente no transcurso do tempo histórico(...)”¹⁰³

A questão que se coloca, portanto, é que a cidade ainda que composta em dois níveis, se caracteriza pela sua interação. Se, por um lado, não podemos conceber uma cidade sem sua estrutura material e física, só isso não faz dela uma cidade. Este corpo necessita de uma alma¹⁰⁴, e isto, creio seja o que Rama chama de “ordem dos signos”. Estes, por sua vez, ainda que detentores de certa inalterabilidade, só têm significação na sua relação com aquilo que lhes dá forma. E mesmo estes, precisam de um sopro que lhes dê vida, um espírito, que é a população desta cidade.

Proponho, portanto, pensar a cidade enquanto organismo. Organismo esse que deu características próprias ao combate à vivência das paixões. Se, de um lado, a Companhia de Jesus soube ocupar e usar os espaços estratégicos da arquitetura da cidade como suas igrejas, residências, colégios, universidade ou mesmo a praça nas missões populares, por outro, também soube utilizar-se do aspectos simbólicos que estes lugares possuíam no imaginário da população. O alvo, é certo, era sempre alcançar o espírito da cidade, as pessoas que a ela davam vida, para isso foi preciso pensar a apropriação e a utilização do corpo, sua estrutura física, e da alma da cidade, seu caráter simbólico, suas evocações ao imaginário.

¹⁰⁰ ROMERO, 2004, p.106.

¹⁰¹ Idem, p.32.

¹⁰² Idem, ibidem.

¹⁰³ Idem, ibidem.

¹⁰⁴ “(...) a cidade está sempre a explicar o seu presente. Com isso, acaba por definir uma identidade, um modo de ser, uma cara e um espírito, um corpo e uma alma...” (PESAVENTO, 2007, p.17)

A proximidade das moradias, o maior fluxo de população e os espaços de convivência possibilitaram e criaram oportunidades de conhecer e conviver com pessoas fora da proteção de suas casas. Isto tudo deu oportunidade a vivências diferentes daquelas pensadas e propostas pela pregação de controle e supressão das paixões.

O espaço urbano possibilitou ainda uma maior “publicidade” das ações não permitidas, fazendo com que muitos dos que ousavam viver suas paixões fossem alvos de comentários e discriminações. A urbe, portanto, era o espaço que dava visibilidade a uma série de comportamentos apaixonados, que aproximaram espanhóis, crioulos, negros, índios e mestiços sob a marca da dissimulação, da transgressão e do pecado, enfim, das paixões.

Não se pode esquecer, entretanto, que esta cidade, independentemente de sua condição de espaço privilegiado de uma elite político-econômica e religiosa, acabou adquirindo um outro “uso” que não aquele proposto inicialmente. Pois, como bem lembrado por De Certeau, “é necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização” ¹⁰⁵ Este outro “uso” se deu de formas bastante variadas, incluindo desde o enfrentamento até as maneiras ou “artes de fazer” ¹⁰⁶ através das quais os cidadãos usavam os espaços da cidade a seu favor, subvertendo os usos pensados inicialmente, tanto dos lugares, quanto das oportunidades que surgiam para a convivência.

Considerando as estratégias de evangelização e conversão adotadas nas cidades da região do Prata, proponho que elas possam ser agrupadas em dois modelos principais. O primeiro modelo, inspirado naquele proposto por Angel Rama¹⁰⁷, analisa a cidade da América espanhola como um tabuleiro, e o segundo, adaptado da proposta de Leandro Karnal¹⁰⁸, percebe o ambiente urbano como um palco de teatro.

¹⁰⁵ CERTEAU, 2004, p.40.

¹⁰⁶ Idem, p.15.

¹⁰⁷ RAMA, 1985, p. 26

¹⁰⁸ KARNAL, 1998. p.24

Pensar a cidade a partir da metáfora do tabuleiro implica considerar sua própria configuração arquitetônica, já que “o resultado na América Latina foi o desenho tipo tabuleiro de damas, que reproduziram (com ou sem plano estruturado) as cidades barrocas e que se prolongou praticamente até nossos dias”¹⁰⁹. Quero, no entanto, esclarecer que a análise não restringirá à esfera visível e à disposição cartesiana típica das cidades hispano-americanas¹¹⁰, na medida em que o tabuleiro será entendido aqui, como espaço da estratégia, por excelência. Isto implica entender a cidade como um espaço de atuação dos grupos dirigentes, dentre os quais se destacava a Companhia de Jesus.

Acredito que a organização espacial das cidades platinas tenha favorecido – e muito – a implementação de estratégias, cujo objetivo primordial não era mais, no século XVIII, converter e civilizar, mas de reconverter os que já eram cristãos. As cidades, normalmente construídas com um traçado planejado, que convergia as principais ruas para a praça favorecia os arrastões espirituais e o andar dar procissões. A praça, por sua vez, não raro, serviu de palco para as missões quando a igreja não comportava os muitos assistentes. Cabe lembrar o fato de o Governador da Província de Salta ter solicitado, em 1741, que os jesuítas marchassem para fazer missão na cidade, mesmo que “no hacía mucho” tivessem alí “dado misión”, que sugere que havia um plano de trabalho conjunto, entre autoridades religiosas e civis, com o objetivo “**continuar la reforma de los costumbres**” (grifo meu).¹¹¹

Por outro lado, o fato de que “se marchó”¹¹², indica que havia uma visão estratégica de nítida inspiração militar, bem ao gosto da Companhia de Jesus. Isso fica evidente na passagem em que o padre em missão afirma que se “ponían en juego **sus máquinas de guerra** para conquistar esta alma.” (grifo meu)¹¹³ Daí se infere que pretendiam ocupar a cidade, estabelecer claramente um domínio sobre seu espaço físico, colocando-o serviço do sagrado, na medida em que a praça, a igreja, as casas e as principais ruas eram apropriadas para os ritos da missa e das procissões.

¹⁰⁹ RAMA, 1985, p.26

¹¹⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 22. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹¹¹ C.A 1735-1743, p.200.

¹¹² Idem, p.200.

¹¹³ **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (C.A)**. Anõs 1730-1735. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS, 1994, p.10,11.

A estratégia de ocupação do espaço urbano – se considerarmos as cidades que possuíam residências, colégios ou Universidade – também pode ser pensada como o posicionamento mais adequado das peças no tabuleiro de um jogo, que nos remete ao xadrez por sua óbvia relação com a estratégia de guerra. Não é preciso ser um grande jogador de xadrez para saber que o sucesso e a derrota do adversário passa, impreterivelmente, pela colocação das peças mais importantes ¹¹⁴ nos lugares certos e pelo bom uso destas.

A Companhia de Jesus parece ter sabido, ainda que seja recorrente nas Cartas Anuais a reclamação por mais “operários” e recursos, se posicionar muito bem através dos movimentos de suas “peças” no tabuleiro das cidades platinas. Entre os anos de 1730 e 1756, havia na Província Jesuítica do Paraguai, entre 311 e 400 jesuítas, 02 residências, 10 colégios e uma universidade. ¹¹⁵A universidade estava situada em Córdoba, cidade de grande importância. Buenos Aires e Assunção possuíam colégios, assim como as cidades de porte médio da Província. ¹¹⁶

Em uma escala de importância crescente, na base estavam as residências. Contando com número reduzido de jesuítas, elas tinham como função o atendimento religioso das populações das cidades e *haciendas* próximas. ¹¹⁷ As residências, apesar de desempenharem papel importante na tarefa da evangelização e do combate das paixões, não eram o modelo ideal de ocupação do espaço, na medida que faltavam a elas recursos e meios para alcançar o fim último, evangelizar e civilizar.

As residências, talvez pudessem ser comparadas aos cavalos ¹¹⁸ no xadrez, por serem peças boas para abrir espaço e causar baixas no adversário, na medida em que

¹¹⁴ Ainda que a maioria das peças do jogo de xadrez seja composta de peões, é o bom uso, a colocação adequada, ou seja, a ocupação dos espaços mais importantes no tabuleiro pelas peças principais – rainha, bispos, cavalos e torres com vistas a proteger seu rei e vencer o adversário que vai definir o vencedor da partida.

¹¹⁵ ZEN, 1995, p.51

¹¹⁶ As cidades que possuíam Colégio, além de Buenos Aires e Assunção, eram, Córdoba, Corrientes, Tarija, Santiago Del Estero, Salta, San Miguel de Tucumán, Santa Fé e La Rioja. (ZEN, 1995, p.52)

¹¹⁷ “Siempre los Padres acuden, y han acudido con mucho fervor en sus ministerios de niños, negros y indios de quien tienen cofradía haciéndoles la doctrina, confesando y predicando a indios y españoles.” (Carta Anua de 1612. **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XIX, Buenos Aires, 1927, p.196-197)

¹¹⁸ O cavalo no xadrez tem um movimento peculiar, anda em “L”, saltando por cima das outras peças. No início e no meio-jogo, é importante ter um cavalo perto do centro do tabuleiro, ou os dois, já que eles podem atacar em “garfo” (atacar duas peças sem ser atacado por nenhuma delas), e ajudar a controlar o

se movimentam com destreza entre eles, sendo, contudo, desprovidas de recursos para empreender o fim último, o xeque-mate. Seu trabalho, portanto, se restringia às cidades menores.

Os colégios desempenhavam papel relevante nessa atuação estratégica, pois se dedicavam à educação da elite, à formação da classe letrada das cidades e à reforma dos costumes.

En cada uno de los colegios se enseña gramática latina, la cual es tan necesaria, que nadie sabe hablar en latín, si no ha pasado por las escuelas de la compañía...Pero no se insiste sólo en que sepan las reglas de la gramática, los que frecuentan nuestras aulas, sino también en que se instruyan ante todo en la piedad, y en que aprendan el casto temor de Dios.¹¹⁹

Se, é possível comparar as residências aos cavalos no xadrez, talvez se possa estender esta analogia para os colégios, comparando-os às torres¹²⁰ e aos bispos¹²¹. Estes, no xadrez, ainda que não possuam em separado todo o poder de fogo da rainha, que anda em todas as direções tantas casas quantas estiverem livres, ao serem combinados podem, cada um a seu tempo, movimentando-se os bispos em diagonal e as torres em linha reta, produzir grande poder de ataque.

Os colégios também possuíam funções múltiplas, que combinadas produziam grande resultado na tarefa de reformar os costumes e combater as paixões. Além da tarefa de formar uma elite letrada, os colégios ainda acumulavam todas as funções de uma residência, no que diz respeito ao atendimento espiritual. Isto porque “en todos los colegios, además han sido erigidas congregaciones marianas (...) Existen en todos los

centro do tabuleiro. No final do jogo, ele pode fazer um bom serviço comendo peões, mas não é possível empreender um xeque-mate somente com cavalos.

¹¹⁹ C.A 1735-1743, p. 4.

¹²⁰ Além de fazer o roque com o Rei, a Torre é bastante útil no xeque-mate ao Rei inimigo. Movimenta-se em linha reta, ou seja, em linhas ou colunas. Ela não pode saltar sobre peças, e, como ela é mais forte em linhas ou colunas vazias, geralmente não é movimentada senão no meio-jogo e no final do jogo. Tem a função tática de dominar colunas abertas, ou seja, colunas sem peões, onde seu movimento é bem aproveitado. As Torres dobradas (na mesma linha ou colunas) são uma arma poderosíssima, ultrapassando muitas vezes o valor de uma Rainha. Teóricos do xadrez dão à Torre o valor 5, sendo a peça de maior valor depois da Dama (ou Rainha).

¹²¹ O bispo movimenta-se apenas em diagonal. Geralmente lhe é atribuído o valor de 3 peões. No início do jogo sua utilidade é pequena, pois muitas peças estão a lhe obstruir o caminho. No meio do jogo é quando todo o seu potencial é usado e começa a perder valor no final do jogo. O par de bispos é muito valorizado, sendo considerado por muitos melhor que o par de cavalos. O bispo não pode saltar sobre peças, mas pode capturar uma peça que se encontre em seu caminho.

colegios soledades de indios e morenos, a los cuales cuanto más rudos e ignorantes, con tanto más caridad se los trata.”¹²²

Some-se a esse trabalho, que incluía o atendimento espiritual e social, funções mais imediatas, pois dos “dos colégios e residências sempre fazia parte uma igreja onde celebravam regularmente os sacramentos”¹²³. Estes trabalhos, é claro, faziam parte de uma estratégia maior. Segundo a Carta Ânua de 1735-1743, o fato de em todos os colégios ser estabelecido “el jubileo de las comuniones generales de cada mês” era fruto da “invención celestial de la Compañia para la conservación de las almas...y para la reformación universal de la iglesia.”

Para além das funções exercidas pelos colégios e pelas residências encarregadas do atendimento espiritual nas cidades onde estavam instaladas, haviam as missões populares, empreendidas pelos missionários jesuítas, as peças menos nobres do xadrez, os peões¹²⁴.

Estes peões, numerosos na primeira fila do tabuleiro, são de pequeno poder de ataque, mas fundamentais no processo de abertura do caminho e negociação, de modo que as outras peças mais poderosas possam agir. Creio que os peões no tabuleiro da cidade platina tenham sido os assim chamados operários da fé. Eram padres e irmãos jesuítas que, em determinados períodos do ano, abandonavam suas funções intelectuais ou administrativas, se dirigindo em missão para outras cidades e áreas rurais.

Dentre as estratégias empregadas para o controle das cidades platinas, pensadas como tabuleiros, destaca-se a Universidade. Ainda que fosse única no âmbito da Província Jesuítica do Paraguai, assim como a rainha¹²⁵ no jogo de xadrez, a Universidade de Córdoba foi a instituição que melhor representou o poder de ocupação do espaço e dos recursos que a Companhia de Jesus podia utilizar.

¹²² C.A. 1735-1743, p. 5

¹²³ ZEN, 1995, p.37

¹²⁴ O Peão é a mais modesta das peças de xadrez, e cada jogador conta com 8 peões no início do jogo. A peça movimenta-se sempre para a frente, sendo a única peça que não pode retornar ou retroceder

¹²⁵ A rainha é a peça de xadrez que fica ao lado do rei. Por sua capacidade de movimentação, recebe uma ênfase muito grande no jogo. A Rainha movimenta-se em diagonais, como o bispo, e em linhas e colunas, como a torre. Com isto, incorpora os movimentos de todas as peças, exceto o do cavalo. Com base nisto entende-se sua importância, atribuindo-lhe o valor 9 ou 10. Entretanto, deve estar em uma posição central para usufruir de todo este poder. No início do jogo, sua função recomendada é a de dar apoio para outras peças, para aos poucos começar a passear pelo tabuleiro. Apesar de ser poderosa, não vale por todas as outras peças, o que justifica cautela na sua movimentação.

A Universidade jesuítica de Córdoba representou o ápice do poder exercido pela Companhia de Jesus, já que nela “...se graduan en esta nuestra universidad de maestros e doutores”¹²⁶ Mas a importância dessa “rainha” das instituições/peças jesuíticas na América platina não pode ser medida somente pelo seu brilho intelectual.

Sua formação qualificada, que incluía “Filosofia, Teologia Escolástica, Teologia Moral, Direito Canônico y la Sagrada Escritura” e recebia estudantes de “todas las partes de estas tierras”, objetivava a formação de uma elite que, pelo conhecimento e virtude, influenciasse política e religiosamente a região de modo que “ siendo la honra y el apoyo de la república”¹²⁷ fosse uma aliada importante na tarefa de estabelecer um modo de vida pautado pela virtude e não pelas paixões.

Pode-se dizer, portanto, que a Companhia de Jesus no Prata tinha uma estratégia de jogo bastante elaborada para cada uma das peças posicionadas nos tabuleiros das principais cidades platinas. As peças até aqui descritas não correspondem à totalidade das peças do xadrez. Como metáfora isso nem seria talvez necessário. Quero, contudo, mencionar aquela peça que até agora se fez ausente de nossa análise, o rei *i*¹²⁸. Este, como sabemos, é a peça mais importante do jogo, é por ele que trabalham todas as peças, mesmo a rainha, e o jogo só é vencido quando o rei adversário é vencido. No tabuleiro da cidade platina, as estratégias são feitas em função do rei, que é a própria Companhia de Jesus.

O segundo modelo estratégico é aquele que pensa a cidade como palco do *teatro da fé*, expressão tomada de empréstimo da obra de Leandro Karnal (1998), “ Teatro da fé, Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI”. Eu a utilizo, portanto, nos moldes concebidos pelo autor que considera “que a questão teatral extrapolava o nível específico da encenação propriamente dita”, de modo que inclusive

¹²⁶ C.A. 1735-1743, p. 6.

¹²⁷ Idem, p. 5.

¹²⁸ O Rei é a peça-chave do jogo de xadrez. Todo o jogo desenvolve-se em torno de dois objetivos: dar xeque-mate ao rei adversário, e proteger o rei de receber xeque-mate. Apesar de sua importância no jogo, o Rei é modesto em termos de recursos: ele não pode mover-se mais que uma casa de cada vez, em qualquer direção. Quando o rei é posto em xeque, e não há alternativa de fuga ou impedimento o jogo acaba.

“as relíquias recebiam atenção teatral, transformavam-se em adereços cênicos. Da mesma forma, a procissão e a própria literatura.”¹²⁹

Ainda que a abordagem proposta por Karnal se refira ao México e ao Brasil do século XVI, acredito que seja possível uma aproximação quanto à forma como os jesuítas pensaram e agiram na região platina, visando converter e civilizar, na medida em que “o teatro tornou-se, assim, uma das formas mais representativas da espiritualidade inaciana.”¹³⁰

Ao propor a teatralidade como modelo estratégico para a evangelização e para o controle das paixões, retomo a proposta aristotélica de, pela *técne*, pela retórica, e através de diversas estratégias cênicas, agir sobre o emocional destas populações de modo a levá-las ao arrependimento. As muitas referências – nas Anuas que analisei – a sermões emocionados, que incluíam sentenças de condenação tão fortes que faziam com que os ouvintes da missa saíssem “aturdidos de horror, como si hubieran oído pronunciar estas palabras por Jesús Cristo mismo”¹³¹, corroboram a percepção de que os inacianos utilizaram-se de técnicas teatrais como forma de atingir seus objetivos. O resultado, em muitos casos, eram confissões notadamente compungidas diante dos fortes apelos teatrais do sermão, de modo que muitos “se confesaban de sus pecados entre **abundantes lagrimas** (grifo meu), y entre señales inequívocas de la más grande compunción de corazón (...)”¹³²

A retórica, entretanto, ainda que parte fundamental no uso da cidade como palco, não foi o único recurso utilizado. Foi, antes, parte constitutiva de encenações que envolviam muito mais que o planejado uso da palavra¹³³.

¹²⁹ KARNAL, 1998, p.24.

¹³⁰ Idem, p. 50.

¹³¹ C.A. 1735-1743, p.229.

¹³² Idem, p. 230.

¹³³ O planejado uso da palavra a que nos referimos é aqui entendido como sermão. De acordo com Floréz é “necesario, en primer lugar, definir al sermón como “el discurso oral que se realiza dentro de un marco litúrgico o en una reunión de tipo religioso”. (FLÓREZ, Gloria Cristina. *Prédica y Espectáculo en los autos de fe en Lima a inicios del siglo XVII* **Revista UKU Pacha**, Año 3 N° 6, Lima, 2003 p.410). Sobre a importância dos sermões no catolicismo pós-tridentino, Thomas defende que “homilias, sermões e catequizações desempenhavam um papel crucial na formação de cada cidadão; os observadores, em sua maioria, concordavam que seria impensável uma sociedade sem eles, ou sem as sanções sobrenaturais em que se baseavam”. (THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 135).

Antes de destacar os aspectos mais particulares dessa encenação teatral da fé nas cidades platinas, quero resgatar a proposição de Karnal em relação ao caráter cênico dos prédios religiosos nas cidades da América espanhola

O palco, por excelência, do mundo das Representações, na América Colonial, foram as Igrejas. Os prédios eclesiásticos dominavam os lugares de maior destaque em cada cidade colonial, eram ponto de referência, denominavam um lugar, e, nos seus átrios e pátios vivia-se parte significativa da vida colonial. As cidades espanholas, por exemplo, foram dispostas ortogonalmente, sendo a igreja e a praça central as grandes definidoras desta disposição. A igreja-prédio assim, não foi apenas suporte para a representação na América, mas ela própria foi concebida e mantida como elemento central desta Representação.¹³⁴

Diante disto, proponho que os prédios da Companhia – as igrejas, colégios, capelas e residências, assim como as igrejas das cidades em que não havia trabalho regular dos jesuítas e as casas utilizadas para exercícios ocasionalmente¹³⁵ – e até mesmo a praça e as ruas da cidade, sejam considerados como cenário de uma peça que eles se propunham a dirigir e encenar.

Esta preocupação com a eficácia cênica desses espaços pode ser identificada no relato da Carta Ânua de 1735-1743, que refere a construção da nova capela do Colégio de Buenos Aires, descrita como “primorosa y espaciosa, dedicada a la Virgen Santíssima” e com um altar que era uma “obra de arte escultórica com sobredorado, así se resultó el santuario todavía más magnífico.”¹³⁶ Por outro lado, se através da beleza dos cenários os jesuítas buscavam comover, também se valeram do feio e do monstruoso, quando consideraram necessário: “mostraban una imagen rudamente pintada de una alma condenada a las penas del infierno, a cuyo aspecto, un dia, quedó tan impresionado cierto individuo, que le parecía oír los gritos desahorados.”¹³⁷

Ainda que não se possa comparar a região platina, em termos de arquitetura religiosa e de estatuária, com o espaço analisado por Karnal, creio que seja possível estabelecer uma aproximação entre elas, a partir daquilo que as une, isto é, sua função dentro do teatro da fé. Dentre os aspectos mais recorrentes nos diferentes espaços da América espanhola destacam-se o culto a santos específicos em cada região – como a

¹³⁴ KARNAL, 1998, p. 169.

¹³⁵ “En caso se facilitará alguna habitación decente en la vecindad de nuestro colegio para dar as mujeres que quisieren hacer dichos Ejercicios(…)” (Memorial do Padre Provincial Luis de la Roca, 14 de Janeiro de 1714, Archivo General de la Nación Argentina, p.495 apud ZEN, 1995, p. 78)

¹³⁶ C.A. 1735-1743, p. 7.

¹³⁷ Idem, p. 222.

Virgem de Guadalupe no México – e as festas em homenagens aos santos, assim como o uso de relíquias como recurso cênico e mesmo mágico-curativo.

Quanto à existência de cultos a santos locais na região platina, há o caso exemplar da “llamada Virgen de Tarija, cuja imagen se venera en nuestra iglesia de Tarija y que tiene fama de ser muy milagrosa”¹³⁸. A dita Santa acabou por ser alvo de importante questão com índios Chiriguano, que em uma invasão da cidade acabaram por profanar a imagem religiosa. Como forma de se restabelecer a devoção à Virgem – que havia sido ofendida pelos indígenas –, sua festa anual foi reafirmada e tratada com grande esmero. É certo que, além da Virgem de Tarija, outras cidades possuíam seus padroeiros e festas preparadas em sua homenagem. As festas religiosas, por conseqüência, foram outra peça importante nesse teatro da fé.

Há um caso emblemático que, ao mesmo tempo em que relata a devoção ao fundador da Companhia – Santo Inácio de Loyola – também nos informa sobre os preparativos e a preocupação com o cenário da festa religiosa a ele dedicada na cidade de Santa Fé em 1738: “en este lugar no pudiendo callar de la devoción de toda esta ciudad a San Inacio”, e “existiendo allí la costumbre de ensalzar la solemnidad de su fiesta con cuantas preciosidades que tienen sus habitantes”¹³⁹. É certo que não havia na Província Jesuítica do Paraguai a riqueza presente na região do México central, isso, no entanto, não impedia a dedicação da Companhia e dos moradores para que a praça, as ruas da cidade e a igreja fossem enfeitadas até mesmo com algum luxo. Um milagre relatado na documentação dá uma idéia do trabalho que envolvia a preparação da festa e mesmo do uso de algumas peças de maior valor: “quitar los adornos en el dia siguiente a la fiesta, cayó un espejo de cristal muy grande e precioso de lo más alto del altar”¹⁴⁰, sem entretanto ter se quebrado, por interferência de Santo Inácio.

Não se deve esquecer, no entanto, que as festas, além de serem “expressão teatral de uma organização social” e também “fato político, religioso ou simbólico”, consistiam em importante espaço de transgressão, servindo “ainda de exutórios à

¹³⁸ C.A. 1735-1743, p.26.

¹³⁹ Idem, p. 22.

¹⁴⁰ Idem, ibidem.

violência contida e às paixões”¹⁴¹. Ao que parece, a Companhia de Jesus, mesmo correndo o risco de que a população conferisse outro sentido à festa – diferente daquele planejado – e reconhecendo que “dentro de cada festa religiosa existisse uma profana e vice-versa”¹⁴², não só manteve as festas tradicionais, como incentivou e implementou outras como recurso estratégico. Os missionários acreditavam que as festas religiosas contribuíam significativamente para “avivar el fervor religioso”, tanto que em Assunção e em Santiago del Estero “se comenzó a celebrar la fiesta de la Virgen de Dolores com missa solemne y panejérico”¹⁴³.

O uso da festa como recurso cênico-estratégico se justificava, apesar dos riscos já considerados, na medida em que “en los dias de fiesta comulga gran numero de españoles y africanos”¹⁴⁴. Apesar de possuírem um caráter profano, as festas atraíam grande audiência às celebrações religiosas e, por conseguinte, atingiam os corações, levando-os à confissão e à emenda dos costumes.

Além das festas, os santos eram alvo de um outro tipo de devoção – e porque não dizer, de um aparato cênico – as relíquias, “elementos que unem o Catolicismo da colônia (...) à História Eclesiástica Européia (...) um pedaço palpável da história que o teatro encena.”¹⁴⁵ Em solo platino, as relíquias foram largamente usadas como recurso na estratégia de combate efetivo das paixões e nas práticas de cura.

Um dos santos que mais se prestou ao uso de relíquias, como era de se esperar, foi Santo Inácio de Loyola. Interessante referir o caso – ocorrido em 1739 – de uma mulher de Assunção, que tinha por irmão um homem “escandaloso”. Esta mulher teria recorrido ao padre, de modo que ele a ajudasse a fazer com que o irmão retornasse “a buen juicio”. O padre, então, instruiu-a a esconder uma imagem em papel de Santo Inácio na roupa de seu irmão, perto do coração. Logo, “despues de unos pocos días, esta estampa, que aquel hombre llevaba (...) había tocado por completo su corazón, tanto que se **le apagó el calor de la pasión.**” (grifo meu)¹⁴⁶ A relíquia, segundo o relato,

¹⁴¹ DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p.10.

¹⁴² Idem, p.19.

¹⁴³ C.A. 1735-1743, p.30.

¹⁴⁴ Idem, p.10.

¹⁴⁵ KARNAL, 1998, p.227.

¹⁴⁶ C.A. 1735-1743, p.17.

teria aplacado a paixão daquele homem, provocando a mudança de seu comportamento.

A relíquia se prestava, ainda, a outro papel. Na região platina do século XVIII, ela foi muito utilizada como recurso de cura. São recorrentes os relatos como o de uma mãe que trouxe seu filho – em perigo de morte – ao Irmão Gómes, devoto de São Luiz, que logo “sacó la poderosa relíquia y la aplicó a la criatura. Al instante se acabó el peligro de la muerte”.¹⁴⁷

Além de imagens em papel, havia outros tipos de relíquias, mais raras, é verdade, mas de grande valor. É o caso de uma carta-relíquia, que teria sido escrita por Santo Inácio e utilizada com grande sucesso em várias curas em Assunção, no ano de 1737¹⁴⁸. Sobre esse tipo de relíquia, com participação efetiva do Santo, por conter pedaço de sua roupa ou parte de seu corpo, pode-se dizer que era “um ponto de honra: tê-las, engrandece uma cidade, um mosteiro, um país (...). A posse de relíquias corresponde a um aval divino à obra missionária.”¹⁴⁹

Ainda sobre as relíquias e seu uso, talvez seja importante dizer que, além do seu uso prático – curando ou libertando do pecado – as relíquias possuíam um “caráter puramente mágico” que “não deve ser desprezado.”¹⁵⁰ Interessante, portanto, considerar na análise, o caráter de espetáculo proporcionado por este uso das relíquias. Elas ofereciam um espetáculo do inexplicável, dos milagres que testemunhavam o êxito da pregação dos jesuítas.

Além dos recursos cênicos aqui descritos, que compunham o cenário – as igrejas, praças e ruas – e os adereços teatrais – as relíquias – ou, ainda, a interpretação e assistência às festas religiosas, havia uma série de outros recursos, que foram utilizados pelos jesuítas na sua estratégia de fazer da cidade o palco do seu *teatro da fé*. Para discorrer sobre estes outros recursos, e a forma como se relacionam com os já descritos, destacarei o que talvez tenha sido a mais importante e completa obra cênica da Companhia de Jesus nas cidades platinas, a missão popular.

¹⁴⁷ Idem, p.24.

¹⁴⁸ Idem, p.21.

¹⁴⁹ KARNAL, 1998, p.159.

¹⁵⁰ Idem, ibidem.

Com seus muitos atos e variados adereços, a missão popular foi uma verdadeira ópera a céu aberto. A chegada do missionário e a procissão que abria a missão, as atuações dramáticas dos personagens que incluíam performances sangrentas – sem esquecer, é claro, dos figurinos adequados – além do seu ponto alto, com os exercícios espirituais e as confissões gerais, tudo fazia dela um ato grandioso. A missão popular foi a estratégia da Companhia de Jesus que melhor articulou os diferentes recursos e adereços cênicos na tarefa de combate às paixões e de reforma dos costumes.

A missão popular ocorreu na maioria das cidades que integravam a Província Jesuítica do Paraguai, sendo realizadas em intervalos de tempo que variavam conforme as condições de pessoal e recursos, embora procurasse manter certa regularidade. Nos casos mais extremos, o tempo entre a realização de uma missão e outra nos lugares mais longínquos chegou a cinco ou seis anos. Nas maiores cidades, entretanto, parece que sua realização foi regular, quase ano a ano, com exceção dos períodos de maior falta de recursos financeiros e humanos ou em razão de conflitos com os chamados “índios bravos”.

A missão durava em média de “seis a oito dias; outras chegavam a se prolongar por quinze e até dezesseis dias”¹⁵¹ e tinha como um de seus objetivos, reavivar a fé dos bons cristãos, o que implicava a realização de missas especiais, confissões gerais e procissões, além do uso de recursos cênicos. Mas o público a que este *teatro da fé* preferencialmente se dirigia, eram aqueles que viviam em pecado, oculto ou público, “vítimas” de “la pasión”¹⁵²

O descortinar do palco se dava em grande estilo. A entrada em cena dos atores principais, os missionários que pregariam a missão na cidade escolhida, seguia elaborado roteiro. De antemão, a cidade era avisada do dia da chegada. Assim, um grupo considerável de fiéis esperava o missionário já fora da cidade: “al acercarse del pueblo señalado los misioneros bajaban de sus cabalgaduras...rezaban de rodillas... uno de los misioneros armaba el crucifijo...y entregaba a la persona más adecuada del clero o al señor obispo.”¹⁵³

¹⁵¹ ZEN, 1995, p.97.

¹⁵² C.A. 1735-1743, p.173.

¹⁵³ ASTRAIN apud ZEN, 1995, p.89.

Realizada a primeira parte do ritual, seguiam em direção à cidade, sendo que “las personas allí reunidas y las que iban agregando, se formaban en procesión y echaban a andar por las calles principales.”¹⁵⁴ A procissão que dava início à missão era uma elaborada encenação, sendo que cada um tinha um papel a desempenhar, a interpretar¹⁵⁵, “algunos con faroles o hachas encendidas al Santo Cristo. Los misioneros, iban en medio de la gente, pronunciando en alta voz y pausada sentencias llamadas “saetillas”¹⁵⁶”¹⁵⁷.

O objetivo, claro, era dar visibilidade à missão que se iniciava. Toda encenação visava atingir “los corazones de los pecadores, despertándolos del letargo de sus vicios y convidándolos a la misión”. Ao final da procissão, já na igreja, ou mesmo na praça, no caso de grande assistência, o “primer sermón” era pregado e “consistía sobre el pecado. Con aquella novedad, y no esperado sermón, se conmovía a el vecindario y se agregaba a la procesión.”¹⁵⁸

As procissões se realizavam no decorrer de todo o período da missão e possuíam importante caráter cênico, buscando comover e convencer a população para que participasse ativamente da missão. Para tanto, a própria configuração física da cidade também era utilizada como cenário do *teatro da fé*, pois “a procissão também sacraliza o espaço, pois anda pelas ruas e calles da América Católica, esparge água-benta por becos e vielas, adornam-se balcões à sua passagem e os habitantes hauren grossos rolos de incenso.”¹⁵⁹

Durante a realização da missão popular, a procissão era, certamente, o espaço privilegiado para as atuações no palco desse *teatro da fé*. Além da elaborada encenação já descrita, devemos incluir crianças vestidas de branco¹⁶⁰ e, mesmo de anjos, que eram seguidos por “gente innumerable, armados con diferentes

¹⁵⁴ ASTRAIN apud ZEN, 1995, p.89.

¹⁵⁵ Sobre os papéis interpretados por cada um na procissão, ressaltamos o alerta feito Del Priore em relação a uma “narrativa idealizada, (em que) o povo aparece ordenado e quase imóvel, sem inclinação para as tradicionais rupturas da festa.” (DEL PRIORE, 1994, p. 22.) e para a observação de Karnal de que “a procissão não é apenas um espetáculo para quem vê. É também para quem a lê.”(KARNAL, 1998, p. 162)

¹⁵⁶ As *saetillas* eram pequenas canções cantadas pelas ruas durante as procissões e que tinham o objetivo de tocar os corações endurecidos pelo pecado e levá-los ao arrependimento.

¹⁵⁷ ASTRAIN in ZEN, op. cit., p.89.

¹⁵⁸ Idem, ibidem.

¹⁵⁹ KARNAL, op.cit., p.160.

¹⁶⁰ C.A. 1735-1743, p.110.

instrumentos de penitencia (...) contando más de doscientos cincuenta hombres que se azotaban hasta la sangre, habiendo además otros muchos.”¹⁶¹ Some-se a isso, o uso de “outros recursos teatrais: cinzas na cabeça, corda no pescoço” que reforçam o espetáculo em que “a procissão anda e chora.”¹⁶²

A auto flagelação, entretanto, parece ter merecido destaque, constituindo-se numa das práticas das mais utilizadas, não só pela população, mas também pelo clero. O próprio Provincial da Companhia nos anos de 1734 a 1738¹⁶³, o Padre Jaime Aguilar, chega a ser mencionado num relato de uma procissão, que refere também outros clérigos:

Los Padres de la compañía salieron en forma de penitentes, entre ellos el Padre provincial Jaime de Aguilar, todos con una corona de espinas a la cabeza, y una soga al cuello, y así todos los demás participantes en la procesión... A demás, seis Padres... usaban diferentes modos de mortificación, menos la sangrienta, la cual estaba prohibida a todos.¹⁶⁴

A disciplina corporal não se restringia ao espaço da procissão. As Cartas Ânua registram que durante a liturgia da missa, logo após “el sermón” – quando a missa era feita fora da igreja por esta não comportar a assistência – algumas pessoas “entrando en secciones a la iglesia” se disciplinavam “durante el espacio del rezo de salmo “Miserere”. A prática da auto-disciplina parece ter sido bastante concorrida, a ponto de “llenando cada sección de hombres por completo la iglesia matriz, mientras en las otras iglesias se disciplinaban las mujeres, siendo admirable el fervor con que hacían su penitencia.”¹⁶⁵

A mortificação corporal, é certo, produziu atuações impressionantes mesmo para aqueles que só tinham acesso a ela nos relatos escritos. Supondo-se um leitor “pio do final do XVI e do XVII” deve ter reagido “com horror à profanação. Comove-se com a dor dos frades, desculpa-os quiçá, pois manifestaram culpa profunda e fazem tudo para expiá-la.”¹⁶⁶

¹⁶¹ C.A. 1735-1743, p.111.

¹⁶² KARNAL, 1998, p.162

¹⁶³ ZEN, 1995, p.17.

¹⁶⁴ C.A. 1735-1743, p.105.

¹⁶⁵ Idem, p.161

¹⁶⁶ KARNAL, op. Cit.; p.162.

