



# esboços

histórias em contextos globais

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**

**Reitor**

Irineu Manoel de Souza

**Vice-Reitora**

Joana Célia dos Passos

**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**Diretora**

Miriam Furtado Hartung

**Vice-Diretor**

Jacques Mick

**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

**Chefe**

Flavia Florentino Varella

**Coordenadora do Programa de Pós-Graduação**

Fabio Augusto Morales Soares

## Catálogo na fonte pela DECTI da Biblioteca da UFSC

Esboços: histórias em contextos globais / Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina.-- v. 1, n. 1 (1994). – Florianópolis : PPGH/UFSC, 1994 -

Semestral 1994-2018; Quadrimestral 2019 –

Resumo em inglês e espanhol

A partir de 2008, disponível no portal de periódicos da UFSC em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/>

ISSN 1414-722x

E-ISSN 2175-7976

1. História – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História.

CDU: 9

Elaborado pelo bibliotecário Jonathas Troglio – CRB 14/1093

### **Publicação indexada em:**

CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades Dialnet

DOAJ - Directory of Open Access Journals Diadorim - Diretório de políticas editoriais das revistas científicas brasileiras

ERIH PLUS - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences

Genamics JournalSeek

LATINDEX - Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

LIVRE - Revistas de Livre Acesso

PKP – Public Knowledge Project Index

Portal de Periódicos – CAPES

Redalyc - Rede de Revistas Científicas da América Latina e Caribe, Espanha e Portugal

REDIB - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

Scopus

Sumarios.org - Sumários de Revistas Brasileiras



## **EDITOR-CHEFE**

Jo Klanovicz, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava, PR, Brasil

## **CONSELHO EXECUTIVO**

Alex Degan, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Beatriz Mamigonian, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Fabio Morales, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Flávia Florentino Varella, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Tiago Kramer de Oliveira, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Waldomiro Lourenço da Silva Júnior, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

## **CONSELHO EDITORIAL**

Aldo Marchesi, Universidad de la Republica, Montevideu, Uruguai

Edmé Dominguez, University of Gothenburg, Gotemburgo, Suécia

Thiago Nicodemo, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil

João Júlio Gomes dos Santos Júnior, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil

Êça Pereira da Silva, Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional, TO, Brasil

Uiran Gebara da Silva, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Eunice Sueli Nodari, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Henrique Espada Lima, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Rafael Chambouleyron, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

## **CONSELHO CONSULTIVO**

Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Aldrin Moura de Figueiredo, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

Aline Dias da Silveira, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Ana Livia Bomfim Vieira, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, MA, Brasil

Andréa Doré, Universidade Federal do Paraná, Paraná, PR, Brasil

Benito Bisso Schmidt, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Cristina Scheibe Wolff, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Élio Cantalício Serpa, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil

Erick Assis de Araújo, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil

Hugo Antonio Fazio Vengoa, Universidad de los Andes, Bogotá, Colômbia

João José Reis, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

José Antonio Piqueras, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, Espanha

Karin Hofmeester, University of Amsterdam, Amsterdã, Holanda

Kostas Vlassopoulos, University of Crete, Creta, Grécia

Leandro Duarte Rust, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, Brasil

Mateus de Faria Pereira, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, MG, Brasil

Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Paulo Fontes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Rafael de Bivar Marquese, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Sebastian Conrad, Freien Universität Berlin, Berlim, Alemanha

Sergio Serulnikov, Universidad de San Andrés, San Fernando, Argentina

Tamar Hodos, Bristol University, Bristol, Inglaterra

## **CAPA**

Megatrad

## **PROJETO GRÁFICO**

Megatrad

## **DIAGRAMAÇÃO**

Megatrad



## REVISÃO DE PORTUGUÊS, ESPANHOL E NORMALIZAÇÃO

Megatrad

## REVISÃO DE INGLÊS

Megatrad

## APOIO

Programa de Pós-Graduação em História – UFSC

### Avaliação dos originais

Visando garantir a qualidade e a idoneidade do processo de avaliação, a *Esboços*: histórias em contextos globais adota a avaliação “duplo-cega” na qual nem o nome do autor, nem o nome do parecerista são revelados. A revista mantém uma comissão permanente de avaliadores em seu Conselho Consultivo e conta também com revisores *ad hoc*, convidados conforme sua especialidade e reconhecimento na área, para emitir parecer sobre as contribuições recebidas.

As opiniões expressas nos textos publicados são de responsabilidade dos/as autores/as.

### Esboços


Programa de Pós-Graduação em História  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Campus Universitário – Bairro Trindade  
Florianópolis – Santa Catarina – Brasil  
CEP 88.040-900  
Telefones: + 55 48 3721 4136  
*Website*: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos>  
*E-mail*: [esbocos@contato.ufsc.br](mailto:esbocos@contato.ufsc.br)  
ISSNe 2175-7976  
Periodicidade: Quadrimestral



## **GLOBALIZAÇÃO E CATOLICISMO NA ÉPOCA MODERNA**


Globalization and Catholicism in The Early Modern Period

**Carlos Daniel Paz<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-2297-3458>

E-mail: ychoalay@gmail.com

**Eliane Cristina Deckmann Fleck<sup>b</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-7525-3606>

E-mail: ecdfleck@gmail.com

<sup>a</sup> Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Unicen),  
Tandil, Argentina.

<sup>b</sup> Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, Brasil.

**DOSSIÊ/DOSSIER/ISSUE**

**GLOBALIZAÇÃO E CATOLICISMO NA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZACIÓN Y CATOLICISMO EN  
LA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZATION AND CATHOLICISM IN THE EARLY MODERN PERIOD**

**E**ste dossiê contempla a discussão dos efeitos da expansão do catolicismo, inserida neste processo de globalização, que exigiu a construção de um campo semântico-epistemológico, bem como a invenção – no sentido proposto por Hobsbawm e Ranger (1983) – de sujeitos; eventos; santidades; ideal indígena; tipologias do mundo natural; conhecimentos médicos, botânicos, cartográficos, naturais, etc., que possibilitassem a construção e a divulgação das diversas experiências forjadas no contato com outras partes do mundo. Processo passível de ser analisado a partir do "retorno do sujeito/acontecimento", que viabiliza iniciar a busca por novas documentações ou renovadas formas de ler o já conhecido, a fim de expor uma série de conexões de saberes/experiências e sua circulação em um mundo globalizado.<sup>1</sup>

A expansão do catolicismo pelo mundo, desde o final do século XV e, com especial destaque, ao longo do século XVI, está associada ao trabalho missionário de diferentes ordens religiosas, dentre as quais se destacou a Companhia de Jesus, que se distinguiu das demais por um traço distintivo, por investir em uma prática escriturária que visava à produção de uma memória sobre si mesma. Uma memória que tinha por finalidade administrar e governar as vontades sacerdotais, conhecer as adversidades enfrentadas por cada um dos indivíduos que a compunham e a forma como foram superados os obstáculos que poderiam travar o avanço pedagógico-apostólico.

Os registros produzidos pelas diversas ordens religiosas, e a posterior circulação de notícias curiosas e edificantes, tinham por finalidade compor um saber-experiência transferível entre sujeitos, por vezes distantes no tempo-espaço, que deveria servir para promover missões que alcançassem “as quatro partes do Mundo”. Dessa forma, é possível afirmar que a expansão do catolicismo e a circulação de notícias por meio de diversos gêneros de escrita, provenientes de várias regiões do mundo, foram pilares fundamentais para dar conta da globalização.

Um processo, no qual grupos sociais e indivíduos interagiram em diferentes ritmos, intensidades, sentidos e significados, promoveram, assim, uma nova cartografia das relações sociais, bem como uma nova ordenação de diferentes regimes de historicidade e memórias, os quais, como um todo e de forma articulada, compuseram uma narrativa histórica em sintonia com o processo de crescente globalização. Sua inserção no processo de globalização se manifestou na ampla difusão de uma escrita que redefiniu taxonomias e compôs novos campos semânticos, ao mesmo tempo em que criou sistemas de classificação dos povos com os quais tanto o clero secular, quanto as mais diversas ordens religiosas entraram em contato, promovendo novas memórias e, sobretudo, a reavaliação do lugar que a natureza ocupava na vida e também no futuro dos homens.

O primeiro artigo do dossiê se intitula *El otro botín: la explotación moderna-colonial de conocimientos indígenas*. Nele, Julián Carrera e Santiago Liaudat abordam os processos de exploração colonial do conhecimento indígena no contexto da colonização espanhola do século XVI, destacando a dimensão econômica do conhecimento não europeu e enfatizando seu papel na acumulação de capital na Europa moderna. Para desvendar e discutir estes processos, os autores analisam as obras dos médicos e botânicos Francisco Hernández e Nicolás Monardes e das "Relaciones Geográficas" elaboradas pelos funcionários da Coroa, recorrendo ao materialismo cognitivo e a conceitos advindos de autores decoloniais, como referenciais teórico-metodológicos.

Em *Contra el olvido: Mathias Tanner (1630-92) y los mártires jesuítas del sur de Filipinas (siglo XVII)*, Alexandre Coello de la Rosa analisa algumas das obras do Provincial

<sup>1</sup> Este dossiê se insere nas atividades realizadas por Carlos Daniel Paz como Pesquisador Visitante - PV 2020 – CNPq (Processo 350501/2020-3) junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

boêmio Mathias Tanner, SJ (1630-92), em particular, a *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia et America* (1675), obra ilustrada que apresenta os mártires da ordem jesuíta em todos os continentes, com exceção da Oceania. Segundo o autor, em meados do século XVII, os martirólogos individuais ou compilados, empregados na edificação dos fiéis, representavam o ápice da consciência do martírio católico romano iniciada nas últimas décadas do século XVI e popularizada nas imagens de sofrimento e piedade transmitidas por seus protagonistas. O autor ressalta a criação de uma imagem de rejeição e hostilidade aberta aos não-cristãos, que escondia as redes de troca que os muçulmanos de Mindanao, Joló, Macassar, Bornéu e Molucas mantinham com os cristãos de Manila, reforçando a autopercepção de um “nós-jesuíta” que enfrentou implacavelmente os “outros-pagãos” nos espaços de missão de fronteira.

O terceiro artigo, de autoria de Karl Heinz Arenz, intitula-se “*Sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal*”: os escritos programáticos da missão do Maranhão (século XVII). De acordo com Arenz, a missão da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, fundada oficialmente em 1639, levou mais de meio século para se consolidar. Ao longo desse processo, diversos escritos de conteúdo programático, redigidos ou inspirados pelos padres Luís Figueira, Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff, foram de fundamental importância. E, apesar de terem sido escritos em contextos e em formatos diferentes, apresentam algo em comum, na medida em que reclamam a “dupla administração” (espiritual e temporal) dos missionários inacianos sobre os aldeamentos na região amazônica. Para o autor, a análise desses escritos possibilita compreender a organização da vasta rede de missões, tanto no que diz respeito à mediação cultural que ocorreu internamente, quanto no que se refere à sua função coestruturante para a formação da sociedade regional e, de forma mais ampla, do projeto colonial na Amazônia portuguesa no século XVII.

Em *Louças e panos da terra: modelando e tecendo re-existências nas missões jesuíticas da Amazônia*, Renata Maria de Almeida Martins ressalta que as artes das cerâmicas e dos têxteis estavam presentes no cotidiano das missões jesuíticas na Amazônia, movimentando a economia através das casas de olarias e de tecelagem. A produção de *louças e panos da terra*, como aparecem muitas vezes mencionadas na documentação, não apenas dependiam dos saberes indígenas, como envolviam a produção de trançados, de cuias ou de vernizes e tintas, dependentes de um profundo conhecimento da natureza da região amazônica. O estudo de objetos utilitários e/ou ritualísticos tradicionais, tais como potes, cachimbos, redes de dormir e adornos revela a existência de variados materiais, técnicas, formas e repertórios decorativos, e também a contribuição de diferentes agências, forças e elementos consequentes do processo de globalização e de imposição do sistema colonial. Em muitos destes objetos, segundo a autora, é possível constatar tanto a presença de tradições consolidadas na Europa e de inspiração asiática, advindas da dinâmica colonial global, quanto os efeitos das negociações e ressignificações.

O último artigo deste dossiê intitula-se *Índigenas, catequese e civilização no município da Vila do Prado, Bahia (1844-1888)*. Nele, Edilmar Cardoso Ribeiro analisa a atividade de catequese e civilização dos “índios bravos” (Pataxós, Botocudos e Maxakalis) no município da vila do Prado, no sul da Bahia, entre 1844 e 1888. A partir de uma abordagem histórico-descritiva, baseada em fontes primárias – documentos manuscritos e documentos editados –, o autor ressalta que as iniciativas de catequese e civilização foram motivadas pelas narrativas de ataques de “índios selvagens” produzidas pelas autoridades e fazendeiros da vila do Prado. O maior interesse dos promotores da catequese e civilização e dos fazendeiros era, no entanto, o de controlar os grupos indígenas recalcitrantes ao processo de penetração e ocupação dos territórios do sertão do município



do Prado. As tentativas de aldear os indígenas, contudo, faliram pela ineficiência da administração pública, insalubridade dos lugares, falta de missionários e pela resistência dos indígenas ao sistema de aldeamento. Segundo o autor, os indígenas reagiram ao processo de dominação, realizando ataques esporádicos às propriedades e sítios dos colonos e adentrando cada vez mais para os sertões para fugir das perseguições e assassinatos perpetrados pelos colonos.

Desejamos a todos uma boa leitura!

## NOTAS DE AUTOR

---

### AUTORIA

**Carlos Daniel Paz:** Doutor em História, Professor da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Unicen), Tandil, Argentina

**Eliane Cristina Deckmann Fleck:** Doutora em História, Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq, Professora Visitante do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas, RS, Brasil

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Rua Pinheiro Machado, 451, apartamento 701, Morro do Espelho, CEP 93030-230, São Leopoldo, RS, Brasil

### ORIGEM DO ARTIGO

Não se aplica

### AGRADECIMENTOS

Não se aplica

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Não se aplica

### FINANCIAMENTO

Não se aplica

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

### CONFLITO DE INTERESSES

Nenhum conflito de interesse foi relatado

### DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao artigo estão nele contidos

### PREPRINT

O artigo não é um preprint

### LICENÇA DE USO

© Carlos Daniel Paz e Eliane Cristina Deckmann Fleck. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.