Outro importante ato desta peça sacra foram os Exercícios Espirituais¹⁶⁷. Em geral duravam uma semana, em local afastado e próprio. A Companhia chegou a construir casas exclusivamente para sua realização¹⁶⁸. Eles consistiam num exercício de reflexão orientada, através do qual a pessoa era colocada diante de verdades fundamentais do Cristianismo, como o pecado e a necessidade de arrependimento. Até meados da década de vinte do século XVIII, a realização dos Exercícios Espirituais com as mulheres era proibida, sendo que diante da constante insistência de algumas delas, sua realização foi autorizada.¹⁶⁹ Desde então, a orientação da Companhia é que fossem aplicados a ambos os sexos e todas as classes sociais¹⁷⁰

Durante a realização dos Exercícios Espirituais, a Companhia de Jesus se utilizava de sermões específicos e todos os recursos cênicos disponíveis para conduzir os exercitantes à consciência da gravidade de seus pecados, à necessidade do arrependimento verdadeiro e à uma boa confissão geral, que incluía os pecados de toda vida. O resultado, muitas vezes, se assemelhava a uma intensa catarse coletiva, como fica evidente neste relato sobre a realização de Exercícios Espirituais por mulheres:

Para los puntos de meditación se les explanan en nuestra iglesia, en el cual tiempo, igualmente que durante la lectura espiritual derraman ellas copiosas lágrimas gimiendo a veces tanto, que hay que interrumpir por un rato de la explicación o la lectura, y darles además media hora para desahogarse, ante la imagen de la virgen de dolores. Después se da una señal, para que se retiren cada una a su aposento, donde todavía siguen llorando y gimiendo.¹⁷¹

Os missionários envolvidos na missão popular acreditavam que os Exercícios Espirituais, efetivamente, poderiam alterar as condutas das pessoas, como se pode observar neste registro feito pelo padre Lozano, de que após sua realização “se ven

¹⁶⁷ Acredito que seja válido esclarecer o que são os Exercícios Espirituais: “Propostos por Santo Inácio para uma opção de vida mais perfeita, são resultado se sua própria. Geralmente duram um a semana, sendo feitos em recolhimento, longe das atividades cotidianas, sob a orientação de um sacerdote, que propõe os pontos a serem meditados, serve de orientador nas dúvidas e recebe, no fim do retiro, uma confissão da vida de cada um dos participantes. Os exercícios põem a pessoa frente às verdades básicas do cristianismo, a criação, o pecado, a redenção e a pessoa de Cristo.” (ZEN,1995, p. 47). Cabe somente registrar, que Zen aqui se refere a uma versão compacta dos exercícios que era utilizada nas missões populares, sendo que sua versão completa dura em torno de um mês.

¹⁶⁸ Idem, p.49

¹⁶⁹ C.A. 1730-1735, p.24-29.

¹⁷⁰ C.A. 1735-1743, p.35

¹⁷¹ C.A. 1730-1735, p.61.

personas escrupulosas en lo más mínimo, las mismas que ántes devoraban horribles vicios, tan grandes como camelloa, y tragaban los pecados como agua”.¹⁷²

Nem sempre, entretanto, a proposta da realização dos Exercícios Espirituais foi bem recebida. Não são raros, nas Cartas anuais, casos relatados em que as pessoas se negavam a fazer os Exercícios Espirituais. Como no caso relatado, em que os Padres em missão, tentaram estabelecer “en Salsacate, población de la jurisdicción de Córdoba, la práctica de los Ejercicios en el año de 1738”, ocasião em que “se opusieran dos individuos publicamente.”¹⁷³ A justificativa dos dois homens – aparentemente lideranças locais – era de que os Exercícios eram por demais violentos, além do que seriam uma fórmula velha e desgastada que não serviria para outra coisa senão confundir a cabeça das pessoas simples.

Em Santiago del Estero, por sua vez, a resistência aos Exercícios vinha do temor da população de que eles podiam “transtornar la cabeza.”¹⁷⁴ Apenas após ser “disipada la prevención de una posible locura, comenzaron ellos, a buscar lo que antes temían.”¹⁷⁵ Houve também casos de indivíduos que sozinhos enfrentaram os Padres da Companhia. Ilustrativo desta situação é o relato de um caso ocorrido em Assunção, de um homem que mantinha com uma “mala mujer” uma relação ilícita. Ao ser convidado a fazer os Exercícios Espirituais, de pronto respondeu ao Padre: “Te agradezco por tu amabilidad, pero tengo que acer, y no tengo tiempo para Ejercicios.”¹⁷⁶

Os casos relatados indicam que apesar da ocupação estratégica dos espaços das cidades platinas pela Companhia de Jesus, como as igrejas, as residências, os colégios e a universidade, e dos muitos e elaborados recursos teatrais empregados, nem sempre os resultados esperados foram alcançados. O fato de os padres em missão terem de recorrer à ajuda do Estado, para que esse usasse seu poder de polícia, nos indica que, mesmo em nos períodos de missão, quando toda a cidade era

¹⁷² C.A. 1735-1743, p.45.

¹⁷³ C. A. 1735-1743, p.53.

¹⁷⁴ C.A. 1730-1735, p.99.

¹⁷⁵ Idem, ibidem.

¹⁷⁶ C.A. 1735-1743, p.51.

mobilizada, muitos moradores ofereciam resistência¹⁷⁷, recusando-se a participar do teatro da fé,

(...) y antes de comenzar la enseñanza catequística salen los nuestros por las cales, para buscar a toda esta gente sen ciela, hombres y mujeres, y llevarlos todos juntos a nuestra iglesia. Da muy bien resultado esta plática, mayormente, cuando **las autoridades civiles** nos secundan en nuestro empeño. Pues, ellos fácilmente se imponen a estos sus suditos. (grifo meu)¹⁷⁸

Recorrendo à força policial, através da qual buscavam garantir a participação de todos nas celebrações da missão, “**los obligan** a aprovecharse de tan útil, y absolutamente necesaria instrucción” (grifo meu), os missionários pretendiam apartá-los das diversões e atendê-los, já que careciam “casi completamente de cualquier cultivo espiritual”¹⁷⁹. A necessidade de obrigá-los a participarem, sugere que os cidadãos atribuíam ao espaço urbano e aos espaços de diversão que ele proporcionava, um sentido bastante diferente daquele pensado pela Companhia de Jesus para o momento da missão. Michel de Certeau concebeu uma categoria de análise – a tática – que, por ter “por lugar o do outro. (...) e aí se insinua, fragmentariamente”¹⁸⁰ poderá nos ajudar a compreender essa resistência à reforma dos costumes e essa insistência na manutenção dos comportamentos movidos pela paixão.

Não se deve pensar, entretanto, que a vivência das paixões só se dava nos espaços marginais da urbe. Também nos espaços privilegiados, freqüentados pelas elites, ela se manifestará. Os padres a temiam e, por isso, ficavam felizes quando os fiéis se mantinham longe das diversões próprias das cidades, quando “estas personas no sólo ocasiones de pecar, como son bailes, y espectáculos profanos.”¹⁸¹

A preocupação que os jesuítas tinham com os espaços de sociabilidade não era sem razão. Neles, em geral, as pessoas tinham um contato que ultrapassava a rotina do dia a dia; neles, com o auxílio da ingestão da bebida alcoólica, as pessoas tinham

¹⁷⁷ Ainda que no geral, a chegada dos padres missionários às cidades e o início da missão provocasse grande comoção, e, no geral, houvesse grande assistência pela população, as Cartas Anuais registram alguns casos de indivíduos ou grupos que resistiam aos convites e se negavam a participar da missão. Os casos iam desde homens e mulheres das classes dirigentes – que por não concordarem com os métodos dos jesuítas se negavam a participar da missão – até a população pobre que, muitas vezes, preferia ficar bebendo, jogando ou vadiando pelas ruas da cidade. Alguns casos bastante ilustrativos serão relatados no decorrer do trabalho.

¹⁷⁸ C.A.1730-1735, p. 2,3.

¹⁷⁹ Idem, p. 2

¹⁸⁰ CERTEAU, 2004, p. 46

¹⁸¹ C.A. 1735-1743, p. 45.

atitudes que normalmente não teriam. Não era nos bailes, no teatro ou nos espetáculos que ocorriam os pecados mais temidos pelos padres, mas nos espaços em que a paixão aflorava sem controle, em que a paixão da luxúria encontrava brechas, em que ocorriam os primeiros flertes e o modo de agir e de vestir estimulava os excessos.

Diante das reiteradas solicitações de que fossem realizadas missões populares junto às populações platinas, e considerando que tanto os espanhóis, quanto os *criollos* ou mestiços da região do Prata vinham sendo alvo da pregação católica desde o início do século XVII¹⁸², creio que se deva relativizar os sucessos das missões relatados na documentação jesuítica.

Assim, se estas populações eram, pelo menos nominalmente cristãs e católicas, o fato de terem de ser repetidas vezes, convertidas e reconvertidas, parece indicar que recorrentemente voltavam a práticas condenadas pela Igreja. Mas não só isso, o fato de vestirem-se de forma condenável para os padrões inicianos, e, de freqüentarem bailes e espetáculos profanos, apontam para comportamentos de resistência à *praxis* religiosa¹⁸³ proposta pela Companhia de Jesus.

Um caso exemplar nos dá idéia da extensão e da complexidade desta questão: uma donzela, que diante do discurso de conversão se arrependeu de seus pecados, decidiu externar sua mudança, deixando os caros vestidos de lado, os adornos, cortou os cabelos e não dada por satisfeita, “chamusco ella con un pedazo de cobre candente su cutis desde el cuello hasta el pecho para hacer penitencia por sus anteriores escotes indecentes...”¹⁸⁴

A idéia de que a vaidade dava ocasião à luxúria parece ter preocupado os padres da Companhia, a ponto de registrar, com certa freqüência, que algumas mulheres, como forma de demonstrar seu arrependimento, abriam mão de sua vaidade: “Varias mujeres se cortaran espontáneamente el cabello, renunciando a los vanidosos

¹⁸² ZEN, 1995, p.93.

¹⁸³ Segundo Karnal, no caso do trabalho jesuítico no Brasil do século XVI, a prática religiosa proposta foi bastante rígida, pois “o cristão que a Companhia queria produzir no Brasil era, basicamente, um jesuíta. (KARNAL, 1998, p.67) Por outro, no espaço platino, a documentação se refere a alguns indivíduos que posicionaram contrariamente à realização dos Exercícios Espirituais pois estes seriam “uma fábula vieja y disparatada, rechazada ya por su mesmo inventor.” (C.A. 1735-1743, p.53)

¹⁸⁴ Idem, p.172.

adornos de las mujeres mundanas”. Além de serem uma forma de demonstrar piedade, estas ações tinham uma outra razão a de “prevenir las ocasiones del pecado.”¹⁸⁵

A preocupação com a forma de vestir e de se portar das mulheres parece ter direta ligação com o uso, conforme referido anteriormente, dos espaços de sociabilidade pelas pessoas. Havia uma crítica sistemática a bailes e espetáculos profanos que poderiam dar ocasião ao pecado. A postura jesuítica sobre isso pode ser extraída da documentação que faz referências diretas a como procediam os que se arrependiam dos seus pecados, pois abandonavam prontamente espetáculos profanos e adotavam um modo de vestir despido de vaidade.¹⁸⁶

Essa preocupação, me parece, vai além de uma ação preventiva. Ela pode ser compreendida como uma reação a uma situação bastante recorrente nas cidades. Sobre o comportamento das mulheres fidalgas “das índias ocidentais” ainda que referindo-se à Lima, o autor de “América Latina – As Cidades e as Idéias”, nos diz:

Nas cidades procuraram criar o ambiente de distinção próprio das cortes e das cidades espanholas, rodeadas de escravos e de criados. Algumas deixaram-se levar pelo encanto dos casos amorosos, o suficiente para fazer da discreta limenha um arquétipo de sedução cortesã; e outras desviaram-se para os tormentosos casos passionais(...)¹⁸⁷

Em Córdoba, parece não ter sido muito diferente. Por ocasião de uma grande peste, houve uma série de arrependimentos relacionados a pecados de ordem sexual. Diante da iminência da morte e da manipulação estratégica deste medo por parte dos jesuítas “procúrese también la enmienda de costumbres de la gente con ocasión de aquel contagio mortal(...)” Entre ellos se hallaron dos *mujeres casadas, antes muy perdidas*;¹⁸⁸. Parece que a situação-limite acabou por levar estas mulheres casadas a revelarem uma vida dupla e, por conseqüência, suas paixões secretas.

¹⁸⁵ Idem, p.182

¹⁸⁶ Segundo a documentação, algumas mulheres, após participarem da missão, ou fazerem os Exercícios Espirituais, experimentavam um profundo sentimento de culpa, buscando à partir de então, uma mudança radical no seu modo de viver, a ponto de se afastar de tudo o que era “mundano”. Muitas dessas mulheres adotaram, inclusive, “*el habito de Carmelita*”(1735-1743, p. 39), e como se isto não bastasse, acompanhavam toda a rotina do Colégio ou da Residência dos jesuítas que houvesse na cidade. Transformavam -se então, em “beatatas” ou “freiras” de uma Ordem que nunca admitiu mulheres.

¹⁸⁷ ROMERO, 2004. p. 110

¹⁸⁸ C.A. 1730-1735, p.39

A situação das mulheres solteiras, ao que parece, não diferia já que **“había algunas de ellas** de igual constancia en guardar su castidad.”¹⁸⁹ Na mesma cidade, e na mesma ocasião, referindo-se às mulheres solteiras, o padre informa que **algunas** guardavam a castidade, logo, a maioria, como pode-se inferir, não tinha um comportamento que atendia às expectativas da igreja.

A razão destas ações “pecaminosas”, não poucas vezes, é justificada pelos missionários como decorrente da paixão, do descontrole na vida do indivíduo. Essa força pulsante, orientada pelas tentações ou pelo próprio demônio, era a justificativa mais freqüente para os desvios de conduta. Isto pode ser constatado no registro que relata que certo homem, morador de Córdoba, havia recorrido à magia e até a um pacto com o demônio, com o objetivo de “encantar a las mujeres, para avasallarlas a su pasión”, de modo que dessa forma pudesse “satisfacer, a su gusto, su desenfrenada pasión”¹⁹⁰. A paixão, neste caso, aparece como sendo má em si mesma, já que o envolvimento do homem com a magia deveria fazer com que as mulheres, mediante uma força que as impeliria ao pecado, praticassem a luxúria.

Se, por um lado, a cidade possibilitava encontros e contatos nos espaços de sociabilidade – que de outra forma seriam mais difíceis –, por outro, ela expunha a todos. A “publicidade” das condutas condenáveis foi largamente utilizada pelas estratégias de conversão jesuíticas. Circulando pelas bem traçadas ruas da cidade platina, os membros da Companhia de Jesus parecem ter sabido se utilizar eficientemente da coleta e do uso de informações como estratégia de conversão.

Sobre o uso estratégico das informações de que a Companhia de Jesus tinha posse, há um caso que parece ilustrar isto de modo bastante exemplar. Segundo a Carta Ânua de 1735-1743, havia em Assunción uma senhora que há muito estava “separada de su marido ya desde hacia muchos años, no queriendo por nada juntarse con su marido.” Isso parece ter gerado um desconforto nos padres que faziam a missão, a ponto de afirmarem que “seria su pertinacia el mayor escándalo de todos los buenos “ e que isto impedia que “Muchos matrimonios deshechos, volvieron a la paz y

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁰ C.A. 1735-17343, p.219.

concordia”.¹⁹¹ Este caso, por ser de conhecimento público, acabava por ser um empecilho para o completo sucesso da missão.

A Ânua informa que o padre empreendeu várias tentativas frustradas e que a senhora não só não se arrependeu como o enfrentou, dizendo: “¡Que predique el Padre misionero el Evangelio los ignorantes indios macabíes!”¹⁹². Mesmo diante de tanta resistência, o padre não teria desistido de encontrar “un remedio oportuno para vencer la pertinacia de ella”. Sua estratégia consistiu em, no momento dedicado à auto-flagelação durante a missa e de um salmo “misere”, incitar os fiéis a se açoitarem por seus pecados e também pelos de “cierta persona, la cual mandada por su odio inveterado, se niega obstinadamente a reconciliarse”¹⁹³.

A estratégia do inaciano consistiu em utilizar-se, no momento adequado, da informação de que a mulher vivia em pecado, separada do marido, não aceitando a reconciliação. É certo que muitos na cidade não apenas tinham conhecimento do caso, como também da obstinação do padre em levá-la ao arrependimento. A estratégia do jesuíta acabou por ser bem sucedida, pelo menos durante o período da missão, pois a mulher “se declaró por vencida, buscó solícitamente el misionero, y se sujetó obediente a sus instrucciones del caso, reconciliándose pronto después con su marido”¹⁹⁴.

Se tomarmos o relato do padre como indicativo de uma estratégia bem sucedida, através da exposição pública do “pecador”, cabe perguntar que tipo de arrependimento é este que se dá sob a imposição da vergonha? Segundo esse mesmo relato, uma das principais causas da mudança de comportamento da mulher, que antes se negava a voltar a viver como seu marido, foi a “vergüenza por ser ella notada”. Sentimento que se expressou através de “increíble conmoción, y inaudita abundancia de lagrimas que se derramaran, repitiéndose esta escena también al otro día”¹⁹⁵. Durante os dois dias de atividade da missão, aquela mulher não apenas teve sua vida exposta publicamente, como foi obrigada a ouvir soluços e gemidos de dor e a assistir pessoas se auto-flagelando por um pecado que ela havia cometido.

¹⁹¹ Idem, p.137,138.

¹⁹² Idem, p.138.

¹⁹³ C.A. 1735-1743, p.139.

¹⁹⁴ C.A. 1735-1743, p.139.

¹⁹⁵ Idem, ibidem.

A esta “escena”, a obstinada mulher resistiu durante todo o primeiro dia, mas “repitiéndose esta .también al otro día”¹⁹⁶, a mulher acabou por ceder. Penso que o mais significativo neste caso, além do expressivo espaço que mereceu no relato do padre, seja a reflexão que suscita: que tipo de arrependimento ele produziu? Será que, ao final de tamanha exposição e pressão, a corajosa senhora de Córdoba não encontrou uma outra forma de resistir? Não há como, através da Ânua, aferir se houve arrependimento real e se esta senhora efetivamente continuou a viver com seu marido após o término da missão.

Acredito que seja possível desconfiar do relato do sucesso da estratégia empregada pelo jesuíta. Nas condições em que esta mulher se encontrava, é bem possível que ela tenha preferido abandonar a prática do enfrentamento direto, substituindo-a por outra tática, a da dissimulação. Afinal, propondo um exercício de projeção, pode-se perguntar: qual teria sido o comportamento adotado por essa mulher ao término da missão, quando a vida de toda a cidade voltou à rotina? É provável que essa mulher tenha voltado a separar-se do marido. Ou, então, que o casamento – aparentemente reatado – tenha sido mantido para evitar nova exposição em uma missão futura. Como forma de evitar as exposições e as advertências públicas indesejadas, os cidadãos, com certeza, aperfeiçoaram táticas de dissimulação.

É preciso que se leve em conta, a importância do período de missão na vida da cidade. Neste tempo as atividades da rotina diária cessavam, todos os olhos estavam voltados para o ritual da missão: as missas, as procissões, os exercícios espirituais e as confissões gerais. Além do que, a Companhia de Jesus, no mais das vezes, gozava de apoio do Estado espanhol, assim como de muitos políticos locais. O custo social da insistência em manter um pecado de conhecimento público e sem confissão¹⁹⁷ era

¹⁹⁶ Idem, ibidem.

¹⁹⁷ Segundo Weber, “Os agentes sociais obedecem a regra quando o interesse em obedecer a ela suplanta o interesse em desobedecer a ela”(WEBER, Max, apud BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas** São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 96) Sobre isso, nos apropriamos da discussão realizada por Fleck, quando refere que: ‘Cabe ressaltar que para Max Weber existe uma importante margem de liberdade de ação para os homens, que são dotados de vontade subjetiva e com base nisso conduzem suas ações. Essa vontade subjetiva está sempre vinculada a ações de outros homens, isto é, obedece aos limites das possibilidades que se apresentam junto às ações – tradicionais, afetivas e/ou racionais – de outros. (...) mesmo quando as ações são caracterizadas como tradicionais – realizadas mais mecanicamente pela repetição dos costumes –, na realidade, não se constituem como tipos puros e dependem, de forma variável, também de interesses racionais e/ou afetivos.(FLECK,1999, p. 217,218) São também oportunas as considerações de Keith Thomas de que: “O historiador social deve estar disposto a admitir que os

muito alto para as populações do Prata, fossem elas da elite, fossem dos extratos populares.

Por outro, é importante lembrar que a missão ocorria uma vez ao ano, e que a vida diária e cotidiana continuava após seu término. Assim as pessoas, buscavam, formas de equacionar, de um lado, o que se esperava delas, como bons cristãos, a partir do discurso jesuítico da missão, e de outro, a vivência de sua realidade cotidiana que, não raro, incluía comportamentos apaixonados. Certa senhora de Corrientes, elogiando a atuação da Companhia de Jesus em missão, aproveitou a oportunidade para alertar os inicianos que “solo conocían la superficie exterior de los inmensos males, que brotaban allí”¹⁹⁸, e que sua ação se fazia ainda mais necessária.

Pode-se inferir, portanto, que havia muito mais do que os padres conseguíam “ver”, ou seja, havia comportamentos que eram convenientemente alterados durante o período da missão. Sobre a situação da vida diária, na cidade da zelosa senhora correntina, nos informa a Carta Ânua de 1735-1743: “No (Tocante a los vicios) dominaba ante todo, gran desfachatez en robar, en perseguir y calumniarse mutuamente, siendo el vicio principal la lujuria”¹⁹⁹.

Os pecados de ordem sexual, como se deduz, eram bastante freqüentes nas nas cidades platinas. Sua recorrência acabou por banalizá-los, a ponto de serem justificados pelos cidadãos com o argumento que se “había mujeres, para que se sirviesen de ellas los hombres”. A luxúria parece ter assumido um papel de destaque nos usos não planejados da cidade teatro. Os relatos de mulheres e de homens de “mala vida” são recorrentes, como neste que refere que: “ya por muchos años, y tan lasciva, que, faltándole una de sus cómplices, se metía con otro” e que “Confesábase ella **aparentemente** cada año, **ocultando** cada vez sus pecados carnales. Asistía a las misiones, pero sólo para sabir más malla de ellas”.(grifo meu)²⁰⁰

Entre as táticas mais utilizadas encontrava-se, sem dúvida, a dissimulação, que previa a interpretação de um papel social, através das confissões e da assistência às

processos mentais e perceptivos podem estar extensamente condicionados pelo conteúdo cultural da sociedade em que vivem as pessoas (...). (THOMAS, 1991, p. 482)

¹⁹⁸ C.A. 1735-1743, p.153.

¹⁹⁹ C.A. 1735-1743, p.153.

²⁰⁰ Idem, p.231.

atividades da missão, que não implicavam, no entanto, no cumprimento efetivo das determinações da Igreja. Deduz-se daí, que a “cidade palco” – cenário do teatro da fé – recebeu atores e interpretações que não aquelas originalmente previstas pelos jesuítas.

O relato a seguir, que me permito transcrever na íntegra, ainda que um tanto longo, me parece emblemático. Não só porque a mulher envolvida assumiu que pretendia confessar-se apenas para evitar falatórios, mas, especialmente, porque ela assume que imitava as outras pessoas.

(...) otra señora de familia distinguida, acercáse um día al confesionário de uno de nuestros padres, y le dijo, que no vería a confessarle, sino sólo para aparentar la confission, para que no hablassen de ela(...) El sacerdote se enpeñaba mucho en ablandar en algo este corazón endurecido, o innfiararle un poco de esperanza: Todo en vano. Contestóle ella, que todo no le importaba nada. Hamóle la atención al Padre semejante obstinación, y averiguó desde que fecha se sentía ella tan endurecida y como abandonada de Dios. Contestó ella, que desde que esquivaba de los Ejercícios, burlándose además de los que los hacían, *remedando* sus lágrimas y llantos. Insistió el Padre en alértala, sin el menor bien resultado, así que se vio obligado a despedirla como incorregible.²⁰¹

Os casos se multiplicavam pelas cidades, como se deduz deste comentário feito pelo padre: “Luego vino otra, la cual por unos **treinta años** nunca había podido vencer el falso pudor, para confesar las faltas de su primera juventud. **Várias veces** había asistido a la misión, y **siempre había confesado sacríleamente.**”(grifo meu)²⁰² Importante observar que a maioria dos casos de confissões dissimuladas apresentados na documentação, aqui compreendidas como tática de resistência ao discurso civilizador-evangelizador, envolvia mulheres. Uma possível explicação para este fato talvez se deva a que muitos relatos se limitavam a pecados de ordem sexual. Ainda que a Companhia de Jesus pregasse e exigisse o mesmo comportamento puritano de ambos os sexos, do ponto de vista do custo social, é possível afirmar que as conseqüências para as mulheres identificadas como lascivas era maior.

É o caso de certa mulher “distinguida”, moradora de Santa Fé, que em 1736, mantinha um caso público de adultério, pois “con grã escándalo...estaba en relaciones malas con el esposo de otra señora distinguida”. Diante da vergonha pública, já que ela “había perdido todo pudor, y no se emendó”, foi “castigada públicamente”²⁰³. É importante referir, que não há na documentação qualquer referência a castigos públicos

²⁰¹ C.A. 1730-1735, p. 70.

²⁰² C.A. 1735-1743, p.247.

²⁰³ Idem, p.51,52.

ou a qualquer tipo de punição ao seu amante, esposo legítimo de outra mulher. Sendo assim, é bem possível que as mulheres das cidades platinas utilizassem como maior freqüência o recurso do arrependimento e da confissão, como forma de burlar ou amenizar as conseqüências de terem se deixado levar suas paixões.

Outra razão possível para explicar a maior incidência das mulheres nas artes da dissimulação, talvez se explique por uma necessidade, já que tinham menor mobilidade. Os homens, especialmente os da elite, possuíam haciendas fora da cidade, se deslocando com facilidade, sem que muitas vezes alguém pudesse saber onde estavam ou o que faziam. Isto pode tê-las tornado alvo mais fácil de vigilância e de falatórios. A freqüência às missas, às confissões e às missões garantiam que sua vida de paixão se mantivesse resguardada.

A dissimulação nas confissões, entretanto, não era exclusividade feminina. Muitas vezes, as confissões dissimuladas se mantinham durante anos, e só eram abandonadas quando uma situação de risco de vida – epidemias, doenças ou idade avançada – se fazia presente. São bastante recorrentes na documentação os relatos de alguém que “Enférmoste gravemente, y llamó el confesor (...)”²⁰⁴.

Esta prática que convencionei chamar de “tática da boa morte”, é certo, não foi inventada na cidade platina. Há um sacramento específico para os momentos em que a vida está em risco, hoje chamada “unção dos enfermos”, mas que no século XVIII era conhecida como “extrema unção”, sendo admistrada *in articulo mortis*²⁰⁵. Para que este sacramento fosse oficiado, era necessário – caso o doente estivesse em condições – uma confissão anterior e sua decorrente absolvição.

A questão que proponho, é que muitos tencionavam aproveitar o máximo da vida, incluindo viver suas paixões, e se utilizavam da “extrema unção” como uma oportunidade para se confessarem e acertarem as contas com Deus. Desta forma imaginavam poder viver também o melhor da vida após a morte. Muitos, é certo, não esperavam uma situação limite como a que ocorreu durante uma epidemia em Córdoba²⁰⁶, e consideravam – após dezenas de anos de vidas em desacordo com os

²⁰⁴ C.A. 1735-1743, p.167.

²⁰⁵ A ponto de morrer, em latim.

²⁰⁶ “Procúrese también la enmienda de costumbres de la gente con ocasión de aquel contagio mortal” (C.A. 1730-1735, p.39)

preceitos cristãos – que talvez fosse prudente emendarem seu comportamento diante da iminência da morte e da idade avançada.

Vale destacar o caso de certo homem que “en su última enfermedad ya había arreglado su conciencia, confesándose y haciendo su testamento como convenía”, entretanto, ao recuperar-se de sua doença, “lo revocó haciendo otro muy inicuo”²⁰⁷. A mudança do testamento – diante da expectativa de continuidade da vida – parece apontar para a tática que ele vinha empregando e para a forma como lidava com sua vida terrena. Ainda que um testamento só teria validade após a sua morte, o poder que detinha de incluir ou excluir herdeiros, consistia em grande vantagem enquanto vivesse.

Os casos de confissões dissimuladas “por espacio de 18 años seguidos”²⁰⁸, ou “treinta años”²⁰⁹ ou ainda o caso da mulher que “después de haber hecho **confesiones sacrílegas(...) durante más 40 años.**”(grifo meu)²¹⁰, ilustram bem essa situação. Havia, entretanto muitos outros que tinham “envejecido en los pecados, o habían pasado mucho tiempo en ellos”²¹¹ até que abandonavam a tática da confissão dissimulada e a substituíam pela tática do “bem morrer”.

Considerando que a expectativa de vida na Argentina, nos inícios do século XIX, não ultrapassava os 40 anos²¹², é possível inferir que uma vida de pecados de 30 ou 40 anos na região do Prata do século XVIII, como mencionad nas *Ânuas* – somados aos mais ou menos 15 anos de vida pré-adulta – indicavam que o tempo de vida terrena dessas pessoas se findava. Era preciso, então, preocupar-se com a vida após a morte de modo a acabar “sus días con la firme esperanza de alcanzar la eterna buena venturanza del cielo.”²¹³

²⁰⁷ Idem, p. 13.

²⁰⁸ C.A. 1735-1743, p.167

²⁰⁹ Idem, p.232.

²¹⁰ C.A. 1730-1735., p.96.

²¹¹ C.A. 1735-1743, p.232.

²¹² Conforme Victoria Mazzeo investigadora do Instituto Germani – Facultad de Ciencias Sociales –UBA em seu artigo *Relaciones entre modernidad, espacio y vida social en Buenos Aires-Desde fines del Siglo XIX hasta mediados del Siglo XX.* (MAZZEO, Victoria. **Relaciones entre modernidad, espacio y vida social en Buenos Aires** Desde fines del Siglo XIX hasta mediados del Siglo XX. Disponível em:

http://www.mundourbano.unq.edu.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=190&Itemid=0.

Acesso em 10 Jan. 2008

²¹³ C.A. 1735 – 1743, p.168.

As populações citadinas do Prata desenvolveram também outras formas de resistir às estratégias evangélico-civilizatórias da Companhia de Jesus, de modo a viverem suas paixões, e , ao mesmo tempo, resguardarem seu *status quo*. Há um caso bastante exemplar de um homem de certa importância social, que mesmo após uma confissão e conversão pública comoventes, manteve escondido um relacionamento proibido, tendo sido punido com a própria vida:

Había roto aquel, a consecuencia de los ejercicios, los lazos que le ligaban con cierta mala mujer...A lo menos, parecía que los había roto, a calcular por lágrimas que derramaba al confesar-se, y por su voluntario destierro de la ciudad...cuando volvió a la ciudad, y encontrando-se con aquella mujer , se inflamó otra vez su pasión hacia ella...y la invitó a venir clandestinamente a su casa(...).²¹⁴

A tática presente nesse relato difere daquela em que simplesmente os pecados são ocultados na confissão. Ao contrário, aqui a trapaça está não em esconder, mas antes confessar, preferencialmente utilizando-se dos recursos teatrais tão caros aos padres da Companhia.

As muitas lágrimas por ele derramadas impressionaram o padre confessor, levando-o a acreditar no arrependimento do “cavaleiro espanhol”. Como forma de dar maior credibilidade ao gesto, o homem se afastou da cidade – espaço privilegiado da luxúria e no qual estava o objeto de sua paixão – de modo a demonstrar seu firme propósito de não mais pecar. Ao retornar à cidade, o “cavaleiro espanhol” volta a encontrar-se com “aquella mujer” e sua paixão volta a se inflamar. O dilema se impõe: de forma clandestina, quer manter seu comportamento apaixonado e, ao mesmo tempo, seu status social e seu prestígio diante dos padres. Interessante notar que a cidade fica marcada como o espaço da paixão. É **dela** que o homem se afasta com o objetivo de manter seu firme arrependimento e vida piedosa, é **nela** que volta a encontrar sua paixão, e é **nela**, que quer continuar mantendo um relacionamento apaixonado e condenável.

O caso de uma mulher envolvida em relações ilícitas, e que durante a missão “**al parecer de todo corazón**”, havia se arrependido, a ponto de “por **algún tiempo más perseveró en su enmienda, confesándose cada ocho días**”, intrigou o jesuíta., pois, pouco depois da conversão – aparentemente sincera – “**se dejó otra vez arrastar por**

²¹⁴ Idem, p.50.

mala inclinación, y pronto desmedró todo freno de temor de Dios, **y se sumergió en el abismo de sus vicios anteriores. Enredada en sus lazos ilícitos(...)**”, tornando-se “**una piedra de escándalo**”(grifo meu)²¹⁵.

Essa forma de tática de resistência, que inclui sempre uma confissão aparentemente verdadeira, para, em seguida, manter a antiga prática apaixonada, foi identificada também em “cierta mujer, enredada ya por mucho tiempo en relaciones de adulterio. Acercándose también a la confesión, **pero sólo para no llamar la atención**, asistió a las funciones de la misión.(grifo meu)” Assim como o outro padre, este também ficou intrigado com a alteração de comportamento da mulher, no entanto, decidiu atribuí-la ao “diabo”²¹⁶.

O aborrecimento causado pela solidão e pela distância da pessoa por quem nutria paixão foi a causa atribuída à reincidência no pecado por uma pessoa que após ter se confessado, voltou à prática anterior. Em Santiago del Estero, certo homem

Por el año de 1740 había acudido repetidas veces a un Padre de la compañía, sin alcanzarla absolución, antes que se apartase de su cómplice, que estaba en la misma casa. Al fin la expulsó, recibiendo él en seguida los sacramentos de penitencia y eucaristía. A tres días había quedado solo, y comenzó aburrirse, de su soledad, llamando otra vez a su casa aquella mala mujer(...)²¹⁷

Como referimos, anteriormente, essa prática utilizada pelas populações platinas de modo a continuarem vivendo suas paixões não passavam despercebidas aos padres da Companhia. Esses, entretanto, preferiam buscar explicações na solidão ou na ação sobrenatural do diabo.

Num dos relato que menciona uma “mujer casada, la cual vivía ya por once años en relaciones ilícitas con cierto joven (...) para que, al fin, se levantase del cieno de su **abominable pasión**, a consejo de uno de nuestros padres” (grifo meu)²¹⁸, o padre usa o termo paixão como sinônimo de pecado, o que, além de freqüente, é compreensível, já que a literatura cristã pré-tomista assim tratava a paixão.

A paixão, no entanto, não será sempre – exclusivamente associado ao pecado, que pode ser revertido ao “hacer a los Ejercicios... volviendo su casa con el propósito de morir antes de proseguir en su mala amistad”. A paixão é também vista e referida

²¹⁵ C.A. 1735-1743, p.169.

²¹⁶ C.A. 1735-1743, p.199.

²¹⁷ Idem, p.19.

²¹⁸ C.A. 1730-1735, p. 71.

como a causa do pecado, como sugere o relato em que uma mulher casada arrependida acaba por ceder às tentações pois “aquele indivíduo **apasionado** siguió visitándola y regalándola(...)(grifo meu)”²¹⁹

Esta tática também teve algumas variações. Além da prática da confissão do pecado e da posterior volta ao comportamento apaixonado – preferencialmente às escondidas – muitas vezes, as populações das cidades do Prata fizeram promessas públicas que não pretenderam cumprir.

Como “Cierta caballero distinguido, convidado por uno de nuestros padres, en 1730, a hacer ejercicios para arreglar su conciencia”, e que tentou, de todas as formas, esquivar-se, mas para evitar maiores custos sociais e religiosos, se “comprometió a hacerlos, tan pronto como hubierer despachado ciertos negocios, lo cual quería hacer quanto ántes”, entretanto, “no pensaba en cumplir su palabra, sino que la había dado sólo para librarse de las insistencias del Padre (...)”²²⁰

Este tipo de tática se justifica na medida em que , ganhando tempo e livrando-se da pressão mais urgente do padre, o período dos Exercícios Espirituais – parte do fundamental do processo de missão – passaria e, com isso, a vida voltaria à normalidade, ficando o cavaleiro livre de sua promessa.

Outra forma encontrada foi a de manter as paixões em segredo e viver uma vida pública aparentemente piedosa, como fez certo “español, el cual se había apartado de su esposa, señora distinguida en dones naturales y sobrenaturales, para entregarse más libremente a sus relaciones malas con una esclava negra.”²²¹

Ele, porém, diante dos custos sociais, e, quem sabe, até econômicos, que essa atitude acarretaria, “para no causar a su suegro tanta verguenza y siguiendo el consejo de personas de autoridad, otra vez admitió a su mujer legítima (...) mientras vivía aquella esclava negra como si fuese su esposa.”²²²

As táticas de que se utilizaram as populações platinas, nem sempre foram tão sutis. Por vezes, as escuras ruas da cidade foram palco de tentativas que incluíram atitudes violentas. Segundo o relato do autor da Carta Ânua de 1735-1743, uma mulher

²¹⁹ Idem, p. 71.