## **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## **EDITOR**

Jo Klanovicz

## **HISTÓRICO**

Recebido em: 2 de março de 2023

Aprovado em: 2 de março de 2023

Como citar: PAZ, Carlos D.; FLECK, Eliane C. D. Globalização e catolicismo na era moderna. *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 5-9, jan./abr. 2023.






# EL OTRO BOTÍN: LA EXPLOTACIÓN MODERNA-COLONIAL DE CONOCIMIENTOS INDÍGENAS


The Other Booty: The Modern-Colonial Exploitation of Indigenous Knowledge

Julián Carrera<sup>a</sup>

 <https://orcid.org/0000-0002-2619-3811>

E-mail: julianrace77@gmail.com

Santiago Liaudat<sup>b</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-3128-5144>

E-mail: santiago.liaudat@gmail.com

<sup>a</sup> Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Historia, La Plata, Argentina.

<sup>b</sup> Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Trabajo Social, Laboratorio de Estudios en Cultura y Sociedad, La Plata, Argentina.

DOSSIÊ/DOSSIER/ISSUE

GLOBALIZAÇÃO E CATOLICISMO NA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZACIÓN Y CATOLICISMO EN LA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZATION AND CATHOLICISM IN THE EARLY MODERN PERIOD

## RESUMEN

En este trabajo se postula la existencia de procesos de explotación colonial de saberes indígenas en el contexto de la colonización española del siglo XVI. En los estudios de la nueva historiografía de la ciencia se ha tendido a valorizar el aporte de conocimientos de pueblos de Asia, África y América en tanto contribuciones no reconocidas a la ciencia moderna. Labor necesaria, pero insuficiente. En cambio, en este artículo se indaga sobre la dimensión económica del conocimiento no europeo que fue usufructuada como parte de la acumulación de capital en la Europa moderna. En particular, se presenta el caso de saberes americanos explotados por los españoles en el marco del colonialismo ibérico. Dadas las peculiaridades que tienen las relaciones entre economía y conocimiento, se proponen categorías provenientes de un marco teórico-metodológico novedoso, el materialismo cognitivo, el cual puntualmente se aplica a la comprensión de ese vínculo. Existe, además, una particularidad generada por el contexto colonial, para lo cual se requiere del cruce con conceptos surgidos de autores descoloniales. Finalmente, se sugieren precisiones conceptuales para i) delimitar la explotación de conocimientos de otras categorías consideradas confusas y ii) describir los efectos de la mediación científica en el contacto con saberes no europeos. En base a ese marco teórico, se analizan tres fuentes del siglo XVI: las obras de los médicos y botánicos Francisco Hernández y Nicolás Monardes y las “Relaciones Geográficas” elaboradas por funcionarios de la corona.

## PALABRAS CLAVE

Conocimiento. Explotación. Colonialismo.

## ABSTRACT

This paper postulates the existence of processes of colonial exploitation of indigenous knowledge in the context of Spanish colonization in the sixteenth century. In the studies of the new historiography of science, there has been a tendency to value the contribution of knowledge of Asian, African and American peoples as unrecognized contributions to modern science. This work is necessary, but insufficient. In contrast, this article investigates the economic dimension of non-European knowledge that was used as part of the accumulation of capital in modern Europe. In particular, the case of American knowledge exploited by the Spanish in the framework of Iberian colonialism is presented. Given the peculiarities of the relationship between economy and knowledge, categories from a new theoretical-methodological framework, cognitive materialism, are proposed, which are applied to the understanding of this link. There is, in addition, a particularity generated by the colonial context, which requires the crossing with concepts arising from decolonial authors. Finally, conceptual precisions are suggested to i) delimit the exploitation of knowledge from other categories considered confusing and ii) describe the effects of scientific mediation in contact with non-European knowledge. Based on this theoretical framework, three sixteenth century sources are analyzed: the works of the physicians and botanists Francisco Hernández and Nicolás Monardes and the “Relaciones Geográficas” written by officials of the Crown.

## KEYWORDS

Knowledge. Exploitation. Colonialism.



**D**esde fines del siglo XV y, sobre todo, durante el XVI se inició un proceso de expansión global con centro en Europa. Conquistadores, misioneros y naturalistas emprendieron viajes de exploración hacia distintos continentes, entrando en contacto con las más diversas culturas y poblaciones. El desembarco en América tuvo, sin dudas, el lugar más destacado en ese proceso. En ese marco, la colonización o el intercambio comercial, según el caso, favorecieron la circulación de conocimientos desde todos los rincones del mundo hacia las metrópolis europeas, que obtuvieron de ello beneficios en distintos niveles. En lo epistemológico, les permitió elaborar, por primera vez en la historia, una mirada global de los asuntos humanos y los fenómenos de la naturaleza; universalismo que fue condición necesaria para el despliegue de las ideas filosóficas y científicas modernas. En este último plano, además, absorbieron conocimientos médicos, botánicos, cartográficos y naturales en general, provenientes de todas las latitudes, lo que implicó un salto formidable en la acumulación cognitiva europea. Como es sabido, este proceso favoreció la superioridad científica y tecnológica, retroalimentando el proceso político expansivo.

Por lo tanto, centralidad científica e imperial se desarrollaron como dos caras del mismo proceso histórico: la modernidad-colonialidad eurocentrada. No obstante, hay un tercer aspecto a destacar, mucho menos estudiado, en lo relativo al flujo de conocimientos que va desde las regiones (que se vuelven) periféricas a las metrópolis (que se vuelven) centrales. Ese aspecto es la dimensión económica del conocimiento, en su relación con el contexto particular europeo de transición del feudalismo al capitalismo que se desarrolla en la modernidad. La emergencia de un nuevo sistema social y económico se expresaba en una axiología mercantil articulada alrededor de la obtención del lucro. Es decir, los entes comenzaron a ser considerados primordialmente desde la óptica del valor de cambio. Esta tendencia hacia la mercantilización presenta un movimiento ascendente que comenzó en la expansión de los siglos XV y XVI y no se ha interrumpido hasta la actualidad.

En este trabajo se aborda la relación entre economía y conocimiento en la modernidad-colonialidad desde un ángulo en particular: ¿existió explotación económica de saberes de pueblos no europeos desde el inicio de la expansión europea? ¿Acaso fue parte de la acumulación de riqueza que favoreció el “despegue” capitalista de esta región? ¿Se evidencia una pretensión mercantil en la consideración de los conocimientos no europeos en las fuentes históricas de la modernidad temprana? Además de naturaleza y mano de obra barata, ¿hubo otro botín, compuesto por saberes productivos, que Europa obtuvo de su expansión imperial? Para responder a estas interrogantes generales, el presente estudio se limita al contexto más significativo del período: la conquista española de América. Por lo tanto, las preguntas de investigación pueden sintetizarse del siguiente modo: ¿hubo explotación de conocimientos indígenas americanos durante el primer siglo de colonialismo español?

Metodológicamente se procede mediante el análisis documental de tres fuentes del siglo XVI: las obras de Nicolás Monardes y Francisco Hernández y las “Relaciones geográficas de Indias” elaboradas por funcionarios españoles. Se trata de escritos muy transitados por la historiografía, pero releídos bajo una nueva óptica. Para ello, se propone el uso de marcos teóricos novedosos, tales como el materialismo cognitivo y la perspectiva descolonial. Del cruce de categorías entre estos abordajes surge una propuesta teórico-metodológica para comprender las dinámicas referidas a la explotación económica de conocimientos en contextos de asimetrías coloniales.

El artículo se divide en cuatro secciones. En la primera, se enmarca el tema de investigación en el estado del arte y se presentan los instrumentos teórico-metodológicos que serán utilizados en el análisis de las fuentes. En la segunda, se realizan precisiones

conceptuales para describir los efectos de la mediación científica en el contacto con saberes no europeos y delimitar la explotación de conocimientos de otras categorías consideradas confusas. En la tercera sección, se analizan fragmentos seleccionados de las tres fuentes señaladas. Por último, se sintetizan los principales hallazgos, en base a los cuales se presentan algunas conclusiones y se identifican las principales limitaciones del abordaje adoptado.

## ANTECEDENTES Y MARCO TEÓRICO

En las últimas décadas los estudios sociales de la ciencia se han alejado del interés por las teorías y las grandes figuras del pensamiento en beneficio del análisis de las prácticas, los contextos y las representaciones que hacen parte de la producción, circulación y uso de conocimientos. Se trata de perspectivas que incorporan otras dimensiones del quehacer científico, como la política, la ideológica, la económica y la colonial, en detrimento de la imagen idealizada de la ciencia como actividad exclusivamente filantrópica y desinteresada. La universalidad misma de la ciencia moderna comenzó a ser vista como una producción histórica situada y articulada a determinadas prácticas y dispositivos sociocognitivos (DASTON, 2014; LATOUR, 1987; SHAPIN, 2000).

Como parte del mismo movimiento de crítica hacia la imagen tradicional brindada por la *Big Picture* o Gran Tradición, surgieron investigaciones en historia de la ciencia que destacaron que la llamada “revolución científica” no se inició en Europa del Norte durante los siglos XVII y XVIII, sino que puede rastrearse hasta el siglo XVI ibérico. El aporte más valioso de esta corriente, a la cual pertenecen los estudios del mundo atlántico entre otros, es la exploración de lugares, actores y disciplinas alternativas en torno a la producción de conocimientos por fuera de los tradicionalmente considerados. En especial, intentaron rescatar no sólo la contribución de otras geografías, sino también de campos de conocimientos no valorados por la gran narrativa de la ciencia, tales como la cosmografía, la navegación y la historia natural. Estas nuevas perspectivas han realizado un inestimable aporte al derribar la construcción ideológica de la “revolución científica”. Sin embargo, en la mayoría de los casos reproducen el eurocentrismo de la *Big Picture*, pues no advierten la utilización de saberes producidos por los pueblos no europeos. De parte de los autores españoles y portugueses, en general, esto se debe a que el interés estuvo en rescatar el aporte ibérico a la ciencia y al origen de la modernidad, y desplazar al norte europeo de su lugar de privilegio epistémico. En esta revisión histórica, la línea de frontera se corrió de los Pirineos al Océano Atlántico (ÁLVAREZ PELÁEZ, 2000; BARRERA-OSORIO, 2006; CAÑIZARES-ESGUERRA, 2006; PORTUONDO, 2013; SÁNCHEZ MARTÍNEZ, 2014).

En otros casos, se reconocen los aportes islámicos, del Asia Oriental y de los pueblos americanos al conocimiento europeo. Entre ellos, Kapil Raj (2007) destaca el aporte central que han tenido los saberes asiáticos en la botánica y la cartografía modernas. En la misma línea, Fontes da Costa y Nobre de Carvalho (2013) recuperan, a partir del análisis de la obra de Garcia de Orta, los saberes indios en torno a drogas medicinales que sirvieron a la farmacopea europea. Por su parte, Moller (2019) ha revalorizado el aporte de la ciencia y la filosofía islámicas al desarrollo del Renacimiento y la Modernidad. Mientras que la contribución del conocimiento americano a la ciencia moderna puede encontrarse en Bleichmar et al. (2009), entre otros. Son ejemplos de un movimiento amplio de recuperación de los saberes no europeos, en general, y de los aportes a la ciencia y medicina modernas, en particular.

Estos antecedentes son fundamentales, en tanto permiten reconstruir una cartografía distinta del conocimiento. Es decir, el movimiento de crítica a la *Big Picture* permitió

reconocer la producción de conocimientos valiosos fuera de Europa, pero en tanto estos eran incorporados a la ciencia y medicina modernas. Este sesgo, de por sí, amerita una reflexión: ¿por qué adoptar a la ciencia moderna como la pauta de la validez de esos conocimientos? ¿Por qué considerar que son importantes las contribuciones solo en tanto y en cuanto fueron incorporadas al corpus que se desarrollaba en Europa? Más allá de esta discusión, en este trabajo se apunta a considerar los conocimientos no europeos desde otro punto de vista: su dimensión económica. Este es un aspecto mayormente dejado de lado en los nuevos estudios sobre historia de la ciencia, es decir, no suelen considerarse los conocimientos, en tanto riqueza cognitiva, que los centros imperiales explotaron –y explotan– económicamente. Por supuesto, existen excepciones a esta crítica. Entre otros, Pardo Tomás (2002, MORALES SARAVIA *et al.*, 2017), Nieto Olarte (2000, 2008, 2013) y Liaudat (2021).

Este artículo busca contribuir a esa línea de indagación mediante un cruce original de marcos teórico-metodológicos en miras a aprehender la especificidad de la explotación de conocimientos (que no es igual a la de la naturaleza o los cuerpos) en contextos coloniales. Para ello, se ponen en diálogo dos enfoques: el materialismo cognitivo y la perspectiva descolonial. Asimismo, se apeló a otros dos campos teóricos. Por un lado, para la obtención de las fuentes históricas, se recurrió a los estudios del mundo atlántico y las investigaciones sobre exploraciones europeas en la modernidad. Por otro lado, subyacen distintas categorías de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología relativos a la producción, circulación y uso de conocimientos. Dado que estas últimas dos tradiciones son conocidas y se hace un uso de ellas en general, a continuación, se destacan específicamente los aportes conceptuales de los dos enfoques mencionados inicialmente.

El materialismo cognitivo es un marco teórico-metodológico desarrollado explícitamente para el análisis del papel del conocimiento en los procesos productivos capitalistas, en particular en el mundo contemporáneo (ZUKERFELD, 2017). Sin embargo, ofrece un aparato conceptual que puede aplicarse al análisis de las relaciones entre conocimiento y economía en etapas del pasado. El rasgo más característico de este enfoque es considerar al conocimiento desde su materialidad inherente (de ahí su nombre). Es decir, entiende que todo conocimiento está siempre asentado en algún soporte material. En base a lo cual propone una tipología de conocimientos según sus soportes materiales, por la cual se reconocen soportes objetivos, biológicos, subjetivos e intersubjetivos. A continuación, detallamos muy sintéticamente cada uno de ellos, ya que la ampliación de la noción de conocimiento que permite es clave para entender los distintos tipos de saberes que son incorporados en la explotación económica.

Los conocimientos de soporte objetivo son aquellos que se encuentran objetivados en los más diversos bienes por fuera de los seres vivos (artefactos tecnológicos, textos, etc.). Los conocimientos de soporte biológico se refieren a los flujos de datos codificados que circulan como información genética, nerviosa o endocrinológica en todos los seres vivos.<sup>1</sup> Los conocimientos de soporte subjetivo comprenden los saberes que están en la mente individual y que han tendido a ocupar la centralidad en la mayoría de las teorías sobre el conocimiento (incluye tanto los conocimientos explícitos, concientes, como aquellos tácitos o implícitos). Por último, los conocimientos de soporte intersubjetivo son los más difíciles de captar de modo empírico. Se trata de conocimientos que se constituyen en la intersubjetividad como resultado de la interacción humana. Materialmente reposan en las mentes individuales, pero preexisten a los individuos particulares, subsisten más allá de ellos, y, en buena medida, escapan al control directo de los mismos. Existen cinco clases

<sup>1</sup> No se hará mención a este tipo de conocimiento de soporte biológico en el análisis de las fuentes. Se lo incorpora sólo como parte de la tipología que propone el materialismo cognitivo.



de conocimientos de soporte intersubjetivo: lingüísticos, de reconocimiento, organizacionales, axiológicos y regulatorios o normativos. Los lingüísticos refieren, como su nombre lo indica, al conocimiento incorporado en los lenguajes humanos. Los de reconocimiento remiten al conocimiento por el cual un sujeto se incorpora en grupos humanos mediante el modo de reconocer a otros, ser reconocido por otros y reconocerse a sí mismo. Los organizacionales son aquellos que operan en la coordinación colectiva de procesos productivos económicos o extraeconómicos. Los axiológicos refieren a las creencias compartidas intersubjetivamente por una comunidad. Los regulatorios o normativos refieren a la internalización intersubjetiva de ciertas pautas de conducta que están respaldadas por sanciones de diversa índole.

Finalmente, el materialismo cognitivo propone la categoría de “traducción” para analizar los flujos de conocimientos entre soportes materiales (no debe confundirse esta noción con su uso en el marco de la Teoría del Actor-Red ni con su utilización habitual). Sintéticamente, las traducciones suponen procesos complejos, ya que el paso por diferentes soportes materiales “impone sus condiciones”, añadiendo o quitando algo al conocimiento. En otras palabras, los soportes materiales por los que fluye el conocimiento no son neutrales y las traducciones tampoco son perfectas. En particular, el soporte material al que se traduce el conocimiento tiene consecuencias en términos de las regulaciones para acceder a él.

Dentro de los estudios desarrollados bajo este enfoque, destacan distintas categorías que han sido elaboradas para analizar los usos económicos del conocimiento. Así pues, se han distinguido distintos tipos de explotación cognitiva, se ha enfatizado el papel de la piratería de conocimientos en la historia del desarrollo de las naciones, se ha estudiado la apropiación cognitiva –mediante derechos de propiedad intelectual– de conocimientos financiados con fondos públicos y se ha analizado la apropiación incluyente y otros modelos de negocios que aprovechan lucrativamente flujos de conocimientos generados sin fines de lucro (entre otros, ZUKERFELD, 2017; LIAUDAT *et al.*, 2020; LIAUDAT, 2021; ZUKERFELD *et al.*, 2022). En la siguiente sección se harán precisiones respecto a la categoría más conveniente para la presente investigación.

Por otra parte, del amplio corpus de las “perspectivas descoloniales” se recuperan las reflexiones en torno a los rasgos que asumen las relaciones sociales producto del colonialismo. Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, entre otros, han aportado a una comprensión profunda de la modernidad/colonialidad. Es imposible aquí reponer todo el andamiaje de sus reflexiones. Pero basta con recuperar un concepto específico que resulta de utilidad a este estudio. Se trata de la categoría de colonialidad lingüística y epistémica que propone Garcés (2007).

Según este autor, la modernidad europea reconoció únicamente al saber científico construido bajo ciertos parámetros como conocimiento válido. Una de estas condiciones es que la ciencia habla idiomas “civilizados” (europeos). El resto de las lenguas son vistas como subalternas. El origen histórico de este fenómeno está en el colonialismo, ya que la extensión de la burocracia imperial dio lugar a procesos de diglosia lingüística. Es decir, la coexistencia de dos o más lenguas en un mismo territorio con funciones diferenciadas y asimétricas. De una parte, el idioma de los funcionarios coloniales europeos, y, por lo tanto, de las funciones de dirección política y económica, de las ciencias y las artes. De otra parte, la lengua del pueblo bajo, usada en las funciones laborales en general, en especial en el trabajo manual y doméstico (menos valorados socialmente).

Esta subalternización lingüística fue de la mano con la colonialidad epistémica. Por analogía con el proceso descrito para el lenguaje, Garcés señala que en este plano operó una diglosia epistémica. Por la cual en un mismo territorio se conforman circuitos diferenciados de saber, en el que la cultura dominante subordina al saber del colonizado.



Como consecuencia de esta subordinación epistémica (también llamado “epistemicidio” por otros autores), los saberes de los pueblos de regiones periféricas a la modernidad capitalista son vistos como no científicos, no válidos, primitivos o, directamente, inexistentes.

Lo importante para esta investigación es que esa valoración euro/etnocéntrica implicó, entre otras cosas, la facultad de no aplicar las reglas aceptadas para la producción, circulación y uso de conocimientos entre europeos/occidentales (autoría, prioridad, reconocimiento, publicidad, etc.) y permitió explotar los saberes no europeos como botín colonial. Eran “saberes de nadie” del mismo modo que las áreas conquistadas eran vistas como “tierras de nadie”, quedando así a merced del europeo para ser aprovechado en lo científico y explotado en lo económico. Desde un marco materialista cognitivo, la colonialidad epistémica puede entenderse como un tipo de conocimiento de soporte intersubjetivo compartido entre los europeos por el cual se regula el acceso a los conocimientos de los pueblos no europeos como conocimientos libres, sin propietarios, sin autores, sin derechos de titularidad.

## **APORTES A LA PRECISIÓN CONCEPTUAL**

En este apartado se realizan dos puntualizaciones orientadas a describir la especificidad de la explotación de conocimientos en contextos coloniales. Primero, se retoma la categoría de mediación científica para describir los efectos de la labor científica en el contacto con los saberes no europeos. Segundo, se define la categoría de explotación de conocimientos y se la distingue de otras utilizadas al efecto. Esta segunda parte es considerablemente más extensa, debido a la necesidad de clarificar la noción central del presente estudio.

En primer lugar, la categoría de mediación científica, propuesta por Liaudat (2021), destaca el efecto irreversible que la actividad de los científicos modernos tiene en su contacto con los saberes indígenas. La traducción al lenguaje de la ciencia de los conocimientos no europeos tiene consecuencias que escapan, generalmente, a la conciencia de los propios actores. A los efectos de este trabajo, interesa destacar que cuando un conocimiento no europeo se convierte en objeto científico ingresa en un nuevo horizonte: el de la racionalidad económica capitalista. Así pues, el saber sobre una planta, por caso, deja de estar asociado a la cosmovisión indígena (valor de uso, vínculo con lo trascendente, etc.) e ingresa en la órbita axiológica capitalista (valores de cambio, racionalidad instrumental, etc.). La “mediación científica”, entonces, traduce los saberes indígenas y produce nuevos conocimientos codificados según procedimientos regulados por los centros científicos e imperiales. Esas traducciones a nuevos soportes materiales tienen efectos inmediatos, movilizándolo a actores e intereses detrás del objeto “descubierto”, no solo a escala regional sino a nivel internacional. Tal mediación es un punto de inflexión en los conocimientos indígenas, al tratarse del ingreso de un elemento periférico (objetos, prácticas, saberes, etc.) al “mundo occidental”. En este sentido, los científicos, como mediadores en los flujos de conocimientos, tuvieron un rol clave en la constitución de procesos de explotación cognitiva (independientemente de su conciencia al respecto o de la obtención de rédito económico personal).

En segundo lugar, es preciso clarificar la noción de explotación respecto a expresiones similares que se utilizan ampliamente confundiendo distintos fenómenos. Concretamente, las nociones de apropiación, expropiación y extractivismo. Todas han sido utilizadas por distintos autores para referir al tipo de relación que se estableció en materia de conocimientos, durante la colonización, entre los europeos (naturalistas, funcionarios, misioneros, etc.) y los indígenas. Sin embargo, el uso indiscriminado de estas nociones

opaca la especificidad de la explotación económica de conocimientos. En particular, destaca que los términos apropiación, expropiación y extractivismo se extrapolan desde relaciones de propiedad sobre bienes físicos. Esto es, si un actor social se apropia, expropia o extrae algo, otro debe ser desapropiado, expropiado o sufrir la extracción de ese algo. Pero resulta que el conocimiento, tal como es entendido por la teoría económica, es un bien no rival, es decir, un bien que puede ser utilizado simultáneamente por muchos usuarios.<sup>2</sup>

Podría retrucarse que los derechos de propiedad intelectual posibilitan la apropiación de conocimiento. Efectivamente, es así. En buena medida, tienen por misión convertir al conocimiento en un bien rival. Sin embargo, en el contexto que se estudia en esta investigación, no existían aún los derechos de propiedad intelectual. Si bien hay antecedentes que llegan hasta el siglo XV, su concepción actual emerge a fines del siglo XVIII, se institucionalizan en tratados entre los países industrializados a fines del XIX (Convenio de París, 1883; Convenio de Berna, 1886) y se expanden globalmente en la segunda mitad del siglo XX. Por lo tanto, esta réplica no es válida.

En síntesis, se propone abandonar esos conceptos en su aplicación al período moderno/colonial (o capitalista mercantil). Dicho de otro modo, cuando el colonizador adquiría conocimientos de los indígenas, no lo convertía en su propiedad porque no existía, por entonces, tal posibilidad. Y, además, el conocimiento no deja de estar presente y disponible para los indígenas (no hay desapropiación). Por lo que resulta extraño afirmar que algo fue apropiado, expropiado o extraído, pero quien sufre de esa apropiación, expropiación o extracción sigue en posesión de ello.

Para reemplazar estas categorías confusas se proponen los conceptos más precisos de explotación y piratería. El primero, desde la teoría marxista, se define como una relación económica que involucra a dos o más actores en donde se produce un intercambio asimétrico entre un explotador y un explotado y, como resultado, el primero obtiene un plusvalor respecto del segundo. Sobre esa base, el materialismo cognitivo propuso una teoría de la explotación basada en el valor-conocimiento. Se trata de una adecuación y reformulación de la propuesta marxiana al fenómeno del conocimiento. Sus características no pueden desarrollarse aquí por cuestiones de extensión, pero puede señalarse sintéticamente que apunta a captar adecuadamente el modo en que distintos conocimientos de soporte subjetivo, intersubjetivo y objetivo son explotados en el marco de relaciones de intercambio asimétricas (ZUKERFELD, 2017; LIAUDAT, 2021). Como resultado de este vínculo particular, el actor explotador se ve beneficiado en términos de acumulación de capital, mientras que el actor explotado no se ve desapropiado directamente de su conocimiento. Si bien, en el caso de las relaciones coloniales, como producto de la acumulación de capital en manos del sistema colonial que lo somete, se acrecienta la asimetría y, por lo tanto, la explotación de sus conocimientos “se le vuelve en contra” (aumenta el poder y riqueza de quien lo domina).

Cabe aclarar que, para que se constituya la relación de explotación, debe darse la condición de un intercambio asimétrico. En contextos coloniales, la asimetría es estructural a todas las relaciones entre colonizador y colonizado. Por lo tanto, en términos sistémicos, esa condición se cumple. Aunque, sobre esa base, sería preciso indagar también en que tipos de intercambios concretos se efectuaron para la obtención de cada conocimiento. Aunque en este trabajo se ofrece un panorama general de la problemática, la explotación debería verificarse también a nivel de los intercambios puntuales, no solo a nivel agregado. Al respecto, debe tenerse en cuenta que el intercambio involucra distintos tipos de bienes,

<sup>2</sup> Una definición sencilla de bienes rivales / no rivales indica que un bien es rival cuando un consumidor o usuario anula la posibilidad de que otros lo consuman o utilicen; en cambio, un bien no rival sería aquel que puede ser consumido o empleado al mismo tiempo por muchos, sin merma alguna para el bien (incluso en el caso del conocimiento, puede verse “beneficiado” –en el sentido de su acrecentamiento– por su uso de parte de la mayor cantidad posible de personas).

no necesariamente económicos. Es decir, a cambio de la obtención de conocimiento puede darse protección, favores, reconocimiento, herramientas, armas, acceso a determinada información, etc. El punto está en identificar si existieron conocimientos subjetivos, intersubjetivos u objetivos, producidos por indígenas americanos, que terminaron siendo aprovechados de modo mercantil por explotadores en contextos coloniales. Si eso existió, estamos frente a un caso de explotación de conocimientos.