²²⁰ C.A. 1730-1735, p.13.

²²¹ C.A. 1735-1743, p.243.

²²² Idem, ibidem.

que havia abandonado uma relação ilícita foi perseguida por seu ex-amante que, inconformado, tentou forçá-la e até matá-la, diante de sua recusa. Por pouco, as ruas da cidade não foram palco de um crime passionai.

Otra de estas infelices, antes esclava de la corrupción, fue buscada después de la misión, para renovar su vida criminal. Pero ella resistió al seductor tan heroicamente, que se dejó más bien arrastrar por plena calle, llenar de ultrajes, y destrozarse su ropa, antes de consentir al pecado; ni se dobló, al amenazarle este hombre infame, con la muerte, ya poniendo la mano criminal al puñal, para matarla. Pero al atacar a la mujer renitente, se le cayó por casualidad el puñal... aprovechase la mujer de este momento, para escapársele, refugiándose en su casa.²²³

O esforço dispendido até aqui foi duplo. Inicialmente, me propus a compreender as estratégias de evangelização adotadas pelos jesuítas nas cidades platinas na primeira metade do século XVIII, no território de atuação da Província Jesuítica do Paraguai. Para tanto, privilegiei o papel desempenhado pelas missões populares, cujos objetivos eram o de reafirmar a fé católica e realizar uma profunda reforma de costumes. Por outro lado, as *Ânuas* que analisei revelam que os colonos que viviam nas cidades platinas, fossem eles espanhóis ou criollos, mestiços, escravos ou indígenas, não foram tão passivos diante das estratégias de controle das paixões empregadas pelos missionários como estes gostariam. Utilizaram-se das mais variadas táticas de modo a continuarem vivendo suas paixões, e, ao mesmo tempo, manterem o *status* desfrutado pelos bons cristãos.

Recorri às metáforas da “cidade tabuleiro”, em grande parte, tributária da análise feita por Angel Rama em “Cidade das Letras”, e da “cidade palco”, inspirada na reflexão feita por Leandro Karnal, em sua obra “O Teatro da Fé”, para analisar as vivências das paixões no espaço urbano platino. Estas duas perspectivas, mais do que comprovar a complexidade própria das relações humanas – e que abarcam as formas de morar, de vestir, de sentir ou de se apaixonar – trazem em si uma característica comum. Ainda que ambas, a princípio, pareçam propor que há total visibilidade e controle sobre as ações, o tabuleiro e o palco, na prática, como foi demonstrado, possuem “brechas” que foram utilizadas pelos cidadãos platinos, seja para subverter as regras do jogo, seja para fazer mudanças no roteiro inicial do teatro da fé. Creio que se possa pensar na cidade palco e na cidade tabuleiro platina, a partir de uma instigante reflexão – feita por Walter Benjamin – sobre como a História, por vezes, se apresentaria:

²²³ Idem, p. 182.

Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocava-o numa grande mesa. Um sistema de espelhos cria a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche.²²⁴

A cena criada por Walter Benjamin nos remete às metáforas que empregamos nesse primeiro capítulo, sobretudo, a do fantoche vestido “à turca” – enquanto um fiel representante do teatro da fé –, e a do tabuleiro de xadrez, como a cidade enquanto espaço de atuação do mestre estrategista.

A cidade foi sempre o espaço idealizado da civilidade e da virtude. A Jerusalém do imaginário judaico-cristão – planejada e construída para ser a morada do povo de Deus – mesmo corrupta, seria restaurada, e, finalmente, ganharia uma versão pura, feita pelo próprio Deus. Esta última, serviria de inspiração a Santo Agostinho que em sua obra mais importante, “Cidade de Deus”, teria a Jerusalém celestial como modelo. Já a antítese seria aquela que não cumprisse adequadamente sua missão, constituindo-se na cidade dos homens. Tomas Morus, em sua “Utopia”, imaginava uma ilha com cidades iguais e simétricas – berço da civilização e da virtude – que ficava ainda mais perfeita quando contrastada com os bárbaros costumes dos seus vizinhos que viviam nas montanhas, embrenhados no mato, e não só não aceitavam a vida citadina e civilizada, como pretendiam possuí-la e destruí-la. Keith Thomas, por sua vez, se debruçou sobre as cidades inglesas, enquanto Norbert Elias analisou as cidades francesas e alemãs. Todas essas cidades possuem uma característica comum, a de terem sido idealizadas, quer pelos servos fugidos dos feudos, quer pelas corporações de ofício ou mesmo pela nobreza, como uma ilha a salvo da rudeza do campo e dos costumes medievais, e que viria a ser o germe de uma nova sociedade, moderna e fidalga.

Como dito, todas estas cidades – reais ou imaginárias – foram produto de uma idealização – da projeção de necessidades e/ou desejos que os homens destes tempos tiveram – em um espaço, artificialmente construído e demarcado, aparentemente controlável, se comparado à imensidão da zona rural, ou das insondáveis florestas. Novamente, a cena proposta por Benjamin nos serve de inspiração. Nela, há um

²²⁴ BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, Vol. 1, p. 223.

fantoche vestido à turca, fumando à maneira oriental, enquanto joga xadrez. Um jogo de espelhos é empregado para criar a ilusão de uma visão completa da mesa, afastando as possíveis desconfianças e criando a ilusão de que não há nada escondido, estando tudo à vista. Entretanto, há mais. Um anão, versado longamente na prática do xadrez, controla o fantoche. Logo, não há naturalidade nas ações do boneco vestido à turca. A cena toda é uma encenação e o jogo também é um engodo, só estando ali para dar credibilidade ao fantoche.

Creio que as cidades do Prata, em grande medida, se assemelham a esta cena. Havia não só uma idealização, mas todo um trabalho para fazer parecer que o que havia sido idealizado, estava ocorrendo de fato. A cidade, ao buscar sua identidade através da sua antítese, o campo, criava um cenário de teatro – com suas festas, jantares, pompas e códigos de conduta – tendo nisso – como maior articuladora – a Companhia de Jesus, voltada para a busca incessante da reforma dos costumes. Já os prédios e instituições da Companhia, assim como os da administração civil, serviam de peças no tabuleiro da cidade; sendo, aparentemente, controlados em todos os detalhes por aquele(s) que mexiam as peças e definiam as estratégias. Na prática, entretanto, o teatro e jogo recebiam influências que a um primeiro olhar, não eram percebidas, pois havia fatores, como a própria idealização e a reação daqueles que deveriam ser transformados pelas estratégias civilizadora e evangelizadora. Às populações platinas não podemos atribuir nem o papel do anão maquiavélico, e nem o de desempenharem papéis previamente definidos no teatro do tabuleiro. Elas encontraram formas de dar vida à cidade, uma vida real e não idealizada, nela moraram, comeram, vestiram, sentiram e viveram as suas paixões, não poucas vezes, fora do esquema teatro-tabuleiro, e, não raro, não se deixaram dirigir pelo anão corcunda e mestre estrategista.

A América Hispânica assumiu, inegavelmente, um caráter marcadamente urbano, o que pode ser constatado nos centros de poder e de comércio e nos espaços de sociabilidade nelas instalados. O campo, contudo, exerceu grande influência sobre a cultura platina, desempenhando um papel que ultrapassou o de garantir a manutenção e a subsistência das cidades. No próximo capítulo, me detenho na atuação missionária da Companhia no ambiente rural platino – um ambiente, muitas vezes, inóspito e hostil,

–, e na análise das especificidades da vivência das paixões pelas populações camponesas do Prata.

2 AS PAIXÕES E O CAMPO PLATINO: A BARBÁRIE E A SENSIBILIDADE DOS EXCESSOS

Neste capítulo, proponho a identificação e a análise das estratégias usadas pela Companhia de Jesus para o combate e a supressão das paixões próprias do ambiente rural. São objetivos, também, a verificação da manifestação das denominadas “artes de fazer” – as táticas –, porventura, empregadas por essa população rural platina, a fim de manter suas práticas pautadas nas paixões, e a constatação de semelhanças e diferenças entre a vivência das paixões nas áreas rurais e das áreas urbanas platinas.

A vivência das paixões no campo traz em si uma característica que a singulariza. O ambiente rural – o campo, o pampa ou sertão – parece ter sido o espaço por excelência do viver sem amarras, de um viver espontâneo e sem grandes contenções, facilitado por uma ocupação humana esparsa e pelas longas distâncias dos centros urbanos. É, em razão disso, que a discussão que proponho neste capítulo contempla a reflexão sobre esta pretensa licenciosidade, ao questionar se ela ocorreu de fato, ou foi, antes, uma construção daqueles que pretendiam implementar um outro modelo de sensibilidade.

Esse modo de vida tem sido identificado, já de longa data, como uma antinomia em relação ao espaço citadino, pois desde os “tempos da Renascença, a cidade fora sinônimo de civilidade, o campo de rudeza e rusticidade.”²²⁵ Os ares civilizados da *pólis* grega haviam seduzido os homens do início da idade moderna, convencidos de que o isolamento, a solidão e a falta dos mecanismos de controle e coerção das cidades produziam, no campo, uma sociedade “bárbara”. O antagonismo entre barbárie/campo e civilização/cidade não mais saiu da pauta daqueles que se prepuseram a pensar a formação do Estado, da sociedade e, por consequência, do agir destes grupos humanos.

²²⁵ THOMAS, 1988, p.290.

É clássica a relação feita por Hobbes em sua obra o “Leviatã”²²⁶ em que o Estado de “natureza” é uma situação de barbárie, em que os homens estão sob o controle de suas paixões sem nenhum limitador externo. Logo, sua proposta de implantação de um Estado passa pela supressão das paixões, através da mão forte do Estado, o Leviatã.

O binômio “Barbárie x Civilização”, entretanto, não foi uma exclusividade dos pensadores europeus. A América espanhola não ficou imune a esta categorização das populações e dos comportamentos humanos. No período pós-independência argentina, Domingo F. Sarmiento escreveu o seu “Facundo: civilização e barbárie”²²⁷, procurando, de um lado, explicar o que era a Argentina de meados do século XIX sob o comando de Rosas – a quem considerava um caudilho oriundo de uma Argentina bárbara/rural – e, de outro, propor um caminho pautado na idéia de civilização que levaria a Argentina a patamares europeus. A obra “Facundo” de Sarmiento parece ter marcado profundamente a sociedade platina, a ponto de interferir na forma como esta se percebe ou se enxerga no tempo.

José Carlos Barran, em sua obra “Historia de la sensibilidad en el Uruguay”, retoma os conceitos de Sarmiento, discutindo-os em dois tomos, o Tomo I, intitulado “La cultura barbara”, e o Tomo II, no qual trata dos mecanismos de disciplinamento e da busca pela produção de uma sensibilidade “civilizada”:

A este tipo de sensibilidad, dominante, sin dudas, hasta la década que se inicia en 1860, muchos integrantes de las clases dirigentes le dieron en nombre de “bárbara”. En 1845, Domingos Faustino Sarmiento tomó su antinomia barbarie y civilización de este medio social al que pertencia, asignándole tanto un contenido geográfico – vinculando la barbarie con el medio rural e identificando la civilización con las ciudades – como otro valorativo (...)²²⁸

Barran, entretanto, não aceita a relação direta entre campo/barbárie e cidade/civilização, antes sustenta sua escolha menos no determinismo geográfico e mais em uma “funcionalidad que existió entre la economía de la abundancia con las

²²⁶ HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 113.

²²⁷ SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo: Civilização e Barbárie**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

²²⁸ BARRAN, 1991, p.14.

“plétoras” de ganado vacuno de 1880 a 1860 y la sensibilidad valoradora del placer y el juego”. Ou seja, uma relação entre economia “ganadera” e uma sensibilidad “frouxa” pautada pelo prazer e pelo jogo e, de outro lado, uma sensibilidad “civilizada” em um “Uruguay cuasi burguês de 1890 y la represión del ocio y la sexualidad”²²⁹.

Julgo importante desvendar a compreensão dos conceitos de “barbárie” e “civilização” empregados por Barran, na medida em que seus estudos sobre o Uruguay “bárbaro” do século XIX, servem, em termos de aproximação, para a análise da vivência das paixões próprias do ambiente rural platino da primeira metade do século XVIII que pretendo fazer neste capítulo.

Ainda que Barran não estabeleça uma relação objetiva entre o ambiente rural e a “barbárie”, Montevideu é descrita como uma cidade com alma campesina. Suas muitas e bem documentadas descrições da vida de Montevideu do Oitocentos a aproximam, em função dos aspectos econômicos já mencionados, com o modo de vida frouxo e intenso dos campos orientais. No segundo tomo de sua obra²³⁰, Barran trata quase que de um processo de civilização da própria cidade, propondo-se a fazer “una historia de las emociones; de la rotundidad o la brevedad culposa de la risa y el goce; de **la pasión que lo invade todo, asta la vida pública**. (grifo meu)” O processo que o autor uruguaio persegue, portanto, é aquele que quer fazer das paixões algo “encogido y reducido a la intimidad; del cuerpo desenvuelto o del encorsetado por la vestimenta y la coacción social que juzga impúdica toda soltura.”

O conceito de sensibilidad “bárbara” de Barran – “La ‘barbárie’, es decir, la sensibilidad de los “excessos”²³¹ – me parece perfeitamente adequado para o estudo aqui proposto, já que esta sensibilidad dos excessos, não foi outra coisa senão uma sensibilidad apaixonada. Para Barran, “La historia de la sensibilidad en ese Uruguay del siglo XIX es la de la lenta **desaparición del pathos** y la también lenta aparición del freno de las ‘pasiones interiores’(grifo meu).”²³² Acredito, portanto, que uma

²²⁹ BARRAN, 1991, p.16.

²³⁰ Chamada de *Historia de la sensibilidad en el Uruguay . El disciplinamiento. 1860-1920.* (BARRAN, 1990)

²³¹ BARRAN, 1991, p.15.

²³² Idem, p.11.

aproximação com o trabalho desse autor seja bastante produtiva, na medida em que o autor se deteve no estudo das estratégias adotadas pelo Estado Uruguaio para o estabelecimento de uma nova subjetividade “burguesa”, que implicava freios nas paixões interiores. De minha parte, esta nova subjetividade será analisada a partir das estratégias empregadas pelos jesuítas para o estabelecimento uma reforma dos costumes que impreterivelmente passou pela supressão e controle das paixões.

Deve-se considerar que os inicianos freqüentemente referem, em suas correspondências, o processo de “reforma dos costumes”, apresentando-o como um dos principais objetivos do trabalho missionário, aproximando-se da idéia de sensibilidade “civilizada” de Barran. É claro que, no caso dos jesuítas, o modelo a ser seguido era aquele definido pela Igreja, o comportamento cristão exemplar, enquanto que no caso do Uruguai do século XIX, como bem disse Barran, havia uma sensibilidade civilizada que atendia aos padrões e interesses burgueses.

No que diz respeito à sensibilidade “bárbara”, me parece que os conceitos são ainda mais próximos. Ainda que a documentação não refira – de forma recorrente - o termo “barbárie”, a descrição que ela traz da vida campesina em muito se aproxima da idéia de um modo de vida bárbaro, não civilizado. Sobre este modo de vida “bárbaro”, Barran afirma que para compreendê-lo era preciso “analizar la violencia, el juego, la sexualidad y la muerte nos acercará a la médula de esa época, a los rasgos colectivos y seguramente intransferibles de una forma de sentir.”²³³

A documentação consultada assim descreve o modo de viver nas regiões rurais do Prata: **“hay muchos incentivos al pecado, y los males ocasiones son tan abundantes y provocativas, pierdem ellos muy facilmente la gracia de Dios, y se precipitan a los vicios.”** (grifo meu)²³⁴ Estes vícios incluem uma entrega desenfreada às paixões do corpo, à luxúria, aos jogos de azar, que incluíam a avareza e a compulsão, além de atos de violência como brigas e assassinatos, aí presentes a ira e a inveja.

²³³ Idem, p.13.

²³⁴ C.A. 1730-1735, p.5.

O modo de vida das populações campestres – a partir da análise de uma documentação que não tem origem clerical – é o foco do trabalho “Elite, Pulpería y Disciplina Social. San Juan de la Frontera, 1750-1770”²³⁵ de Mário A Solar Mancilla, que adverte que “la fuente que nos permite, en parte, reconstruir sus modalidades de vida es la judicial”.²³⁶ Cabe ressaltar, entretanto, que *San Juan de la Frontera* não está localizada na região compreendida como platina. Localizada ao norte da Província de *Mendoza*, a sudoeste da Província de *La Rioja* e a leste dos Andes e o Chile, *San Juan* possuía uma economia baseada na produção de vinhos e criação de gado, ou seja fortemente rural. Portanto, creio que há mais semelhanças do que diferenças entre a população de *San Juan* e as da região platina, o que permite, algumas aproximações para efeito de análise.

As fontes utilizadas, entretanto, não mudam a forma como a população campestre é descrita, assemelhando-se muito às descrições feitas pelos missionários.

Las pendencias, heridas y muertes, lógicamente no tenían lugar en aquellas, que estaban más cerca de ser tiendas o almacenes que tabernas, sino en los ranchos improvisados donde se daban cita los hombres para dar rienda suelta a los placeres de la vida (...) Los pucheros calientes, los matahambres, y las empanadas iban acompañados por el aguardiente, los juegos de azar y por el infaltable cantor popular que amenizaba el fandango, haciendo olvidar por algunas horas el rigor de la vida. Pero también en medio de esa algarabía una palabra mal dicha, una bufonada, no responder un saludo, creaba las condiciones para que la festividad terminara en una pelea campal, con un herido o un muerto.
²³⁷

Nos registros civis, judiciais e da imprensa sobre o Uruguai do século XIX – utilizados por Barran –, nas Cartas Jesuítas que se referem à população platina do século XVIII, ou, ainda, na documentação judicial relativa à população rural de San Juan de la Frontera, há uma constante na descrição destas populações que se poderia denominar de “bárbara”, tomando a expressão de empréstimo a Barran. Esta sensibilidade “bárbara” – como Barran a denominou – tem como característica a predominância de um comportamento pautado por “excessos”, um comportamento que, no geral, não se dobra às ordenanças clericais, estatais ou judiciais. No Brasil português, especialmente no que hoje é o estado de Minas Gerais, a antinomia entre civilização e barbárie também esteve presente. Ainda que a região apresente

²³⁵ MANCILLA, Mario A Solar. Elite, Pulpería y Disciplina Social. San Juan de la Frontera 1750-1770. *Revista Universum*, Vol.2, Nº 20: Talca/Chile. Universidad de Talca, 2005

²³⁶ Idem, p.112.

²³⁷ Idem, p.134.

características geográficas – é, no geral, uma região montanhosa – e econômicas diferentes da região platina, já que possuía grandes riquezas minerais, creio que possa nos ajudar a compreender de forma mais ampla a questão. Lá, no chamado sertão²³⁸, eram os “paulistas”, ao invés dos *gauchos* ou camponeses platinos, os que recebiam a pecha de incivilizados ou bárbaros. Em seu recente estudo sobre a violência e o crime nas Minas setecentistas, Anastasia refere que sobre os paulistas se dizia que “não possuíam civilização, eram selvagens”, pois “ficam sem cultura, ou nas suas povoações, ou metidos no mato, onde andam anos sem mais provimento para sua subsistência que pólvora, munição e machados”.²³⁹

Nas cartas Anuas, por sua vez, o excesso se expressava, sobretudo, na ignorância em relação às coisas espirituais, uma **ignorância religiosa (que) entre ellos es excessiva**” (grifo meu)²⁴⁰, indicando que seus comportamentos estavam longe daqueles desejados pela Igreja, por serem **‘inclinados a toda classe de vícios, a robos, perjúrios, deshonestidades, adultérios, al juego y a la holgazanería.’** (grifo meu)²⁴¹ Considerando que o excesso e o descontrole são características fundamentais da paixão, é possível, afirmar que a sensibilidade bárbara, predominante no campo, é uma sensibilidade em que a paixão é a protagonista.

Para os missionários jesuítas se tornou imperativo compreender as razões que levavam as populações camponesas da região platina a viverem **“como infieles, y peor aún”**²⁴² e **“no tienen cristianos si no el nombre”**(grifo meu)²⁴³. Diante desta constatação e, considerando que os jesuítas possuíam forte visão estratégica para o

²³⁸ Na América portuguesa o termo sertão foi cunhado a partir do antagonismo em relação ao litoral, que era a zona mais povoada e onde se encontravam as maiores povoações.

²³⁹ ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A geografia do crime: Violência nas Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2005, p.53.

²⁴⁰ C.A. 1750-1756, p.7.

²⁴¹ **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay** (C.A). Anos 1756-1762. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 1994. p.95. Cabe lembrar, que no chamado “processo civilizador”, característico do período moderno, os “excessos de violência, tanto com homens como com animais, abusos de licenciosidade sexual, posturas muito familiares com o sagrado e uma gama de outros hábitos considerados inadequados passaram a ser desvalorizados e compreendidos como parte do universo da “barbárie”.(SILVEIRA, Marco Antonio. **O Universo do Indistinto**. Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735 – 1808). São Paulo: HUCITEC, 1997, p 37.

²⁴² C.A. 1756-1762, p. 95.

²⁴³ C.A. 1750-1756, p.7.

cumprimento de sua missão, acabaram por “**estudiar este asunto a fondo**” (grifo meu)²⁴⁴, de modo a modificar a situação.

Em suas descrições deste modo de vida “bárbaro” dos camponeses platinos – regido, sobretudo, pela paixão – os missionários se valem de uma qualificação usual, a de que eram “brutos”²⁴⁵. É interessante notar que o adjetivo pode significar algo rude, de comportamento impróprio, o que certamente caracterizava os comportamentos excessivos daquelas populações. Entretanto, “bruto” também pode ser tomado como algo não lapidado, que se mantém em seu estado original.

A idéia, que fica, é que estas populações estariam em um estado de “barbárie”, de selvageria, já que “**se retiran ellos a lugares apartados y a la espesa selva, como si fuesen fieras**” (grifo meu)²⁴⁶. Interessante notar que um padre chega a nos informar que devido à chegada da missão nas regiões rurais da Província Jesuítica do Paraguai, os camponeses saíam dos seus “**encondrijos**” (grifo meu)²⁴⁷, termo muito usado para caracterizar não só os lugares onde animais se escondem, mas também onde se refugiam indivíduos que vivem fora do controle do Estado.

Acredito, portanto, que se pode inferir aqui a presença do conceito de paixão – como algo constitutivo do ser –, como pensado por Aristóteles e Tomás de Aquino. Concepções em que a paixão se relaciona diretamente com o que há de mais primitivo no ser humano. Um comportamento “bruto”, “bárbaro”, que de alguma forma os aproximava dos animais, um estado de primitivismo próprio daqueles que ainda não havia sido lapidado pelo cristianismo ou pela reforma dos costumes. Outra avaliação recorrente na documentação é a de que estas populações eram infiéis, o que de alguma forma os isentava de culpa já que “**los más de ellos son malos más bien por ignorância que por malicia**” (grifo meu)²⁴⁸.

A idéia presente nesta descrição pressupõe uma identificação entre as populações camponesas e os infiéis, nesse caso, especificamente os indígenas que não aceitavam ser reduzidos pelas missões jesuítas, e, que vivendo a seu modo, não raras vezes atacavam as populações nas cidades, *pueblos* e fazendas com grande

²⁴⁴ C.A. 1750-1756, p. 7.

²⁴⁵ Idem, ibidem.

²⁴⁶ Idem, p.8.

²⁴⁷ Idem, p.7.

²⁴⁸ Idem, ibidem.

ferocidade. Essa aproximação, portanto, brutaliza os campensinos, os torna selvagens, e, por conseqüência, reféns de seus instintos mais primitivos, suas pulsões ou suas paixões.

A razão para o estado de “barbárie” em que se encontravam estas populações, segundo a Carta Ânua de 1750-1756, é que **“si descubre qui (...) los seglares que los debían bautizar (obligando a eso la necesidad, por estar lejos los párocos), no se han servidos de la debida fórmula”** (grifo meu)²⁴⁹. Além disso, o clero secular não estava cumprindo seu papel, já que **“por su péssima vida eran antes el escándalo de toda la comarca”** (grifo meu)²⁵⁰.

Além do mau exemplo do clero secular, que, ao que parece, acaba por se “barbarizar” dando vazão as suas paixões, outro fator que contribuía para tais condutas era o isolamento em que viviam estas populações. Por se encontrarem espalhados pela extensa zona rural platina era **“indescriptible la necesidad espiritual de aquellos campesinos, diseminados por alli, viviendo ellos muy distantes los unos de los otros.”** (grifo meu)²⁵¹ Em razão disso, **“raras veces vienen ellos a misa, y más raras veces reciben ellos los sacramentos. Los más de ellos no conocen a su cura-pároco nisiquiera de vista”** (grifo meu)²⁵². O isolamento e a falta de assistência espiritual os levavam, na percepção dos religiosos da Companhia de Jesus, a viverem o **“más bien, como brutos”** (grifo meu)²⁵³.

A opinião de que o ambiente rural, marcado pelo isolamento e pelo afastamento da comunidade cristã, acabava por brutalizar e “barbarizar” as populações campesinas não era expressa apenas pelos padres jesuítas. Em 1785, o governador de Córdoba escreve ao Vice-Rei exprimindo opinião muito semelhante:

En la jurisdicción de esta se hallan más que en otra, dispersas varias familias de mestizos e indios por aquellas dilatadas llanuras y quebradas, que de tiempo inmemorial viven de ésta forma, sin que los jueces sean bastantes a vigilar sus operaciones, ni pueda alcanzarle el pasto espiritual y es de presumir que al quererlos sacar de éste genero de vida para reducirlos a población, se profugen lo más porque aborrecen la sociedad.²⁵⁴

²⁴⁹ C.A. 1750-1756, p.7.

²⁵⁰ C.A. 1730-1735, p.107.

²⁵¹ C.A. 1756-1762, p.95.

²⁵² C.A. 1750-1756, p.7.

²⁵³ C.A.1756-1762, p. 95.

²⁵⁴ TORRE apud MANCILLA, 2005, p.109.

Alguns anos antes, quando a região de *San Juan de la Frontera* estava ainda submetida à “la Real Audiência de Chile”, uma outra reclamação dava conta de que o “bajo pueblo...sólo viven ociosa e inútilmente en sus ranchos infelises, robando ganado de las estancias inmediatas...”²⁵⁵.

Ao que parece, a visão que tinham as pessoas que moravam nas cidades, ou mesmo nas estâncias “urbanizadas”, nas quais as instituições como a Igreja e o Estado possuíam suas sedes, era de que o campo era o espaço da violência, da sexualidade desenfreada, do ócio, do jogo, enfim, do espaço da barbárie e, porque não dizer, da paixão. A questão proposta por Silveira ao estudar as Minas dos setecentos, e que nos serve em termos de aproximação, é que “a manutenção de hábitos considerados “bruscos e violentos e da excessiva licenciosidade de outrora” fazia com que as pessoas “que permaneciam ligados a essas posturas antigas tendiam a ser associados ao oposto dessa regrada ‘civilização’, isto é, à ‘barbárie’.”²⁵⁶

Ainda que no campo, as pessoas tenham tido algumas vivências bastante específicas – em função do ambiente em que moravam –, como veremos mais adiante, não creio que, no geral, elas tenham sido tão diferentes daquelas vividas pelos moradores das cidades. No primeiro capítulo, enfocamos comportamentos citadinos que incluíam a luxúria, a violência, a mentira, a dissimulação e outros tantos comportamentos não cristãos.

Se aceitarmos a argumentação de que o ambiente rural permite uma forma de vida sem tantos limitadores como os encontrados na cidade – em que o aparato estatal e clerical está presente e vigilante –, teremos de admitir que no campo, o ambiente rural permite uma vida de maiores excessos, uma vida em que muitas das paixões vividas pelos citadinos se exacerbam e outras, específicas, têm lugar.

Este argumento pode, portanto, partir da premissa conceitual de que o espaço natural é “(...) uma área indeterminada que existe previamente na materialidade física”²⁵⁷, que ao ser trabalhado pela ação humana se transformaria em espaço produzido:

²⁵⁵ TORRE apud MANCILLA, 2005, p. 110.

²⁵⁶ SILVEIRA, 1997, p 35.

²⁵⁷ BARROS, José D’Assunção. Espaço e Tempo – Territórios do historiador. In: DOS SANTOS, Cláudia Andrade(ORG) {et al.}. **Espacialidades: espaço e cultura na História**. Vassouras/MG: Laboratório de

É um resultado da ação humana sobre a superfície terrestre que expressa, a cada momento, as relações sociais que deram origem. Nesse sentido, a paisagem manifesta a historicidade do desenvolvimento humano, associando objetos fixados ao solo e geneticamente datados. Tais objetos exprimem a espacialidade de organizações sócio-políticas específicas e se articulam sempre numa funcionalidade do presente.²⁵⁸

O ambiente rural se encontraria, nesta perspectiva, em um estágio intermediário entre o espaço natural e o espaço produzido. A historiografia tem destacado que as autoridades espanholas, desde o aumento das tensões no campo ocorrido em princípios do século XVIII, tentaram através de uma “política de fundación de pueblos y villas (...) intervenir el espacio, racionalizarlo y controlar a sus ocupantes”²⁵⁹, o que acabou, contudo, não dando resultado²⁶⁰.

A Companhia de Jesus, apesar de reconhecer as dificuldades que o ambiente rural apresentava, não se furtou de cumprir aquilo que acreditava ser seu papel. Se os cura-párocos locais tinham falhado porque “**no se han servidos de la debida fórmula**” (grifo meu)²⁶¹, os jesuítas haviam, desde o início do século XVII, chamado para si a responsabilidade de evangelizar e civilizar estas populações campesinas²⁶².

Em 1609, o Padre Provincial Diego de Torres havia recebido a incumbência do Padre Geral Cláudio Acquaviva, de que os jesuítas deveriam sair, sempre que possível, a pregarem missões.²⁶³ Logo depois, em 1627, o Prepósito Geral da Companhia de Jesus reafirmava a ordem de que fossem realizadas missões “por los pueblos de los

Estudos sobre Sociedades e Culturas, 2004, p.15.

²⁵⁸ MORAES apud ARRUDA, Gilmar. **Cidades e Sertões**. Bauru/SP: EDUSC, 2000, p.26

²⁵⁹ MANCILLA, 2005, p.110.

²⁶⁰ Idem, p.110.

²⁶¹ C.A. 1750-1756, p.7.

²⁶² Segundo Elias, a respeito do “embate” entre os grupos superiores que pretendiam civilizar, e os grupos “civilizáveis”, há que se considerar que o “controle de paixões, sua conduta obedecem às regras dos grupos superiores. Parcialmente, identificam-se com eles e mesmo que a identificação possa revelar fortes ambivalências, ainda assim sua própria consciência, a instância do superego, segue mais ou menos o modelo dos grupos superiores. Pessoas nessa situação tentam reconciliar e fundir esse padrão, o padrão das sociedades civilizadas do Ocidente, com os hábitos e tradições de sua própria sociedade, com maior ou menor grau de sucesso.” (ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 259)

²⁶³ Conforme ZEN, 1955, p.55. Ainda segundo ele, as missões populares “como estratégia de evangelização (...) passaram a constituir-se num trabalho apostólico típico dos jesuítas” e como também “são feitas nos campos também são chamadas de Missões de Partido (distrito) (...) Poderíamos afirmar que elas eram Exercícios Espirituais abertos.” (ZEN,1995, p. 53,54). Ou seja, as missões populares, rurais ou urbanas, eram grandes arrastões espirituais que tinham por objetivo reformar os costumes, converter aqueles que vivessem em pecado ou ainda oficiar os sacramentos.

indios, y por las estancias de los espanholes, adonde, según me informan, hay gente muy necesitada.”²⁶⁴

As missões realizadas pelos jesuítas consistiram numa variação das *missões populares* surgidas na Europa, ainda no século XVI, e que na América receberam a denominação de *missões campestres*. As condições adversas impostas pelo relevo e pelo clima, as ameaças de indígenas “infiéis”, e mesmo a falta de missionários, são bastante enfatizadas pelos missionários empenhados na realização dessas missões:

Impulsados sólo por tales sentimientos, salen nuestros Padres cada año dos o tres veces de sus respectivos colegios, a estos las más de las veces muy difíciles por tupidas selvas, empinadas montañas, escarpas rocas sirviéndose ahora de una carreta agreste, o de un jumento, o andando a pie, cada vez por unas 200 leguas... Dura dos o tres meses cada una de estas misiones rurales... Hay que añadir a todo esto inminente asalto de los indios infieles, los cuales infestan hoy día con sus invasiones, toda la Provincia del Tucumán²⁶⁵

Se, como dito no primeiro capítulo, a cidade platina pode ser pensada como um tabuleiro, ainda que não se acredite na possibilidade de controle absoluto do espaço por aquele que traça a estratégia, a Companhia de Jesus, é preciso admitir, tinha um amplo conhecimento em relação a mecanismos bem sucedidos de controle no espaço citadino.

Por outro lado, cabe lembrar que as estratégias se valem de “**cálculos objetivos**” e de “**sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição.** (grifo meu)”²⁶⁶ Ou seja, sua eficácia se dava a partir de ações estruturadas racionalmente e que partiam do pressuposto do domínio exercido sobre os mecanismos de controle e do conhecimento sobre o espaço.

Se considerarmos as descrições do campo que apresentamos no início deste capítulo – tais como a de um espaço de difícil controle, no qual as populações viviam de forma “bárbara” e “selvagem” –, acredito que se deva relativizar a eficiência das estratégias jesuíticas.

Prova disso é que, ao contrário de todo aparato de que dispunha a Companhia de Jesus nas cidades – como as residências, as confrarias, os colégios ou

²⁶⁴ Archivum Romanum Societatis Jesu, Paraq.2, Epist.Gen.1622 –1639, f45 v. Apud ZEN,1995, p. 55,56.

²⁶⁵ C.A. 1730-1735, p. 4.

²⁶⁶ CERTEAU, 2004, p. 47.

universidades, além das igrejas e da própria presença física dos membros da Companhia –, no campo, a situação que encontramos é bastante diversa.

Do ponto de vista de estrutura física, propriamente dita, nas regiões do campo mais distantes não havia mais que **“las capillas, levantadas a grandes intervalos”**²⁶⁷. Quando os padres chegavam para fazer a missão, a população que normalmente era avisada com antecedência, **“no se juntan en una aldeia determinada, si no distan sus casas tres cuartos y mas leguas una de la otra”** (grifo meu)²⁶⁸, se reunindo em torno de uma povoação, que normalmente comportava a capela e ali assistia a pregação da missão.

Segundo a documentação, a audiência era muito boa, já que na zona rural de Tarija em uma única missão se **“confessaron a muchíssima gente: en una sola de estas misiones más de 4.000”**²⁶⁹. Entre estes, inclusive **“los eclesiásticos los cuales por su péssima vida eran antes el escándalo de toda la comarca”** (grifo meu)²⁷⁰. Isto reforça o que foi dito anteriormente, de que não era somente o ambiente inóspito e a falta de padres que motivava a vida desregrada dos camponeses. O fator mais prejudicial era, sem dúvida, o trabalho relapso e a vida “pecaminosa” levada pelos poucos cura-párocos que vivam nas áreas rurais.

Apesar dos poucos recursos e da falta de estrutura, os padres que pregavam nas missões campestres procuravam manter o mesmo *modus operandi* das missões populares urbanas. Ainda que muitas das vilas e povoados que recebiam a missão não possuíssem largas e bem traçadas ruas, nem praças espaçosas em frente às igrejas, acredito que, de algum modo, a Companhia de Jesus manteve sua estratégia de conversão²⁷¹.

Entretanto, ao contrário das metáforas explicativas da cidade-tabuleiro e da cidade-palco que propus no capítulo I, como recurso para compreender as estratégias de ação empregadas pelos jesuítas, no caso do ambiente rural e das missões

²⁶⁷ C.A. 1750-1756, p.7.

²⁶⁸ Idem, ibidem.

²⁶⁹ C.A. 1730-1735, p107.

²⁷⁰ Idem, ibidem.