Una relación similar en sus efectos, pero diferente analíticamente, se constituye cuando en vez de intercambio asimétrico se da la obtención de conocimientos sin el consentimiento de sus productores. En ese caso se está frente a piratería cognitiva. La diferencia entre la explotación y la piratería radica en la libertad –o, al menos, cierto grado de consenso– del explotado para ingresar en esa relación de intercambio. En contextos coloniales, esa libertad, por supuesto, es siempre relativa. Pero el matiz conceptual permite diferenciar situaciones en que los conocimientos fueron copiados –pirateados– sin el menor consentimiento de los indígenas como productores de esos conocimientos. Por eso la categoría de piratería se reserva para tales casos, siempre y cuando exista un uso económico de esos conocimientos. Por caso, si una ciudad indígena fuera ocupada por la fuerza y se copiara el conocimiento de ciertos códigos o inscripciones, o bien se obtuviera conocimiento en situaciones de tortura o coerción (por ejemplo, la ubicación de determinada fuente de riqueza). Estos conocimientos son pirateados, no explotados. Aunque, vale insistir en ello, la resultante final no difiera en mucho, el proceso es analíticamente distinguible.

Un aspecto a destacar es que el derecho europeo amparaba la obtención de beneficios económicos derivados de conocimientos indígenas. Por caso, en el contexto español del siglo XVI, las misiones encomendadas por la Corona dan cuenta de normas e instituciones estatales destinadas al registro de saberes indígenas y de respaldo a la acción de los exploradores y mediadores científicos en territorios coloniales. Un derecho y una burocracia de la cual no participaban los indígenas, sino en tanto y en cuanto objetos de aplicación; es decir, que los sufrían en el marco de relaciones de colonización. La explotación y piratería de saberes tenía un cierto marco normativo-institucional que la potencia colonizadora creaba para la obtención, entre otras cosas, de usufructo económico.

Para finalizar, se realizan dos aclaraciones más. Primero, cabe precisar que cuando un naturalista o un misionero registra un conocimiento indígena no implica necesariamente que ese saber esté siendo explotado o pirateado. No todo actor colonial que obtiene conocimientos nativos es un explotador por el mero hecho de registrar y sistematizar un saber (si bien, como se planteó anteriormente en torno a la noción de mediación científica, su acción tiene efectos irreversibles sobre el conocimiento indígena). Es preciso distinguir distintos roles: i) productores de conocimiento, ii) intermediarios (quienes solo intermedian entre otros actores, sin agregar conocimiento nuevo), iii) mediadores (quienes intermedian, pero además agregan conocimiento), iv) usuario del conocimiento (que no produjo y por el cual obtiene un usufructo económico). Este último actor es clave en tanto beneficiario final de una cadena de relaciones; sin él no se constituye la relación económica como tal. Además, hay que indicar que algunos roles pueden superponerse. En particular, un mediador o intermediario puede ser también quien se beneficie económicamente del conocimiento indígena. Y un mediador, en tanto productor cognitivo, puede ser también un explotado. En cambio, los roles de explotado/pirateado y explotador/pirata, en tanto extremos en un flujo de conocimientos, no pueden superponerse en un mismo individuo.

Segundo, en el análisis de fuentes que se realiza a continuación se utiliza exclusivamente la noción de explotación, porque en ninguno de los casos se constatan los rasgos de la piratería. No es motivo de este trabajo dilucidar si en cada situación se cumplieron las condiciones de la explotación, sino dar un panorama general de la

problemática. Eventualmente, podría explorarse en detalle cada evento y dilucidar este punto. Pero a los efectos del presente estudio, eso es secundario.

## ANÁLISIS DE FUENTES

Numerosos trabajos han analizado el proceso de recopilación y procesamiento de conocimiento iniciado por la expansión ibérica del siglo XVI. No es la intención reiterar lo que muy bien ha sido trabajado, sino incorporar la dimensión económica de las relaciones de conocimiento entre colonizador y colonizado. Por esa razón, se vuelve sobre fuentes muy trabajadas por la historiografía, pero desde un punto de vista novedoso. Asimismo, incluso en quienes han abordado la misma dimensión económica, aparece un tratamiento casi exclusivo de saberes sobre plantas y sus usos medicinales. Esto, en parte, puede explicarse debido a que fueron objeto de publicaciones, prácticas y políticas explícitas, quedando bien registrados en ordenanzas, relaciones, crónicas o historias naturales. Por supuesto, se hará mención a estos conocimientos botánicos y medicinales, pero se buscará también destacar la existencia de otros saberes productivos, igualmente explotados, pero menos reconocidos.

El siglo XVI español ha dejado mucho material que permite reconstruir los mecanismos de explotación del conocimiento en las Indias hispánicas. Entre ellos, materiales escritos por funcionarios. Se analizan fragmentos de las “Relaciones geográficas de Indias”; informes realizados sobre la base de un cuestionario confeccionado por el Consejo de Indias desde 1579 en los cuales se volcaba información sobre los pueblos nativos. Incluyen densos pasajes sobre la naturaleza y el conocimiento que los nativos tenían de ella, por un lado, y, de manera más indirecta, del aprovechamiento que los españoles hacían de ellos. Las relaciones, además de textos, contienen pinturas que, en general, fueron realizadas por indígenas (ACUÑA, 1985).

En cuanto a obras de autor, el siglo XVI ha sido también muy prolífico. Por mencionar algunos referentes, que serían de interés de este trabajo, se encuentran los trabajos de Gonzalo Fernández de Oviedo, Bernardino de Sahagún, Francisco López de Gómara o Pedro Cieza de León. De entre el amplio abanico de posibilidades, se optó por las obras de Nicolás Monardes (c. 1508-1588) y de Francisco Hernández (1514-1587). Ambos autores desatacaron por la sistematización de saberes en herbolaria y medicina americana.<sup>3</sup>

Además, Monardes y Hernández son interesantes en tanto fueron parte de mecanismos divergentes de obtención de los saberes indígenas. El primero se ubica dentro de aquellos naturalistas que jamás viajaron a las Indias. Instalado en Sevilla, principal punto de contacto entre la metrópoli y las colonias, se entrevistaba con toda clase de actores (comerciantes, marineros, funcionarios, misioneros, etc.) que provenían de América para recabar información y obtener objetos, en especial plantas. Con todo ese material, se dedicó a su sistematización, en base a la que elaboró el libro titulado *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* (1574), que tuvo gran impacto editorial y comercial en Europa. Diferente es el caso de Hernández, quien fue protagonista de la primera gran expedición oficial ordenada por Felipe II destinada a recolectar toda la información posible relativa al orden natural en las Indias Occidentales. Estuvo siete años recorriendo Nueva España, en donde conoció de manera directa los animales y plantas que luego describió, y accedió a los saberes indígenas a través del contacto directo con ellos. En cuanto a la publicación de su trabajo, Hernández no tuvo un éxito editorial comparable

<sup>3</sup> Para detalles sobre la vida de Hernández, ver Somolinos (1951) y Pardo Tomás (1996). Sobre Monardes, ver Galeote (1998), Ogilvie (2003) y Lozoya (2008). Los datos sobre sus vidas que se mencionan a continuación provienen de esas referencias.



al de Monardes, por lo menos en vida. El primer texto impreso de su obra fue el *Index medicamentorum Novae Hispaniae*, publicado veinte años después de la muerte de su autor.<sup>4</sup>

En adelante, se analizan, desde el enfoque teórico propuesto, fragmentos seleccionados de estas fuentes en los cuales se advierte la utilización de distintos saberes indígenas con fines económicos en el marco de relaciones de explotación. La explotación de conocimientos sobre plantas y sus usos medicinales es el campo que permite ver con mayor nitidez el pasaje de saberes indígenas con valor de uso a conocimiento científico europeo con eventual valor de cambio. En los escritos de Monardes y Hernández se observa cómo desde los primeros contactos entre españoles e indígenas se han utilizado los saberes de los primeros que la racionalidad científica europea incorporó bajo los rótulos de historia natural, botánica o herbolaria.

Los soportes materiales para esa mediación científica fueron mayormente escritos y dibujos realizados por distintos agentes imperiales (cronistas, misioneros, naturalistas) quienes accedieron a aquellos saberes o bien de manera directa en las Indias o bien por la información que llegaba en los barcos a la metrópoli. En la primera de estas vías de acceso a los saberes aparecen innumerables informantes anónimos indígenas que transmitían sus conocimientos a los recolectores europeos de material cognitivo y, en ocasiones, también aportaban como dibujantes.<sup>5</sup>

Así pues, registros relativos a los usos medicinales de plantas americanas abundan en las obras de los botánicos españoles del siglo XVI. Por ej., Hernández señala sobre la planta llamada *coapatli* que “dizen los Naturales que su cozimiento cura ebaquando las camaras de sangre la corteza de la rayz, sana las quartanas, quita los dolores de las bubas” (HERNÁNDEZ y XIMENEZ, 1888, p. 2). Nótese que el conocimiento proviene directamente de los indígenas, por lo que es presumible que hayan existido relaciones de intercambio.

Hasta aquí aquello que ha sido habitualmente reconocido. Pero es posible dar un paso más en el análisis de las fuentes para identificar otros saberes. En el siguiente fragmento, referido al bálsamo, se observa no solo el registro de sus propiedades medicinales, sino también los saberes técnicos relativos a su procesamiento:

[...] cortan la corteza deste árbol en menudas piezas, y dejanlas en remojo quatro dias en agua, alcabo de los cuales las sacan y dexau al sol por algún espacio quanto se calienten se sacara de ellas en vna prensa un licor muy semejante en la virtud al balsamo, y muy util para muchas cosas, el qual se haze en espacio de vn mes, por via de destilación, sacan también délas ojas deste árbol vn licor de muy agradadable sabor, vtilisimo para sanar muchas enfermedades, y avn los mismos ramecitos limpian y fortifican los dientes, de los cuales será bien digamos esto de camino solian antiguamente los yndios poner agudas puntas à sus flechas (HERNÁNDEZ; XIMENEZ, 1888, p. 22).

<sup>4</sup> El primer texto impreso de su obra fue publicado por Juan de Barrios en México en 1607. Luego, Francisco Ximénez publicó en 1615, también en México, *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que estan recibidos en el uso de la medicina en Nueva España*. En Europa, la obra se publicó recién en Roma en 1651 bajo el título *Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus*. Todos esos textos se confeccionaron sobre la base de una síntesis de los originales que realizó en Nápoles el protomédico Nardo Antonio Recchi, quien redujo los dieciséis volúmenes, enviados por Hernández a Felipe II, a un solo tomo (SOMOLINOS, 1951; PARDO TOMÁS, 1996).

<sup>5</sup> El caso más emblemático del aporte indígena a la producción de material documental y pictórico relativo a plantas medicinales es el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, mejor conocido como Códice De la Cruz-Badiano o Códice Badiano escrito en 1552 por “médicos” indígenas en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (actual ciudad de México). La traducción de conocimientos subjetivos e intersubjetivos a imágenes tiene importantes consecuencias en términos de la ampliación de su esfera de circulación (LIAUDAT, 2021, p. 107-108).

También con cierto detalle técnico, procede Monardes a describir el procesamiento indígena del bálsamo para la obtención del aceite curativo:

[los indios] toman las ramas y troncos del árbol y hacen las tajadas las más menudas que pueden y echanlas en una caldera muy grande, con mucha cantidad de agua, hierve allí lo que ven que basta y después dejanlo enfriar y cogen el aceite que nada encima con unas conchas y aquello es el bálsamo (MONARDES, 1574, p. 30).

En el mismo sentido, y con un importante grado de especificación, Hernández describe los conocimientos productivos indígenas en torno al procesamiento de gusanos con fines medicinales:

[...] los cuales gusanos quitan los indios de los arboles, y los ponen a cocer al fuego, en agua hasta que se deshacen de manera que queda nadando la grosura, por encima de la misma coloa la qual guardan y recoxen para muchas, cosas, y lo hazen bolas, como las que suelen hazer, dé la manteca de bacas en que se alla color, y blandura de azeite, y las mismas comodidades y provechos que suele allarse en el azeite aunque hasta ahora no sea intentado acharo en la comida, mitiga cualesquiera dolores que haya en cualquier parte del cuerpo relaja y modifica los nervios encogidos y rebeldes, resuelve los tumores y apotemas (HERNÁNDEZ; XIMENEZ, 1888, p. 257).

En estos fragmentos se observa con claridad que los naturalistas europeos no registraron solo el conocimiento indígena relativo a la naturaleza americana, sino también sus métodos de procesamiento. Detrás de los cuales existen multiplicidad de conocimientos subjetivos (técnicos, etc.), intersubjetivos (de distinto tipo) y objetivos (tecnologías) que quedan a merced de la explotación de los colonizadores. En efecto, el potencial económico de estos registros se advierte cuando se refieren a las cualidades de algunas plantas americanas para mejorar el rendimiento laboral. Es el caso de la planta de coca, sobre la cual Hernández señala que los nativos:

Mezclan las hojas masticadas con polvo de almejas quemadas, y dan a esta mezcla forma de píldoras que ponen a secar y usan después. Llevadas éstas y removidas en la boca, dicen que extinguen la sed, nutren extraordinariamente el cuerpo, calman el hambre cuando no hay abundancia de alimento y bebida, y quitan el cansancio en las largas jornadas (HERNÁNDEZ, 1959, L. XXI, p. 238).

En el mismo sentido, Monardes hace referencia al tabaco por su capacidad para aliviar el cansancio:

Usan los indios de nuestras Indias Occidentales del tabaco para quitar el cansancio, y para tomar alivio del trabajo, que como en sus arreytos o bailes trabajan y se cansan tanto, quedan sin poderse menear, y para poder otro día trabajar, y tornar a hacer aquel desatinado ejercicio, toman por las narices y boca el humo del tabaco y quedan como muertos, y estando así descansan de tal manera, que cuando recuerdan quedan tan descansados que pueden tornar a trabajar otro tanto y así lo hacen siempre que lo ha menester porque con aquel sueño recuperan las fuerzas y se alientan mucho (MONARDES, 1574, p. 108).