²⁷¹ Ainda que as Cartas Anuais não nos ofereçam muitos dados estatísticos e a descrição do tamanho e forma das cidades ou *pueblos* em que a missão era realizada, não fazendo a distinção entre as missões campestres e populares, nos trazem valiosas descrições sobre como se dava a entrada do missionário nas cidades.

campestres, não creio que sejam adequadas e possam ser aplicadas. Se as peças mais importantes do tabuleiro – e que se encontram a serviço da Companhia de Jesus –, sua Universidade/*rainha*, seus colégios/*torres/bispos* e suas residências/*cavalos* estão a léguas de distância, o que percebo é que seus missionários/*peões* – empenhados nas missões campestres – precisam priorizar sua função como atores do *teatro da fé*. Se, por um lado, não é possível pensar numa “cidade teatro”, dada a ausência concreta da cidade, por outro, creio que seja possível pensar em um grande espetáculo teatral²⁷² a céu aberto.

A chegada do padre que realizaria a missão era normalmente preparada por algum clérigo secular ou liderança do lugarejo. Dependendo da distância, seu deslocamento se dava a cavalo ou de barco. Recebido fora do vilarejo, o padre se paramentava e, seguido por um bom grupo de fiéis, liderava uma procissão, adentrando o vilarejo e percorrendo as poucas ruas e espaços que as condições do lugar permitissem.

Creio ser oportuna a reflexão sobre o que representava a chegada desses missionários jesuítas em termos de acontecimento mesmo. A documentação informa que a maioria das pessoas que se reunia nos vilarejos para assistir a pregação da missão vinha de muito longe, de lugares bastante isolados. As opções de lazer dessas pessoas, como veremos mais adiante, eram essencialmente dirigidas aos homens e tinham como lugar os ranchos onde havia bebidas alcoólicas, jogos, músicas e mulheres. As pessoas desses vilarejos “muy raras veces vienen a misa, ni en las fiestas mayores”²⁷³, logo, a simples chegada do padre missionário, com todo seu aparato litúrgico e sua entrada triunfal e teatral na cidade, seguida da movimentação de contingentes consideráveis de população, era um importante acontecimento.

Para um grande espetáculo, espera-se uma grande platéia. Os missionários da Companhia, no geral, a tiveram. Em função do número, por vezes elevado, de pessoas que vinha de longe para assistir a pregação da missão, muitos povoados, desprovidos de estrutura, não conseguiam acomodar todas essas pessoas.

²⁷² No capítulo anterior, desenvolvi o tema da teatralidade que envolve as práticas ritualísticas da fé. Creio, entretanto, que seja importante reafirmar que ao utilizar a expressão “teatro da fé”, de nenhum modo, estou pensando-a fora do contexto religioso em que se insere, não possuindo, portanto, mais verdade ou falsidade que qualquer outra expressão de fé.

²⁷³ C.A. 1756-1762, p.95.

A solução encontrada por muitos era a de permanecerem **“morando (durante a missão) em suas carretas ou levantavam tendas e barracas com galhos de árvores”** (grifo meu)²⁷⁴. Desta forma, a própria platéia dava brilho e interagia com o espetáculo, pois “o lugarejo, **antes quase solitário**, aparecia, então, **como por encanto** e, por poucos dias, **uma povoação bastante numerosa**(grifo meu) ²⁷⁵”

Se, já havia uma platéia que, por vezes, se tornava elenco – quando fazia sua parte das procissões e dos demais ritos litúrgicos – e o palco era a céu aberto, na praça ou nas poucas ruas dos vilarejos, é certo que os atores principais eram os missionários.

O roteiro desse *teatro da fé* rural era muito semelhante ao seu correlato citadino. Cada ato da peça deveria ser aproveitado da melhor forma possível. O tempo destinado para a missão era curto, no geral uma semana, e, além disso, o padre nem sempre sabia quando retornaria ao vilarejo. A dimensão do trabalho a ser feito fica evidenciada na informação de que em **“sus almas en otros tiempos por los padres, a la par que crece y medra la mala yerba de tal modo, que casi siempre tienen los Padres que comenzar de nuevo con trabajosa roza de la cizaña y con la siembra de la sementera.** (grifo meu)” ²⁷⁶

As missas e as confissões diárias se mantinham tal qual nas missões urbanas, sendo que as últimas ganhavam enorme importância, na medida em que o padre ao **“preguntarlos cuanto tiempo hace que ya no se han confesado”**, obtinha a resposta de que **“desde que han pasado por aquí los santos Padres. Por lo tanto, sucede que esta pobre gente queda tres o cuatro años sin confesarse.”** (grifo meu)²⁷⁷

As confissões – e as conseqüentes absolvições – eram fundamentais para a missão, pois reinseriam os camponeses numa vida cristã piedosa. Segundo Zen, as confissões eram, no entanto, tarefa **“difícil e desgastante para os missionários. Isso porque os penitentes, talvez em sua maioria, até desconheciam os primeiros**

²⁷⁴ ZEN, 1995, p.73.

²⁷⁵ Idem, ibidem.

²⁷⁶ C.A.1730-1735, p. 5.

²⁷⁷ C.A. 1750-1756, p. 9.

elementos da doutrina cristã ou pelo menos não sabiam como confessar-se” (grifo meu)²⁷⁸

Se por um lado, a missão campestre proporcionava aos camponeses a confissão de seus pecados, por outro, oportunizava a recepção de sacramentos – como o batismo – e a regularização das uniões através dos casamentos. Estes momentos serviam, sobretudo, para alcançar os rebanhos desgarrados de cristãos apenas nominais. Além de serem momentos festivos desfrutados entre familiares e amigos – como o do batismo ou do casamento – eram, também, momentos ritualizados que acabavam por ser uma “encenação” muito proveitosa ao reunirem uma platéia que talvez de outro modo não estivesse ali.

Os batismos eram importantes momentos da missão campestre, na medida em que através desse sacramento, as crianças eram não só inseridas na comunidade cristã, como também afastadas do limbo, em caso de morte. A importância aumentava em decorrência do precário atendimento espiritual ou sua inexistência nas áreas rurais, o que levava os padres jesuítas a batizarem muitas crianças. A documentação informa que, após a missa, o missionário **“bautiza el primeo todos los niños nacidos durante el ano pasado.** (grifo meu)” Além das crianças, não era raro o batismo de adultos que nunca haviam recebido o sacramento.

A realização de matrimônios era outra tarefa fundamental dos missionários durante as missões campestres. Os casamentos – como era de se esperar – não se limitavam aos solteiros. A situação de isolamento e carência de assistência espiritual motivava muitos amancebamentos e mesmo separações que se buscava reverter através das missões:

Un buen número de solteros se casó, y todavía se están casando, otros, para vivir en gracia de Dios, después de haber vivido sin casarse, para vivir más libremente de una manera disoluta. Una buena porción de matrimonios aparentes hubo que revalidar. Otros matrimonios, deshechos por la discordia, se volvieron a la paz y concordia.²⁷⁹

²⁷⁸ ZEN, 1995, p.101.

²⁷⁹ C. A. 1735-1743, p. 159,160.

Práticas bastante peculiares das missões campestres eram as procissões, o assalto espiritual ou rondas religiosas²⁸⁰, a procissão geral de penitência, o perdão dos inimigos, as comunhões e o período de flagelações. Numa comparação com as práticas adotadas nas missões populares urbanas, talvez a mais prejudicada nas missões campestres tenha sido a dos Exercícios espirituais. Em geral, para que pudessem ser feitos de forma mais eficiente nas cidades, eram realizados numa casa que pertencesse à companhia ou cedida por algum cavaleiro. No caso dos vilarejos, muitas vezes não havia casas à disposição ou que comportasse o grande número de fiéis dispostos a fazê-los.

A alternativa encontrada foi empregar os ensinamentos de Santo Inácio como um roteiro nas pregações públicas, especialmente, dos exercícios da “primeira semana”, nos quais os exercitantes eram levados a meditar sobre o pecado e a buscar uma vida nova. De acordo com Zen, “poderíamos afirmar que elas eram **Exercícios Espirituais abertos** (Negrito do autor), segundo o precioso livrinho dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio.”²⁸¹

Por outro, se faltavam condições mais adequadas – como na cidade-tabuleiro que descrevemos no capítulo 1 – para a montagem das estratégias de conversão dos camponeses “bárbaros” e reféns de suas paixões, por que não fazer uso daqueles recursos empregados nas missões urbanas? Se havia excessos nos comportamentos, por que não redirecioná-los para o “teatro da fé”?

Me parece que podemos aproximar esta sensibilidade – carregada de excessos e que caracterizava também as populações camponesas – daquela de que nos fala Barran, ao referir-se ao Uruguai do século XIX: “¿Qué sensibilidad era esta que hacía derramar el llanto en público a las mujeres de la cazuela ante la representación de ‘La Traviata’ (...) ?”²⁸² Uma sensibilidade marcada pelo excesso – e porque não dizer, apaixonada – que será eficientemente direcionada para o comportamento adequado e almejado, através dos recursos teatrais e retóricos empregados pelos jesuítas. O emprego e o êxito dessa estratégia jesuítica foram registrados pelos missionários que

²⁸⁰ As rondas religiosas ou assaltos espirituais foram descritos nesse trabalho no capítulo I. Consistiam em grupos, em alguns casos auxiliados por militares ou policiais, que saíam em busca daqueles que não estivessem nas missas e rituais da missão, obrigando-os a participarem.

²⁸¹ ZEN, 1995, p. 54

²⁸² BARRAN, 1991, p.12.

nos informam que as populações campesinas ficavam dias **“no haciendo caso ya de sus casas y habitaciones (...) Y no se pierde ninguna palabra de los padres, se arrepienten con grandes señales de dolor, y vuelven a juicio”**. (grifo meu)²⁸³ Isso ocorria, segundo o jesuíta, de forma constante e generalizada, nos muitos *pueblos* que serviam de base para a realização das missões campestres. Ou seja, talvez se possa dizer, que a mesma sensibilidade apaixonada – que caracterizou os espetáculos profanos de Montevideo – esteve presente nas missões campestres da região platina.

Os missionários jesuítas logo compreenderam que todo este excesso – esta paixão à flor da pele – poderia ser reorientado, operando-se a transição do profano para o sagrado. A mesma pulsão, a mesma força motora que havia servido ao pecado, poderia estar a serviço da virtude, pois **“habiendo aprendido ellas despreciar al cuerpo tanto más implacavelente, cuanto más indebidamente ántes le habían regalado”**(grifo meu).²⁸⁴ O caso descrito pelo jesuíta, refere-se a um grupo de mulheres de Buenos Aires, que, fazendo o uso de seus direitos, pleitearam que lhes fosse facultada a prática dos Exercícios Espirituais. Após terem conseguido a aprovação, como já tratado ainda no primeiro capítulo, estas mulheres teriam chegado a extremos excessos durante a auto-flagelação²⁸⁵. Esses excessos, conforme a documentação, eram resultado de uma relação direta de inversão. Aquelas que mais pecavam antes dos Exercícios e da conversão, eram as que mais se martirizavam.

²⁸³ C.A. 1750-1756, p.7.

²⁸⁴ C.A. 1730-1735, p.62.

²⁸⁵ Sobre os procedimentos intensivos de auto-flagelação que eram bastante freqüentes durante as missões populares, vale lembrar que “(...) para a Igreja, o sofrimento e a aniquilação (provisória) do corpo são menos temíveis do que o pecado e o inferno. O homem nada pode contra a morte, mas — com a ajuda de Deus — lhe é possível evitar as penas eternas.” (DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300–1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 37). Por outro lado, deve-se referir que a auto-flagelação era parte integrante do processo empregado para alcançar o perdão divino e evitar a condenação ao inferno, pois só “havia uma única possibilidade de escapar desse destino terrível: a Penitência, pela qual são perdoadas ao pecador a culpa perante Deus e a pena eterna no inferno. A Penitência é um dos sete sacramentos da Igreja (...) é administrada, concretamente, pelos sacerdotes. Consiste em três partes: a contrição ou arrependimento do coração pelo pecado cometido, a confissão oral dos pecados perante o sacerdote e a satisfação, que são obras que, segundo essa concepção, compensam os danos e prejuízos temporais causados pelo pecado. (...) Sobretudo na Idade Média a Penitência garantiu à Igreja uma enorme influência sobre os fiéis, dos governantes mais poderosos até aos camponeses mais simples e humildes. O cristão dependia totalmente da Igreja no que diz respeito à sua salvação. Dessa maneira, a Penitência tornou-se o sacramento mais importante e mais procurado no dia-a-dia das pessoas.” (FISCHER, Joaquim. In DREHER, Martin et al. **Reflexões em torno de Lutero**. v. III. São Leopoldo: Sinodal, 1988, p. 32 – 33)

Nessa mesma linha de raciocínio, Barran sustenta que “lo que sucedió fue que esta cultura no diferencio claramente el trabajo del juego, lo ‘sagrado’ de lo ‘profano’ (...) En el sentir de la sensibilidad “barbara”²⁸⁶. Para Barran, portanto, diferentemente do que pensava Durkheim²⁸⁷, há na sensibilidade “bárbara” uma outra lógica que não aquela baseada em uma divisão estanque entre as esferas religiosa e não-religiosa. Ainda que haja claros indícios dessa lógica empregada por Barran nas extensas e intensas práticas de auto-flagelação, esta discussão não será alvo de maior atenção neste trabalho, apesar das inúmeras referências na documentação. Acredito, no entanto, que havia muitos mais do que fervor religioso nos excessos cometidos durante os períodos de penitência.

Apesar de todo o esforço estratégico da Companhia de Jesus, ao que parece, o campo continuou sendo o espaço privilegiado da paixão. Um dos padres – envolvido nas missões campestres – reconhece que os vícios e as ocasiões para pecar eram tantas, que isto acabava por sufocar a *boa semente* “**esparcida en sus almas en otros tiempos por los padres, a la par que crece y medra la mala yerba de tal modo, que casi siempre tienen los Padres que comenzar de nuevo con trabajosa roza de la cizaña y con la siembra de la sementera**”. (grifo meu)²⁸⁸

Este registro nos revela, ainda, que apesar das missões anuais realizadas nas áreas rurais e das realizadas nas áreas urbanas, as populações agiam como se antes não tivesse havido qualquer trabalho de evangelização²⁸⁹.

No caso das missões campestres, a descrição das dificuldades encontradas dá fortes evidências de que os resultados, não poucas vezes, haviam sido intensos e

²⁸⁶ BARRAN, 1991, p.99.

²⁸⁷ Essa indistinção proposta por Barran não encontra respaldo nas reflexões de Durkheim, para quem as sociedades ocidentais e cristãs praticam uma divisão do “tempo em duas partes estanques, alternando uma com a outra, conforme uma lei variável de acordo com os povos e as civilizações (...)”, no entanto admite que “é inevitável que haja algum vazamento. Há sempre coisas sagradas fora dos santuários.” (DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p.373).

²⁸⁸ C.A. 1730-1735, p.5.

²⁸⁹ As referências a lugares exatos são raras nas Cartas Ânuaes, com exceção das grandes cidades ou regiões, como o Vale de Tarija, por exemplo. No entanto, Zen mapeou boa parte das referências encontradas em relação às missões campestres. Nesse mapeamento se pode encontrar missões na Região de Santiago del Estero desde o ano de 1609 até 1740, com várias referências. Ainda que não se possa assegurar o mesmo de outras regiões, é pouco provável que os jesuítas tratassem as regiões de forma diferente. (ZEN, 1995, p. 93-96)

excessivos, mas fugazes como a paixão. Muitas vezes, talvez em sua maioria, os camponeses – terminada a missão – voltavam ao seu dia a dia e o sermão emocionado e persuasivo ficava na lembrança. A paixão, sem o direcionamento para o sagrado, acabava sendo canalizada novamente para o profano.

As paixões a que se entregava a “chusma mal entretenida”²⁹⁰ – designação recorrente na documentação judicial ao se referir à população rural de San Juan de la Frontera – tais como “el ocio, el vagabundaje, el alcoholismo, la violencia, el robo, el amancebamiento”²⁹¹, em parte se assemelhavam às paixões vividas pelos platinos urbanos, apesar de apresentarem suas especificidades. Neste espaço – marcado pela solidão rural, pela distância do controle da igreja e das pressões da civilização – essas paixões ganhavam matizes muito próprias.

As expressões da paixão-luxúria – que encontramos nas cidades platinas – estiveram também muito presentes no campo. Nele, entretanto, essa paixão foi potencializada devido a uma série de fatores.

Para Carlos A. Mayo, umas principais razões para uma vivência intensa da paixão da luxúria era a existência de “un mercado de mujeres matrimoniales como áquel, estrecho y oligopólico”, fazendo com que “ la vida sexual y amorosa de la plebe rural (...) estaba signada por la ilegitimidad, las uniones informales y la precariedad.”²⁹²

A situação, segundo Mayo, se tornava ainda mais complicada, porque os setores altos e médios “de la sociedad rural ejercian un virtual monopolio del mercado femenino (...) Hacia 1815 el 84 % de los hacendados y el 80% de los agricultores eran casados mientras casi el 94% de los trabajadores asalariados carecian de esposa.”²⁹³ Aqui cabe ressaltar que muitos estancieiros preferiam peões solteiros, o que – de alguma forma – parece ter contribuído para que “el amancebamiento (...) haber estado bastante extendido.”²⁹⁴

²⁹⁰ MANCILLA, 2005, p.110.

²⁹¹ Idem, ibidem.

²⁹² MAYO, Carlos (org). **Pulperos y pulperías de Buenos Aires: 1740-1830**. Mar Del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 1996. p.139.p.182. Mayo considera os seguintes dados: em 1815, em San Vicent, entre as idades de 15 e 44 anos, a predominância masculina variava de 134,63 % até 199,25% (Idem, p.180).

²⁹³ Idem, ibidem.

²⁹⁴ Idem, p.182.

Por outro lado, como já demonstramos, uma das principais atividades da missão campestre era a de regularizar casamentos, ou mesmo de batizar filhos de uniões nem sempre legítimas ou legitimáveis, pois “os missionários também necessitavam evitar certas artes enganosas dos que se apresentavam, pedindo casamento religioso (...) Para conseguirem seu intento matrimonial, muitos não vacilavam em ocultar qualquer impedimento.”²⁹⁵

Aqui, ao que parece encontra-se uma sofisticada tática de preservação de determinadas paixões, que nos sugere que o grande teatro da fé, armado no pequeno *pueblo*, era vivido por atores que não se contentavam em desempenhar seus papéis de acordo com o roteiro, antes, utilizavam-se de “artes enganosas” ou artifícios para darem a elas um outro sentido. A interpretação dos atores, em razão disso, extrapolava aquilo que os mentores do espetáculo haviam proposto, já que através dela pretendiam legitimar um comportamento distinto daquele previsto no enredo original.

Além disso, as poucas mulheres solteiras, costumeiramente não estabeleciam relações formais ou informais duradouras “con peones y “malentretidos”, sendo que “Las ‘amistades ilícitas’, como se calificaba a las uniones de ese tipo, eran frecuentes.”²⁹⁶ A documentação que consultamos apresenta um caso bastante ilustrativo desta situação, ao referir “una mujer escandalosa (que) hacía un año, se había escapado de su pueblo, para vivir escondida en unas cuevas de la selva, para encontrarse allí mas facilmente **con los individuos** con los cuales vivía mal.” (grifo meu)²⁹⁷

Interessante notar que a decisão de manter uma *má vida*, passou por um abandono do pouco de civilidade que lhe restava – ao viver no *pueblo* – mediante a fuga para a *selva*. Esta, ao que parece, não era tida somente um lugar afastado dos olhares acusadores dos vizinhos, mas, também, como o mais adequado para o tipo de vida que ela havia escolhido, uma vida pautada pelos desejos da carne.

A selva – o espaço por excelência da barbárie – torna-se, assim, o lugar onde a estratégia jesuítica de combate e supressão das paixões não consegue se impor. O lugar onde não é necessário dissimular, onde não é necessário interpretar ou

²⁹⁵ ZEN, 1995, p. 107.

²⁹⁶ MAYO, 1996, p. 182.

²⁹⁷ C.A. 1735-1743, p. 254.

reinterpretar as pautas comportamentais traçadas pela Companhia de Jesus ou pelas autoridades civis.

Em sua obra, Barran faz referência a uma Carta enviada ao Conselho de Índias, em 1794, na qual o emissário manifesta seu desejo de dar “noticia sobre el estado de los campos de la Banda Oriental”. “Ao fazê-lo, acaba por levantar – horrorizado – um questionamento em relação ao comportamento dos camponeses: “¿Qué excesos (...) no cometerían en el uso de la Venus, unos hombres que en nada lo parecen sino en la figura? Unos hombres que no están ligados a sus semejantes por religión (...)? Qué pecado habrá que les perezca enorme, si lo piede la sensualidad?”²⁹⁸ Aqui, novamente, a documentação – nesse caso, referindo-se ao Uruguai rural do final do século XVIII – desumaniza os homens em função de sua entrega às paixões, nesse caso da Vênus, da luxúria. Interessante notar a relação entre o “uso de la Venus” e a perda da humanidade, pois a vivência das paixões da carne – sem limites – faz do homem um selvagem, mesmo fora da selva.

Casos de adultérios na zona camponesa são fartos na documentação jesuítica, como o de certa mulher que após ter “passado muitíssimos años en los vicios”, em função da missão, “se le ocurrió arreglar su conciencia”. A confissão e o arrependimento da mulher adúltera, entretanto, não suportaram a uma nova investida; pois ao ser “provocada otra vez por una mala amistad con un individuo perverso, fue vencida por la tentación, y volvió a lo que había lançado de sí.”²⁹⁹ Como vimos anteriormente, os arrependimentos não duradouros, ao que parece, também foram uma constante na zona camponesa platina, assim como nas cidades da região. Difícil não pensar que esta tenha sido a uma forma de manter – ao mesmo tempo – um modo de vida pautado pela paixão, e outro, aceitável, nas escassas ocasiões em que se esperava destes camponeses um comportamento cristão.

Retomando a análise que fizemos sobre a constatação feita por um padre jesuíta, de que a erva daninha acabava por sufocar o bom trabalho de semeadura da

²⁹⁸ STÍFANO apud Barran, 1991, p.146.

²⁹⁹ C.A. 1730-1735, p.71.

companhia³⁰⁰, acredito que muitas dessas “ações pecaminosas” devam ser consideradas como formas de resistência, sejam elas conscientes ou inconscientes.

Duas formas de satisfação da paixão da luxúria bastante específicas da zona rural, e, segundo apurei na documentação, bastante presentes: o incesto e o chamado bestialismo:

Los amancebamientos de 10,15,20 y 30 años de duración...los **incestos y ...el bestialismo sobre todo con yeguas, se alimentaban de ciertas características de la vida rural, tales como el rancho de una solo habitación, la gran distancia en que se encontraban los pobladores de los escasos curas...sobre tudo, de la escasez de mujeres en una campaña con índices de masculinidad elevadísimos(...)**(grifo meu)³⁰¹

Apesar de considerar que a barbárie resulta de fatores sócio-histórico-econômicos e de investir numa oposição campo/cidade, Barran reconhece que há determinadas práticas que, senão exclusivas do campo, são por ele potencializadas.

Ainda que este não seja um assunto sobre o qual Mayo se demore ao focar a vida das mulheres “de los sectores bajos”, o autor afirma que “es francamente impactante” constatar que a documentação judicial “hace referencia al incesto en presencia de los restantes miembros de la familia”³⁰². A natureza da documentação por ele utilizada – bastante distinta da de caráter religioso – permite que se tenha uma idéia das práticas condenadas, tais como a “persistencia de costumbres selvajes e indecorosas como la de dormir padres e hijos en un mismo dormitorio”³⁰³. Mais uma vez, o termo utilizado na documentação se reporta à idéia de um comportamento selvagem. Ao viverem todos sob o mesmo teto, sem qualquer respeito à privacidade – tanto de parte dos pais, quanto dos filhos –, mantendo a prática da satisfação imediata dos desejos carnis sem quaisquer pudores, estas pessoas estavam adotando uma

³⁰⁰ Cabe ressaltar que a referência à sementeira e ao sufocamento da erva daninha remete ao texto de MATEUS 13:1-23, que aborda parábola do semeador. Nele se lê: “O que foi semeado entre os espinhos é o que houve a palavra, porém os cuidados do mundo e a fascinação das riquezas sufocam a palavra, e fica infrutífera.” (MATEUS 13:22).

³⁰¹ BARRAN,1991, p.147.

³⁰² MAYO,1996, p.171

³⁰³ S. MALLO apud MAYO, 1996, p.171.

conduta anti-humana, selvagem, fora dos roteiros possíveis do teatro da civilização³⁰⁴.

As Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai, por sua vez, não se furtam em trazer estes problemas à tona. Como exemplo, destacamos o ‘caso de cierto matrimonio inválido, por un impedimento dirimente de ambos esposos supuestos, el cual los hizo vivir incestuosamente, ya por cuarentas años continuos’.³⁰⁵ Como era de se esperar, um caso de tamanha gravidade³⁰⁶ não seria considerado normal ou relevado pela Companhia diante de razões próprias da sociedade rural. Por outro lado, acreditamos, as populações campestres do Prata tinham consciência de que sua situação estava em desacordo com as normas da cristã.

Ainda que em muitas regiões da Província Jesuítica do Paraguai não houvesse missões campestres anuais, essas regiões não era totalmente desassistidas. Um caso ocorrido na área rural de Corrientes, em 1739, ilustra bem isto: uma moça que havia se entregue a sua **“desenfrenada lujuria, tanto que después de haber cometido ya irnemerables pecados de toda clase, al fin comenzó a vivieren unión ilícita con su propio Padre.”**(grifo meu)³⁰⁷ Interessante notar, que ainda que os estudos até aqui feitos não registrem missão campestre específica na região de Corrientes, a documentação indica que ela era assistida de alguma forma pelos padres regulares³⁰⁸, que teriam, inclusive, alertado o padre missioneiro que nessa região as missões não lograriam êxito.

A moça, segundo a documentação, arrependida dos pecados que a haviam levado à **“cloaca de males (...) poco tiempo después se enfermó gravemente, acabando sus días con el firme esperanza de alcanzar la eterna buena venturanza**

³⁰⁴ Retomo aqui o conceito de teatro da fé formulado por Karnal e utilizado largamente nesse trabalho. Creio que seja possível pensar, para além da existência de um teatro da fé, em um teatro ainda maior, num espetáculo que inclui não só as atuações previstas no palco do teatro religioso que é pautado pelas regras laicas de civilização.

³⁰⁵ C.A. 1735-1743, p.237.

³⁰⁶ Logo depois da fuga do povo judeu do Egito, ficou estabelecida no terceiro livro da Lei Judaica, a proibição de casamentos consangüíneos até o parentesco entre tios e sobrinhos conforme LEVÍTICO 18:1 a 18.

³⁰⁷ C.A. 1735-1743, p.168.

³⁰⁸ Idem, p.154

del cielo.”(grifo meu)³⁰⁹ Me parece que encontramos aqui o que denominamos de “tática da boa morte” no primeiro capítulo. Ela é empregada pelo indivíduo que, depois de anos em determinado pecado, após se conscientizar de seu estado de saúde, acaba por arrepender-se, e, logo em seguida, vem a falecer. Desta forma, acabava por se beneficiar do melhor dos dois mundos. No mundo terreno, a vivência de suas paixões, e no outro, o celestial, já livre dos seus pecados, ter assegurada “**su eterna salvación**” (grifo meu)³¹⁰.

Ainda que a documentação da Companhia de Jesus, referente à região platina, não reconheça as especificidades da zona rural como atenuantes das paixões específicas ali vivenciadas, encontramos algo que parece apontar nesta direção num relato sobre um caso acontecido na região de La Rioja em 1741. Neste registro encontramos uma referência à prática do “pecar por bestialidade”: “Al viajar, montado sobre una mula, **por un lugar desierto**, había **consentido a una grave tentación** del demonio pecando con la misma bestia con la cual andaba.”(grifo meu)³¹¹

Ainda que o padre aponte o demônio como o promotor do pecado, não deixa de referir que o mesmo foi cometido em um lugar deserto, o que, além de favorecer a prática face à ausência de prováveis testemunhas, teria levado – pela solidão e pela distância de tudo e de todos – a uma situação de fragilidade diante da tentação.

Em um outro relato – que informa sobre o ocorrido na zona rural de Assunción, em 1738 –, o jesuíta refere um homem que possuía o mau “**costumbre de pecar por bestialidade**”³¹², e que “**muchas veces había hecho propósito de procurar la salud de su alma**”(grifo meu)³¹³, mostrando ter consciência de seu pecado. Estas demonstrações de arrependimento, no entanto, não o impediam de manter a prática condenada pela Igreja, pois, mesmo fazendo confissões e propósitos de mudar seu comportamento, sempre acabava por praticar “**huevos crímenes**”. O relato informa que, ao ser descoberto “no se atrevió a acercarse más al tribunal de la penitencia”³¹⁴,

³⁰⁹ Idem, p.168.

³¹⁰ Idem, ibidem.

³¹¹ C.A., 1735-1743, p.285.

³¹² O sexo com animais, desde as primeiras leis que regulavam o comportamento dos judeus era punido coma morte, pois “quem tiver coito com animal será morto. “ (ÉXODO 22:19).

³¹³ C.A., 1735-1743, p.242.

³¹⁴ Idem, IBIDEM.

uma vez que sua “atuação dentro da atuação” do teatro da fé havia sido desmascarada e não seria mais permitida.

Além dos pecados de ordem sexual – a paixão da luxúria – a documentação consultada parece indicar que as paixões relacionadas ao jogo, aos excessos com a bebida e à violência foram também potencializadas pelas características do espaço rural.

Dentre os trabalhos desenvolvidos no campo, especialmente a pecuária proporcionou uma fartura que, com certeza, possibilitou que o ócio se fizesse presente. Este aspecto da cultura campestre foi destacado pelo viajante inglês James Weddel que ao visitar o Uruguai no início do século XIX, ressaltou que a população não “se distingue por su laboriosidad siendo bastante adicta a la holgazanería y a la embriaguez (...) con tres días de trabajo por semana, dada la baratura de las provisiones, les basta para mantener-se”³¹⁵

Além da bebida, também o jogo, segundo Barrán, tinha importância na vida dos campesinos platinos, sendo o “ocio, condición no necesaria pero sí ambientadora del juego.”³¹⁶ O estudo de Mayo reforça as conclusões de Barran, pois ao analisar a documentação judicial referente à população pampeana, pôde constatar que “el juego era una de las actividades favoritas de los vagabundos. Sobre un total de 55 processados por vagabundaje, 27, prácticamente la mitad, fue acusada de jugar asiduamente.”³¹⁷

Também nas Cartas Ânuas encontrei relatos que revelam que os padres tinham consciência de que o ambiente rural favorecia o ócio – especialmente para os que se dedicavam à ganadería – permitindo a vivência exacerbada de certas paixões que encontravam terreno ainda mais fértil no campo. Nelas, os campesinos são descritos como aqueles que “tienen ocio de sobra” e as dificuldades enfrentadas são ressaltadas, pois “hay una cosa que cuesta mucho remediar, y es quitar a esta gente el vicio del juego.”³¹⁸ O jogo, ainda que muitas vezes tolerado – especialmente pelos padres

³¹⁵ BARRAN, 1991, p.33.

³¹⁶ Idem, p.131.

³¹⁷ MAYO, 1996, p.160.

³¹⁸ C.A., 1750-1756, p.8.

regulares –, já que, segundo Barran se “vinculaba sobre todo a las fiestas religiosas”³¹⁹, era motivo de grande preocupação para os padres da Companhia de Jesus.

Na Carta Ânua de 1735-1743 há uma referência explícita dos efeitos desastrosos do vício, ao relatar o caso de certo homem que após ter “perdido en juego toda su fortuna”, ficou transtornado e, tentando aplacar sua raiva, “traspaso con su puñal las imagines del Santo Cristo crucificado, y de la virgen”.³²⁰ A desgraça que recaiu sobre o jogador abandonado pela sorte, levou-o a cometer o grave pecado da blasfêmia – “tal grado de insensatez” – que, segundo o jesuíta, tivera como causa a **‘pasi3n del juego.’**(grifo meu)³²¹

Como já abordado, tanto na introdução, quanto no primeiro capítulo, a paixão é percebida de pelo menos duas formas distintas e complementares pelos jesuítas em missão. A primeira, herdeira da tradição aristotélica e tomista, define a paixão como pulsão, força motriz que reage em consequência de estímulos externos, e daí, a esperança de conversão colocada nos sermões emocionados, tão característicos das missões que buscavam redirecionar a força da paixão do pecado para a virtude.

A segunda, herdeira dos neo-platônicos, dos escritos neo-testamentários e de Santo Agostinho, definem a paixão como essencialmente má e pecaminosa, além de ser geradora de outros pecados, uma força intensa, excessiva e fugaz que só tem como resultado o sofrimento, a desgraça e o distanciamento de Deus.

Ao definir o jogo como uma paixão, como um pecado a ser combatido – como sugere a passagem de que **“estos jugadores persiguen los padres con gran energía”** (grifo meu)³²² –, a documentação jesuítica dá respaldo para que se sustente a proposta de que a paixão foi, em muitos casos, percebida e combatida como sinônimo de pecado³²³.

Ao tomarmos a paixão como pecado e, também, como o que promove o pecado, não podemos desconhecer a existência de outros pecados/paixões que normalmente

³¹⁹ BARRAN, 1991, p.131.

³²⁰ C.A., 1735-1743, p.173.

³²¹ Idem, ibidem.

³²² C.A., 1750-1756, p. 8.

³²³ Penso ser oportuna a retomada do posicionamento que assumimos nesta dissertação: o de que os jesuítas, no geral, consideraram, em muitos casos, a paixão como um sinônimo de pecado, o que se distancia do proposto por Massimi (2001) que considera que o conceito de paixão entre os jesuítas esteve calçado, exclusivamente, na proposição aristotélico/tomista que a *priori* considerava a paixão como neutra.

acompanhavam o jogo: a luxúria, a “borrachera” e a violência física. Segundo Mancilla, nas áreas rurais, os espaços onde essas paixões atuaram como atrizes principais teriam sido

(...) las pulperías (que) se convirtieron en un espacio de sociabilidad popular. Ellas albergaron el ocio, el juego, la violencia, pero también los fandangos y chinganas que eran animados por los infaltables vinos y aguardientes cuyanos. Las pulperías fueron...ese pequeño almacén de menestras que expendían las vitullas más indispensables para el consumo popular, pero donde también, al abrigo del mostrador o en la trastienda del regente, se desarrolló una tertulia popular, germen de una sociabilidad popular.³²⁴

As *pulperías* ocuparam lugar de destaque na vida campesina por sua importância econômica. Nelas, a população rural se abastecia de gêneros de primeira necessidade que, no geral, não produzia. Ao seu objetivo original, no entanto, foi acrescido, segundo Mancilla, um outro, que talvez não estivesse nos planos iniciais das autoridades que idealizaram estes estabelecimentos, pois “las pulperías no fueron ese idílico comercio colonial que aprovisionaban a la población y concedidas por los cabildos a mujeres viudas.”³²⁵ Ou seja, aquilo que foi pensado para ser um posto de comércio avançado, mediante concessão dada pelos cabildos às mulheres desassistidas, muito cedo, passou a ter – pela criatividade e necessidade das populações campestres – um outro uso, distinto daquele idealizado pelas elites políticas e civis. As *pulperías* acabariam, assim, se transformando em espaço de vivência das paixões.

Na verdade, as *pulperías*, “mas bien fueron improvisados ranchos de paja y barro que albergaba el juego, la embriaguez y la prostitución, escenario de fandangos, pero también de las más violentas pependencias.”³²⁶ A importância que adquiriram as *pulperías* não se limitou à região de San Juan de la Frontera. A descrição típica de uma *pulpería* do interior da região de Buenos Aires era a de um lugar “donde los gauchos bebían aguardiente hasta embriagarse, mataban el tiempo jugando al truco y entregaban la vida en duelos a cuchillo, podía ser también y para sumarle mayor sordidez un prostíbulo”.³²⁷ Também o pampa uruguayo teria sido, durante os séculos

³²⁴ MANCILLA, 2005, p.110.

³²⁵ MANCILLA, 2005, p.123.

³²⁶ Idem, ibidem.

³²⁷ MAYO, 1996. p.139.

XVIII e XIX, palco de “la danza lasciva, la bebida y “el desorden en el porte”, financiadas e promovidas “por los pulperos y demás personas del comercio.”³²⁸

Não quero, no entanto, propor que ao concederem ou autorizarem o funcionamento das *pulperías*, as autoridades o fizessem inocentemente e desprovidos de interesses. Pelo contrário, é possível dizer que “existió un doble discurso de la elite local, aquel que intentó condenar las pendencias y las borracheras en el interior de las pulperías, y la que favoreció y estimuló, en alguna medida, el consumo de alcohol entre la peonada rural.”³²⁹ Acredito que mesmo aquele grupo que se beneficiava economicamente do consumo de bebidas alcoólicas, logo perdeu o controle, pois “los rústicos ranchos que servían de pulperías y que no estaban bajo el control del cabildo se multiplicaron en el mundo rural, dando lugar a una forma de sociabilidad popular que nada tenía que ver con el nuevo espíritu reformador de los sectores dominantes, ni con sus intereses.”³³⁰

As *pulperías* se fizeram presentes numa vasta área geográfica e por um longo tempo. Referências a sua existência e importância como espaço de sociabilidade e de suas muitas funções como bolicho, casa de jogos, casa de bailes, ponto de encontro, casa de prostituição e, mesmo, local de ocorrências de *peleas*, são encontradas do pampa ao sul de Buenos Aires no século XVIII³³¹, passando pelos campos ao pé dos Andes de San Juan de la Frontera³³², até o Uruguai do início do século XIX³³³.

Como era de se esperar, as *pulperías*, enquanto espaço de vivência das paixões que eram, extrapolaram sua condição de espaço de sociabilidade popular, se transformando em símbolo de um modo de viver, de se divertir, de amar e de odiar que não mais podia ser tolerado pelas autoridades platinas³³⁴. Já sob a jurisdição de

³²⁸ BARRAN, 1991, p.139.

³²⁹ MANCILLA, 2005, p. 126.

³³⁰ MANCILLA, 2005, p.137.

³³¹ MAYO, 1996, p. 153.

³³² MANCILLA, 2005, p.109.

³³³ BARRAN,1991, p.139.

³³⁴ Estas ações de supressão da sensibilidade “bárbara”, da qual a *pulpería* era um espaço representativo, podem ser melhor compreendidas se considerarmos que são parte de um processo que visava a reforma dos costumes, ou a constituição de uma nova sensibilidade, e que, conforme Huizinga, teria tido início ao final da Idade Média, tendo por pressuposto que “todas as emoções exigiam um sistema rígido de formas convencionais porque sem elas a paixão e a ferocidade causariam a destruição da vida” (HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. SãoPaulo: Verbo-Edusp, 1978, p.48)

Córdoba³³⁵, as *pulperías* acabaram sendo alvo de uma série de *bandos de Buen Gobierno*,³³⁶ tanto das autoridades de *San Juan de la Frontera* quanto de Buenos Aires que pretendiam “condenar y contener aquellos desórdenes”,³³⁷ referindo-se ao que acontecia nas *pulperías* e procurando conter os abusos, assim como disciplinar seu funcionamento. Em mais uma tentativa,

la autoridad ordenó a los jueces que cumplieran la política de control sobre aquellos hombres. En mayo de 1776 las autoridades insistían en reglamentar el funcionamiento de las pulperías, sobre todo porque ellas se mantenían abiertas hasta los días consagrados: "Por tal razón se ordena y manda que, estén cerradas las pulperías todos los días y noches excepto las dos horas que van desde las diez de la mañana hasta las doce de la misma o medio día". Las autoridades de San Juan de la Frontera reglamentaron hasta los más mínimos detalles del funcionamiento de las pulperías, llegaron a pensar incluso que al reducir el número de horas de atención se evitarían las pendencias y muertes. Dispusieron los días que debían abrir, los horarios en que debían atender, y los productos que podían comercializar; prohibieron taxativamente la venta y el consumo de alcohol, tanto dentro como fuera de las pulperías y la permanencia de personas de extraña condición en ellas.³³⁸

Os problemas que as autoridades da América espanhola encontravam com as muitas horas de ócio que tinham os homens ligados ao trabalho com gado, que se dedicavam à “vadiagem”, às bebedeiras e aos divertimentos “mundanos”, provocaram várias tentativas de regulação, contenção e até mesmo proibição, aproximando-se das medidas adotadas pelas autoridades da América portuguesa. O ambiente de relativa “liberdade” desfrutada por negros, mulatos e brancos pobres envolvidos no trabalho da extração do ouro, promoveu uma série de confusões, brigas e mortes na região das Minas Gerais no século XVIII, sobretudo, nas vendas que abasteciam os arraiais. Diante disso, as autoridades também procuraram de alguma forma, instituir regras que garantissem mais segurança e tranqüilidade, como através da medida que “procurou

³³⁵ *San Juan de la Frontera* esteve, até 1776, sob jurisdição do Chile, passando então para a jurisdição de Córdoba, a partir das reformas borbônicas que previam maior centralização administrativa e arrocho fiscal. Isso porque, por encontrar-se boa parte do ano separado do Chile, devido à impossibilidade de transposição dos Andes, San Juan esteve – por muito tempo – livre de maiores fiscalizações. Ver (MANCILLA, 2005, p.130)

³³⁶ Estes *Bandos* eram resoluções jurídico-administrativas que visavam reprimir comportamentos e práticas antigas consideradas inadequadas às novas posturas político-administrativas do Estado espanhol, assim como estabelecer novas normas, adequadas a este novo momento.

³³⁷ MANCILLA, 2005, p.136

³³⁸ MANCILLA, 2005, p.136

controlar o consumo de aguardente pelos negros e mestiços nos engenhos próximos aos caminhos (e que) buscou restringir o comércio de pólvora”.³³⁹

Apesar de as *pulperías* não serem referidas explicitamente nas Cartas Anuas consultadas, há indicações de que elas preocupavam os Padres da Companhia de Jesus: “se retiran ellos (*os jugadores*) a lugares apartados y a la espesa selva, como si fuesen fieras y pierden allí por el juego semanas y meses enteros. Cuantos robos de allí se saltan, esto se puede conjeturar fácilmente”³⁴⁰

As descrições feitas do lugar e das atividades nele realizadas me levam a inferir que o que preocupava os jesuítas, provavelmente, eram as muitas atividades ilegais, principalmente de alguns tipos de jogos proibidos, como a *taba*³⁴¹, muito apreciado nas *pulperías* clandestinas.

Cabe retomar aqui tema discutido anteriormente, o da referência à selva como o lugar próprio das paixões. Os jogadores compulsivos, segundo informações dadas pelos padres, jogavam por semanas e meses, se embrenhavam na selva **espesa** como se fossem **feras**³⁴². A ligação entre a paixão e a barbárie é retomada, a mata fechada e o comportamento animal são, respectivamente, o lugar e a práxis da paixão. A *pulpería*, provavelmente um rancho improvisado em algum campo longínquo ou mata fechada, não aparece como uma ilha de civilidade no mar verde do pampa ou da selva.

³³⁹ ANASTASIA, 2005, p.15.

³⁴⁰ C.A., 1750-1756, p.8.

³⁴¹ “La *taba* era uno de los juegos más prohibidos, ya que donde de desarrollaba era habitual el consumo de alcohol y por lo tanto las peleas.”(MANCILLA, 2005, p.116). O jogo do osso ou “*taba*” tem origem asiática. Árabes e persas já o praticavam, segundo referências da bibliografia. A própria palavra “*taba*”, ou “*tava*”, teria sua raiz etimológica no vocábulo hebreu “*ka-ba*”. “*Lab-el-kab*” era denominado o jogo dos aduares árabes. Contudo, a bibliografia é unânime em afirmar que o povo que mais o praticava era o grego. O jogo chamado “*astrágalo*” chegou a ser citado em referências mitológicas, como quando Patroclo, ainda menino, teria desafiado e abatido o amigo Anfidamonte em um jogo de osso. Os legionários romanos teriam sido os responsáveis por levar o jogo à Espanha. Eles o jogavam nos recintos de quartéis e acampamentos, durante o período de dominação sob o império de Augusto. O jogo teria chegado à bacia do Prata através dos espanhóis, por volta do ano de 1620. RILLO, Apparicio Silva. “**É Macho, Alumiou pra Baixo**” - O Jogo do Osso no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS: Martins Livreiro Editor, 1988.

³⁴² Sobre a comparação entre homens brutos e bárbaros e feras, resgatamos as considerações do historiador inglês K.Thomas: “sem serem iguais ao homem, nem completamente diferentes, os animais ofereciam uma reserva quase inesgotável de significados simbólicos. (...) O homem atribuía aos animais os impulsos na natureza que mais temia em si mesmo – a ferocidade, a gula, a sexualidade (...)” (THOMAS, 1988, p. 48 – 49).

Pelo contrário, é associada ao espaço rural, que provê as condições para a reunião dos homens-feras entregues a seu comportamento apaixonado e bárbaro.

Outra menção – não explícita – feita às *pulperías* e ao perigo que representavam é encontrada na *Ânua* de 1735-1743, que refere o caso de certo “borracho” da região rural de La Rioja, que, em 1742, teria sofrido um acidente por intervenção divina enquanto se dirigia “hacia cierta casa, donde sabía que se divertían mundanamente.”³⁴³ Interessante notar a relação estabelecida entre paixão-pecado, punição e a casa de divertimento mundano mencionada pelo padre.

Por outro, se entendermos o espaço campestre platino³⁴⁴ como aquele que permitiu a encenação de uma elaborada peça profana e violenta, a *pulpería* pode ser vista – mais do que qualquer outro espaço – como o palco que deu visibilidade às atuações dos múltiplos atores que ali viveram e interpretaram suas paixões. Penso que também seja plausível imaginar que neste espaço diferentes tipos de peças tenham sido encenadas. Desde os alegres fandangos e as galhofas entre amigos, até as corridas a cavalo e jogos, nem sempre com finais felizes, dos possíveis enredos românticos que possam ter surgido entre homens simples e mulheres da baixa sociedade, até as relações muito mais eróticas do que emocionais entre peões e mulheres de “má vida”. As *pulperías* foram, nesta perspectiva, o espaço em que as paixões foram vividas em toda sua plenitude.

E, se as paixões são sinônimo de intensidade e excesso, também o foram quando se tratou de violência. Nas *pulperías* “la violencia se percibía por doquier, sólo faltaba un roce, una mala palabra para que las cuchillas salieran a relucir.”³⁴⁵ Barran confirma esta percepção, ao afirmar que a sensibilidade – por ele chamada de “bárbara” – estava calcada em um tripé composto pela sexualidade, pela violência e pela “actitud ante la muerte”³⁴⁶. Dados judiciais referentes a San Juan de la Frontera enumeram pelo menos 18 crimes, entre 1770 e 1775, todos ocorridos em *pulperías*, sendo que alguns dos agredidos acabaram mortos. Importante dizer, ainda, que “en los

³⁴³ C.A., 1735-1743, p.290.

³⁴⁴ Vale lembrar que o espaço rural, denominado de sertão no Brasil colonial, também foi identificado como um espaço propício à violência, que “se fazia todo tempo presente em especial, como se verá, nos sertões, nas matas gerais e nas serras, paragens distantes dos centros administrativos onde, quase sempre, não chegava o poder da Coroa.” (ANASTASIA, 2005, p. 20)

³⁴⁵ MANCILLA, 2005, p.123.

³⁴⁶ BARRAN, 1991, p.12.

procesos judiciales analizados los acusados se encontraban alcoholizados al momento de la agresión.”³⁴⁷ Por outro lado, acredito que se possa pensar as ações violentas como uma “necessidade de afirmar-se ou defender-se integralmente como pessoa”, que surge conjugada à valorização de determinadas condutas “como a bravura e a ousadia”, tornando, nesses casos, “realmente, a ação violenta não apenas legítima, mas imperativa”.³⁴⁸ Silveira por sua vez, corrobora esta opinião, quando refere que ainda que “ parecessem ilógicos, os atos de violentos participavam de uma *racionalidade* global que lhes conferia sentido. Matar era, muitas vezes, um gesto público de vingança capaz de sublinhar a grandeza; era, portanto, um modo particular de ser virtuoso”³⁴⁹.

Em um mesmo palco, a luxúria, o jogo, a *borrachera* e a violência própria do corpo “escasamente encorsertado por la ropa, las reglas de urbanidad, las convenciones emanadas de la tradición y las jerarquias sociales”³⁵⁰, atuavam na composição de um enredo intenso, excessivo, na maioria das vezes, violento e, por vezes, mortal.

Nas Cartas Anuas, o ódio gerador da violência é tratado como paixão. O caso de um homem que precisou da intervenção divina para dar-se “**cuenta de su ciega pasión**”(grifo meu)³⁵¹ e abandonar seu plano de assassinar um inimigo exemplifica a gravidade atribuída pelos inicianos aos pecados decorrentes da ira. Sabiam os padres da Companhia que homens rudes, por vezes sob o efeito do álcool, eram fortes candidatos a se deixarem dominar por esta paixão, e assim, cometerem crimes graves.

É certo que as *pulperías*, também, foram palco de inúmeros duelos que resultaram em muitas mortes ou determinaram ódios mortais. Entretanto, a documentação indica que a paixão do ódio não foi exclusividade dos “bárbaros” freqüentadores das *pulperías*. Segundo Zen, em “todos os lugares em que os missionários pregavam missões encontravam pessoas que vivam uma relação de

³⁴⁷ MANCILLA, 2005, p.121.

³⁴⁸ FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 3.ed. São Paulo: Kairós, 1983, p.36.

³⁴⁹ SILVEIRA, 1997, p.148.

³⁵⁰ BARRAN, 1991, p.100.

³⁵¹ C.A., 1735-1743, p.117.

inimizade.”³⁵² O problema era de tal ordem³⁵³ que “outra função que nunca faltava nas missões era que se chamava de perdão dos inimigos.”³⁵⁴

Portanto, se o ódio não foi exclusividade dos camponeses, assim como outras paixões aqui já descritas, acredito que seja possível afirmar que os homens e mulheres do Prata – dos núcleos urbanos ou rurais - viveram intensamente suas paixões sempre que puderam. Por vezes, de forma frouxa e despreocupada; em outras ocasiões, de forma escondida e velada.

Tanto os incanos quanto as elites civis quiseram, através da antinomia “civilização x barbárie”, atribuir aos moradores do campo um comportamento passional pré-determinado que não foi, como procurei demonstrar, exclusivo dos camponeses. Por outro lado, as fontes consultadas, revelam que algumas dessas paixões assumiram, sim, feições muito próprias, em decorrência das características do ambiente rural. A ausência de vigilância e de controle próprios do espaço urbano e civilizado permitiram que as populações camponesas vivenciassem suas (próprias) paixões com uma relativa liberdade. Não creio, entretanto, que isso os caracterizasse como “bárbaros”, uma vez que simplesmente fizeram “uso” de um ambiente que, por facultar uma certa “invisibilidade”, permitia que desfrutassem de certa licenciosidade. Seus pares urbanos, por outro lado, também viveram suas paixões intensamente, tendo que, no entanto, imprimir muito mais energia e criatividade para alcançá-las.

Na continuidade, abordo a presença da paixão – e de seus excessos – em situações e em espaços com características bem diferentes daquelas encontradas nas *pulperías*. Trato, em especial, da paixão que invadiu a vida política, daquela que se manifestou nos conchavos, nas traições e nos atos de violência; daquela que alcançou os centros de poder e levou muitos ao banco dos réus.

³⁵² ZEN, 1995, p.125.

³⁵³ Vale lembrar que, segundo Anastasia, referindo-se à zona rural das Minas Gerais dos setecentos, os atos violentos não eram exclusividade de nenhum grupo social, já que “a violência e os desmandos faziam parte de todos os segmentos da sociedade daqueles sertões (...)”. (ANASTASIA, 2005, p. 61)

³⁵⁴ ZEN, 1995, p.119.

3 AS PAIXÕES: POLÍTICA E TRAGÉDIA NO ESPAÇO PLATINO

“un tiempo en la cuál solo triunfó la insolencia, tiranía, pasión y venganza.”

C. A. 1735-1743

Nesse último capítulo, o que proponho é pensar a paixão em um espaço não-físico. Ao contrário dos capítulos anteriores, em que me propus a pensar a paixão, em espaços físicos bem marcados, a cidade e o campo, agora, a idéia é pensar a paixão em uma espacialidade subjetiva, o lugar da política³⁵⁵. Se antes, a antinomia se dava entre o campo e a cidade, neste capítulo, a única antinomia possível seria entre paixão e razão. Digo isso por pensar que, tradicionalmente – especialmente a partir de Maquiavel³⁵⁶ e de uma proposta moderna de fazer política³⁵⁷ – as estratégias, cálculos precisos calcados na razão, deveriam ser a principal ferramenta do “bem governar”.

A paixão, portanto, continua sendo o fio condutor, pois é ela que norteia as questões postas, as análises e as hipóteses que se tratou nesse capítulo. Ainda que a ênfase proposta não se limite a um espaço físico específico, não desconheço o fato de que a política foi praticada nos dois ambientes já trabalhados anteriormente, a cidade e o campo.

É certo que as maiores e mais importantes instituições e agentes do fazer política na América platina estavam nas cidades, pois era nelas que se destacavam o

³⁵⁵ Valemo-nos das reflexões de Pierre Nora sobre espaço. Para o autor, “com efeito, nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional (...) em graus diversos (...) um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é um lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual”.(NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, n. 10, dez. 1993., p.21)

³⁵⁶ Maquiavel, em sua clássica obra sobre o bem governar, embasa toda sua lógica de argumentação na idéia que as ações do Príncipe devem ser estritamente racionais, desenvolvendo uma nova ética política. Representativa é a passagem que diz que “donde é necessário, a um príncipe que queira se manter, aprender a poder não ser bom e usar ou não da bondade, segunda a necessidade.” (MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo, Martin Claret, 2002, p.63)

³⁵⁷ Sobre a relação entre paixão e razão na modernidade, Chauí adverte que “para a modernidade, porém, o risco é maior. A razão, luz natural finita, encarregada de guiar a vontade livre, ao esbarrar na paixão não esbarra apenas no perigo da queda na bestialidade. Descobre, com horror, que a paixão deixa a mostra a essência humana como irracionalidade congênita.” (CHAUÍ, Marilena. Sobre o Medo. In: CARDOSO, Sérgio... (et al.) **Os sentidos da paixão**. São Paulo; Companhia das Letras, 2002, p.44)

cabildo e os tribunais; os *alcaldes* e, no caso de Assunção, o governador. Os espaços urbanos de sociabilidade foram, sem dúvida, espaços de discussão política. Tanto as ruas, as missas, os saraus, os *bolichos*, as casas de divertimentos, quanto as casas particulares e os espaços próprios para discussão política foram fundamentais na discussão de questões práticas do dia a dia, ou na gestação de revoltas e revoluções.

Por outro lado, o campo, é certo, não ficou à margem do processo político. Romero destaca a importância da sociedade rural nos processos de independência política ocorridos na América hispânica ao final do século XVIII e início do século XIX. Segundo ele, foi a sociedade rural quem “colocou suas cartas na mesa e revelou que em seu seio não só se produzia a riqueza que garantia a sobrevivência de todos, como também se amalgamava essa população arraigada que podia fazer de cada âmbito colonial uma nação (...)”³⁵⁸.

Neste capítulo, os espaços que antes circunscreveram e definiram as ênfases que dei ao transbordamento da paixão – a cidade e o campo –, não serão mais limitadores, constituindo-se em pano de fundo para o desvendamento das ligações que se estabeleceram entre paixão e política, entre o sentir e o fazer das ações políticas.

Segundo Aristóteles, “o homem, naturalmente, é um animal político”³⁵⁹. Portanto, a política, por ser uma atividade naturalmente humana, não estaria isenta da influência da paixão, já que esta pode ser encontrada “em cada um de nós” e “prepara o caminho à colera”³⁶⁰. Como já referido na Introdução, a paixão para Aristóteles era constitutiva do ser, e, portanto, de uma forma ou de outra, estava presente nas diferentes atividades humanas. Creio que as relações que Aristóteles estabeleceu entre política, paixão e cólera, possam ser vislumbradas, muitos séculos depois, em solo platino. Ao se referir a um conturbado momento político da cidade de Assunção, quando esta era governada por um grupo rebelde identificado como “Comunero”³⁶¹, o padre jesuíta a ele

³⁵⁸ ROMERO, 2004, p.212.

³⁵⁹ ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1965, p. 18.

³⁶⁰ ARISTÓTELES, 1990, p. 99 (*trad. nossa*). A obra “Retórica” de Aristóteles foi escrita, em grande medida, para servir como manual no uso das paixões em benefício dos interesses políticos.

³⁶¹ “El término comunero fue acuñado por primera vez por los asuncenos que se revelaron al gobierno del Adelantado Cabeza de Vaca que fue enviado de vuelta a España en una nave bautizada con ese término, que aludía al poder local de las comunidades castellanas a principios del siglo XVI y a la procedencia de algunos conquistadores. La voluntad del Común, manifestada a través de los Cabildos Abiertos, fue tenida en cuenta en el Paraguay en varias oportunidades durante el siglo XVI, XVII y XVIII

se referiu como “un tiempo en la cuál solo triunfó la insolencia, tiranía, pasión y venganza.”³⁶²

Tirania, ódio, vingança, ira, excessos, choro, desrespeito, humilhações, sofrimento, fome e tragédias foram, portanto, na visão desse jesuíta, a marca deste governo orientado pelo triunfo de *la pasión*³⁶³. Por vezes, estes termos são identificados como sendo sinônimos de paixão, como o ódio, o sofrimento e os excessos, por exemplo. Em outros momentos, são tomados como conseqüência de atos motivados pela paixão, ou ainda, como atitudes tomadas em momentos em que a paixão – feito espessa neblina – impediu que os agentes políticos pudessem ver claramente. Em outros casos, a paixão foi usada como justificativa para más ações que geraram situações não desejadas, ou, então, para – após uma derrota – minimizar os custos sociais e políticos, e quem sabe, a reinserção na sociedade fidalga.

O certo, é que na documentação jesuítica que trata da chamada “*Revolución de los Comuneros*” – as Cartas Ânuaas que compreendem os anos de 1720-1730, 1730-1735 e 1735-1743 – a paixão, em alguns dos sentidos acima referidos, esteve presente de forma bastante significativa. O período propriamente dito do conflito, em que ocorreram as ações violentas, se dá entre os anos de 1724 e 1735, iniciando-se com a primeira expulsão dos Jesuítas do Colégio e da cidade de Assunção³⁶⁴. O conflito, entretanto, havia se iniciado três anos antes³⁶⁵, quando os moradores de Assunção fizeram denúncias contra o Governador Reyes Balmaceda, aliado político dos Jesuítas.

para la elección de algunos gobernadores y para la expulsión de los jesuitas. Según Rafael Eladio Velásquez, se conoce como movimiento comunero la sucesión de enfrentamientos entre conquistadores, primero y del vecindario con las autoridades coloniales, después, que se desarrollaron en el Paraguay entre 1544 y 1735. Ver Velásquez (1993)”. (AVELLANEDA, 2007, p.146).

³⁶² C.A., 1735-1743, p.323.

³⁶³ A afirmação feita pelo padre jesuíta parece sugerir que este período em que os *Comuneros* estiveram à frente do governo de Assunção, além de ter sido marcado por demonstrações de rebeldia e por muitos conflitos, foi também um tempo de excessos, em que os homens agiram sob efeito da paixão, como veremos no decorrer do trabalho.

³⁶⁴ Conforme Avellaneda “Desde 1724 asta 1735, tuvieron lugar varios episodios de violencia conocidos como “La Revolución de Los Comuneros.” (AVELLANEDA, 2007, p.146). A documentação jesuítica corrobora a data, descrevendo detalhadamente a primeira expulsão do Colégio de Assunção. (C.A., 1720-1730, p.57,58).

³⁶⁵ Conforme Beatriz Franzen, que se utilizou das mesmas fontes de que disponho, “segundo o cronista, o movimento dos *Comuneros* (1721-1735) é uma revolta das elites paraguaias (...).”(FRANZEN, , 2003. p.90). Avellaneda e Quarleli também consideram o período de 1721 a 1735 e definem que o início do conflito se deu a partir das denúncias oficiais contra o Governados Reyes Balmaceda apresentadas pelo Cabildo de Assunção ao Vice-Rei: “Entre 1721 y 1735 la provincia de Paraguay fue el escenario de un importante movimiento socio-político que dividió en dos facciones antagónicas a la sociedad

Penso que para analisarmos os fatos que ocorreram a partir daí, pode-se muito bem recorrer, mais uma vez, às metáforas, principalmente para compreendermos como os jesuítas os perceberam. Na documentação jesuítica se sobressaem as apreciações de que a revolta resultou da paixão e que provocou uma verdadeira tragédia. Ora, pode-se pensar a Revolução dos *Comuneros* como trágica em dois sentidos. O primeiro é o sentido clássico que remete ao teatral e pedagógico. Os gregos, inicialmente, e, depois, os renascentistas – que pretenderam retomar os clássicos – se utilizaram de histórias trágicas como objetivo de demonstrar, ensinar e sensibilizar os ouvintes para verdades que eram importantes para o funcionamento da pólis, do Estado e para a manutenção de determinado *status quo*. Um segundo sentido é aquele que, desprovido de qualquer conotação simbólica, remete para os efeitos de uma tragédia real – morte, fome e epidemias – provocados pelo conflito entre os *comuneros* e as tropas leais ao Governador – basicamente formadas por índios Guarani das reduções jesuíticas. Esses dois sentidos, entretanto, não podem ser pensados como separados ou excludentes entre si.

Os fatos narrados pelos jesuítas foram alvo também da atenção de outros cronistas e das autoridades coloniais e podem ser encontrados em outras fontes documentais do período, como a documentação do *Cabildo* secular de Assunção, já trabalhado por Mercedes Avellaneda³⁶⁶, e mesmo nas obras “Historia de las revoluciones de la Provincia del Paraguay”³⁶⁷ do Padre Lozano, ou, ainda, na obra “Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay” do Padre Pablo Pastells³⁶⁸. Cabe ainda referir que, tanto as Cartas Anuais já citadas, como as obras dos Padres Lozano e Pastells incluem a transcrição da documentação oficial do período em que ocorreu a revolução.

A proposta de análise dos relatos que os jesuítas fizeram sobre a Revolução dos *Comuneros* – considerando o primeiro sentido dado à tragédia – se reveste, antes de

asuncena(...)” (AVELLANEDA, Mercedes; QUARLERI, Lía. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). *Estudios Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXIII, n. 1, p. 109-132, junho 2007, p.116)

³⁶⁶ Archivo General de Asunción (A.G.A.). 1724. Sección Copias de Actas del Cabildo de Asunción, Cuaderno 21. apud. AVELLANEDA, 2007, p.159.

³⁶⁷ LOZANO, P. S.J. 1905. *Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay*. Buenos Aires: Biblioteca de la Junta de Historia y Numismática, 1905. v. 1. 453 p.

³⁶⁸ PASTELLS, P. S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid: Instituto de Santo Toribio de Mogrovejo, 1946. v. 6, 689 p.

tudo, da tentativa de desvendar o imaginário jesuítico. A tragédia clássica de que me apropriei para alcançar este objetivo é a *Antígona* de Sófocles. Na famosa tragédia, a personagem feminina principal, Antígona³⁶⁹, entra em debate com Creonte, herdeiro do trono de Tebas. Os irmãos de Antígona, Etéocles e Polinices, haviam morrido, um pela mão do outro, em combate. O primeiro defendendo o trono de Tebas – que era seu por direito dinástico – e, o segundo, tentando usurpá-lo. Com a morte de Etéocles, Creonte – parente mais próximo – assume o trono, e, como punição por sua traição à cidade, decreta que ao corpo de Polinices seria vedado um funeral, devendo antes ser comido pelos animais do campo. Antígona, inconformada com as ordens de Creonte, afronta sua decisão e enterra o irmão morto. Descoberta, é levada à presença do soberano e assume seu ato embasada nas antigas tradições.³⁷⁰ Creonte por sua vez, quer sua condenação, alegando que nenhum transgressor da lei da cidade deveria ficar impune³⁷¹. A questão central, de acordo com a interpretação hegeliana³⁷², e que serviu de enredo para a tragédia, era a questão posta entre direito natural, baseado na tradição e nas crenças, e direito positivo, ou do estado de direito.

No caso da Revolução dos *Comuneros*, o enredo da tragédia fica evidente nas cartas: está dividido em três atos, e tem como pano de fundo uma discussão de ordem jurídica que, de certa forma, se aproxima daquela que marca a tragédia de Sófocles. Os conflitos se deram em decorrência das restrições da autonomia política previstas pelas novas orientações político-administrativas determinadas pelos antecedentes das chamadas “Reformas Bourbonicas”³⁷³. Os *comuneros*, inicialmente respaldados pelo

³⁶⁹ Antígona era filha de Édipo e Jocasta e irmã de Ismênia, Etéocles e Polinice. Os últimos dois haviam sido mortos em lados opostos durante a tentativa de invasão de Tebas, de que Etéocles era o governante por direito dinástico.

³⁷⁰ Ela se pergunta: “Quem é ele para separar-me dos meus?”(SÓFOCLES, *Antígona*. Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2001, p.10) “. Depois, em resposta a Creonte, que a acusa do não cumprimento de suas ordens, argumenta “nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas, perenes dos deuses.”(Idem, p. 36)

³⁷¹ Idem, p. 21

³⁷² Simon indica que o principal “aspecto destacado por Hegel, na sua interpretação da (...) tragédia grega intitulada “Antígona”, apresenta a oposição entre o Direito Natural (no caso da peça, Direito que provinha das crenças – deuses – e dos costumes) e o Direito Positivo (Direito imposto pelo representante do Estado).” (SIMON, Henrique Smidt. Sófocles e a democracia em “Antígona”. **Jus Navigand**, Teresina, ano 7, n. 63, mar. 2003. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=3855>>. Acesso em: 06 fev.2008)

³⁷³ As Reformas Bourbonicas foram reformas político-administrativas e tinham por objetivo “modernizar” o Estado, fortalecendo a monarquia. Para tanto, “Invocaram-se as idéias dos fisiocratas para estabelecer o primado da agricultura e o papel do Estado; recorreu-se ao mercantilismo para justificar uma exploração

Cabildo e pela Audiência de Charcas, invocaram uma antiga legislação, a lei “*del Comum*”. O embate surgido entre a legislação do Estado borbônico centralizado e a antiga jurisprudência acabou determinando uma versão platina da disputa entre direito natural e direito positivo própria da tragédia clássica. De acordo com a documentação jesuítica, a paixão, especialmente sob a forma de ódio, esteve presente e foi o motor dos conflitos que ocorreram. Agigantado pela ausência de razão, o ódio-paixão foi o fio condutor de toda a tragédia que teve como palco a região platina.

O primeiro ato, portanto, teve início com as denúncias feitas contra o Governador Reyes Balmaceda, em 1721. Eclodiu, entretanto, em sua faceta mais violenta, com a primeira expulsão dos jesuítas de Assunção, durante o governo de Antequera. Teve continuidade com a mau fadada tentativa de tomar a cidade com o auxílio de milícias indígenas a serviço do Vice-Rei e só acabaria com a intervenção do Governador de Buenos Aires, que entraria pessoalmente na cidade de Assunção em 1725, para reestabelecer a ordem.

O segundo ato se daria nos tribunais, durante o Governo de Martín de Barúa, e consistiria na tentativa dos moradores de Assunção, de, através do seu *cabildo* secular, retomar o poder político na Cidade.

O terceiro ato, por sua vez, teve como atores principais, Mompox, companheiro de Antequera, morto como punição por liderar a primeira insurreição – o que parece ter animado os *asuncenos* a defender os ideais de “la doctrina del Común”³⁷⁴ e as milícias rurais que tomaram o poder em Assunção. Este novo embate acarretou uma nova expulsão dos jesuítas do Colégio de Assunção e a iminência de um novo confronto entre as forças revolucionárias e os soldados espanhóis leais à Coroa.

O conflito que se transformaria em tragédia, entretanto, tem raízes anteriores que podem ser encontradas, segundo Avellaneda, no fato de que “las primeras reducciones jesuitas fueron formadas con indios de encomiendas de los pueblos o doctrinas

mais eficiente dos recursos coloniais; buscou-se no liberalismo econômico uma base para eliminar as restrições ao comércio e à indústria.”(LYNCH, John. As Origens da Independência na América Espanhola. In.: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**: da Independência a 1870. São Paulo/Brasília, EDUSP/Imprensa Oficial do Estado: 2001.Vol. III. p.19).

³⁷⁴ AVELLANEDA, 2007, p.147.

fundados por los españoles (...).”³⁷⁵ Os moradores de Assunção, portanto, nunca aceitaram o fato de não poderem contar com a mão de obra indígena, o que consideravam um direito seu. A documentação jesuítica corrobora essa versão, ao afirmar que “Durante todo este tiempo aspiraban los habitantes de esta ciudad a una injusta servidumbre de parte de los indios, que se llama *servicio personal* (en italico na carta).”³⁷⁶

O desejo dos *asuncenos* de fazer uso da encomienda sobre os Guarani reduzidos, e a clara resistência dos Padres da Companhia a que isso acontecesse, foi, segundo os jesuítas, a mais importante causa da Revolução dos *Comuneros*. Isto foi o que fez aumentar o ódio que alguns dos moradores de Assunção já há tempos alimentavam contra os Padres da Companhia.

Al exponer nuestros Padres el gran obstáculo a la propagación de la fe causado por tal servicio, alcanzaron de la benignidad de los Reys de España muchísimos decretos, por los cuales, con sanciones civiles y canónicas, se prohibió que los indios de los treinta pueblos florecientes, encomendados a nuestro cuidado, prestasen aquel servicio personal, y al contrario se mandó que ellos quedasen enteramente inmunes de semejante carga molesta(...) Este, pues, es el origen del inveterado **odio** contra la Compañía, y de las continuas infames calumnias contra ella. (grifo meu)³⁷⁷

Esse ódio, identificado, muitas vezes, como sinônimo de paixão na documentação jesuítica, parece ter garantido que o embate entre *comuneros* e jesuítas se estendesse por muito tempo. De acordo com os inicianos, no entanto, este ódio era infundado e resultava do fato de alguns terem se “dejado arrastrar, por una ciega pasión, hablando mal antes de los nuestros y tratándoles mal.”³⁷⁸ A verdadeira razão para estarem lutando para impedir que os índios fossem colocados a serviço dos *asuncenos*, segundo os padres, era que estes “Llevan muy a mal los nuevos cristianos tal servidumbre molesta, por la cual piden de ellos los europeos ciertos servicios serviles y laboriosos, muy aborrecidos por ellos por su gran amor a la libertad.”³⁷⁹

³⁷⁵ AVELLANEDA, 2007, p.148.

³⁷⁶ **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay** (C.A). Años 1720-1730. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS,1994, p.48.

³⁷⁷ Idem, p.49.

³⁷⁸ C.A., 1735-1743, p.179.

³⁷⁹ C.A., 1720-1730, p.48.

O conflito, entretanto, teve ainda outros fatores que acabaram por potencializá-lo. No início do século XVIII, havia uma situação de crise econômica instalada, motivada por “la inseguridad en sus fronteras internas y externas, la restricción territorial, la falta de mano de obra indígena suficiente para expandir la economía local, y el encierro y aislamiento de la Provincia.”³⁸⁰ Tudo isso, acabou ganhando uma dimensão ainda maior durante a administração do Governador Reyes Balmaceda, acusado diante da Audiência de Charcas pelo *cabildo* secular “de mala administración de los propios de la ciudad en su beneficio. De imponer con su sola autoridad la sisa a todas las embarcaciones que realizaban el transporte de mercaderías y de haber aumentado las tasas del beneficio yerbatero.”³⁸¹ Entre as acusações feitas contra o Governador de Assunção estavam a má administração, as suspeitas de corrupção e a ordem de “ataque a los Payaguás de paz con los asuncenos, que había provocado el alzamiento y confederación de otras parcialidades con los grupos del Chaco, y aumentado la inseguridad en toda la Provincia.”³⁸²

As atitudes tomadas pelo Governador Reyes Balmaceda, na opinião da maioria dos moradores de Assunção e dos componentes do *cabildo* secular, teriam agravado ainda mais a crise econômica que atingia a região. A ordem – bastante discutível – de ataque aos índios “infiéis”, com os quais havia sido firmado acordo de paz, teria isolado a cidade, tornando as coisas ainda mais difíceis. Diante disso, e sob estas acusações, o *cabildo* secular denunciou o Governador Balmaceda ao Vice-Rei.

Para investigar as queixas existentes contra o Governador Balmaceda, foi enviado à Assunção o procurador da Audiência de Charca, D. José de Antequera y Castro, na qualidade de *Juiz Pesquisador*. Os resultados da investigação acabaram por apontar a responsabilidade do Governador e Antequera então “lo encarcela y asume el gobierno de la Provincia.” Os jesuítas, por sua vez, “apoyan el accionar del gobernador depuesto y logran que el Virrey ordene su restitución, la que es resistida por los asuncenos.”³⁸³

³⁸⁰ AVELLANEDA, 2007, p.146.

³⁸¹ AVELLANEDA, 2007, p.148.

³⁸² Idem, ibidem.

³⁸³ Idem, p.146.