Es sabido que ambas plantas se constituyeron en poderosos estimulantes que los colonizadores emplearán para la explotación de la mano de obra indígena y esclava, al mismo tiempo que fueron introducidos, en particular el tabaco y, más adelante, el café, como sostén de la productividad capitalista en Europa. Por supuesto, el uso de estos estimulantes era una práctica habitual en pueblos americanos antes de la conquista. La novedad está en su incorporación a la lógica capitalista, que va a extraer de ellos un doble beneficio: una mejora en el rendimiento laboral y ganancias derivadas de su explotación. Respecto al tabaco puede agregarse que la comercialización para consumo placentero, también conocido a través de los indígenas, se extendió desde fines del siglo XVI por Europa. Mientras que el caso de la coca andina destaca como el más emblemático en el período colonial temprano, ya que fue el principal estimulante para el trabajo minero y, a la vez, un enorme negocio para los colonizadores. Otra fuente del siglo XVI, Cieza de León (2005), dejó constancia de ello al señalar el gran provecho económico que obtuvieron de la coca los españoles de las regiones de Cuzco y La Paz.

Además de saberes medicinales y sobre efectos estimulantes de ciertas plantas, es posible hallar en las fuentes el registro de conocimientos productivos en áreas tan disímiles como la construcción o la producción de papel, vestimenta y tinturas. Por caso, Hernández dice sobre el *acxoyatl*: “Se utiliza su madera para varias construcciones y también para hacer papel produce una oleorresina muy abundante conocida como “aceite de palo” que se usa en medicina por sus propiedades balsámicas” (HERNÁNDEZ, 1942, T.I, Libro 1, p. 39). Y respecto al *achiotl*, a la que también denomina “medicina buena para teñir”, Hernández señala:

La madera sirve para producir fuego, como el pedernal frotando un leño con otro; la corteza para tejer cuerdas más fuertes que las de cáñamo; la semilla sirve a los pintores para extraer el color escarlata, echándola en agua moderadamente fría. Para preparar la tintura toman los granos ya maduros, los echan en agua caliente, y los agitan continuamente y siempre del mismo modo hasta que casi todo el color ha pasado al agua; lo dejan después asentarse y le dan forma de panecillos, como los del añilo mohuitli que se saca del xihquilitl, para usarlos en su oportunidad. Y es de tal modo tenaz este género de tintura, que una vez untada apenas podrá quitarse por más fuertemente que se lave (HERNÁNDEZ, 1942, T.I, Libro 1, p. 85).

En estos casos puede hablarse, sin mayor conocimiento del uso comercial posterior de esos conocimientos, de una mediación científica, en tanto son saberes indígenas que se incorporaron al horizonte axiológico capitalista. En cambio, el caso de la grana-cochinilla permite reconstruir de modo completo el devenir de la explotación de conocimientos indígenas, ya que, en base a técnicas sofisticadas de procesamiento copiadas de los nativos, se convirtió en un gran producto de exportación colonial (Sánchez Silva y Suárez Bosa, 2006). En “Relaciones geográficas” de 1586 quedan testimonios del registro de esos saberes:

Hay unos cardones que se dan en la tierra que es templada, del grandor de una mano, los cuales se cultivan con mucho cuidado; su fruto es grana colorada finísima con que se tiñe la ropa, que en esta tierra se hace, de cumbi y otras cosas curiosas para el vestido de los indios; tiene virtud de restringir las cámaras de sangre; y cuando ha de dar su fruto el cardón, que unos gorgojitos muy pequeños, vivos y muy colorados, tienen los señores destas heredades, que son indios, gran cuidado de juntar todo género de huesos que



noche y día estén ardiendo, con cuyo humo y calor dicen se crían los dichos gorgojuelos, ques la dicha grana (JIMÉNEZ DE LA ESPADA, 1881, p. 124).

Otra situación que permite seguir el hilo desde el conocimiento indígena hasta su explotación económica refiere a la actividad productiva más importante del sistema hispano colonial: la minería. También en las “Relaciones geográficas” se refiere al uso de técnicas nativas de fundición con muy buenos resultados para los mineros españoles y la hacienda real:

Habrá trece ó catorce años que Rodrigo de Torres Navarra, uno de los más antiguos mineros y ricos de esta villa, habiendo visto que los naturales en sus hornillos cocían el agua de la sal y la cuajaban con paja, hizo la espirencia si podría fundir con ella los metales de azogue, [y] sucedióle tan bien, que fué causa del grandísimo acrecentamiento que de ello ha venido á la Hacienda real y á la estabilidad destas minas (JIMÉNEZ DE LA ESPADA, 1885, p. 304).

En ambos casos, al parecer, no existió una mediación científica para que se constituya la explotación de conocimientos. Sin embargo, la mediación posterior, mediante el registro técnico-burocrático de saberes de parte de funcionarios coloniales en las “Relaciones geográficas”, debió contribuir a su difusión posterior.

Si en las situaciones anteriores se trató de conocimientos que son usufructuados en territorio americano (aunque el destino final de la acumulación de capital sea la metrópoli), en el siguiente fragmento se observa un caso de comercialización directa de productos en Europa basados en saberes indígenas. Dice Monardes sobre el mechoacán o ruibarbo:

Es tanto el uso de él, que lo traen por mercadería principal, en mucha cantidad, que se vende por gran suma de dinero: y es tanto que me dijo un droguero que allende de lo que había vendido para los de la ciudad, había vendido para afuera de ella, en el año pasado más de diez quintales de ello, y lo que le piden es ruybarbo de las Indias, porque ya es tan familiar que no hay aldea donde no lo usan como medicina segurísima y de grandes efectos (MONARDES, 1574, pp. 30-31).

De hecho, una de las causas que se han señalado para el éxito comercial de la obra de Monardes –quien se constituyó, de este modo, en mediador y explotador de los conocimientos indígenas– fue haber demostrado con solvencia que los remedios americanos resultaban más económicos y de similar calidad que los asiáticos (PARDO, 2002).

## CONSIDERACIONES FINALES

El entrecruzamiento de los marcos teóricos propuestos permitió observar procesos de explotación de saberes indígenas durante el período colonial temprano. El materialismo cognitivo alumbra distintas formas de conocimiento, permitiendo comprender la amplitud de saberes incorporados en los procesos productivos capitalistas. En cuanto a la colonialidad epistémica y lingüística subyace a la forma en que los colonizadores se relacionaron con los conocimientos nativos en tanto “saberes de nadie”. Es decir, una forma de regular el conocimiento diferente a la existente entre los mismos europeos. Condición necesaria para que se constituyera ese otro botín colonial que se buscó destacar en esta investigación,

según la cual la acumulación de capital en las metrópolis europeas modernas se apoyó en la explotación de naturaleza, cuerpos... y saberes americanos.

Y se mostró que además de los saberes medicinales y botánicos, muy abordados en la literatura, existió una explotación de conocimientos productivos de un amplio espectro de actividades. La mediación científica se constituyó en algunos casos como eslabón del flujo de conocimientos que fueron incorporados en las mercancías posteriores. En otros, existió una intermediación o mediación dada por distintos agentes coloniales (funcionarios, mineros, etc.). Es decir, la forma de ingreso de los conocimientos indígenas en la órbita axiológica capitalista siguió distintas vías, aunque sus efectos finales no difieran sensiblemente. De hecho, puede presumirse que en los casos en que la intermediación o mediación de los saberes nativos no fue inicialmente científica, su traducción técnica a *posteriori* al lenguaje de la ciencia pasó por las manos calificadas de naturalistas.

Dado el enfoque panorámico adoptado por este trabajo, presenta dos evidentes limitaciones. A saber, cada situación ejemplificada requeriría de su análisis en detalle para poder observar: i) cómo se constituyeron los distintos roles definidos por el marco teórico y, en particular, el grado de contribución cognitiva de cada actor; ii) la existencia efectiva de explotación mercantil de los conocimientos americanos y sus productos asociados mediante la triangulación con otras fuentes (registros comerciales, etc.). Otro punto podría objetarse: la circulación de conocimientos tuvo una doble vía. Es decir, saberes americanos fueron incorporados en Europa a procesos económicos y extraeconómicos, pero lo mismo sucedió en América. Hubo indígenas que absorbieron, incluso explotaron, conocimientos provenientes de los colonizadores. Ciertamente, esto fue así. Sin embargo, el saldo final de los intercambios favoreció, sin dudas, a las metrópolis que se enriquecieron en el marco de relaciones estructuralmente asimétricas. Pese a ello, es preciso ahondar en un análisis más integral, que contemple la circulación en los dos sentidos.

Pese a estas limitaciones, el material disponible, leído a la luz del entrecruzamiento de marcos teóricos propuesto, permite afirmar que el conocimiento indígena se constituyó en otro botín colonial, una fuente de riqueza explotada por los colonizadores con mayor o menor conciencia de ello. Alumbrar este aspecto permitirá incorporar una cara poco explorada de la acumulación de capital en las metrópolis durante el período moderno, coincidente con la consolidación del capitalismo y el eurocentramiento del mundo.

## REFERENCIAS

ACUÑA, René. *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*. México: UNAM, 1985. T. 2.

ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel. La historia natural en tiempos del emperador Carlos V: la importancia de la conquista del nuevo mundo. *Revista de Indias*, v. LX, n. 218, 2000.

BARRERA-OSORIO, Antonio. *Experiencing Nature. The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*. Austin: University of Texas Press, 2006.

BLEICHMAR, Daniela (ed.) *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Crónica del Perú*. El señorío de los incas. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2005.

DASTON, Lorraine. *Biografías de los objetos científicos*. México: La Cifra Editorial, 2014.

FONTES DA COSTA, Pamira; NOBRE DE CARVALHO, Teresa. Between east and west: Garcia de Orta's colloquies and the circulation of medical knowledge in the sixteenth century *Asclepio*. *Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, v. 65, n. 1, 2013. Disponible en: <https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/543/559>

GALEOTE, Manuel. La herbolaria de Indias en los tratados científicos de Nicolás Monardes (1507-1588). *Anuario de Letras. Lingüística y Filosofía*, v. 36, p. 47-73, 1998.

GARCÉS, F. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUET, R. (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2007.

HERNÁNDEZ, Francisco; XIMÉNEZ, Francisco. *Cuatro libros de la naturaleza, y virtudes de las plantas, y animales de la Nueva España*. Morelia: Rosario Bravo, 1888.

HERNÁNDEZ, Francisco. *Historia de las plantas de nueva España por Francisco Hernández*. México: Imprenta Universitaria, 1942. T. I, II y III.

HERNÁNDEZ, Francisco. *Historia Natural de Nueva España*. México, Universidad Nacional de México, 1959. V. II.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (recopilador). *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1881. T. 1.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (recopilador). *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1885. T. 2.

LATOUR, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

LIAUDAT, Santiago, TERLIZZI, María S.; ZUKERFELD, Mariano. Piratas, virus y periferia: la apropiación impaga de conocimientos en el capitalismo, del PLACTS a la COVID-19. *Argumentos*, n. 22, 40-81, 2020. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/5966>

LIAUDAT, Santiago. *Stevia: conocimiento, propiedad intelectual y acumulación de capital*. Buenos Aires: Prometeo, 2021.

LOZOYA, Xavier. Nicolás Monardes (1493?-1580): el introductor de la flora medicinal americana en Europa. *Revista de Fitoterapia* v. 8, n. 1, p. 29-36, 2008.

MOLLER, Violet. *La ruta del conocimiento*. Barcelona: Taurus, 2019.

MONARDES, Nicolás. *Primera y segunda y tercera partes de la Historia medicinal, de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven en Medicina*. Sevilla: Casa de Alfonso Escribano, 1574.

MORALES SARAIVA, Angélica; PARDO-TOMÁS, José; SÁNCHEZ MENCHERO, Mauricio (coords.) *De la circulación del conocimiento a la inducción de la ignorancia culturas médicas trasatlánticas, siglos XVI y XVII*. México: UNAM, 2017.

NIETO OLARTE, Mauricio. *Las máquinas del imperio y el reino de Dios: reflexiones sobre ciencia, tecnología y religión en el mundo atlántico del siglo XVI*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013.

NIETO OLARTE, Mauricio. *Orden natural y social: ciencia y política en el semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2008.

NIETO OLARTE, Mauricio. *Remedios para el imperio: Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: ICANH, 2000.

OGILVIE, Brian W. The Many Books of Nature: Renaissance Naturalists and Information Overload. *Journal of the History of Ideas*, v. 64, n. 1, p. 29-40, 2003.

PARDO TOMÁS, José. *El tesoro natural de América. Colonialismo y ciencia en el siglo XVI*. Madrid: Nivola, 2002.

PARDO TOMÁS, José. *La influencia de Francisco Hernández (1515-1587) en la constitución de la botánica y la materia médica modernas*. Valencia: Universitat de Valencia, 1996.

PORTUONDO, María M. *Secret Science: Spanish Cosmography and the New World*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

RAJ, Kapil. *Relocating Modern Science. Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.

SÁNCHEZ SILVA, Carlos; SUÁREZ BOSA, Miguel. Evolución de la producción y el comercio mundial de la grana cochinilla, siglos XVI-XIX. *Revista de Indias*, v. LXVI, n. 237, p. 473-490, 2006.

SHAPIN, Steven. *La revolución científica. Una interpretación alternativa*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

SOMOLINOS D'Ardois, Germán. *El viaje del Doctor Francisco Hernández por la Nueva España*. México: Anales del Instituto de Biología, 1951.

ZUKERFELD, Mariano *et al.* El financiamiento es de nosotros, las patentes son ajenas. *Desarrollo Económico*, v. 62, n. 235, p. 255–284, 2022.

ZUKERFELD, Mariano. *Knowledge in the Age of Digital Capitalism: An Introduction to Cognitive Materialism*. Londres: University of Westminster Press, 2017.