Um complexo e intrincado enredo se desenvolverá a partir de então. Algumas atitudes concretas foram tomadas como a de apoio dos jesuítas ao Governado Reyes Balmaceda, empenhado em retomar seu cargo³⁸⁴. Outras ações, um tanto quanto obscuras, resultaram na fuga do Governador deposto – após oito meses de prisão – e sua chegada a Buenos Aires, de onde pôde fazer os arranjos políticos necessários para sua volta ao poder e na batalha jurídica iniciada com o reação por parte do Governador interino Antequera, do *Cabildo* de Assunção, e mesmo da Audiência de Charcas, ao decreto do Vice-Rei que garantia a restituição do cargo a Balmaceda. A documentação jesuítica registrará este fato, informando que “Apoyóle en realidad el Virrey, y decretó la restitución a su cargo (...)”³⁸⁵

Para Franzen, que se utiliza exclusivamente de fontes jesuíticas, as reclamações dos *asuncenos* eram atitudes das elites “contrárias às reformas implantadas pelo modelo francês de administração, introduzido pelos Bourbons no Império Espanhol.” Além do interesse de usufruir da mão de obra indígena, no que não foram ajudados pelo Governador Balmaceda, a “centralização de poder, exemplificada pela nomeação do governador para o Paraguai, pelo Vice-Rei, sem consulta ao Cabildo Secular, gerou resistência dessas elites, que já haviam se habituado a controlar as instâncias de poder local.”³⁸⁶

A variável introduzida por Franzen ajuda a compreender o desenrolar dos acontecimentos, pois ao mencionar que as elites *asuncenas* teriam se “habituado a controlar as instâncias de poder local”, revela que este hábito acabaria tendo força de lei, como proposto por Antequera, “el cual defendió desde una concepción particular del derecho colonial la iniciativa local.”³⁸⁷ A defesa feita por Antequera se baseava, em

³⁸⁴ Segundo Avellaneda, “Los jesuitas ayudaron a realizar las presentaciones necesarias en los diferentes tribunales superiores. Se recogieron informes favorables del Cabildo Eclesiástico de Asunción de algunos capitulares y de los prelados para apoyar las presentaciones de su hijo, Carlos de Reyes, ante el Virrey y ante la Cámara de Indias. Ver Pastells (1946), tomo VI, N°3500 Carta del Cabildo, Justicia y Regimiento de la Ciudad del Paraguay a S. M. 30 Agosto de 1720. N°3499 Carta del Venerable Dean y Cabildo del Obispado del Paraguay (...) a S. M. 30 de agosto de 1720. N°3558 Carta dirigida al Virrey por los prelados de Asunción 10 de noviembre de 1722. N°3546 Dictamen del fiscal posterior relativo a los cargos acumulados contra el gobernador del Paraguay. N°3571 Real Cédula al Virrey del Perú para que continúe Reyes Balmaceda en su gobierno hasta se nombre un sucesor. 5 de Mayo de 1723.” (AVELLANEDA, 2007, p.148).

³⁸⁵ C. A., 1720-1730, p. 50.

³⁸⁶ FRANZEN, 2003, p. 90.

³⁸⁷ AVELLANEDA; QUARLERI, 2007, p.116.

direitos que haviam sido adquiridos pelas cidades espanholas, diante do Rei, ainda no século XV.

O Governador Reyes de Balmaceda, restituído ao cargo através de decreto do Vice-Rei, de 21 de fevereiro de 1722, dirigiu-se à Assunção, no intuito de recuperar seu cargo, mas, ao ser informado de que seria preso novamente, se refugiou nas reduções jesuíticas. O ocorrido acabou por detonar a exaltação dos ânimos entre o Governador rebelde e os jesuítas de Assunção. Antequera, “al saber que el gobernador Reyes estaba en nuestros pueblos de indios, y que desde allí había emprendido su viaje a Buenos Aires, comenzó a sospechar que los de la Compañía le eran contrarios.”³⁸⁸ Os jesuítas, por sua vez, se defendiam das desconfianças e acusações, argumentando que “no teníamos derecho para rechazar y negar el hospedaje a una persona que nos presentaba el decreto del Virrey, que le restituyó en el gobierno de una provincia, a la cual pertenecían nuestras misiones.”³⁸⁹

Fica clara, portanto, “a posição legalista da Companhia de Jesus. A atitude dos jesuítas em todo o acontecimento é inteiramente favorável à Coroa espanhola, contrária aos revolucionários que ousam levantar-se contra a autoridade legalmente constituída.”³⁹⁰ Os jesuítas, por sua vez, não negavam sua posição, nem tão pouco tentaram dissimulá-la, orgulhavam-se em ser sempre “firmes columnas en todo lo relativo a la fidelidad debida a nuestros monarcas católicos” e condenavam duramente “El insolente atrevimiento de los que se levantaron contra el rei católico y sus ministros (...).”³⁹¹

Os inacianos reafirmavam que os *comuneros* tinham interesse nos índios reduzidos, pois “se persuadían de que, una vez cumplido este su deseo, se harían inmensamente ricos, repartiéndose, a cada uno según sus méritos, una buena porción de neófitos que los sirviesen.”³⁹² A postura adotada pelos inacianos em relação aos *comuneros* fez com que Antequera se mostrasse “en delante ofendido por la Compañía y desafecto a ella(...).” Diante disso, os *asuncenos* souberam se aproveitar do impasse que se estabelecia e “en seguida comenzaron los émulos de la Compañía, muy abundantes allí por la consabida causa con un **odio** casi hereditario, a poner en

³⁸⁸ C.A., 1720-1730, p.50.

³⁸⁹ Idem. Ibidem.

³⁹⁰ FRANZEN, 2003, p. 91.

³⁹¹ C.A., 1735-1743, p.294.

³⁹² C.A., 1720-1730, p. 50.

movimiento sus diligencias, a fin de prevenir Antequera contra nuestros misioneros(...).”(grifo meu)³⁹³

A paixão – ou ódio –, apresentada pelo jesuíta como *quase hereditário* tinha, efetivamente, como vimos, origens históricas – na fundação das reduções próximas a Assunção – e, também, continuidade, na medida em que é referido constantemente na correspondência dos inacianos. Antequera, por sua vez, por sua condição de homem de leis, não se limitou a uma “disputa provinciana” com os jesuítas. Sentindo-se prejudicado pela ação daqueles que considerava inimigos dentro de seus domínios – afinal, os padres da Companhia dirigiam o Colégio de Assunção e continuavam influenciando a população local com suas idéias – ele buscará, segundo nos revelam os próprios jesuítas, denegrir sua imagem a “la Audiencia Real con calumnias contra la Compañía.”³⁹⁴

O Padre Lozano traduzirá bem a visão que a Companhia de Jesus tinha das ações dos *comuneros* de Assunção, que “han mirado por lo común a los jesuítas desde que tuvimos reducciones de indios como a enemigos declarados”, e que, diante do novo impasse, haviam “enderezado contra nuestro crédito la terrible incesante batería de todo género de embustes, ficciones y falsos testimonios para deshonorarnos en todo los tribunales de este Reino y em el Real Supremo Consejo de Indias.”³⁹⁵ Como se vê, o ódio-paixão permeia os relatos jesuíticos e acabará determinando uma visão que reforçará a tragédia que os *comuneros* teriam provocado.

Antequera e o *cabildo* secular de Assunção, entretanto, não estavam sozinhos no ataque aos jesuítas e às ordenanças do Vice-Rei. A audiência de Charcas, sentindo-se preterida – já que o decreto do Vice-Rei que ordenava a restituição de Reyes de Balmaveda não havia sido enviado através dela –, acabou por prover subsídios jurídicos³⁹⁶ ainda mais consistentes aos *comuneros*. Depois, ao utilizar-se do direito de

³⁹³ Idem, ibidem.

³⁹⁴ C.A., 1720-1730, p.50.

³⁹⁵ LOZANO, 1905, p.15.

³⁹⁶ “Esta interferencia en la forma de resolver los asuntos de justicia del Virrey brindó a los vecinos de Asunción el sustento jurídico necesario para mantenerse en su posición negativa a la restitución de Reyes. Les dio motivo para tener esperanzas, mantenerse en una posición de fuerza y resistir cualquier resolución que no fuese proveída por ese tribunal.” (AVELLANEDA, 2007, p. 149).

suplicação³⁹⁷, suspendeu a execução do mandato do Vice-Rei – até que se pudessem esclarecer melhor as acusações contra Diego Reyes Balmaceda –, e sugeriu a nomeação de um Governador neutro para o lugar de Antequera, que só deixaria o poder com a chegada do novo nomeado.

Os ânimos se acirraram, ainda mais, com a recusa do *cabildo* de Assunção em aceitar o novo decreto do Vice-Rei, datado de 8 de junho de 1723, e que depunha Antequera do cargo e nomeava o Coronel Baltazar García Ros como novo governador interino. O argumento dos *comuneros* era de que García Ros era aliado de Reyes de Balmaceda, e logo, o conduziria ao poder. A decisão foi tomada em *Cabildo Aberto*, que teria se utilizado de “una legislación que aún tenía en cuenta la costumbre como parte importante del derecho en concordancia con la jurisprudencia del derecho común utilizado por la Audiencia en los casos de justicia.”³⁹⁸ Novamente, nesse caso, se vê o embate entre um alegado direito natural - ou antigo –, fortemente embasado no costume, em contraste com a objetividade e centralização que caracterizavam a legislação borbônica, marca do novo Estado de Direito. Assim, como na peça clássica *Antígona*, a tragédia *comunera* trazia, bem claramente em seu enredo, a disputa entre o direito do costume, “del común”, e o direito do Estado Moderno.

A situação se tornava cada vez mais difícil. Pode-se constatar o alinhamento dos jesuítas com o Vice-Rei na informação de que foi o reitor do Colégio quem deu a notícia da nomeação do Coronel Garcia Ros ao Mestre de Campo Geral da Província, D. Sebastián Fernández³⁹⁹, e de que o novo Governador vinha acompanhado de milícias

³⁹⁷ Conforme Avellaneda, “la Audiencia, en uso de las facultades que le eran propias para decidir en casos de justicia, decidió mantener en suspenso las disposiciones del Virrey para informarlo mejor de todos los motivos comprobados para la destitución de Reyes y las consecuencias negativas para esa Provincia de insistir en su reposición. Le pedía que mandase retirar a Antequera y que proveyese un sujeto independiente para su gobierno. Aguardando alguna resolución de su parte, despachó una provisión para que Antequera, Reyes y los capitulares vecinos de Paraguay se mantuviesen de paz bajo las mayores penas en el ínterin que el Virrey, en vista de lo representado, ordenase lo que tuviese por más conveniente y lo que fuese resuelto se lo haría participar por esa Audiencia. Sabemos que la Audiencia debía legislar sobre asuntos de justicia y podía oponerse a una Ley o mandato superior por el derecho de suplicación, fuertemente arraigado en la legislación indiana hasta mediados del Siglo XVIII, si consideraba que podía acarrear daños mayores a los afectados por esa disposición. El recurso de suplicación obligaba a revisar o enmendar decisiones erróneas de la autoridad superior, y con ello quedaba en suspenso la ejecución de la medida hasta recibir el segundo mandato que tenía fuerza de Ley superior.” (AVELLANEDA, 2007, p.149).

³⁹⁸ Idem.p.148.

³⁹⁹ A. G..A. ,1728, p.38 apud AVELLANEDA, 2007, p.149.

de índios Guarani que o Vice-Rei havia solicitado⁴⁰⁰. Isso, é certo, gerou um imenso mal estar entre os jesuítas, Antequera e os *cabildantes*. Apesar deste prestígio, os jesuítas não desconheciam que não contavam com um grande número de aliados na cidade, pois, além do Bispo do Paraguai e de parte do *Cabildo* Eclesiástico somente “una minoría de encomenderos, algunos parientes del gobernador Diego de Reyes, algunos miembros del cabildo secular y los habitantes de Villa Rica quienes mantenían relaciones comerciales con las reducciones”⁴⁰¹, estavam a seu lado e muito pouco poder tinham para agir em sua defesa. A expulsão dos jesuítas de Assunção começava a se desenhar.

A situação teria ficado tão tensa, que o próprio Antequera teria agido para “calmar los ánimos y las reacciones violentas contra los religiosos, porque sabía cuales eran los límites del derecho natural y la necesidad de respetar la inmunidad religiosa.”⁴⁰² O padre Lozano (1905), no entanto, discorda dessa informação, e em sua obra “*Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay*”, responsabiliza Antequera, não apenas por ter fomentado o levante, como também por atos de hostilidade contra os jesuítas.

Com a notícia de que as tropas lideradas pelo Coronel Ros já se posicionavam diante de Assunção e se preparavam para invadir a cidade em armas, detê-lo e mandá-lo preso a Lima⁴⁰³, Antequera, respaldado pelas leis do *Dereito Común*, resolveu “defenderse contra el delegado del Virrey con tropas reunidas de toda la provincia.”, antes, porém, “mandó que los jesuitas del colegio de la Asunción abandonasen la ciudad.”⁴⁰⁴

Se até aqui, no primeiro ato desta tragédia, a paixão protagonista foi o ódio – tão presente na relação entre *asuncenos* e jesuítas – quando o epílogo do primeiro ato se aproxima, esta paixão alcança seu ápice em uma cena de intensa força e sensibilidade.

⁴⁰⁰ O Vice-Rei enviou ordens aos jesuítas para que estes preparassem os Guarani para o combate com os *asuncenos*. Segundo a Carta Ânua dos anos de 1720-1730, nas reduções mais próximas a Assunção, estava sendo preparada “la expedición militar, y nosotros no podíamos menos que enviar los indios que se pedían por encargo del Virrey, el cual, al fin y al cabo, es nuestra legítima autoridad.” (C.A., 1720-1730, p. 56).

⁴⁰¹ AVELLANEDA; QUARLERI, 2007, p.116.

⁴⁰² AVELLANEDA, 2007, p.153.

⁴⁰³ Capital do Vice-Reinado do Perú, ao qual Assunção encontrava-se sob jurisdição.

⁴⁰⁴ C.A., 1720-1730, p.57.

Os *comuneros*, tomados pela paixão do ódio, segundo descrição do padre jesuíta, “tan grande era la excitación de los ánimos”, que nem mesmo a ameaça das mais “terribles censuras y reservaciones eclesiásticas”⁴⁰⁵, decidem expulsar os jesuítas do Colégio. A ação que seguiria seria marcada pelos excessos típicos da paixão: parte dos *asuncenos*, liderados por Antequera, deram um prazo de “dos o tres horas” para que os inicianos abandonassem o Colégio. Se os padres resistissem “haría bombardear templo y colegio, para sepultarlos bajo las ruinas “. Não restava outra atitude a não ser a que tomaram os jesuítas: “cedieron a la violencia, viendo que en tal perturbación de los ánimos no sacarían nada con oponerse (...)”⁴⁰⁶

Ao protagonizar esta última cena, o ódio-paixão acaba desencadeando um outro sentido da paixão, aquele que é considerado o mais sublime e puro, e que tem forte ligação com a religiosidade e com a figura do próprio Cristo⁴⁰⁷, o sofrimento! A descrição da expulsão dos jesuítas do Colégio de Assunção, assim como os fatos que se sucederam a ele, merecem ser descritos, de modo que se perceba o recurso retórico, quase poético, utilizado pelo padre cronista.

Y se marcharon a pie, a la caída de la tarde, por la ardiente arena del camino, fuera de la ciudad, sin llevar nada del colegio sino sus brevarios (...) Siguiéndoles buen numero de gente llorando, en especial los alumnos del colegio, los cuales vinieron a tropel para despedirse entre llantos de los desterrados, **no menos como si asistieron a la muerte de sus padres (...)** Pasaron los jesuitas **aquella noche triste en el rancho de una pobre india, comiendo sólo un punhado de maiz.** Al aclarar el día, siguieron ellos su camino hacia los pueblos de las misiones de la Compañía, cuando los detuvo **de improviso el canónico de Paraguay Alonso Delgadillo proveyéndolos con cariño de bastimiento, y protegiéndolos contra la soldadesca rebelde allí estacionada, que los habían recibido con insultos y sibildos**, ya así siguieron adelante por espesos montes, por fangosos pantanos, y por las inclemencias de la temporada. Hasta llegar al fin y ser recibidos por la amable hospitalidad de los indios Guaraníes y sus misioneros en los pueblos de nuestras misiones. (grifo meu)⁴⁰⁸

Creio que esse relato não deva ser utilizado apenas para reconstituir a sucessão de fatos ocorridos em Assunção e que estavam sendo informados ao Provincial jesuíta

⁴⁰⁵ Idem, p. 58.

⁴⁰⁶ C.A., 1720-1730, p. 57.

⁴⁰⁷ Desde há muito, o sofrimento protagonizado por Cristo em favor da remissão dos pecados humanos, que inclui a *via crucis* e a crucificação de fato, é chamado de “Paixão de Cristo”. A palavra paixão, assim utilizada, tem origem na *pathós* dos gregos que, além de outros sentidos, significava o sofrimento e mesmo a doença. Os inicianos também usaram o termo paixão nesse sentido, conforme se pode ver na descrição de uma flagelação que o padre missioneiro realizou exatamente durante o “Sermón de la Pasión” (C.A. 1735-1743, p.206)

⁴⁰⁸ C.A., 1720-1730, p. 57,58.

e às instâncias superiores da Companhia em Roma. Ao descrever a expulsão, o padre recorre a recursos retórico-narrativos com o objetivo de fazer com que o leitor (ou o ouvinte) sinta aquilo que os padres sentiram, e mais do que isso, propõe uma aproximação entre o ocorrido em Assunção com o que havia ocorrido na Palestina, e que havia envolvido aquele que era a própria razão de ser da Companhia, o Cristo. A saída dos padres jesuítas de Assunção, extrapolando a descrição feita em papel, parece ter sido experienciada pelos padres como uma *Via Crucis* real.

A saída violenta e apressada do Colégio, que impediu que levassem seus pertences, a caminhada a pé, o choro de muitos como se a morte tivesse ocorrido de fato, tudo parece lembrar a noite da Paixão. O Cristo que fora preso no jardim do Getsêmani, privado de estar entre os seus⁴⁰⁹, a postura de resignação e de não violência, a caminhada forçada pelas ruas de Jerusalém, o choro daqueles que, sem poder interferir, por medo ou impotência, se resignavam a chorar e a compartilhar o sofrimento, como Pedro que “chorou amargamente”⁴¹⁰ por ter negado a seu mestre.

Ao cair da noite, já sozinhos, os padres dependeriam da caridade de uma velha índia, que não tinha mais o que lhes dar a não ser um pouco de milho – pobre retribuição – para aqueles que sofriam por defenderem os índios Guarani daqueles homens tomados pelo ódio. A noite do Cristo também havia sido um momento difícil, também havia sido abandonado pelos seus, exposto ao sofrimento da fome e da dor – também por ter uma missão a cumprir – a de “salvar os pecadores”⁴¹¹

Quando o dia amanhece, os padres cedo retomam seu caminho, são recebidos por um grupo de soldados leais a Antequera, com insultos e assobios. As semelhanças da narrativa são impressionantes. Também Cristo fora insultado pelos soldados romanos, que “zombavam dêle, davam-lhe pancadas e, vendando-lhe os olhos diziam: Profetiza-nos quem é o que te bateu. E muitas outras cousas diziam contra êle, blasfemando.”⁴¹². Os jesuítas, contudo, se viram aliviados de algumas privações com a ajuda inesperada do Canônico do Paraguai, Alonse Delgadilho, que lhes deu comer e lhes livrou dos soldados insolentes. O Cristo, não havia tido tanta sorte, tendo sido

⁴⁰⁹ LUCAS 22:47-53.

⁴¹⁰ MATEUS 26:75.

⁴¹¹ I TIMÓTEO 1:15.

⁴¹² LUCAS 22:63-65.

ajudado apenas por um tal de Simão Cirineu que carregou a cruz por um tempo após ter sido obrigado a fazê-lo⁴¹³.

A ajuda inesperada do Canônico do Paraguai foi um alento, mas durou pouco. O caminho de sofrimento dos padres continuou através de altos montes, grandes pântanos que dificultavam em muito a locomoção, tudo isso sob as intempéries do clima. O alívio final só veio com a chegada às missões, onde foram recebidos amigavelmente pelos índios Guarani – que tanto haviam defendido – e pelos irmãos da Companhia. O sofrimento do Cristo também havia sido longo, vários julgamentos, insultos, chicotes, uma interminável caminhada levando a cruz e, depois, a crucificação e a dor de morrer tendo o corpo perfurado e suspenso por pregos. O sofrimento de Cristo também teve seu fim, e assim como os jesuítas, só descansou quando “voltou para casa”, quando pôde, finalmente, dizer: “Pai, nas tuas mãos entrego meu espírito!”⁴¹⁴

Já em segurança, em uma das missões da Companhia, na qual foram acolhidos e tidos, provavelmente, como heróis-mártires, os jesuítas dedicaram-se a relatar o que lhes havia acontecido, não se furtando – em seu afã de serem imitadores de Jesus Cristo – de estabelecer a ligação entre seu sofrimento e o do Salvador e de divulgarem que haviam vivido também a sua Paixão. A saída de Assunção será, assim, descrita na Ânuia de 1720-1730: “tan revuelto entonces, que la ciudad de la Asunción era vivo retrato de Jerusalém en aquella noche, en la cual los fariseos habían sublevado a todo el mundo para que pusiesen mano al Salvador del mundo.”⁴¹⁵

Assim como nos *comuneros*, também nos jesuítas a paixão se manifestou, levando-os a terem uma atitude de resignação cristã diante do sofrimento que lhes fora imposto, como se constata nesta passagem, em que o Padre Blas Riechinger, em seu leito de morte, afirma: “rogó a Dios que le alargase un poco la vida, para poder sufrir

⁴¹³ “Ao saírem encontraram um Cirineu, chamado Simão, a quem obrigaram a carregar-lhe a cruz.” (MATEUS, 27:32)

⁴¹⁴ LUCAS 23:46. Interessante notar, também, que ainda durante o interrogatório perante o Sinédrio, o Cristo havia predito que, após todos aqueles sofrimentos poderia de novo voltar ao seu lugar, disse ele: “Desde agora estará sentado sentado o Filho do homem à direita do Todo-poderoso Deus”(LUCAS 22:69)

⁴¹⁵ C.A., 1720-1730, p.58.

más por su amor (a Deus).”⁴¹⁶ Ao serem questionados sobre o porquê de tamanha afronta não ter sido punida com sanções eclesiásticas, os jesuítas costumavam responder “que tenía motivos el juez eclesiástico”⁴¹⁷. O relato da expulsão do Colégio – marcado pelo sofrimento – suscitou ira – para não dizer ódio – nos corações daqueles que o leram ou ouviram. Enquanto os inimigos da Companhia – tomados também pela paixão – não só não dariam ouvidos às sanções, o *Cabildo* Eclesiástico poucas condições teria de assegurar a aplicação das punições, por “lo demás afecto a la Compañía”⁴¹⁸. A paixão, o ódio, pelo que revela a documentação, foi vivida intensamente pelos dois lados envolvidos no conflito.

Como já referido anteriormente, a Companhia havia sido alvo, durante todo este tempo, da oposição de vários moradores de Assunção, revoltados por não poderem se apoderar da mão de obra indígena. A consciência em relação a esta oposição deve ter contribuído para que considerassem que uma solução bélica fosse o único meio para sua redenção e vingança. Não é, também, difícil supor que no imaginário jesuíta, o pecado cometido por Antequera e pelos moradores de Assunção deveria, necessariamente, ser purgado, e que os instrumentos de penitência – usualmente empregados para tal fim – bem poderiam ser as armas das milícias guaranis.

Segundo Avellaneda, quando as tropas se posicionaram diante de Assunção, os jesuítas perceberam que o enfrentamento através do uso das armas era a única saída possível “para cumplir con las órdenes del Virrey y defender sus reducciones, su Colegio, y sus haciendas de un enemigo tan obstinado. En la intimidad estaban convencidos de la fuerza superior de sus milicias y subestimaban el valor de sus

⁴¹⁶ O obituário do Padre Blas Riechinger refere que ele, em grande sofrimento, rogou a Deus que lhe permitisse estender seu martírio: “Y así, para contestar debidamente a Jesús crucificado, durante los dos meses de su última enfermedad, cuándo ya no podía comer, ni dormir, (sufriendo él, como afirmaba alguien, en verdadero martirio), no profería él palabra, que no era señal de su singular paciencia, y invicta constancia. Ya entrando en agonía, **rogó a Dios que le alargase un poco la vida para poder sufrir más por su amor**. Para corresponder a Jesús amante, se enardecía tanto en amor suyo, mayormente, se enardecía, al decir misa, que inspiraba fervor y piedad a los que le miraban(...)Consumióle, parece el amor a Jesús. Pues, en la fiesta del Santo Nombre de Jesús nuestro Padre Blas, que sufrió un **ataque cardíaco, por la vehemencia de su amor**, la cual le causó su última enfermedad y su temprana muerte.” (grifo meu) (C.A., 1750-1756, p.133)

⁴¹⁷ C.A., 1750-1756 p. 133.

⁴¹⁸ C.A., 1720-1730, p. 58.

enemigos.”⁴¹⁹ Para tanto, Avellaneda se apóia em carta enviada pelo padre da Missão de Santa Rosa ao Coronel Garcia Ros, em 11 de agosto de 1724, e arquivada no Arquivo General de Asunción, na qual ele aconselha que para manter os indígenas ocupados e mobilizados para a batalha “es necesario dar un asalto a la habitación de los principales para mantener el fervor de la guerra, coger algunas armas del enemigo, ropa, caballos, armas.” Na mesma carta, fica bem evidente uma visão triunfalista, orgulhosa até, pois segundo o padre, não havia razão para temer o conflito, já que “(...) cada índio vale por muchos paraguayos porque estos son soldados y aquellos no saben que es pelear (...) sí ellos hacen campo serán carnaza para los cuervos aun ellos se podrán en cobro.”⁴²⁰

Os fatos ocorridos no campo de batalha, entretanto, parecem ter efetivamente surpreendido os inacianos. Segundo o relato do padre Lozano, a movimentação teria sido encarada pelos Guarani não uma ação militar, mas uma comemoração pela festa de São Luiz – sem o consentimento do Coronel García Ros – utilizando, para tanto, de formações militares, bandeiras e armas⁴²¹. Informados de uma movimentação e avanço das milícias guaranis, os *asuncenos* teriam optado por um forte ataque-surpresa, sem dar tempo ao exército leal ao Vice-Rei para reagir. Isto parece ser reforçado pelas informações de que o comandante teria acabado de almoçar e que os soldados espanhóis dormiam a *siesta*. O certo é que, os *comuneros* tomaram a movimentação como uma ação ofensiva, e (re) agiram violentamente. O exército das forças legalistas – pegado de surpresa como foi dito – acabou sofrendo muitas baixas, o Coronel García Ros abandonou o campo de batalha em fuga, assim como seu Estado Maior. Houve numerosas baixas entre os Guarani, e, conforme a documentação do *Cabildo* de Assunção, cerca de 150 indígenas foram feitos escravos.

O envolvimento dos jesuítas na batalha, das milícias guaranis comandadas pelo Coronel García Ros e dos *asuncenos*, se consideradas as alegações do *Cabildo* Secular de Assunção, foi muito além do sentimento de ódio, de desejo de vingança ou de purgação dos pecados cometidos pelos moradores de Assunção. Segundo o *exhorto* de 26 de agosto de 1724 – que requeria que Antequera se dirigisse às quatro primeiras

⁴¹⁹ AVELLANEDA, 2007, p. 152.

⁴²⁰ A.G.A.,1724, p.91 apud AVELLANEDA,2007, p. 155.

⁴²¹ Conforme LOZANO, 1905, p. 193.

reduções e de lá expulsasse os jesuítas – as razões eram claras, já que os inicianos “cuyos hechos demás de estar incursos en la irregularidad y de ser incapaces de administrar el oficio de párocos por la sangre que se había derramado de españoles e indios.”⁴²² Ainda, segundo o *Cabildo* secular de Assunção, os religiosos de Santa Rosa y San Ignacio, teriam sido presos “con armas de guerra”, enquanto os outros religiosos teriam se “involucrado directamente en la guerra.”⁴²³ A documentação produzida pelos jesuítas, por sua vez, não corrobora essa versão. As Cartas Ânua que utilizei como fonte principal não só, não sustentam a participação efetiva dos jesuítas no campo de batalha, como referem as constantes calúnias de que os jesuítas teriam sido alvo.

De fato, o epílogo do primeiro ato da tragédia” da Revolução dos *comuneros*, parecia ainda bem distante. Os *asuncenos*, liderados por Antequera, não satisfeitos com os 150 escravos feitos em batalha, ainda tentariam cumprir o seu maior desejo, há muito denunciado pelos jesuítas, de invadir as reduções e fazer com que os índios fossem “desaforados a sus pueblos y sujetos a servidumbre perpetua de los españoles”. A motivação, entretanto, não parecia ser só de ordem econômica. O ódio presente há tanto tempo nas relações *asuncenos*-jesuítas-guaranis, devia ser saciado e aplacado: “y a lo mas piadosos reducirlos a los otros pueblos de indios inmediatos a dicha ciudad para la sujeción de tanto orgullo y voracidad en que estaban impuesto y acostumbrados contra españoles por sus doctrineros y superiores (...)”⁴²⁴

O desejo de vingança dos *asuncenos*, entretanto, não pôde ser saciado. O exército rebelde, ao entrar na redução de Nra.Sra. de la Fé, a encontrou vazia, pois índios e padres haviam se refugiado nos montes. A investida contra a redução de Santa Rosa também não foi diferente. Assim, o primeiro ato da “tragédia” da Revolução dos *comuneros*, terminava, sem que nenhum dos lados fosse de fato vencedor. Os jesuítas, expropriados de seus bens e privados do exercício de suas atividades em Assunção, haviam, junto com suas milícias Guarani, sofrido uma grande derrota militar diante dos *asuncenos*, sem poderem fazer cumprir o mandato do Vice-Rei. Os paraguaios, por sua vez, liderados por Antequera, ainda que vitoriosos no campo de batalha, não puderam

⁴²² A.G.A., 1724, p.105 apud AVELLANEDA, 2007, p. 155.

⁴²³ Idem, ibidem.

⁴²⁴ A.G.A., 1724, p. 106 apud AVELLANEDA, 2007, p. 156.

escravizar e submeter a mão de obra indígena das reduções próximas, nem tão pouco satisfazer seu “ódio quase hereditário” contra jesuítas e indígenas. O ódio, assim, continuava a crescer e adquiria novas nuances a cada nova cena da “tragédia” *comunera*.

Os moradores de Assunção, por mais que estiverem bem orientados juridicamente por Antequera, baseavam sua argumentação em uma legislação, que em tempos de reformas borbônicas, estavam sendo duramente contestadas. Sabiam que ao rechaçar o Governador nomeado pelo Vice-Rei, estavam fadados a sofrerem sanções e, mesmo, outras investidas militares, caso o conflito não chegasse a bom termo. É sabido que, pelo menos, parte de seus temores se tornaram realidade, pois o Vice-Rei, informado do acontecido, deu ordens ao Governador de Buenos Aires para que interviesse e solucionasse o conflito. Bruno Mauricio de Zavala, respaldado por um exército de 6000 índios Guaraní – que não chegaram a guerrear – entrou em Assunção e de forma pacífica restabeleceu a ordem. Para tanto, nomeou como Governador a Martín de Barúa, um nome de consenso. Antequera foi preso e mandado para Lima, onde, pessoalmente, assumiu sua defesa. Posteriormente, seria condenado à morte, como punição exemplar para que não houvessem outras insubordinações à autoridade do Vice-Rei. O primeiro ato, finalmente, chegava ao fim, mas não a “tragédia”.

O segundo ato se deu durante o governo de Martín de Barúa (1725-1731). Este não seria marcado por atos de violência explícita, mas pela fermentação do antigo ódio através de batalhas judiciais, intrigas e jogos políticos. De um lado, os *comuneros* se empenharam em justificar suas atitudes e minimizar suas punições e em impedir a volta dos padres Jesuítas a Assunção. De outro, os jesuítas, temerosos de novas tentativas de invasão das reduções, procuraram sair de baixo da jurisdição de Assunção, e, para tanto, recorreram a instâncias legais e usaram de toda sua influência.

Se, no primeiro ato desta “tragédia”, os *comuneros* obtiveram uma vitória, ainda que parcial, neste segundo ato, as “armas” utilizadas pelos jesuítas, nos tribunais e instâncias de poder, foram bem mais eficientes. Considerados como as maiores vítimas do embate bélico, afinal, estavam a serviço da coroa, recorreram às instâncias de poder na busca de reparação e de proteção contra novos ataques. Como “recompensa y ante la inseguridad instalada en las misiones por la derrota en el río Tebicuary, la Compañía

de Jesús logro obtener, en 1726, una Cédula Real que ponía fuera de la jurisdicción del Paraguay a sus reducciones.”⁴²⁵ Esta vitória jurídica muito agradou os jesuítas, que, depois de muitos anos de instabilidade e de medo, acreditavam que os índios das reduções poderiam se ver livres das ameaças dos *asuncenos*.

Entretanto, a Cédula Real traria outras conseqüências, já que de “hecho retraía la frontera de la provincia al sur del río Tebicuary, junto con los nuevos gravámenes punitivos impuestos al comercio de Paraguay para financiar la defensa del puerto de Santa Fe, profundizaron, aún más, las tensiones.”⁴²⁶ As punições impostas aos rebeldes, somadas ao fim da possibilidade de obter farta mão de obra indígena para suas propriedades, acabaram por alimentar ainda mais ódio – já existente – dos *comuneros* pelos jesuítas.

Para os *asuncenos*, entretanto, rem tudo havia sido derrota neste segundo ato. Auxiliados pelo novo governador, que apoiava grande parte de suas demandas, a ponto de ao visitar as missões “sugirió al Rey y a su Consejo poner corregidores españoles en ellas”⁴²⁷, conseguiram protelar por cerca de três anos a volta dos jesuítas ao Colégio de Assunção. Os inacianos, é claro, não permaneceram de braços cruzados. Sabiam, que sua volta a Assunção, não dependia só de expedientes legais, afinal, o *Cabildo* de Assunção, muitas vezes, havia acatado decisões do Vice-Rei, sem, entretanto, cumpri-las. Para tanto, souberam aliar ação, pressão política e as boas relações mantidas com as instâncias de poder. Apesar de ansiosos com a demora, já que “el destierro duró tres años y medio”, os jesuítas se viam forçados a reconhecer que “aunque la Audiencia de La Plata y el Virrey de Perú (...) había hecho lo posible para hacer volver a la Compañía, se frustraron sus empeños por las dificultades de la distancia”.⁴²⁸

Sabiam, entretanto, qual era o verdadeiro entrave para sua volta ao Colégio de Assunção. Mesmo quando obtinham uma vitória jurídica, como a “*Provisión de la Audiencia Real, fecha de 1º de Marzo de 1725*”, que ordenava o retorno dos jesuítas as suas possessões, o *Cabildo* secular agia e apelava “al Rey, para quitarle su valor

⁴²⁵ AVELLANEDA; QUARLERI, 2007, p. 117.

⁴²⁶ AVELLANEDA; QUARLERI, 2007, p.117.

⁴²⁷ Idem, p.116.

⁴²⁸ C.A., 1720-1730, p.60.

jurídico.”⁴²⁹ Como foi dito, esse segundo ato é um momento em que as batalhas se dão fora do *front*, as armas são o bom uso das leis, os bons contatos políticos e as influências. Os jesuítas, mais uma vez, demonstraram que sabiam fazer uso destas armas. Diante da irreduzível posição do *Cabildo* de Assunção em aceitar a volta dos inacianos ao seu Colégio, fizeram saber ao Vice-Rei de mais esta “afronta” à Companhia. De Lima, o Vice-Rei se disse surpreso com a não reintegração dos jesuítas, e constatava que isto, com certeza, era “consecuencia de las intrigas de alguns malévolos habitantes, y los cuales obcecados por la pasión, pretenden impossibilitar aquela justa satisfacción.”⁴³⁰ Interessante notar que neste documento oficial, o Vice-Rei não só reconhecia as ações do jogo político que tentavam retardar o cumprimento de suas ordens, mas as justificava como sendo consequência da paixão. O ódio, como paixão, portanto, não só teria produzido ações violentas e impensadas, como teria determinado o uso de estratégias próprias do jogo político e do qual teriam resultado as intrigas. Por outro lado, a paixão era responsabilizada por promover um comportamento obsessivo que cegava a todos e impedia o cumprimento da lei.