## NOTAS DE AUTOR

---

### AUTORÍA

**Julián Carrera.** Doctor en Historia (UNLP). Profesor Adjunto. Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Historia, La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina

**Santiago Liaudat.** Master en Ciencia, Tecnología y Sociedad (UNLP). Profesor Titular. Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Trabajo Social, Laboratorio de Estudios en Cultura y Sociedad, La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina

### DIRECCIÓN PARA LA CORRESPONDENCIA

Calle 58 n° 1320 1/2, CEP 1900, La Plata, PBA, Argentina



## ORIGEN DEL ARTÍCULO

PPID UNLP T/006 (2020-2022); PICT-2020-SERIEA-03906 (2022-2024); Programa Interinstitucional el Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana (FAHCE UNLP, 2018-continúa)

## CONTRIBUCIÓN DE LA AUTORÍA

**Concepción del estudio:** J. Carrera, S. Liaudat

**Recolección de datos:** J. Carrera, S. Liaudat

**Análisis de los datos:** J. Carrera, S. Liaudat

**Discusión de los resultados:** J. Carrera, S. Liaudat

**Revisión y aprobación:** J. Carrera, S. Liaudat

## FINANCIAMIENTO

No se aplica

## CONSENTIMIENTO PARA USAR IMÁGENES

No se aplica

## APROBACIÓN DEL COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN

No se aplica

## CONFLICTO DE INTERESES

No hay conflicto de intereses

## PREPRINT

El artículo no es un preprint

## LICENCIA DE USO

© Julián Carrera y Santiago Liaudat. Este artículo está licenciado bajo la Licencia Creative Commons CC-BY Internacional 4.0. Con esta licencia se puede compartir, adaptar y crear material para cualquier objetivo, siempre que se le atribuya la autoría

## PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Postgrado en Historia. Portal de revistas de la UFSC. Las ideas expresadas en este artículo son de responsabilidad de sus autores, no representando necesariamente la opinión de los editores o de la universidad

## EDITOR

João Júlio Gomes dos Santos Júnior

## HISTÓRICO

Recibido el: 15 de noviembre de 2022

Aprobado el: 13 de marzo de 2023

Cómo citar: CARRERA, Julián; LIAUDAT, Santiago. El otro botín: la explotación moderna-colonial de conocimientos indígenas *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 10-27, ene./abr. 2023.






# **CONTRA EL OLVIDO: MATHIAS TANNER (1630-92) Y LOS MÁRTIRES JESUITAS DEL SUR DE FILIPINAS (SIGLO XVII)**

Against the Oblivion: Mathias Tanner (1630-92) and The Jesuit Martyrs of Southern Philippines (17<sup>th</sup> Century)

Alexandre Coello de la Rosa<sup>a</sup>

 <https://orcid.org/0000-0001-5079-6180>

E-mail: alex.marianas.sj@gmail.com

<sup>a</sup> Universitat Pompeu Fabra/CSIC-ICREA Academia,  
Barcelona, España.

**DOSSIÊ/DOSSIER/ISSUE**

**GLOBALIZAÇÃO E CATOLICISMO NA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZACIÓN Y CATOLICISMO EN LA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZATION AND CATHOLICISM IN THE EARLY MODERN PERIOD**

## RESUMEN

La sangre de los mártires, como decía Michel de Certeau (1995), es la metáfora de la gracia. A mediados del siglo XVII, los martirologios individuales o compilados, que se consumían para edificar a los fieles, representaban la culminación de la conciencia martirial católica romana iniciada en las últimas décadas del siglo XVI y popularizada en las imágenes de sufrimiento y piedad que transmitían sus protagonistas. En este artículo analizo algunos de los trabajos de Mathias Tanner, SJ (1630-92), en particular, la *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia et America* (1675), una obra ilustrada que presenta a los mártires de la orden de los jesuitas en cada continente (a excepción de Oceanía). En línea con el fenómeno global del martirio propuesto por el provincial de Bohemia, analizo el sistema comunicacional e icónico del proyecto universalista de la Compañía de Jesús en las islas del sur de Filipinas. Una imagen de rechazo y abierta hostilidad que ocultaba las redes de intercambio que los musulmanes de Mindanao y Joló, pero también los de Macasar, Borneo y Molucas, mantenían con los cristianos de Manila, reforzando la autopercepción de un “nosotros-jesuítico” que se enfrentaba sin descanso a los “otros-paganos” en espacios misionales fronterizos.

## PALABRAS CLAVE

Jesuitas. Espacios misionales. Fronteras.

## ABSTRACT

The blood of the martyrs, as Michel de Certeau (1995) said, is the metaphor of grace. In the middle of the 17th century, the individual or compiled martyrdoms, which were consumed to edify the faithful, represented the culmination of the Roman Catholic martyrdom consciousness that started in the last decades of the 16th century and was popularized in the images of suffering and piety transmitted by their protagonists. In this article I analyze some of the works of Mathias Tanner, SJ (1630-92), in particular, the *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia et America* (1675), an illustrated work that presents the martyrs of the Jesuit Company on every continent (with the exception of Oceania). In line with the global phenomenon of martyrdom proposed by the Bohemian provincial, I read the communicational and iconic system of the universalist project of the Society of Jesus in the Southern islands of the Philippines. Images of rejection and open hostility to the Muslim exchange networks from Mindanao and Joló, but also those from Macassar, Borneo and the Moluccas, have maintained the Christians of Manila, reinforcing their self-perception of a "us-Jesuits" against the "them-pagans" in frontier mission spaces.

## KEYWORDS

Jesuits. Missionary Spaces. Borders.





**E**n los últimos años ha aumentado el interés por la relación entre martirio e imperio en América, Japón y Filipinas (COELLO, 2016; CAÑEQUE, 2016, p. 13-61; CAÑEQUE, 2020; GAUNE, 2016; McALLEN, 2017; CIARAMITARO, 2018, p. 195-225; RUSSELL, 2020). Tras la política aislacionista de Japón o *sakoku* (5/7/1639), que imposibilitó a los jesuitas y a los franciscanos fundar nuevas misiones en Japón, la Compañía de Jesús concentró sus esfuerzos en las regiones del sur de Filipinas. Sin embargo, en mayo de 1663, el gobernador Don Sabiniano Manrique de Lara (1653-63), ordenó el desmantelamiento definitivo de las posiciones españolas en los presidios de Ternate, en las Molucas, así como los de Zamboanga, Calamianes e Iligan, en la isla de Mindanao, abandonando a los seis mil samales o lutaos (lutang, que significa flotar, en tagalo) que allí vivían. La Compañía de Jesús protestó enérgicamente contra lo que el padre Francisco Combés definió como un “lamentable abandono” (COMBÉS, 1897, p. 631), lo que suponía un ataque a su política de evangelización en el sur de Filipinas, por lo que apelaron a la mítica herencia misionera de Francisco Javier.

El objetivo de este ensayo es doble. En primer lugar, analizo la memoria del martirio de los misioneros jesuitas como un discurso ambivalente de la vida, la muerte, el pecado y la gracia que no sólo ocultaba las relaciones comerciales existentes entre españoles y musulmanes en las islas del sur de Filipinas (CRAILSHEIM, 2020, p. 81-111), sino que al mismo tiempo abría una puerta a la memoria histórica de la orden ignaciana. Una eficaz herramienta propagandística que, como bien señaló Fragonard, “se fait par le texte et par l’image, par le spectaculaire public et par la méditation ou la lecture privée” (FRAGONARD, 2010, p. 192). En segundo lugar, examino el martirologio de Matthias Tanner desde una “teología de la guerra”. Una aproximación que, según Ana M. Rodríguez, acabó consolidando una imagen dicotómica de culturas antagónicas (RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2014, p. 137-158; RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2018, p. 374-388 *apud* CRAILSHEIM, 2017, p. 398-399).

En este punto, sostengo que el impacto militante de los primeros mártires de Japón fue clave para solidarizar a una multitud ferviente con la propagación de la fe católica en Asia-Pacífico. El 5 de febrero de 1597, en Nagasaki, fueron ejecutados veintiséis cristianos, entre ellos seis frailes franciscanos descalzos (el comisario Pedro Bautista y cinco hermanos de hábito), tres jesuitas japoneses (Pablo Miki y sus dos catequistas, Juan Goto y Santiago Kisai) y diecisiete neófitos nacidos en Japón (GUZMÁN, 1601, p. 610-618; VARONES ILUSTRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, I, 1887, p. 219-235).<sup>1</sup> Sus muertes se difundieron rápidamente entre sus cofrades mediante grabados, imágenes sagradas, relatos post-factum y panegíricos con representación teatral, situando el martirio en el centro del escenario.<sup>2</sup>

Los jesuitas, como es bien sabido, utilizaron la cultura visual para difundir las vidas heroicas de aquellos misioneros que murieron en los martirios de Japón en los años siguientes (1614, 1622 y 1624). El progreso en el Imperio del Sol Naciente era espectacular pero efímero, por lo que los grabados e ilustraciones de mártires heroicos ayudaron a justificar tanto la expansión de las fronteras imperiales como los proyectos misioneros. Tras la extinción del terreno martirial japonés en 1639, la llamada “caballería ligera” del Papa se esforzó por consolidar sus posiciones en el sur de Filipinas y, más concretamente, en las islas de Mindanao y Joló. Estos espacios fronterizos se convirtieron en la cuna de la

<sup>1</sup> En 1614 y 1622 hubo nuevas ejecuciones que transformaron la provincia japonesa en un *theatrum sanguinis* (PALOMO, 2016, p. 13).

<sup>2</sup> El martirio se convirtió también en objeto de disputa entre franciscanos y jesuitas (“Defensa que el P. Bautista, franciscano, hizo ante la Congregación y ante Felipe IV de los mártires de Japón contra los informes de los PP. Jesuitas”, Archivo de la Universidad de Santo Tomás, *Folleto*, v. 11.7. n.d. p. 45-92). Los españoles de las Filipinas apoyaron a los primeros, los cuales acusaron a los segundos del inicio de las persecuciones (VU THANH, 2017, p. 1-9).

propaganda martirial. Los misioneros jesuitas comenzaron a morir violentamente a manos de los moros,<sup>3</sup> lo que sirvió para promover su beatificación y posterior canonización (GONZÁLEZ TORNEL, 2018, p. 481-99; FLEMING, 2019, p. 187-195). Una conquista espiritual que duró hasta el siglo XIX, cuando la orden ignaciana, disuelta en 1773 por el Papa Clemente XIV (1769-74) y restaurada en 1859 en Filipinas, retomó al postergado proyecto de conversión de la gran isla del sur (AGUILERA, 2018).

## MATHIAS TANNER EN EL CONTEXTO MARTIROLÓGICO DEL SIGLO XVII

En un contexto de exaltación de la piedad de los Habsburgo, los martirologios - individuales o compilados - representaron la culminación de la conciencia del martirio de la Compañía de Jesús (CORETH, 2003). Esta conciencia, que comenzó en las últimas décadas del siglo XVI emulando a los mártires de la Iglesia primitiva, ayudó a promover la identidad misionera global de la orden a través de las estrategias de Ignacio de Loyola (1491-1556) y Jerónimo de Nadal (1507-80), las cuales fusionaban imágenes y mentalidades para fomentar la devoción religiosa (FRAGONARD, 2010, p. 198; McCALLEN, 2017, p. 159; 162-165). Especialmente en un momento en el que la orden ignaciana, como primera corporación globalizada, se encontraba en una delicada posición en toda la Europa católica, las narrativas martirológicas se comprometieron a defender y publicitar las misiones jesuitas de ultramar como una forma de auto propaganda.

Para empezar me gustaría destacar dos grupos de martirologios: el primero, *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Iesu qui in odium fidei, pietatis aut cujuscumque virtutis, occasione, missionum, sacramentorum administratorum, fidei, aut propugnatione ab ethnicis, haereticis vel aliis, veneno, igne, ferro aut morte alia necati sunt* (Romae: ex typographia Varesii, 1657), publicado durante el mandato del general Goswin Nickel (1652-64), y el segundo, *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu, seu, Catalogus eorum qui e Societate Iesu charitati animam devoverunt* (Romae: ex typographia Varesii, 1658), iniciado por el padre Philippe Alegambe (1592-1652) y enriquecido con las aportaciones de los padres Johannes Nádasí (1614-79) y Matthias Tanner (Pilsen, 1630- Praga, 1692) (PAGE, 2011, p. 17). Estos tratados siguieron de cerca las ideas del jesuita francés Théophile Raynaud (1583-63), cuyo *De martyrio per pestem: Disquisitio Theologica* (Lyon, 1630) planteaba la posibilidad de alcanzar el don del martirio para aquellos “que habían puesto en peligro su vida por atender a los enfermos” (GAY, 2022, p. 15. Cf. FRAGONARD, 2010, p. 200-201). Este “martirio de la caridad” era una nueva forma de auto sacrificio que podía conducir a una muerte redentora porque implicaba un riesgo, pero no una muerte segura, sorteando así la paradoja teológica del martirio como esperanza de muerte sin buscarla intencionadamente (FABRE, 2022, p. 129).

En el segundo grupo, Mathias Tanner, rector del colegio jesuita Universitas Caroli-Ferdinandae de Praga y provincial de Bohemia durante seis años, es autor de dos tratados sobre miembros ilustres de la orden que lo convierten en pionero de la literatura de la época. Publicado 135 años después de la fundación de la Compañía de Jesús, el primero, titulado *Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia et America, contra Gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, Impios, pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate. Sive Vita, et mors eorum qui Ex Societate Iesu in causa Fidei & Virtutis propugnatae, violenta morte toto orbe sublati sunt* (Pragae, San Clementem: 1675), ofrece

<sup>3</sup> El primero que definió a los pueblos malayos de las tierras bajas o litoral de las islas Filipinas como “moros” fue Miguel López de Legazpi (1503-72), diferenciándolos de los pueblos del interior, donde predominaban los “gentiles” (RETANA, 1997, p. 40). Dichos “moros” provenían de una mezcla étnica entre indonesios y árabes. No hay que olvidar que estas categorías étnicas se construyeron en base a una clasificación religiosa, no étnica (PRIETO LUCENA, 1993, p. 85; 233-35). Para una crítica del uso del concepto “moro”, véase GÓRRIZ ABELLA, 2010, p. 14-15; DONOSO, 2016).

un retrato heroico de los jesuitas que murieron en las misiones del orbe cristiano. Se trata de un registro de los acontecimientos, la experiencia y la muerte de los misioneros jesuitas durante los siglos XVI y XVII.<sup>4</sup> El segundo, *Societatis Jesu Apostolorum imitatrix, sive gesta praeclara et virtutes eorum qui e Societate Jesu in procurenda salute animarum, per Apostolicas Missiones, conciones, sacramentorum ministerial, Evangelii inter fideles et infidels propagationem, ceteraque munia Apostolica, per totum orbem terrarum speciali zelo desudarunt* (Pragae: Typ. Universitatis, 1694), se consagra a la bondad de los apóstoles, ensalzando así las virtudes sociales (“martirio de la caridad”) en lugar de complacerse en la violencia y la sangre de las víctimas (FRAGONARD, 2014, p. 137-38).