Diante do comportamento obsessivo e apaixonado dos *comuneros*, não restou ao Vice-Rei, tomar outra atitude que não a da ameaça do uso da violência oficial. Em 3 de setembro de 1727, ele decretava que caso suas ordens não fossem cumpridas, qualquer liderança político-administrativa de Assunção poderia se “considerar depuesto de su oficio, cualquiera que había sido el cargo que desempeñaba, que sus bienes serían secuestrados, y que su persona publica e privada, cargada de cadenas, sería deportada a Lima.”⁴³¹ Diante dessa última ameaça, os *comuneros* aceitaram a volta dos jesuítas ao Colégio de Assunção, marcada para a data de 18 de fevereiro de 1728.

O fato de os *comuneros* terem aceitado, ou melhor, terem sido obrigados a aceitar que os jesuítas voltassem a Assunção não significou, entretanto, que mudariam seu comportamento em relação a eles, ou que seu ódio tivesse acabado. Segundo Alícia Pioli, “renovaram-se as calúnias, as vexações e os Padres foram acusados até de cometer crimes.”, sobretudo, “com a aparição de um panfleto cheio de injúrias aos

⁴²⁹ Idem, *ibidem*.

⁴³⁰ C.A., 1720-1730, p. 62.

⁴³¹ Idem, p. 63.

jesuítas.”⁴³², que teria causado grandes provações aos Padres, sendo “indecible, cuanto hicieron sufrir a los nuestros por innumerables vejaciones y calumnias”, a ponto de serem os inacianos chamados de “traidores de la patria”.⁴³³

Os *comuneros*, inconformados em terem de conviver com seus maiores inimigos, os jesuítas, se valeram de todos os subterfúgios e ataques possíveis, perseguindo “rabiosamente nuestra sagrada ordem”, de forma que “aumentábase de día em día la audacia de la gente perdida.”⁴³⁴ Os jesuítas, por sua vez, consideravam que a moral e a religiosidade em “una cidad que no tiene respeto a las cosas sagradas y no hace caso de su obispo. haviam se deteriorado muito durante o período de sua ausência, e aproveitavam toda e qualquer oportunidade para criticar o Governador, dizendo que os *asuncenos* não tinham “autoridad estable que podía temer.”⁴³⁵

A situação de caos social seria decorrente do longo período em que a cidade, respaldada pela antiga legislação “*del comun*”, havia se negado a obedecer as determinações do Vice-Rei. Descrita pelo jesuíta relator da Carta Ânua como uma cidade tomada por um “estado verdaderamente caótico, haciendo cada uno lo que le autorgaba, impunemente.”⁴³⁶, Assunção mereceria a seguinte observação do Pe. Lozano, em sua “Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay (1721-1735)”: “una confusa Babilonia.”⁴³⁷

Acredito que ambas as descrições feitas sobre a cidade Assunção remetem ao imaginário jesuíta. A primeira, que emprega o termo *caótico*, enfatiza que nela cada um agia como bem entendia, permitindo o estabelecimento de uma relação com o conceito de barbárie já abordado nesta dissertação. Se recorrermos, mais uma vez, à tragédia “*Antígona*”, podemos dizer que a opção *comunera* – de defender os princípios jurídicos antigos – uma espécie de “direito natural” –, anteriores às reformas borbônicas –, foi encarada como responsável por manter a cidade num certo “estado de natureza”, como diria Hobbes⁴³⁸. Esse “estado de natureza” foi bem traduzido pelo jesuíta Juan de Mariana, ainda no século XVI, ao afirmar que nele “confiando cada um em suas

⁴³² PIOLI, 2002, P. 167.

⁴³³ C.A., 1730-1735, p.41.

⁴³⁴ Idem, ibidem.

⁴³⁵ C.A., 1730-1735, p.41.

⁴³⁶ Idem, ibidem.

⁴³⁷ LOZANO, 1905, p. 155.

⁴³⁸ HOBBS, 1999, p.107.

próprias forças, aqueles que podiam se arrojavam contra a vida e a fortuna dos mais fracos (...) Aonde poderia a pobreza e a inocência encontrar abrigo contra tantos latrocínios, saques e matanças?”⁴³⁹ Ou seja, na ausência de um estado de direito, as pessoas agiam cada uma a sua maneira, seguindo suas paixões, e, portanto, estabelecendo o caos social.

A segunda descrição – a do Pe. Lozano – remete a uma comparação entre a Assunção sob a administração *comunera* com uma confusa Babilônia. As imagens existentes sobre a Babilônia no imaginário judaico-cristão são, pelo menos, duas. A primeira se refere a ela como meio e lugar de castigo e purgação do povo judeu, que havia se afastado da vontade de Jeová. Jeremias predisse que Judá cairia frente a Nabucodonosor, que Jerusalém seria entregue “nas mãos do rei da Babilônia, o qual a queimará a fogo”⁴⁴⁰, e que, após ser invadida, saqueada e queimada, teria quase toda sua população levada cativa para a Babilônia⁴⁴¹. É bem possível, portanto, que ao se referir a Assunção como uma confusa Babilônia, o historiador da Companhia de Jesus estivesse estabelecendo uma relação em que a cidade “construída” pela administração *comunera*, fosse seu próprio castigo e lugar de purgação.

Em uma outra descrição da situação da cidade, já do período posterior à segunda expulsão jesuíta, Assunção é descrita como um lugar onde “muchos casi perecieron de hambre, y hasta hoy día perduran y se aumentan odios mortales de unos contra los otros”. O relato segue, destacando que “no están seguros ni los padres de sus hijos, ni los hijos de sus padres; y no se mantiene estable ningún gobierno. Todo está revuelto y perturbado como una confusión babilônica.”⁴⁴² Em um trecho da Carta Ânua de 1730-1735, encontramos a mesma figura de linguagem – a Babilônia – que é empregada por Lozano na obra já citada, o que se explica pela atribuição a Lozano da autoria dessa Carta ⁴⁴³. Nela, o ódio/paixão é, novamente, a figura central, sendo, a um

⁴³⁹ MARIANA, Juan de. In: EISENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno**. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.119.

⁴⁴⁰ JEREMIAS 34:2.

⁴⁴¹ Idem 39:9

⁴⁴² C.A., 1730-1735, p.44.

⁴⁴³ Sobre a autoria da Carta Ânua de 170-1735, nos diz Alicia Piolli: “Nesta carta, assinada pelo Provincial Jaime de Aguilar, mas escrita por Lozano, segundo Fourlong e Leonhardt, que dizem também que parece ter sido retocada por outro Padre para fazê-la mais fluente e menos densa, o autor retoma o tema que parecia estar truncado na Ânua anterior. (PIOLLI, 2002, p.166)

só tempo, a geradora do conflito e a resultante dele, o pecado gerador do caos e o próprio castigo⁴⁴⁴.

A outra simbologia bíblica para Babilônia tem estreita ligação com a idéia de pecado e de perdição, de parte de alguém que se afastou daquilo que deveria ser ou fazer. Sobre a visão profética da queda da Babilônia diz o Apocalipse que “todas as nações têm bebido do vinho do furor da sua prostituição. Com ela se prostituíram os reis da terra. Também os mercadores da Terra se enriqueceram à custa da sua luxúria.”⁴⁴⁵ O termo furor⁴⁴⁶ também poderia ser traduzido como ira ou raiva – termos próximos ao conceito de ódio – ou ainda, como uma variação da idéia de paixão. As idéias de caos e confusão babilônica, portanto, são complementares e muito semelhantes. A cidade sob forte influência *comunera*, ou sob sua administração direta, estava longe do ideal de obediência cega às ordens do Estado bourbônico, apregoado e defendido pelos jesuítas. O ódio/paixão era não só a razão da rebelião, o causador do caos social que os jesuítas relatavam em sua correspondência, como o castigo que sobre ela se abateu. Isso porque, ao se colocarem sob a égide do ódio/paixão, sendo ele de natureza carnal⁴⁴⁷, os *comuneros* teriam se afastado do ideal de Estado moderno e racionalizado. A consequência disso teria sido o descontrole característico do “estado de natureza”, que o imaginário político da época – como também no encontrado em Hobbes e De Mariana – relacionava com uma vida regida pelas paixões, em que cada um buscava seu próprio bem, expondo a coletividade à instabilidade e à violência.

Ainda que os jesuítas atribuíssem à administração *comunera* a inexistência da presença do Estado e o caos social, não era assim que os *asuncenos* se percebiam. Pelo menos até esse momento, haviam baseado suas ações em uma antiga legislação

⁴⁴⁴ Um importante antecedente da percepção da paixão como simultaneamente aquela que gera o pecado e que é o próprio castigo está na Carta de Paulo aos Romanos. O apóstolo abre a Carta com uma reprovação aos diversos “costumes gentios”, entre eles a prática da homossexualidade. A paixão nesse caso, como aqui, é atribuída dupla função. Primeira como geradora do pecado “pela concupiscência dos seus próprios corações” (ROMANOS 1:24) - o termo aqui, no original é *epitumía* desejo ardente também traduzido como paixão-, e depois como castigo por seus atos “por causa disso os entregou Deus a paixões infames” (ROMANOS 1:26) - o termo em grego Koiné é *pathos* raiz principal da nossa palavra paixão.

⁴⁴⁵ APOCALIPSE 18:3.

⁴⁴⁶ A palavra no original grego é *thimos*, que pode ser traduzida por ira e raiva. Em um texto correlato, APOCALIPSE 14:8, uma inflexão desta palavra, *thimos* pode ser traduzida como paixão.

⁴⁴⁷ A carta de Paulo aos Gálatas descreve as obras típicas da natureza humana carnal, são elas: “prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, **inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas(...)**” (GÁLATAS 5: 20,21) (grifo meu)

que consideravam a mais adequada para seus interesses e necessidades. Foi assim, que, mais uma vez, convocaram o *Cabildo* aberto para que decidisse sobre a incômoda presença dos padres jesuítas à frente do Colégio de Assunção.

Sobre este episódio, a documentação jesuítica tece suas críticas: “reunieron, bajo pretexto piadoso, a los habitantes de las poblaciones vecinas, en numero de más de 2000 personas, manifestándoles sus ideas y haciéndolas plausibles, pronunciando precipitadamente la sentencia”, o que teria provocado grande tristeza nos inacianos que temiam que “de nuevo tuviesen que abandonar la ciudad y su comarca.”⁴⁴⁸ Foi, apenas, com a decisão do *Cabildo* aberto de Assunção, tomada em 19 de fevereiro de 1732⁴⁴⁹, que se encerrou o segundo ato da “tragédia” *comunera*. O tempo em que o ódio/paixão havia ficado restrito aos tribunais e às assembléias, às intrigas e aos jogos políticos, acabara. Iniciava-se o tempo em que a paixão voltaria a explodir em excesso e o ódio assumiria seu caráter de ira e violência.

O terceiro ato se iniciaria com o cumprimento da decisão tomada pelo *Cabildo* aberto: os jesuítas deveriam ser expulsos. Por mais incrível que possa parecer, neste momento, os jesuítas devem ter sentido falta de seu grande inimigo José de Antequera que havia garantido a imunidade religiosa aos jesuitas. Preso em Lima, ele não mais podia instruir juridicamente os *comuneros* liderados, agora, por Mompox – “confidente y compañero de celda de Antequera” – que “reavivó la lucha por el bien común y la extendió al ámbito de la campaña y los presidios.”⁴⁵⁰ Além disso, o *Cabildo* secular havia sido deposto de suas funções administrativas por uma Junta de Governo formada pelos Capitães das milícias *comuneras*⁴⁵¹. Os ânimos estavam mais acirrados que nunca. Se antes, os xingamentos e assobios nas ruas eram endereçados somente aos jesuítas, agora até o representante do Bispo – que tentava ponderar com a multidão enfurecida – era alvo de “sibilos e injurias” dos “mais atrevidos de todos los mortales.”⁴⁵²

O relato da segunda expulsão dos jesuítas de Assunção não apresentará os mesmos jogos retóricos que caracterizaram o primeiro. Se antes, o recurso retórico/literário construiu uma “uma paixão jesuítica” – um sofrimento vivido em

⁴⁴⁸ C.A., 1730-1735, p.41.

⁴⁴⁹ C.A., 1730-1735, p.41.

⁴⁵⁰ AVELLANEDA; QUARLERI, 2007, p.116.

⁴⁵¹ Conforme AVELLANEDA, 2007, p.159.

⁴⁵² C.A., 1730-1735, p.41.

estações como na Paixão de Cristo –, a violência e o furor dos moradores que caracterizaram a segunda expulsão parecem brotar das páginas da Ânuia e tomar vida própria. O relato transcrito a seguir tem por objetivo estabelecer uma comparação com o primeiro relato e identificar semelhanças e diferenças:

Estaba a la sazón cerradas las puertas de nuestra iglesia y se habían juntado en ellas nuestros, para aplacar la ira de Dios, por medio de sus súplicas, cuando de repente llegó a sus oídos la gritería de la gente que se acercaba al colegio, haciendo aquellos esfuerzos **para abrirse entrada por fuerza. Cayó destrozada la puerta**, y ellos, **fuera de sí de furor**, entraron a tropel, desparramándose por toda la casa, amenazando que iban a matar a los Padres. Los llenaron de insultos de toda la clase. **Sacároslos por fuerza e ignominiosamente de su hogar, trasladándolos bajo escolta de unos forajidos al otro lado del río tebicuarí unas cuarenta leguas distante.**⁴⁵³_(grifo meu)

As semelhanças entre esse e o primeiro relato estão, a meu ver, no evento que está sendo narrado – a expulsão dos jesuítas do Colégio e da cidade – e no uso da violência em ambos. Há, entretanto, importantes diferenças. Se, na primeira expulsão, liderados por Antequera – juiz versado em leis – os *comuneros* haviam estabelecido um prazo para que os padres saíssem, na segunda não houve qualquer acordo diplomático entre as partes. A violência, ainda que presente na primeira, assumiu um caráter de intimidação, pois, caso não saíssem, o Colégio seria bombardeado. Na segunda expulsão foi diferente, a violência eclodiu e assumiu grandes proporções.

Ao final da reunião do *Cabildo* aberto, o grupo já demonstrava qual era sua intenção, já que os Capitães das milícias *comuneras* – que haviam substituído o *Cabildo* Secular – “levantaron el grito para marcharse a nuestra casa, y ejecutar atropelladamente aquel crimen.”⁴⁵⁴ Sob gritos de ordem, marcharam até o Colégio – ação usual de um grupamento militar preparando-se para atacar – e, lá chegando, não propuseram qualquer negociação, e, feito ferozes guerreiros, destruíram a porta do Colégio. A cena descrita pelo jesuíta relator acaba falando por si. Os *comuneros* tomados de furor, fora de si e governados por suas paixões mais primitivas, invadiram a Igreja. Aos gritos, andavam pela igreja – sem considerar sua condição de espaço sagrado – e, aos gritos, ameaçavam matar os padres da Companhia. Antes que os inicianos pudessem sair da igreja – provavelmente, atônitos diante da cena que presenciavam – os próprios *comuneros* se encarregaram, de violentamente, pô-los para

⁴⁵³ C.A., 1730-1735, p.42,43.

⁴⁵⁴ C.A., 1720-1730, p.42.

fora, e, não satisfeitos, de arrastá-los sob escolta até o outro lado do rio Tebicuarí. Na seqüência, os bens “de la casa em su totalidad (con excepción de los libros y los preciosos ornamentos sagrados (...)) cayeron em manos de los adversarios que se lo apropiarán (...) faltó poco que el colegio fuese destruido totalmente.”⁴⁵⁵

O que se pode inferir desse intenso início do terceiro ato é que, provavelmente, este tenha sido o início do momento mais intenso do governo das paixões⁴⁵⁶ de toda essa “tragédia”, um tempo em que “se cometerán muchos excesos”⁴⁵⁷. Mesmo Avellaneda, que baseou seus estudos sobre a Revolução dos *comuneros* em uma proposta de revisão historiográfica, cotejando a documentação produzida pelos próprios *comuneros* com a versão produzida pela historiografia jesuíta⁴⁵⁸, concorda que este foi um tempo de grande convulsão social. A historiadora reconhece que “los últimos tres años fueron de descontrol social, subversión del orden establecido en el que se cometieron muchos excesos contra la autoridad Real y contra los bienes de los vecinos alineados en el bando opuesto.”⁴⁵⁹ O movimento, segundo ela, teria se estendido também “al ámbito rural”, nele encontrando espaço favorável para se desenvolver, principalmente, após a “muerte a um gobernador enviado por el Virrey”, que implicou a nomeação do Bispo de Buenos Aires para o cargo⁴⁶⁰.

Se antes o movimento *comunero* tinha a cidade como base para o exercício do poder e da administração – representada pelo Juiz-Governador Antequera, e o Cabildo Secular era a instância legislativa, nesse segundo momento, em que o Cabildo secular é deposto de suas funções administrativas e o Governador enviado pelo Vice-Rei havia sido morto, quem assumiu o poder, de fato, foram os líderes das milícias rurais. O campo como sabido, era considerado um espaço de “ignorância” pelos grupos “ilustrados urbanos”⁴⁶¹ e a figura do caudilho, tipicamente rural se fazia presente como ator protagonista desde os tempos de Antequera. A constatação de que o movimento

⁴⁵⁵ Idem, p.43.

⁴⁵⁶ Retomo aqui a citação inicial deste capítulo, na qual o jesuíta descreve o tempo do governo dos *comuneros* como “un tiempo en la cuál solo triunfó la insolencia, tiranía, pasión y venganza.(...)” C.A .,1735-1743, p.323.

⁴⁵⁷ AVELLANEDA, 2007, p.147.

⁴⁵⁸ Cabe ressaltar que Avellaneda se deteve nas obras de Lozano e Pastells, não considerando as Cartas Anuas sobre as quais me detive nesta dissertação.

⁴⁵⁹ AVELLANEDA, 2007, p.159.

⁴⁶⁰ Conforme AVELLANEDA , 2007, p. 147.

⁴⁶¹ ROMERO, 2004, p.212.

se estendeu da cidade para o campo – feita por Avellaneda – talvez se deva ao tipo de documentação que ela consultou, as atas do *Cabildo* secular de Assunção. Deve-se ter presente que os *cabildantes* haviam sido depostos de sua condição de liderança e de baluarte da defesa da legislação “del comum”, o que pode tê-los levado a responsabilizar os chefes das milícias rurais – tão necessários no campo de batalha para a obtenção da vitória contra os Guarani – pela situação de caos social que havia se estabelecido em Assunção.

Já documentação jesuítica não faz referência explícita a essa possível mudança e ao papel definitivo desempenhado pelas lideranças rurais. Referindo-se a Miguel de Garay, o jesuíta relator informa que era “hombre de alta nobleza, era uno de los principales caudillos de la revolución paraguaya, en tiempo del famoso Gobernador Antequera y de los comuneros”⁴⁶², sendo que “se adelantó a todos en su odio contra la Compañía.”⁴⁶³

Creio que o erro cometido pelos *comuneros* ilustrados, talvez tenha sido o de pensarem que podiam suscitar as paixões e, depois, dominá-las e direcioná-las, conforme sua necessidade, numa prática “astuta ou maquiaveliana” que pretendia “transformar as paixões em forças civilizatórias, graças à “astúcia da razão”.⁴⁶⁴ Se os jesuítas estavam corretos, e a paixão produzia cegueira e ódio, o que pode – de fato – ter acontecido é aquilo que se denomina de “razão louca” e que se dá, conforme Rouanet, quando “a razão, interagindo com a paixão, deixa-se influenciar por ela, perdendo a objetividade necessária ao conhecimento e mergulhando na falsa consciência.”⁴⁶⁵ O caos social vigente em Assunção não teria – nesta perspectiva de análise – sido causado pela forma “bárbara de ser” dos comandantes das milícias rurais que haviam tomado o poder, mas consequência natural da estratégia adotada pelos *comuneros* de tentarem fazer uso da paixão como se esta pudesse ser manipulada e dominada.

⁴⁶² C.A., 1735-1743, p.142.

⁴⁶³ Idem, p.143.

⁴⁶⁴ CHAUI in: CARDOSO, 2002, p.44.

⁴⁶⁵ ROUANET, Sérgio Paulo. Razão e Paixão. In: CARDOSO, 2002, p. 451.

Referindo-se ao período pós independência⁴⁶⁶, Romero propõe que “o campo afirmava seu papel de matriz da nova nação quando derramava sobre os campos de batalha e sobre as amedrontadas cidades, as suas indomáveis multidões a cavalo, comandadas pelos improvisados chefes que pareciam ignorar o que queriam.”⁴⁶⁷ A aparente ignorância desses líderes referida pelos ilustrados cidadãos era, entretanto, uma ilusão. Segundo ele, “os latifundiários” e seus homens “que se proclamavam coronéis ou generais transmitiam uma vaga ideologia que o campo também afirmava: o *criollismo*, uma indefinida filosofia de vida que mergulhava em suas raízes (...) e tinha mais força emocional que doutrinação.”⁴⁶⁸

Se considerarmos que no campo a paixão teve condições favoráveis para atuar, a partir da relação paixão-campo-barbárie que analisamos no segundo capítulo dessa dissertação, é possível concordar com Avellaneda de que a ascensão ao poder pelas lideranças rurais poderia ter contribuído para o processo de deterioração do estado de direito em Assunção no período da revolução *comunera*. Por outro lado, não se deve esquecer que muitos dos caudilhos rurais também possuíam casas na cidade e mantinham, em paralelo, uma vida fidalga. Se concordarmos com Walter Benjamin, de que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é tampouco, o processo de transmissão da cultura”⁴⁶⁹, as justificativas para os excessos cometidos no terceiro ato da “tragédia” *comunera* precisam ser encontradas em outro lugar.

A “força emocional” mencionada por Romero se aproxima – de alguma forma – dos argumentos jesuíticos para explicar o descontrole e os excessos que caracterizaram os últimos anos da Revolução dos *comuneros*. A documentação jesuítica refere, recorrentemente, ações que – cometidas nesse tempo de “estado de natureza” – eram atribuídas a vidas que estavam sendo controladas pela paixão. Em um dos relatos sobre os *comuneros*, o padre diz que “no tenían su tiranía por no

⁴⁶⁶ Ainda que Romero, nesse texto, esteja se referindo às mudanças ocorridas no eixo de poder no período pós-independência, creio que sua percepção pode ser útil no sentido de relativizar a posição dos *cabildantes* de Assunção que pretendiam atribuir o estado de caos social a uma mal fadada liderança de origem rural. (ROMERO, 2004, p. 212)

⁴⁶⁷ Idem, ibidem.

⁴⁶⁸ Idem, ibidem.

⁴⁶⁹ BENJAMIN, 1994, p.225.

bastante asegurada, mientras no si suprimiese la casa del la compañía de en medios de ellos (...) Por esta causa, levantando enormes calumnias, sugeridas por la **ciega pasión y el odio.** ” (grifo meu)⁴⁷⁰ Para os jesuítas, o tempo de excessos estabelecido em Assunção estava, menos em quem estava à frente do movimento *comunero*, se um ilustrado urbano ou um caudilho rural, e mais no caminho que haviam escolhido para atingirem seus objetivos.

Desde as primeiras disputas entre *asuncenos* e *inacianos* – que giravam em torno da proteção dos indígenas – o ódio se fez presente, fazendo com que os primeiros perdessem o respeito pelas coisas sagradas, abandonassem a reverência pelos homens santos e passassem a fazer qualquer coisa para alcançarem seus objetivos. Obcecados por essa paixão que lhes cegava, estes homens se opuseram ao novo modelo de legislação e administração previsto pelas reformas borbônicas, apoiando-se em antigos preceitos legais, que lhes garantiam a autonomia. Não se deram conta, entretanto, que a posição assumida trazia consigo um preceito perigoso, pois se a legislação borbônica podia ser contestada, também os antigos preceitos legais poderiam sê-lo em outra ocasião.

Os jesuítas nunca esconderam o amor que nutriam pela ordem e o respeito que tinham pelas leis vigentes, afinal, a hierarquia sempre foi uma marca dos soldados de Cristo, que acreditavam que a paixão trazia conseqüências graves. O Bispo de Assunção⁴⁷¹, escrevendo ao Provincial jesuíta, parece compartilhar da mesma percepção, ao afirmar que “cualquier ser racional no podia esperar otro engendro de su loca pasión, que aquellas enormes calunias, que evomitaban con tanta bilis contra unos misioneros my leales algunos sujetos que se habían puesto fuera de la ley y rebeldes contra el rey(...).”⁴⁷² A paixão, como visto, não era percebida somente como pecado, mas também como produtora de pecado. Em seu excesso e fugacidade, em sua incapacidade de se deixar domar e se enquadrar nos esquemas da religião e do Estado de direito, acabaria se transformando no próprio castigo e no purgatório dos

⁴⁷⁰ C.A., 1735-1743, p.294.

⁴⁷¹ Nesta Carta de 1735, o Bispo de Assunção pede que a Companhia instale uma redução junto aos índios Tabatines. Interessante notar que para ver atendida a solicitação, o Bispo faz inúmeros elogios à Companhia de Jesus e esclarece que considerou uma atitude injustificada a sua expulsão de Assunção. (C.A., 1735-1743, p.389)

⁴⁷² Idem, p.396

revolucionários, numa lógica que remete à confusão babilônica que foi alvo de análise anteriormente.

O caos social em Assunção teria durado, pelos menos, três anos após a segunda expulsão dos jesuítas do Colégio de Assunção. No terceiro ato dessa “tragedia” se “produjeron fracturas al interior del movimiento por el incremento de la violencia con el asesinato del gobernador Ruiloba y el acaparamiento de encomiendas y bienes por el descontrol reinante.”⁴⁷³ Mantida a oposição à autoridade do Vice-Rei – outros dois governadores haviam sido rejeitados anteriormente – “al fines del 1733, dio lugar a un nuevo rearme general de las milicias de las reducciones y al breve levantamiento de los correntinos que simpatizaban con los comuneros.” A situação em Assunção e arredores se tornou ainda mais crítica. A expansão e as divisões dentro do próprio movimento *comunero* geraram uma espécie de intra-violência, fazendo com que os desertores do movimento também fossem considerados, dali em diante, inimigos, e, portanto, passíveis das mesmas perseguições. As notícias das ações *comuneras* que haviam chegado a Corrientes acabaram provocando problemas para os jesuítas lá instalados:

Fue cosí envuelto por la misma tempestad, que arruinó al colegio de Paraguay. Pues fueran, provocados a la misma prevaricación los habitantes de corrientes por los del Paraguay (de los cuales no son muy desemejantes en vida y costumbres), y realmente no eran inaccesibles a estas insinuaciones y se rebelaran contra el nuevo gobernador, nombrado por el Virrey de igual manera como aquellos. Por lo tanto, también aquí se turbó la relación con los nuestros, y se concentró también contra ellos, el **odio y la envidia**, de un modo muy natural y lógico, ya que la compañía pareció a los traidores como la muralla mas firme, para conservar la fidelidad de las masas para con su Rey y sus representantes (...) Lo hubieran ejecutado sin duda, si no se hubiera opuesto enérgicamente a estos furiosos José Aranda, comendador de los mercedarios de aquella ciudad (...) Pero no vovió del toda la confianza de ellos para con nosotros. (grifo meu)
474

Os jesuítas não chegaram a ser expulsos do Colégio de Corrientes, por empenho de José Aranda, comendador dos mercedários, que assumiu sua defesa e fez com que seus críticos “volvieron a su juicio”⁴⁷⁵. Isto, no entanto, não impediu que os jesuítas instalados em Corrientes enfrentassem o ódio daqueles que se opunham à defesa que faziam das reduções e à posição legalista que haviam assumido. Entre as sanções

⁴⁷³ AVELLANEDA; QUARLERI, 2007, p. 116.

⁴⁷⁴ C.A., 1730-1735, p.46-47.

⁴⁷⁵ Idem, p. 46.

impostas pelos revoltosos de Corrientes aos jesuítas estava a censura a sua correspondência⁴⁷⁶. Censura que parece ter se estendido à divulgação de obras, já que um livro escrito por um mercedário – contrário aos jesuítas – chegou a receber a reprimenda do Vice-Rei⁴⁷⁷.

As conseqüências de uma administração governada pelas paixões, entretanto, não pararam por aí. Nesse terceiro ato da tragédia *comunera*, os índios Guarani e suas reduções acabaram sendo, talvez, as maiores vítimas. Com a segunda expulsão dos jesuítas de Assunção, "las reducciones se prepararon para resistir una posible invasión. Durante un año movilizaron 7000 guaraníes para hacer alarde de fuerza, controlar los pasos del río Tebicuary y ocupar una línea defensiva", o que acabou por manter "entonces la ciudad de Asunción aislada y su comercio paralizado".⁴⁷⁸ A reação teria se dado, segundo a documentação jesuítica, porque "los Comuneros querían ocupar siete reducciones, o todas se podían y sujetar a los indios a la esclavitud y atrincherarse para que no pudieran entrar allí con fuerzas armadas los que quedaban fieles al rey."⁴⁷⁹

O fato é que, ainda durante o primeiro e segundo ano do cerco a Assunção, as reduções já haviam começado a sentir as conseqüências, "os efeitos foram desastrosos, já que não havia quem cultivasse a terra (...) a essa situação se incorporaram as fomes produzidas pelas secas e a falta de gado."⁴⁸⁰ A "tragédia" que se abateu sobre as reduções fez com que "se desparramaron los indios por todas las partes, vagando por los montes como frenéticos, para que juntamente com sus mujeres y niños, buscassen algo que comer."⁴⁸¹, enquanto "outros fugiram aos povoados vizinhos (...) foram embora em balsas rio abaixo até os povoados de espanhóis (...) às estâncias onde estavam as vacas dos povoados das missões (...) originando brigas e mortes." A "tragédia" *comunera* oferecia um cruel cenário para o último ato: "as missões

⁴⁷⁶ Nada, contudo, pôde ser comprovado, já que "Interceptando las cartas pero, no hallando nada de comprometedor en ellas, dejaron también de esto" (C.A., 1730-1735, p.46)

⁴⁷⁷ Segundo Alicia Piolli, o Vice-Rei do Perú "indignou-se e o obrigou a comparecer a Lima para impor-lhe castigo: "Pero la justicia divina se anticipó y le mandó una enfermedad y que causa horror en quienes los ven." (C.A., 1730-1735, p.46 apud PIOLI, 2002, p.168)

⁴⁷⁸ AVELLANEDA; QUARLERI, 200, p.116.

⁴⁷⁹ C.A., 1735-1743, p.343.

⁴⁸⁰ PIOLI, 2002, p. 169.

⁴⁸¹ C.A 1735-1743, p.345.

florescentes de outrora, tinham se transformado em uma espécie de povoados fantasmas.”⁴⁸²

Com o passar do tempo, a situação só piorou. O envolvimento dos índios no conflito fez com que se afastassem das lavouras nas missões, e o pouco que havia sido plantado foi comprometido por uma grande seca em 1734.⁴⁸³ Quando o Governador “del Río de la Plata Bruno de Zavala”, cumprindo “nuevas órdenes del virrey Salvatierra, recuperó, en 1735, el gobierno del Paraguay con la ayuda de 6000 mil guaraníes y 100 dragones del puerto de Buenos Aires”⁴⁸⁴, a situação nas missões era gravíssima, principalmente, em função da fome. O fim dos conflitos, no entanto, não solucionaria os problemas, já que os anos de afastamento em função da movimentação militar, haviam afetado “sobremaneira, os Guarani da missões dos rios Paraná e Uruguai. Ao terminar a revolução, os índios-guerreiros (...) devido à fome, não retornaram às reduções, passando a vagar pelos campos, buscando comida, roubando gado.”⁴⁸⁵

Além dos problemas causados pela fome, “outra dificuldade surgiu, pois os índios que vagavam pelos campos e matos espalhavam a peste, também consequência dos anos de perturbação política.”⁴⁸⁶ Pestes e fome são consequências inevitáveis de conflitos, o que não permite que se estabeleça uma relação direta entre estas e o “governo da paixão” praticado pelos *comuneros*, como se fossem uma espécie de consequência nefasta da paixão que esteve atuando decisivamente nos anos de duração do conflito. A fome e a peste, assim como a morte de cerca de 10.000 índios⁴⁸⁷ e a decadência das missões mais envolvidas diretamente no conflito, não podem, contudo, ser excluídas da “tragédia” comunera. Penso que, assim como na tragédia grega⁴⁸⁸, devem ser tomadas como consequências indiretas de um ato.

⁴⁸² PIOLI, 2002, p.170.

⁴⁸³ Idem, IBIDEM.

⁴⁸⁴ AVELLANEDA; QUARLERI, 2007, p.117

⁴⁸⁵ FRANZEN, 2003, p.91.

⁴⁸⁶ Idem, IBIDEM.

⁴⁸⁷ Sobre o número efetivo de mortes, Piolli indicar ser “difícil calcular o número de mortos por fome, pois muitos morriam pelos campos, podendo se constatar, de acordo com censo realizado, a morte de 10.130 índios.” (PIOLI, 2002, p.172)

⁴⁸⁸ Na Antígona de Sófocles, mesmo depois de Creonte ter-se convencido do seu erro, as consequências de sua teimosia se multiplicam. Tendo desistido de matar Antígona, ao libertá-la a encontra morta, ela havia se suicidado certa de sua condenação. Hêmon, filho de Creonte ao saber do fim da amada, busca o mesmo fim, e, na seqüência, Eurídice, esposa de Creonte também se mata ao saber da morte do filho. Ver SÓFOCLES, 2001.

Em Assunção, por sua vez, a deposição dos rebeldes e o restabelecimento de um governo leal ao Rei, não resolveu de todo a situação. Entretanto, parece que a memória dos anos de convulsão social, as dificuldades decorrentes dos anos de cerco à cidade e a entrada – sem qualquer resistência – do Governador de Buenos Aires na cidade, haviam trazido para muitos dos rebeldes, a sensação de que havia chegado o momento de desistir de sua luta. Quando o Governador de Buenos Aires “se encargó personalmente en 1735 de juntar un ejército importante de leales para entrar en la Provincia y retomar el poder, (...) muchos comuneros de la primera hora se pasaron al bando realista.”⁴⁸⁹ É certo que nem todos, de pronto, se bandearam para o lado dos realistas no período entre a entrada do Governador Bruno de Zavala e a volta dos jesuítas. Alguns, como o Alcaide Miguel de Garay, ainda, tentaram manter uma posição hostil, especialmente em relação à Companhia de Jesus “firmando con su nombre un largo proceso lleno de calumnias y falsos testimonios”. Tal processo seria, mais uma vez “producto y hechura de su odio y del sus cómplices”⁴⁹⁰

Esse comportamento, entretanto seria uma exceção, e o próprio Miguel de Garay repensaria sua estratégia política, já que com a retomada do poder pelos legalistas, a Companhia de Jesus saiu fortalecida. Como “recompensa por todos los servicios brindados, las milicias y los jesuitas obtuvieron de Zavala informes elogiosos y un petitorio para que no se les retirase el privilegio a las reducciones de poseer armas de fuego para su defensa.”⁴⁹¹ Os inicianos, entretanto, ainda demorariam cerca de três anos para reassumir suas posições em Assunção. Desta vez, bons analistas políticos que eram, identificaram que o grupo *comunero* estava, de fato, muito enfraquecido. Afora as poucas manifestações públicas contrárias aos jesuítas, uma parcela considerável dos derrotados, assim como daqueles que assumiram seus postos, logo percebeu que, diante do aumento de prestígio dos jesuítas frente ao Vice-Rei, era prudente, não só evitar uma posição contrária a sua volta ao Colégio de Assunção, como solicitar a volta deles. Os inicianos, mais uma vez, souberam fazer bom uso do tempo.

⁴⁸⁹ AVELLANEDA; QUARLERI, 2007, p.116.

⁴⁹⁰ C.A., 1735-1743, p.143.

⁴⁹¹ AVELLANEDA, 2007, p.116.

Durante uma missão popular em Assunção, antes ainda da volta dos jesuítas, o padre missioneiro relata ter percebido que “había ya cambiado el aspecto de las casas, pareciendo ántes conjurarse todos para el exterminio de la compañía, cuando ahora los mismos la buscan otra vez, pidiendo con mucha insistencia que se procurase su restablecimiento.”⁴⁹² Esta mudança no comportamento dos *asuncenos* – referido nesta passagem – pode ser comprovado em cartas e em documentos oficiais enviados aos jesuítas e que não só formalizavam pedidos de desculpas, como solicitavam a sua volta: “se saca claramente de estas cartas y demás documentos que, como antes todos habitantes de la gobernación del Paraguay parecían haberse conjurado (...) así ahora otra vez todas consintieron a reparar aquel daño.” Animado com o reconhecimento de sua importância para a moral e para a religiosidade *assuncena*, o jesuíta voltaria a apresentar a paixão como causa do mal: “ya que disipadas las nubes de la ciega Pasión, comprendieron claramente el inmenso prejuicio que habían causado a su patria por la expulsión de la compañía.”⁴⁹³

Os jesuítas, contudo, não voltaram a Assunção, apesar do decreto do Vice-Rei de 8 de junho de 1735⁴⁹⁴, das cartas do novo Cabildo secular, do Governador de Buenos Aires e do assessor do Vice rei, enquanto não tivessem asseguradas algumas garantias jurídicas O Provincial da Companhia, Jaime Aguilar, escreveu ao Vice-Rei⁴⁹⁵, pedindo que este ordenasse a elaboração – pelo *Cabildo* secular e pelo Grêmio Militar de Assunção – de um documento jurídico que declarava a inocência dos jesuítas. O Vice-Rei respondeu que isto não era necessário e que ele mesmo atestaria que “todo está é juridicamente falso e inválido”⁴⁹⁶ e que as acusações que lhes haviam sido feitas resultaram da “ciega paixão y manifestación de absurda malícia.”⁴⁹⁷ É interessante notar que, também no decreto oficial do Vice-Rei, a paixão seria responsabilizada pela “tragédia” *comunera* e pelos comportamentos de traição, violência e barbárie que a caracterizaram.

⁴⁹² C.A., 1735-1743, p. 302.

⁴⁹³ C.A., 1735-1743, p. 309.

⁴⁹⁴ Idem, p. 306,307.

⁴⁹⁵ Idem, p. 314.

⁴⁹⁶ Idem, p. 321.

⁴⁹⁷ Idem, p. 320.

Convencidos pelo novo decreto, os jesuítas voltaram ao Colégio de Assunção em outubro de 1728⁴⁹⁸, tendo sido muito bem tratados e recebidos com grande festa. Segundo o jesuíta relator, a mudança tinha se dado porque “Dios nuestro Señor había trocado estos corazones ántes más duros que piedras, en corazones blandos como ceras.”⁴⁹⁹. A Assunção que os recebia depois de tanto tempo estava irreconhecível, como se pode perceber neste relato:

Pues, aquella misma noche, venían repetidas veces grupos numerosos de ellos, militares e civiles, a tropel a la puerta de nuestro colegio, lamentando tristemente y pidiendo perdón a gritos por sus enormes injurias como decían con las cuales habían perseguido su notoria inocencia, atropellando ellos nuestros bienes muebles y inmuebles, profanando tempranamente nuestro colegio.⁵⁰⁰

Essa cena é emblemática! Ao serem expulsos pela segunda vez, os jesuítas foram alvo de grande violência, sobretudo, no momento da desocupação da igreja cercada pelos *comuneros* “a tropel”⁵⁰¹. Agora, a expressão “a tropel” é novamente empregada. Os que se encontram à porta do colégio, no entanto, não pretendem destruí-la para invadir o Colégio, mas para pedir perdão, expressando sua tristeza e aos gritos. Se considerarmos⁵⁰², que alguns anos antes, esses mesmos homens, haviam insistido que “Antequera mandase disparar la artillería, y demoliese” ao “colegio e iglesia”⁵⁰³, uma importante questão se coloca: o que teria levado esses homens – que tanto odiaram os jesuítas – a se tornarem agora seus admiradores, desejando de forma tão ardente seu perdão?

Outro caso emblemático e que só vem corroborar a estranheza que esses novos comportamentos provocam refere-se à mudança de atitude de Miguel de Garay, *Alcaide* de Assunção no momento da Revolução *comunera*, “hombre de alta nobleza, era uno de los principales caudillos de la revolución paraguaya, en tiempo del famoso Gobernador Antequera y de los comuneros”⁵⁰⁴, que se “adelantó a todos en su odio contra la compañía”⁵⁰⁵. Segundo relato encontrado na *Ânua* de 1735-1743, “Dios en su

⁴⁹⁸ Idem, p. 323.

⁴⁹⁹ Idem, p. 127.

⁵⁰⁰ Idem, p. 137.

⁵⁰¹ C.A., 1730-1735, p. 42.

⁵⁰² Emprego o plural para convidar o leitor a me acompanhar no raciocínio.

⁵⁰³ C.A., 1735-1743, p. 151.

⁵⁰⁴ Idem, p. 142.

⁵⁰⁵ Idem, p. 143.

infinita misericordia, le devolvió el bien conocimiento durante los ejercicios, empañado hasta ahora por la pasión ⁵⁰⁶. Completados os Exercícios Espirituais, Miguel de Garay registrou publicamente sua “retractación de los falsos testimonios, los cuales había firmado, arrebatado por su ignorancia y pasión durante aquellos tiempos revoltosos.”⁵⁰⁷

Dentre as razões para a mudança de seu comportamento está a que o próprio missionário sugere: “báliale, de seguro esta humillación mucho, para asegurarse su salvación, faltándole en este momento muy poco para la muerte, falleciendo antes de acabarse el año.” ⁵⁰⁸ Franzen acredita que muitos deles agiram assim porque “crendo que suas almas estavam em perigo (...) buscavam, mesmo em altas horas da noite (...) fazer as pazes com os jesuítas.”⁵⁰⁹. Avellaneda⁵¹⁰ por sua vez, atribui causas de ordem político-administrativa para o rearranjo social. Em tempos de centralização do poder e de implantação das reformas borbônicas, o fortalecimento da autoridade do Vice-Rei e do Governador de Buenos Aires, assim como dos próprios jesuítas, havia feito com que muitos se dobrassem aos novos tempos.

É bem possível que todas estas motivações tenham contribuído – de forma até complementar umas às outras – para as mudanças registradas pelos jesuítas. Homens de seu tempo, muitos dos *comuneros* podem, efetivamente, ter visto na vitória legalista e no fortalecimento dos padres jesuítas, um sinal dos céus a exigir seu arrependimento. Talvez o comportamento do ex-alcaide Miguel de Garay illustre bem essa visão mística, já que buscou o perdão de seus pecados na iminência da morte. Por outro lado, após o controle e a punição dos excessos, associados ao “governo da paixão” sob os *comuneros*, é bem possível que uma ação política mais estratégica tenha substituído os arroubos ditados pelo ódio que marcaram os tempos de convulsão social.

Ainda que uma das motivações para a mudança comportamental se fundamente na religiosidade e outra na conduta política, há entre elas um ponto em comum, uma certa racionalidade. Remo Bordej, ao analisar a obra do filósofo Spinoza em sua “Geometría de las pasiones”, propõe que

⁵⁰⁶ Idem, ibidem.

⁵⁰⁷ Idem, p. 144.

⁵⁰⁸ C.A., 1735-1743, p. 144.

⁵⁰⁹ FRANZEN, 2005, p. 68.

⁵¹⁰ Ver AVELLANEDA, 2007, p.158,159.

El tumulto de las pasiones se aquieta, no porque reduzca guardándose en una especie de presa muerta, sino porque "al contrario" el *conatus* que la animaba -en vez de dispersarse infructuosamente o de anularse por elisión en una lucha paralizante y deprimente- se proyecta hacia lo alto, arrastrando un diagrama que muestra todavía oscilaciones, pero se consolida. para siempre sobre las crestas elevadas de la vis *existendi*.⁵¹¹

De acordo com o autor mexicano, ao chegar ao seu ápice, a paixão arrefece para que seja garantida a sobrevivência dos envolvidos. Acredito que esta perspectiva de análise também deva ser considerada ao se tratar do epílogo da "tragédia" dos *comuneros* e ao se buscar as razões para a mudança de comportamento dos *asuncenos*.

Mas, afinal, que lugar ocupou a paixão nesta "tragédia"? Muito além da imagem recorrente de um nevoeiro que impediu que os homens enxergassem claramente e que permitiu que cometessem seus excessos, a paixão foi instrumento que alimentou as ações dos *comuneros*. Mas não só deles. A paixão também moveu os jesuítas a experimentarem o sofrimento que lhes foi imposto pelos seus opositores. Posta no banco dos réus, ela foi duplamente condenada: pelos repentinamente arrependidos e pelos jesuítas reabilitados em seu prestígio e autoridade. Mesmo assumindo faces e usos distintos, ela jamais deixou de estar presente.

Não conformando-se em viver esquecida numa cela fria da memória daqueles que haviam vivido aqueles tempos da primeira metade do século XVIII, a paixão mostraria sua vitalidade nos movimentos de Independência, no século XIX. O levante *comunero* voltaria travestido de *criollismo* e o sonho de autonomia, tão presente na luta pela independência, ganharia de novo o campo de batalha, pois "la simple docilidad a las pasiones y la arrogante voluntad de dominio sobre ellas son complementarias, y ambas terminan por hacer la esclavitud todavia mas gravosa".⁵¹². Mas isto já é uma outra história.

⁵¹¹ BORDEI, Remo. **Geometría de las pasiones**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p.72.

⁵¹² BORDEI, 1995, p. 61.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir o presente estudo sobre as estratégias de combate e supressão das paixões por parte da Companhia de Jesus na Província Jesuítica do Paraguai, bem como, sobre as muitas formas encontradas pelos colonos platinos para viverem suas paixões, ficam algumas fortes impressões e algumas questões que, ou não puderam ser respondidas nos limites deste trabalho, ou foram suscitadas no decorrer dele.

Uma leitura superficial das Cartas Ânuaas da primeira metade do século XVIII poderia passar a impressão de que o trabalho missionário, do qual as missões populares foram instrumento fundamental, teve sempre grande êxito. As muitas descrições de casos exemplares de (re) conversão durante as missões ou sessões de Exercícios corroboram esta versão. Aqueles que resistiram ao discurso de combate das paixões e de reforma dos costumes, são, nos relatos jesuíticos, quase sempre castigados de forma dura – com doenças, acidentes e mortes – de modo a servir de exemplo e instrumento na tarefa missionária. Esta impressão se mantém, a princípio, mesmo quando os jesuítas são expulsos por duas vezes de Assunção, durante a Revolução dos Comuneros, pois, ainda assim, ao final, o valor do trabalho da Companhia de Jesus, assim como o comportamento exemplar dos inicianos acabou reconhecido.

Ao propor o questionamento desta versão, considereei que “um documento é sempre portador de um *discurso*, não podendo ser visto como algo transparente”⁵¹³. Além disso, ao ter optado por focar as paixões – manifestação sensível dificilmente encontrada de forma clara –, objetiva, procurei “ler” esta documentação tendo em mente que “(...) as sensibilidades demonstrariam sua presença ou eficácia pela reação que são capazes de provocar (...) onde podem ser medidas ações e reações, mobilizações e tomadas de iniciativa”⁵¹⁴.

O estudo das Cartas Ânuaas foi feito, ainda, tendo sempre presente a premissa de que poderia revelar aquilo que “retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas, resistências, sobrevivências”⁵¹⁵, isto é, foi preciso olhar com mais atenção, procurar

⁵¹³ CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 377.

⁵¹⁴ PESAVENTO, 2004, p. 8.

⁵¹⁵ CERTEAU, 2002, p. 16.

por pistas que indicassem que nem tudo era o que parecia ser. Nesse esforço de leitura crítica da documentação, foi bastante inspiradora a instigante metáfora que nos ofereceu Walter Benjamin, na medida que propõe que o relato documental, e, por vezes, a própria produção historiográfica se apresenta como:

Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocava-o numa grande mesa. Um sistema de espelhos cria a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche.⁵¹⁶

Essa mesma metáfora, por mim foi utilizada para ilustrar algumas considerações parciais relativas ao primeiro capítulo – no qual tratei da vivência das paixões nas cidades platinas –, acredito, possa ser útil nesse último exercício de reflexão. A inusitada cena de um fantoche vestido à turca, que fuma narguilé, e ao mesmo tempo joga xadrez, ainda que pouco provável, não causa estranheza a princípio, já que um jogo de espelhos cria a ilusão de que tudo o que há para ser visto, está posto, é o que está aparente, é uma verdade óbvia e fácil de apreender. Entretanto, um olhar mais apurado, revela que há um truque, uma montagem teatral que esconde o verdadeiro mestre do xadrez, um anão que está sob a mesa e controla o fantoche.

A metáfora proposta por Walter Benjamin ilustra, de forma geral, o que foi o esforço empreendido nesse trabalho de pesquisa: a busca permanente por ver além do que a documentação jesuítica desejava mostrar, enxergar os bastidores do teatro da fé que de uma forma ou de outra esteve presente na cidade e no campo, ou mesmo na trágica experiência *comunera*.

No que diz respeito ao primeiro capítulo, ao me utilizar das metáforas da *cidade palco do teatro da fé* e da *cidade tabuleiro*, respectivamente tomadas de empréstimo a Karnal e Rama, procurei demonstrar a importante influência da Companhia de Jesus na maioria das cidades platinas. A atuação dos jesuítas se deu através de estratégias bem elaboradas, que combinavam ações no campo do convencimento – as missões populares e suas procissões, os sermões, o uso de relíquias e de todo aparato cênico deste grande teatro da fé –, com ações objetivas de controle do espaço através de suas instituições – Residências, Colégios e a Universidade – localizadas estrategicamente, o

⁵¹⁶ BENJAMIN, 1987, p. 223

que deixa evidente que os missionários que souberam, e muito bem, usar a lógica cartesiana da arquitetura urbana platina, em prol de seus objetivos de combate das paixões e de reforma dos costumes.

A população urbana que se encontrava sob a jurisdição da Província Jesuítica do Paraguai, que esteve sob forte vigilância quanto a sua conduta moral – tanto pelos próprios inicianos, por seus próprios pares, ou ainda por outras ordens religiosas e padres seculares –, em muitos casos não aceitou as regras de comportamento que tentavam lhes impor. Como forma de fugir ao combate e ao controle sobre as paixões que desejam vivenciar, as populações platinas, de todos os extratos sociais, desenvolveram as mais diversas e elaboradas formas de manter seus comportamentos apaixonados. As formas de resistências ou dissimulações de comportamentos foram as mais diversas. Oscilaram desde o rechaço público ao discurso iniciano, como fizeram as lideranças do Vale de Salsacate que acusaram o discurso e a prática jesuítica de serem “una fábula vieja y disparatada”⁵¹⁷, passando por aqueles que mantinham a vivência da paixão da luxúria de forma escondida e dissimulavam nas confissões⁵¹⁸, ou ainda os que confessavam o pecado, simulando uma mudança de comportamento, mas que, na prática, mantinham suas paixões em segredo⁵¹⁹. Outras táticas também foram utilizadas pelos cidadãos platinos no afã de, por um lado, manter o comportamento de bons cristãos que deles se esperava, e de outro, viver suas paixões.

Uma leitura mais apurada da documentação indicou, portanto, que ao contrário da encenação de uma bem sucedida peça sagrada, o que houve na cidade platina, em grande medida, foi a interpretação de uma outra peça, de cunho profano, onde não raro o *script* original não foi seguido, e as improvisações tiveram um lugar de destaque.

No que diz respeito às estratégias da Companhia de Jesus no espaço rural, a documentação indicou que sua principal ferramenta foi a chamada “missão campestre”.

⁵¹⁷ C.A., 1735-1743, p.53.

⁵¹⁸ Como o caso de certa mulher que “por unos treinta años nunca había podido vencer el falso pudor, para confesar las faltas de su primera juventud. Várias veces había asistido a la misión, y siempre había confesado sacrílegamente”. (C.A., 1735-1743, p. 247)

⁵¹⁹ Como fez certo “español, el cual se había apartado de su esposa, señora distinguida en dones naturales y sobrenaturales, para entregarse más libremente a sus relaciones malas con una esclava negra (...) para no causar a su suegro tanta vergüenza y siguiendo el consejo de personas de autoridad, otra vez admitió a su mujer legítima (...) mientras vivía aquella esclava negra como si fuese su esposa.” (C.A., 1735-1743, p. 243)

Esta seguia um modelo e ritual muito parecido com o das missões populares urbanas, sendo que exigiam um esforço e mobilização muito maior. Normalmente, dois padres missioneiros saíam dos colégios ou residências e se embrenhavam por vales, pântanos, campos e montanhas, até poder alcançar o mais ermo dos lugares. Lá chegando, normalmente em um pequeno *pueblo* onde os campesinos se reuniam para ouvir a missão, o ritual sacro da missão era realizado, respeitando, é claro, as dimensões e condições do lugar.

Convencionei dizer, que a missão campestre era um enorme esforço de produzir o grande espetáculo do teatro da fé a céu aberto. Essa era uma oportunidade rara para os jesuítas e os campesinos. Para os primeiros, porque podiam alcançar a estes homens e mulheres que viviam no campo, em habitações que distavam longas distâncias, seja das cidades, seja dos próprios vizinhos, e que não recebiam quase nenhum atendimento espiritual. Buscava-se, portanto, mediante a pregação a estas populações, consideradas bárbaras, e que **“no tienen cristianos si no el nombre”** (grifo meu) ⁵²⁰, alcançar a reforma dos seus costumes e (re) cristianizá-los. Quanto aos campesinos platinos, a missão era a oportunidade de serem realizados casamentos, batizados, e, de alguma forma, colocar os cristãos minimamente em dia com seus deveres, assim como, promover o acerto de contas com Deus daqueles que ao fim de vida pretendiam alcançar uma boa morte.

Se pode-se dizer que as estratégias da Companhia empregadas no ambiente rural foram semelhantes àquelas empreendidas nas cidades, apesar das particularidades decorrentes do isolamento e das configurações espaciais, também as táticas adotadas pelos campesinos – em relação aos moradores dos centros urbanos –, não diferiram muito. A maior diferença, entretanto, reside no fato de que o espaço rural conferia às pessoas uma certa “invisibilidade”, ou seja, muitas das vivências das paixões se davam de forma escondida, na imensidão do pampa ou nas selvas espessas, sendo que assim, estas populações não precisavam se preocupar tanto em justificar seu comportamento.

Esta certa liberdade de ação, somada a comportamentos considerados inadequados aos cristãos, como constantes bebedeiras, prática de jogos de azar,

⁵²⁰ C.A., 1750-1756, p. 7.

prostituição, amancebamentos, *bestialidades*, incestos e uma sociedade permeada pela violência, valeu aos camponeses a qualificação de bárbaros. Neste cenário rural, um espaço teve lugar de proeminência, as *pulperías*, que foram espaços de sociabilidade de grande importância, pois em um só lugar concentravam a venda de bebidas alcoólicas, os jogos de azar, os fandangos e, em muitos casos, a prostituição. Nesse verdadeiro palco das paixões, a violência também ocupou lugar de destaque, já que **“la violencia se percibía por doquier, sólo faltaba un roce, una mala palabra para que las cuchillas salieran a relucir.”** (grifo meu)⁵²¹

A violência, tanto na documentação jesuítica, quanto na judicial e administrativa referentes a esta mesma região ou áreas afins, parece ter, efetivamente, ocupado um lugar de destaque no espaço platino rural. O ódio e a ira estiveram presentes, não raro, alimentados por disputas em relação às paixões do jogo e da luxúria. É certo, entretanto, como já foi indicado, que a forte presença da violência nas relações sociais no campo platino, teve outros motivadores além das paixões do ódio e da ira. Entre as outras causas da violência no ambiente camponês, pode-se dizer que a “necessidade de afirmar-se ou defender-se integralmente como pessoa”, era uma das mais importantes em lugares tão longínquos que, muitas vezes, careciam dos aparelhos coercitivos do Estado. Diante deste quadro, “a bravura e a ousadia”⁵²², acabaram por representar importantes valores sociais, a ponto de “um gesto público de vingança”, ser “capaz de sublinhar a grandeza” do indivíduo, de modo que ser violento podia ser considerado “um modo particular de ser virtuoso”⁵²³. De qualquer forma, esta realidade violenta e profana em muito contribuiu para a visão tradicional de antagonismo entre barbárie e civilização, campo e cidade, tão presente nas Cartas Anuais que analisei nesta dissertação.

Esta visão clássica, que viria a ganhar projeção e seria imortalizada, anos mais tarde, por Domingos Faustino Sarmiento em sua obra *Facundo*, precisa, entretanto, ser compreendida em seu momento histórico, no qual se queria reformar costumes e lançar uma nova sensibilidade mais adequada às necessidades, primeiramente das reformas borbônicas e depois das novas nações latino-americanas. A documentação nos revela

⁵²¹ MANCILLA, 2005, p. 123.

⁵²² FRANCO, 1983, p. 36.

⁵²³ SILVEIRA, 1997, p.148.

que os camponeses platinos não eram os bárbaros entregues às paixões, num claro antagonismo aos cidadãos civilizados e comandados pela razão. Pelo contrário, o que nela encontramos são moradores das cidades e do campo vivendo intensamente suas paixões. O fator que pode ter distorcido esta constatação foi o cuidado que tiveram os cidadãos em não exporem publicamente suas vivências apaixonadas, dedicando-se ao escamoteamento ao controle das paixões, à dissimulação e à manutenção de suas paixões em segredo. Os camponeses, por sua vez, em função das características próprias do ambiente rural, desfrutaram de uma situação de maior liberdade, já que longe das grandes instituições da Companhia de Jesus, foram alvo efetivo do discurso de combate e controle das paixões muito esporadicamente, somente durante as missões campestres.

Ainda sobre a questão da violência, penso que uma última consideração deve ser feita: Silveira, em sua obra “*O universo do indistinto*”, que trata sobre as Minas Gerais dos setecentos, propõe uma outra causa além das aqui já discutidas, e que ele define como “aluvionismo social”⁵²⁴. Ele propõe que o tipo de sociedade que ali surgiu, se caracterizava por uma fluidez muito maior entre os estamentos do que queriam as autoridades administrativas e a elite local. Esta fluidez social, própria de uma sociedade mineradora, decorria da imposição quase natural de “caminhos de ruptura”, tais como o “difamar ou delatar”⁵²⁵, alternativas empregadas na busca da ascensão social e também importantes motivadores de violência. Embora a sociedade rural platina possuísse uma realidade econômica agro-pastoril e não mineradora com a das Minas Gerais, creio que algumas aproximações possam ser feitas. Isso porque as sociedades típicas da ganadería também possuíam um arranjo social menos rígido e estático. Esta questão que poderia ter complexificado e enriquecido a análise da violência na sociedade rural platina, não pôde ser, contudo, explorada suficientemente nesta dissertação.

Em relação ao que denominei de tragédia *comunera*, procurei dar destaque ao discurso jesuítico sobre um episódio razoavelmente pouco estudado, a Revolução dos *Comuneros*, estabelecendo aproximações com o enredo de uma tragédia grega

⁵²⁴ SILVEIRA, 1997, p. 147.

⁵²⁵ Idem, p.148.

clássica, a *Antígona* de Sófocles. Cruzando as fontes jesuíticas – as Cartas Anuais de que dispunha – com as fontes juridico-administrativas produzidas pelos *comuneros* e seus simpatizantes, utilizadas por Mercedes Avellaneda e por Lia Quarleri, procurei historicizar a Revolução dos *Comuneros*, me distanciando por isso dos trabalhos realizados por Beatriz Franzen e Alicia Pioli que se detiveram, exclusivamente, na análise da documentação jesuítica.

Na documentação jesuítica ficaram evidentes não apenas o papel que os missionários atribuíram à paixão para a eclosão do movimento rebelde, como também o debate que provocou a implantação das reformas borbônicas, seguido da resistência e elas e a defesa do direito *del comum* pelos *asuncenos*.

A intolerância era mútua, assim como o ódio. O que se viu a partir de então foi uma sucessão de batalhas jurídicas, de não cumprimento de decretos do Vice-Rei, e uma situação que acabou por gerar a expulsão dos jesuítas de Assunção por duas vezes, do que resultou um verdadeiro caos na cidade, especialmente na segunda metade do governo *comunero*, período que foi caracterizado pelo jesuíta como “un tiempo en la cuál solo triunfó la insolencia, tiranía, **pasión y venganza.**”(grifo meu)⁵²⁶

A tragédia não se limitou aos envolvidos diretamente no conflito, jesuítas e *comuneros*, pois, assim como na tragédia grega – que pune os excessos sem distinção –, os Guarani, chamados para servir de soldados na luta contra os *comuneros*, foram grandemente prejudicados. Por terem sido mal liderados na batalha, sofreram muitas perdas, além de terem suas colheitas prejudicadas longo tempo que permaneceram no cerco à Assunção, o que desencadeou uma onda de fome que levou milhares à morte, a abandonarem as missões e a voltarem a seus costumes anteriores.

Após o término do conflito, à paixão foi atribuída a responsabilidade pela revolta e pelo caos político e social. Diante da necessidade de voltar a vida cotidiana – afinal, as revoluções sempre acabam – ou ainda da necessidade de “acertar as contas” com Deus – diante da iminência da morte – foi sobre a paixão que recaiu a responsabilidade por toda tragédia. Desde o Vice-Rei, passando pelos jesuítas, até os *comuneros*, todos justificaram os atos de violência e de barbárie a partir de “las nubes” produzidas por “la

⁵²⁶ C.A., 1735-1743, p.323.

ciega Pasión”⁵²⁷. A paixão, entretanto, além de ter sido representada como a nuvem que impediu os *comuneros* de verem claramente, também surge no discurso jesuítico como aquilo que alimentou “o fazer revolucionário”, o ódio que os revoltosos nutriam pelos jesuítas e pelos Guarani. Os jesuítas por sua vez, também tiveram sua tragédia. Foram expulsos do Colégio de Assunção, tendo vivido sua “própria paixão”, inspirada no sofrimento daquele que deu nome à Companhia.

A paixão, por sua vez, como foi dito, não aceitaria passivamente ser excluída da vida política, e não demoraria a voltar à cena nos movimentos de independência, através do *criollismo*, pois “la simple docilidad a las pasiones y la arrogante voluntad de dominio sobre ellas son complementarias, y ambas terminan por hacer la esclavitud todavia mas gravosa”.⁵²⁸

Ao final deste trabalho, entretanto, fica a sensação de que muito ficou por ser feito, dada a riqueza documental representada pelo conjunto de Cartas Anuais não publicadas de que se fez uso como fonte preferencial neste trabalho. O espaço desta dissertação não comporta todo os temas que “pululam” das páginas destes relatos, que, como bem disse Franzen, é um documento que “fascina”.⁵²⁹ Especificamente, no que concerne a temas ligados ao universo de análise da História das Sensibilidades, e que, portanto, são importante alvo de meu interesse, ficam como importante indicativo para posterior investigação as “beatas da Companhia”; os inúmeros e impressionantes casos de auto-flagelação e a importância que tinham na prática religiosas de então, e, ainda, o papel desempenhado pela *paixões* na questão do traslado das missões para o lado ocidental do rio Uruguai e na posterior expulsão dos jesuítas do Império Espanhol.

As “beatas da Companhia” – que têm sido alvo do interesse de Beatriz Franzen, como em seu artigo *As missões populares na Carta Anua de 1735/43, da Província Jesuítica do Paragua*⁵³⁰, merecem um estudo mais aprofundado, na medida em que assumem o modo de viver dos padres jesuítas, levando-o às últimas conseqüências, seguindo inclusive os horários e a rotina das residências, isso em uma ordem que nunca admitiu mulheres.

⁵²⁷ C.A., 1735-1743, p.309.

⁵²⁸ BORDEI, 1995, p.61.

⁵²⁹ FRANZEN, 2003, p. 87.

⁵³⁰ FRANZEN, 2005, p. 69.

No que diz respeito às constantes e impressionantes práticas de auto-flagelação, como no caso das mulheres que burlavam as regras postas para essa prática de penitência, e, através de “tranzas (...) con mil artificios” se disciplinavam de forma tão cruel a ponto de manchar “con sangre suelo y paredes”⁵³¹, creio, que estas práticas religiosas carecem de um estudo que possa desvendar o que efetivamente significaram em uma cultura que “no diferencio claramente (...) lo ‘sagrado’ de lo ‘profano’ ”.⁵³²

Quanto ao papel representado pelas paixões na questão da transferência das missões para o lado ocidental do rio Uruguai e na posterior expulsão dos jesuítas do Império Espanhol, acredito que, especialmente a Carta Ânua de 1750-1756 e a Carta Ânua de 1756-1762 – esta última não contemplada no presente estudo e também disponível no Acervo do Instituto Anchietano de Pesquisa – podem contribuir para a produção historiográfica dedicada às missões jesuíticas, sobretudo, sobre o contexto anterior à expulsão da Companhia de Jesus de terras americanas.

Nesta dissertação procurei mostrar o quanto as paixões se fizeram presentes na vida das populações urbanas e campesinas platinas, agindo sobre as sensibilidades de homens e mulheres e conformando a religiosidade, a sociedade e a política. Assim como Barran, que se propôs a fazer “una historia (...) de la pasión que lo invade de todo, hasta la vida pública, o del sentimiento encogido y reducido a la intimidad (...) y también la lenta aparición del freno de las ‘pasiones interiores”⁵³³, espero ter conseguido alcançar satisfatoriamente meu intento, aquele que *apaixonadamente* persegui ao longo de dois anos.

⁵³¹ C.A., 1735-1743, p. 68,69.

⁵³² BARRAN, 1991, p. 99.

⁵³³ Idem, p.11.

FONTES

Carta Ânua de 1612. Documentos para la Historia Argentina. Tomo XIX, Buenos Aires, 1927.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (C.A). Años 1720-1730. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 1994.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (C.A). Anõs 1730-1735. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 1994.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (C.A). Anõs 1735-1743. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 1994.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (C.A). Anõs 1750-1756. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 1994.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (C.A). Anõs 1756-1762. Tradución de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Tradução Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 1994.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A geografia do crime: Violência nas Minas Setecentistas**. Belo. Horizonte: Editora UFMG. 2005.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Trad. Alexandre Correia: Editora Permanência. Disponível em <http://sumateologica.permanencia.org.br>. Acesso em 15 de abril de 2007.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1965.

_____. **Retórica**. Trad. Antônio Tovar. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

ARRUDA, Gilmar. **Cidades e Sertões**. Bauru/SP: EDUSC, 2000.

AVELLANEDA, Mercedes. El recurso de la violencia como mecanismo de cambio social en la sociedad del Paraguay Colonial a principios del Siglo XVIII. **História UNISINOS**, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Vol 11, n. 2 – mai/ago. p.145 – 159. 2007.

_____ ; QUARLERI, Lía. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). **Estudios Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXXIII, n. 1. p. 109-132, junho 2007.

BARRAN, José Pedro. **Historia de la sensibilidad en el Uruguay**: "La cultura bárbara (1800-1860)", Ediciones de la Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1991.

_____. **Historia de la sensibilidad en el Uruguay** . El disciplinamiento. 1860-1920. Montevideo: Ed. de la Banda Oriental Uruguay, 1990. v2

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. v.1.

BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**: da Independência a 1870. São Paulo/Brasília, EDUSP/Imprensa Oficial do Estado: 2001. v. III.

BÍBLIA. Português. Edição Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BORDEI, Remo. **Geometría de las pasiones**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

BOYER ,Orlando. **Pequena enciclopédia bíblica**. Pindamonhangaba/São Paulo: Instituto das Assembléias de Deus, 1966.

BURKE, Peter. **A Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS. Ronaldo.(orgs). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Sérgio. (et al.) **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 2.ed. Rio de Janeiro:Forense Universitária, 2002.

_____. **A invenção do cotidiano: 1 artes de fazer**.10.ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia** . 9.ed. São Paulo: Ática, 1997.

CORBIN, Alain. **El perfume o el miasma**. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. O prazer do historiador. Entrevista concedida a Laurent Vidal. **Revista Brasileira de História** - Órgão Oficial da Associação Nacional de História. São Paulo, v. 25, nº 49, jan-jun, 2005.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300–1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DOS SANTOS, Cláudia Andrade(ORG) {et al.}. **Espacialidades: espaço e cultura na História**. Vassouras/MG: Laboratório de Estudos sobre Sociedades e Culturas, 2004.

DREHER, Martin N. **Coleção História da Igreja**. A Igreja no Império Romano. São Leopoldo/RS: SINODAL, 1993.v.1

_____.et al. **Reflexões em torno de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988. v. III.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

EISENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno**. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. **O Processo Civilizador**, Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993. Vol II.

FEBVRE, Lucien. **Combats pour l'Histoire**. Paris, Armand Colin, 1965. p.221

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, Adoecer e Morrer** – Sensibilidade e Devoção no Discurso Missionário Jesuítico do Século XVII. 1999. 353 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS. 1999.

_____.A Morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675).**História, Ciências, Saúde-Manguinhos**,vol.11(3):635-60,set-dez.2004

FLÓREZ, Gloria Cristina. Prédica y Espectáculo en los autos de fe en Lima a inicios del siglo XVII. **Revista UKU Pacha**, Año 3 N° 6, Lima, 2003.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 3.ed. São Paulo: Kairós, 1983.

FRANZEN, Beatriz V. **Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais**. São Leopoldo: Ed. da UNISINOS, 2003.

_____. As missões populares na Carta Ânua de 1735/43, da Província Jesuítica do Paraguai. **História UNISINOS**, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Vol 9,n.1 – janeiro/abril, 2005.

GINGRICH, DANKER. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. São Paulo: Sociedade Religiosa/edições Vida Nova, 1984.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 22. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUIZINGA, J. **O declínio da Idade Média**. Lisboa: Odisséia, 1924.

_____. **O declínio da Idade Média**. São Paulo: Verbo-Edusp, 1978.

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

KEIL, Ivete; TIBURI, Márcia (Org). **O Corpo Torturado**. Porto Alegre, Escritas Editora, 2005.

LOZANO, P. S.J. 1905. **Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay**. Buenos Aires: Biblioteca de la Junta de Historia y Numismática, 1905. v. 1

LUTZ, C. **Unnatural emotions**, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

MAGEE, Bryan. **História da Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MANCILLA, Mario A. Solar. Elite, Pulpería y Disciplina Social. San Juan de la Frontera 1750-1770. **Revista Universum**, Vol.2, Nº 20: Talca/Chile. Universidad de Talca, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo, Martin Claret, 2002.

MASSIMI, Marina. As paixões e seus “remédios”: um excursus pela literatura jesuíta dos séculos XVI e XVII. In: MASSIMI, Marina; SILVA; Paulo José Carvalho da (org.). **Os olhos vêem pelo coração**, Conhecimento psicológico na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII. Holos Editora-Fapesp: Ribeirão Preto/SP. 2001.

MAYO, Carlos (org). **Pulperos y pulperías de buenos aires**: 1740-1830. Mar Del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 1996.

MAZZEO, Victoria. **Relaciones entre modernidad, espacio y vida social en Buenos Aires**- Desde fines del Siglo XIX hasta mediados del Siglo XX. Disponível: http://www.mundourbano.unq.edu.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=190&Itemid=0. Acesso em 10 Jan. 2008.

MORUS, Tomas. **A Utopia**. 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia**. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, n. 10, dez. 1993.

PASTELLS, P. S.J. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Madrid: Instituto de Santo Toribio de Mogrovejo, 1946. v. 6

Patrística, Padres Apostólicos. introdução e notas explicativas Rpqe Frangiotti; tradução Ivo Storniolo, Euclides M Balancin).-São Paulo:Paulus, 1980.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade**. Visões literárias do urbano. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

_____. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Número 4 – 2004. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/document229.html> Acesso em: 04 de fevereiro de 2007.

_____. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História** - Órgão Oficial da Associação Nacional de História. São Paulo, vol.27, nº 53, jan-jun. 2007.

PIOLI, Alicia Juliana. **O Colégio Jesuíta de Corrientes**. 2002. 238 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS, 2002.

PLATÃO, **O Banquete**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1980.

PLATÃO, **Fedro**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1980.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru/SP: EDUSC/ANPOCS. 2003.

RAMA, Angel. **A cidade das letras**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

REZENDE, Claudia Barcellos. Os limites da sociabilidade: “cariocas” e “nordestinos” na Feira de São Cristóvão. **Estudos Históricos. Sociabilidades**. Rio de Janeiro. nº 28, 2001.

RILLO, Apparicio Silva. **É Macho, Alumiou pra Baixo** - O Jogo do Osso no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS: Martins Livreiro Editor. 1988.

ROMERO, José Luis. **América Latina**: as cidades e as idéias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

ROUGEMONT, Denis de. **História do Amor no ocidente**: Ediouro, 2003.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: Civilização e Barbárie. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

SHEDD, Russell P. **A Bíblia Vida Nova** (anotada). 9.ed. São Paulo: Edições Vida Nova/Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

SILVEIRA, Marco Antonio. **O Universo do Indistinto**. Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735 – 1808). São Paulo: HUCITEC, 1997.

SIMON, Henrique Smidt. Sófocles e a democracia em “Antígona”. **Jus Navigand**, Teresina, ano 7, n. 63, mar. 2003. Disponível em: < <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=3855>>. Acesso em: 06 fev. 2008.

SÒFOCLES, **Antígona**. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2001.

THOMAS, Keith. **O Homem e o mundo natural**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

_____. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

ZEN, Idinei Augusto. **As Missões Populares na Antiga Província Jesuítica do Paraguay**. 1995. 161f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS, 1995.

WELCH, W. Wilbert. **Comportamento Adequado dos Santos**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1985.