Para el propósito de este ensayo voy a centrarme en el primer tratado, que paradójicamente no es un libro de 548 páginas de reveses y derrotas, sino de éxitos. Los triunfos de Dios y de la Iglesia militante no lamentan la muerte sacrificial, sino que pretenden implicar al espectador/lector en el sufrimiento imaginado de los mártires jesuitas como inversiones necesarias para la recogida de frutos (BAYNE, 2012, p. 67; 173). Además, y no menos importante, Tanner situó a la Compañía de Jesús como punta de lanza del renacimiento post-tridentino del catolicismo y de los mártires católicos con una vocación apostólica genuinamente universal (NOREEN, 1998, p. 699-700; BIET, 2010, p. 1-2). Al igual que el género discursivo del padre Andrés Pérez de Ribas (1576-1655) de 1645, el martirio era un signo inequívoco de la cólera del diablo por el progreso de los jesuitas en la conversión de la Nueva España, que significaba el triunfo de la fe católica sobre el pecado (BAYNE, 2012, p. 20).

Sin embargo, al finalizar este obituario colectivo, Tanner advertía abiertamente al público (*protestatio*) que no había querido tocar temas que pudieran parecer que estaba atribuyendo santidad a las víctimas. Al ofrecer esta cautelosa calificación, lo que Tanner estaba confirmando implícitamente era el juicio superior del Pontífice.<sup>5</sup> Aunque los Padres jesuitas habían hecho cosas que parecían estar más allá de los poderes humanos, y que podían parecer milagros, Tanner era muy cauteloso al advertir que todavía no habían sido examinadas por la Sede Apostólica. Como señaló correctamente Fragonard, “la violence, le témoignage par la mort, sont, dans un message assez commun il est vrai, des signes de la sainteté” (FRAGONARD, 2010, p. 205). Por eso no aparecen mártires jesuitas con aureolas, sino cuerpos mutilados que trascienden sus miedos para alcanzar una nueva dimensión que solo era comparable al sufrimiento de Cristo.

Con todo, esta sencilla pero fascinante *humanam historiam*, que diría Tanner, era más que una genealogía jesuita del martirio. Su compendio ilustrado debe entenderse como una visita guiada sobre la misión evangelizadora de la Compañía de Jesús que había que celebrar e imitar. Se convirtió en una verdadera “cartografía espiritual” que presentaba de forma sistemática la cantidad de 304 mártires existentes de la orden jesuita desde 1549 hasta 1655, dividiéndose en cuatro grupos o continentes (con la excepción de Oceanía): 68 en África, 120 en Asia, 50 en América y 68 en Europa. Una división que, en opinión de Osswald, pretendía afirmar “a superioridade do martírio católico, pelo seu carácter

<sup>4</sup> La recepción del libro de Tanner fue tan entusiasta que en 1683 fue rápidamente traducido al alemán, con el título *Die Gesellschaft Jesu biß zur Vergießung ihres Blutes wider den Götzendienst, Unglauben und Laster für Gott, den wahren Glauben und Tugenden in allen 4 Theilen der Welt streitend; das ist: Lebens-Wandel und Todtes-Begebenheit derjenigen, die auß der Gesellschaft Jesu umb Verthätigung Gottes, des wahren Glaubens und der Tugenden, gewaltthätiger Weiß hingerichtet worden* (Praga: CaroloFerdinandeischen Universität Buchdruckerey) (OSSWALD, 2014, p. 148; JARAMILLO JUÁREZ, 2018, p. 57).

<sup>5</sup> [“Lector, adverte in elogiis virorum illustrium, quos in hoc libro complexus sum, nonnulla me obiter atingere, quae sanctitatem illis videantur adscribere”]. Cf. FRAGONARD, 2010, p. 193; FRAGONARD, 2014, p. 140.

universal, em relação ao martírio protestante” (OSSWALD, 2009, p. 1308; OSSWALD, 2014, p. 148; FRAGONARD, 2014, p. 139).<sup>6</sup>

El martirologio de Tanner - aunque el jesuita se abstiene siempre de utilizar este término - no era una obra de historia, sino un modelo actualizado de retórica humanista que debía proporcionar un placer estético al incluir no sólo la descripción de textos, sino también 165 dibujos con anotaciones al pie elaborados por el artista alemán Melchior Küssel (Augsburgo, 1626-84), miembro de una de las familias de grabadores más importantes del primer Barroco. Sólo los grabados-frontales de los cuatro continentes son alegóricos (FRAGONARD, 2014, p. 139). En los modelos de los dibujos, que ilustran el tipo y el momento de la muerte de las víctimas, participó el artista de Praga Karel Škréta (1610-74), pintor de cuadros religiosos y melancólicos, cuya función principal era mostrar a sus cofrades que la crueldad del martirio era proporcional al odio de sus verdugos, que torturaban, atormentaban y despedazaban a sus víctimas como muestra de su maldad y de su sometimiento al dominio y al gobierno de Satanás (FRAGONARD, 2010, p. 202; FRAGONARD, 2014, p. 137-38; OSSWALD, 2014, p. 148).<sup>7</sup> Otros tratados, como *De Christianis apud iaponios Triumphis* (Múnich, 1623), del padre flamenco Nicolas Trigault (1577-1628), o *Fasciulus e iaponicis floribus suo adhuc madentibus sanguine* (Roma, 1646), del padre António Francisco Cardim (1596-1659), ya incluían estampas y grabados de los mártires jesuitas del Japón (1597; 1614, 1622 y 1624) (PALOMO, 2015, p. 7-40; PALOMO, 2016, p. 1-32).<sup>8</sup> Sin embargo, la piedad de Tanner recomendaba la contemplación de imágenes para avivar la imaginación de los miembros de la Compañía y de los fieles católicos laicos de España, Portugal y sus respectivos imperios de ultramar, certificando la famosa frase “Un mundo no es suficiente” [*Unus non sufficit orbis*],<sup>9</sup> que acogía a los jesuitas como pioneros globalizadores (WILDE, 2011; COELLO DE LA ROSA; BURRIEZA; MORENO, 2012; CASANOVA, 2016, p. 262).

## LOS MÁRTIRES JESUITAS DEL SUR DE FILIPINAS

En relación con el fenómeno global del martirio de la orden ignaciana, me gustaría llamar la atención, como sugirió Tanner, que los asesinados en el continente asiático fueron mucho más numerosos que el resto: 120 episodios de martirio frente a 55 en Europa, 15 en África y 50 en América (OSSWALD, 2014, p. 148). Al comparar los espacios asiáticos con los viñedos de Dios que debían ser regados con la sangre de sus siervos, el jesuita checo invocaba el texto fundacional de la Carta de Pablo a los Romanos (3.25) (ver figura 1). Para este estudio voy a centrarme en la metáfora de la sangre regando las semillas de la cristiandad de las lejanas Filipinas, la cual desempeñó un papel clave en la (re)construcción visual de las misiones fronterizas del sur. Algunos estudiosos, como Cristina Oswald (2009; 2014), Marie-Madeleine Fragonard (2010; 2014), Christian Biet (2010) y René Jesús Payo

<sup>6</sup> No por casualidad, el libro del recién convertido inglés Richard Verstegen, *Theatrum Crudelitatum Haereticorum Antuérpia* (1568), se publicó en respuesta a la obra *Acts and Monuments of the Church Containing the History and Suffering of the Martyrs*, by the Anglican John Foxe (1563-83), que mostraba las persecuciones de los católicos en Inglaterra, Francia y Alemania (OSSWALD, 2009, p. 1304; OSSWALD, 2014, p. 151). Cf. FRAGONARD, 2010: p. 194-95; RUSSELL, 2020, p. 71.

<sup>7</sup> Para un estudio del uso de las imágenes como documentos históricos, véase BURKE, 2005, p. 11-24.

<sup>8</sup> Sobre los mártires de 1624 en Japón, véase la *Relación* del padre Francisco Crespo (Madrid, 1625).

<sup>9</sup> Este famoso lema aludía al grabado jesuita de 952 páginas de la provincia de Flandes-Bélgica, el cual se publicó en 1640 en Amberes con motivo del centenario de la Compañía de Jesús: el *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu*, que comparaba la labor evangélica de Ignacio de Loyola y Francisco Javier con la de San Pedro y San Pablo, padres de la iglesia primitiva de Roma. En el libro II se encuentra el emblema de un niño pequeño, alado, situado entre dos globos que muestran los dos hemisferios del mundo. Esta imagen se encuentra inmediatamente debajo las palabras “Las Misiones a las Indias de la Sociedad” (*Societatis misiones Indicae*) y directamente encima del lema “Un mundo no es suficiente” (*Unus non sufficit orbis*) (CAMPA, 2017, p. 55-71).



Hernanz (2015), han analizado la iconografía de los jesuitas que dieron su vida por la fe católica como parte de un sistema comunicacional e iconográfico del proyecto universal de la Compañía de Jesús.

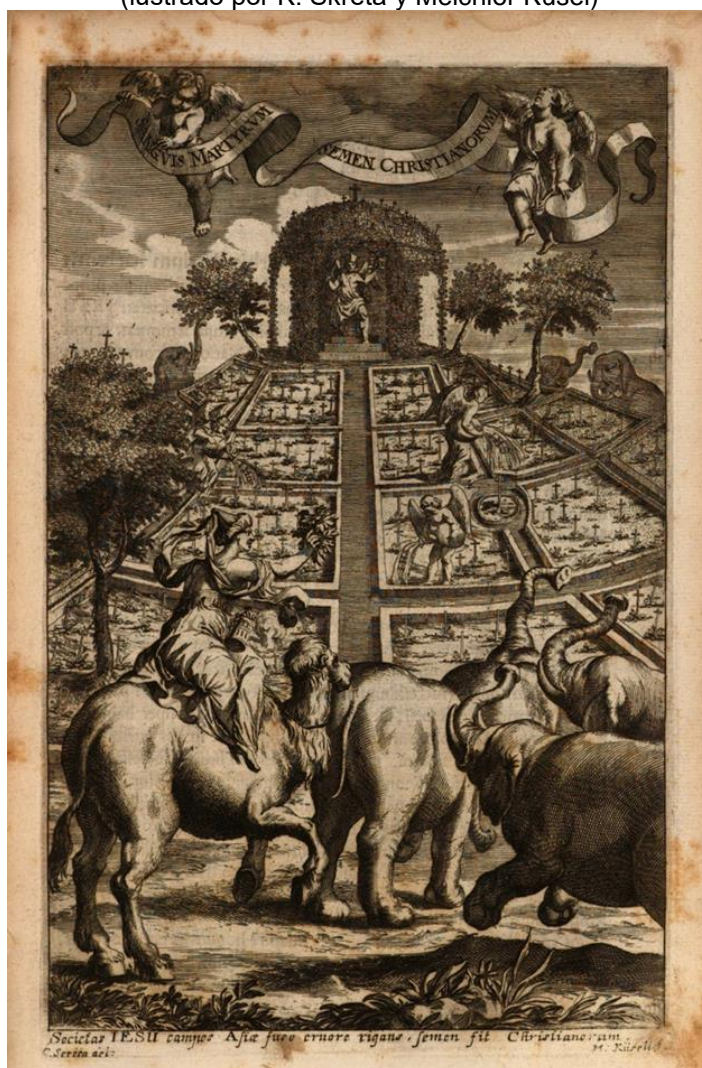
Aunque Bayne (2012) y, más recientemente, Cañeque (2021), han explorado estos contextos fronterizos para explicar la conexión entre martirio e imperio, lo cierto es que se ha prestado poca atención a las islas del sur de Filipinas, donde el catolicismo era más bien marginal o estaba proscrito. Los *Varones ilustres* de Andrade incluyeron la muerte de nueve jesuitas destinados en Filipinas, de los cuales cinco de esos nueve fueron expuestos en el martirologio ilustrado de Tanner dentro de un escenario irreal. En lugar de hacer hincapié en los asentamientos españoles o nativos, la mirada europea se dirigió a captar la acción violenta del martirio a partir de una evidente ausencia de humanidad (FRAGONARD, 2010, p. 203). Sólo unos pocos actores participaban en el testimonio sacrificial de los misioneros jesuitas, que eran situados en un espacio ficticio, por lo que la mirada del observador quedaba por fuerza subsumida en una verdad figurada.

Entender el “martirio” como testimonio sacrificial de la fe nos ayuda a comprender los aspectos comunicativos - y, por supuesto, emocionales - de la formación de la identidad jesuita (CLOSSEY, 2008, p. 216; BAYNE, 2012, p. 64). Como señaló Bayne, “Jesuit sacrifices proved the mystery of new life implicit in Christian notions of death and redemption” (BAYNE, 2012, p. 48). Todos los grabados asiáticos evocan el espíritu de Francisco Javier - que dicho sea de paso no fue martirizado por los infieles – para llevar la palabra de Dios a las regiones más orientales de las Indias Orientales. Una operación mimética, bien definida por Ulrike Strasser, orientada a producir nuevas réplicas de Francisco Javier para una Compañía globalizada.<sup>10</sup> Uno de ellos, el padre Marcello Mastrilli, martirizado en 1637 en Nagasaki, participó en las campañas militares del gobernador y presidente de la Real Audiencia de Filipinas, don Sebastián Hurtado de Corcuera (1635-44), orientadas a la conquista de la isla de Mindanao, donde la figura y la imagen protectora del santo patrón estuvieron siempre presentes (CAÑEQUE, 2022, p. 448).

La muerte era el fin último del martirio. Pero mientras las Cartas Anuas deban cuenta de las historias de misioneros martirizados como soldados, en los grabados de Tanner no había ningún atisbo de violencia jesuita. Para dar sentido a la violencia colonial se recurrió al “bautismo de sangre”, una de las formas más elevadas de la *Imitatio Christi*, que ayudaba a trascender las desgarradoras muertes de los jesuitas para alcanzar la gloria de la salvación. Las metáforas agrarias de los jesuitas regando la tierra de las comunidades indígenas con su sudor, lágrimas y sangre ilustran alegóricamente cómo imaginaban sus misiones como campos y viñedos en los que podían recoger abundantes cosechas (BAYNE, 2012, p. 24-25; 29). En la página 207 hay un grabado que muestra esta “horticultura espiritual” de los jesuitas en Asia (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2008, p. 239-284). El uso de estas imágenes no era nuevo en la historia del cristianismo, pero encontró una representación metafórica en el grabado de Tanner sobre la misión apostólica y las tribulaciones que conllevaba: *Sanguinis martyrorum sit semen Christianorum* (Tertuliano, *Apologeticus*, capítulo 50).

<sup>10</sup> Los misioneros jesuitas imitaron no solo los modelos masculinos de sus padres fundadores (Ignacio de Loyola, Francisco Javier), sino también las de aquellos mártires convertidos en modelos de virtud. Para un estudio reciente sobre masculinidad y misioneros jesuita en Asia-Pacífico, véase Strasser, 2020.

Figura 1 – Societas Iesu campos Asiae, fuso herbore rigans, semen fit Christianorum (ilustrado por K. Škréta y Melchior Küsel)



Fuente: TANNER (1675, p. 206).

Todas las imágenes se esforzaban por captar la violencia del momento, centrándose en la escena del martirio, sin la presencia de testigos llorosos o atónitos que certificaran la aceptación de su destino fatal (FRAGONARD, 2010, p. 202). En un ejercicio de irrealidad simbólica, Tanner representó a las víctimas ejemplares arrodilladas, con sus túnicas negras y de espaldas a sus verdugos, abrazando un crucifijo como solía hacer el padre Francisco Javier. No se abría el cielo para acoger sus almas, pero aun así aquellos misioneros apenas volvían sus ojos hacia una “hypothétique audelà”, que diría Fragonard, esperando tan solo la muerte (FRAGONARD, 2014, p. 152).

Como señaló Didier, una de las características más notables de la evangelización de los misioneros católicos en Asia consistió en pasar desapercibidos mediante el disfraz. En el mundo islámico, cualquier vestimenta identifica al *dhimmi*, es decir, “al no musulmán asentado en una sociedad musulmana”. Para evitar ser identificados, muchos misioneros jesuitas que viajaban por el norte de la India, Asia Central y Arabia adoptaron discretamente vestimentas musulmanas (DIDIER, 2006, p. 78). En la corte de Muhammad Dipatwān Qudrāt (o Kudarat, más conocido en las fuentes españolas como Cachil Corralat, 1581-



1671) (DE LA COSTA, 1989, p. 442), los padres Alejandro López y Juan de Montiel probablemente vistieron atuendos típicamente islámicos, como turbantes y túnicas, en señal de respeto. Sin embargo, en el martirologio de Tanner se les representaba con el hábito jesuita, con túnicas o bonetes negros, a diferencia de sus verdugos, a menudo caracterizados por su torso desnudo, lo que enfatizaba su carácter bárbaro, salvaje e infiel.

Figura 2 - Martyrdom of Fathers Alejandro López and Juan de Montiel (a); Francisco Paliola (b); Francisco de Mendoza (c) y Juan del Carpio (d). Ilustrado por K. Škréta & Melchior Küsel.



Fuente: TANNER (1675, p. 430; 425; 408 y 380).



No se trataba de representarlos retóricamente a través de lo que Weisbach definió como la “mirada celestial” del Barroco (WEISBACH, 1948, p. 143), sino de sugerir que la muerte era un acto consciente y voluntario, mientras sus musculosos verdugos, “con rostros crueles y actitudes de alegría ante el dolor ajeno”, cumplían su cometido asestando el golpe mortal.<sup>11</sup> Y todos, o casi todos, excepto el padre Juan del Carpio (1583-1634), un noble español asesinado en 1634 en la isla de Leyte (TANNER, 1675, p. 380), regaron con su propia sangre la isla de Mindanao, lo que demuestra la importancia que la gran isla adquirió a finales del siglo XVII no sólo como cuna de mártires sino también como campo de batalla maniqueo entre cristianos y musulmanes.

Junto a los grabados hay pequeñas leyendas en latín que proporcionan el nombre, la nacionalidad y los tormentos sufridos por los padres jesuitas que encontraron una muerte violenta, especificando la fecha y el lugar precisos del martirio. Por ejemplo, en la página 430, Küssel y Škréta ilustran uno de los episodios más recientes del martirio jesuita: la muerte heroica de los embajadores López y Montiel, firmando con sus iniciales (C.S.D., Karel Škréta, y M. K. f., Melchior Küssel *fecit*) en las esquinas inferior izquierda y derecha, respectivamente. Las leyendas en latín afirman que fueron brutalmente asesinados por indios idólatras en Mindanao (“crudeliter trucidati ab idolatrias indis Mindanai”) (TANNER, 1675, p. 430). Esto estaba en consonancia con la noción agustiniana de que el verdadero martirio requería la muerte *in odium fidei* [en odio a su fe]. Sin embargo, aunque los embajadores jesuitas fueron asesinados a manos de musulmanes conversos rebeldes, Tanner señaló que los verdugos eran en realidad gentiles idólatras, o no conversos. Al refutar que los nativos de Mindanao fueran verdaderos musulmanes, Tanner no sólo se negaba a aceptar el pleno avance del Islam en el sur de Filipinas, sino que dejaba la puerta abierta a futuras incursiones jesuitas en la región.

No había que temer al dolor y a la muerte. Otros jesuitas que operaban en el sur de Filipinas también sufrieron la misma suerte por parte de los “infiel” musulmanes o de los nativos recién convertidos al Islam. En 1634, los nativos de las islas de Burney, llamados camucones, los de Mindanao y Joló, asaltaron las ciudades de Dapitan (futura provincia de Misamis), en el extremo norte de Mindanao, dirigiéndose luego a Malabohoc (o Maribohoc) e Ibinangan, en la isla de Bohol. En diciembre, lanzaron sus 18 caracoas (una especie de pequeñas embarcaciones de guerra) y 1.400 hombres de guerra hacia la isla de Leyte, devastando las poblaciones de Cabalian, Sogon, Canamucan, Baybay y, finalmente, Ogmuc (u Ormoc),<sup>12</sup> donde el mencionado padre Juan de Carpio (Riofrío, 1583-1634), de quien Tanner subrayó que era de origen noble español (*nobili ortu Hispanus*), fue asesinado por nativos recién convertidos al Islam en Ogmuri (Ormoc, en isla de Leyte) *in odium fidei* (“a Mahometanis odio religionis interfectus in insulis Philippinis”) el 3 de diciembre de 1634, a la edad de 51 años (TANNER, 1675, p. 380; OÑA, 1701, ff. 826r-839r. Cf. DE LA COSTA, 1989, p. 324).

En 1637, el gobernador Hurtado de Corcuera encomendó la evangelización del lago Lanao (o Maranao) al rector de la residencia de Dapitán, el padre mexicano Pedro Gutiérrez (1593-1651), SJ,<sup>13</sup> quien confió el establecimiento de la misión a los padres Diego Patiño

<sup>11</sup> Como señala García Rubial, la santidad por martirio a menudo era puesta en duda porque se dudaba de que la mayoría de los religiosos que operaban, por ejemplo, en el norte de la Nueva España, no habían tenido una voluntad explícita de morir por la fe: “las rebeliones los habían sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio” (GARCÍA RUBIAL, 2008, p. 4-5).

<sup>12</sup> Dicha misión fue fundada en mayo de 1597 por los padres Alonso Rodríguez (1570-1610) y Lionardo Scelsi (1567-1598) (DE LA COSTA, 1989, p. 161).

<sup>13</sup> El padre Gutiérrez nació el 24 de abril de 1593 en Colima, diócesis de Michoacán, México. Estudió en el colegio de Valladolid, España. Regresó a México, donde el 14 de mayo de 1611 fue recibido en la Compañía de Jesús. Hizo su noviciado en Tepetzotlán. En 1622 llegó a las Filipinas, donde ejerció como misionero en las Bisayas, y en particular, de los subanos, de quienes se le consideraba como su apóstol. Once años después, el 30 de octubre de 1633, fue nombrado

(1593-1637) y Antonio Abarca (1610-60). En 1639 el capitán Francisco de Atienza Ibáñez construyó un fuerte en Iligan para defender las posiciones españolas en el norte de Mindanao de los continuos ataques de Corralat. Sin embargo, estaba lejos del puesto de Lanao, “por lo que la soberanía impuesta a Lanao no podía ser aplicada de forma efectiva” (DE LA COSTA, 1989, p. 399). El 7 de mayo de 1642, el padre Mendoza (1602-42) fue enviado desde Iligan a patrullar el territorio con dos soldados, cuando fueron emboscados, siendo cruelmente asesinado por los maranaos – “necatus ab idolatris in Philippinarum insula Mindanao”.<sup>14</sup> Al asesinar al padre Mendoza, el discurso de Tanner subrayaba que los “nativos belicosos” habían quebrantado los acuerdos de paz que permitían a los religiosos predicar el evangelio en su territorio. Ya no se permitían embajadores, lo que se entendió plenamente como una declaración de guerra.

Según la narración de Tanner, el padre Mendoza, tras estar gravemente enfermo, había pedido encarecidamente a Dios tres meses más de vida para preparar su muerte (“Paucis siquidem ante mensibus gravi morbo oppressus, trimestres inducias sibi a DEO vitae proposeit, quo se diligentius morti praepararet”) (TANNER, 1675, p. 408). Como señala Martínez Gil, mientras el resto de los mortales tenía la certeza de la llegada de la muerte, los santos sabían lo suficiente como para disipar las preocupaciones de lo inesperado (MARTÍNEZ GIL, 2000, p. 176). Por tanto, si el padre Mendoza había recibido la gracia de conocer la fecha de su muerte, no debe extrañarnos que Tanner estuviera promoviendo indirectamente su elevación a los altares, a pesar de declarar en su *Protestatio* de no hacerlo.

Otro padre jesuita que derramó su sangre en Mindanao fue el italiano Francisco Palliola (1612-48). Originario de Nola, cerca de Nápoles, entró en la Compañía de Jesús a los 32 años y desde el primer año de noviciado anhelaba ir a las Indias.<sup>15</sup> Al principio, el joven Palliola participó en la evangelización de los subanos, un grupo indígena de la costa norte de Zamboanga, donde se encontraba la misión de Dapitán, llevando consigo una escolta de soldados cristianos para su protección personal. Pero temiendo que la presencia de una guardia armada fuera contraproducente, decidió abandonarla. Esta práctica, junto con su alta exigencia de asistencia a misa, llevó a los subanus a matarlo a manos de un apóstata cristiano llamado Huana y de un pagano nativo llamado Tampilos en la aldea de Ponot, al norte de la bahía de Sindangan. Aunque el historiador Horacio de la Costa aseguró que ambos irrumpieron en la casa donde se alojaba Palliola en Ponot, le clavaron un *kris* (una daga asimétrica del sur de Filipinas) en el cráneo y lo dejaron muerto (DE LA COSTA, 1989, p. 446), Tanner no estaba tan preocupado por la exactitud histórica como por la persuasión.

Aristóteles, en su *Poética*, definía la verosimilitud como la buena composición y el decoro entre sus elementos constitutivos. Por tanto, una historia verosímil debía ser aquella que fuera aceptable o convincente según la propia experiencia o conocimiento del público, lo que favorecía el formalismo retórico sobre los hechos reales.<sup>16</sup> El epígrafe de Tanner que indicaba que “odio religionis à nefario quodam Fidei Apostata hasta transfixus, in Indiae Insula Mindanao”,<sup>17</sup> no se limitaba a dar información sobre la muerte de Palliola, sino que

profeso de cuatro votos. Murió el 25 de julio de 1651 en el pueblo de Iligan (norte de Mindanao) (OÑA, 1701, f. 1271r°; Murillo Velarde, 1749, ff. 198v-208r°; DE LA COSTA, 1989, p. 612).

<sup>14</sup> [Mendoza] fue asesinado por idólatras [Maranaus] en la isla de Mindanao de las Filipinas. La traducción es mía] TANNER, 1675, p. 407-409.

<sup>15</sup> Según las cartas privadas que escribió a su familias y superiores de la orden ignaciana, desde muy joven Palliola tuvo una fuerte vocación para el martirio (RUSSELL, 2020, p. 87-88).

<sup>16</sup> En su *Poética* Aristóteles definía la verosimilitud como la buena composición y decoro entre sus elementos constitutivos. Por lo tanto, una historia verosímil era aquella que guardaba la debida proporción entre dichos elementos, y no necesariamente aquella que representaba fielmente lo verdadero en términos factuales (PÉREZ, 2011, p. 181-82).

<sup>17</sup> [Fue atravesado por una lanza infame de la fe apóstata en el odio a la fe en la isla de Mindanao] TANNER, 1675, p. 424-425.

advertía de la dificultad de afrontar la apostasía y la rebelión. Los nativos conversos solían adoptar un fino barniz de cristianismo que sólo enmascaraba la persistencia de las creencias religiosas tradicionales. En última instancia, las “cosechas espirituales” dependían del desarraigo de las malas semillas que vivían junto con las buenas. Los apóstatas mezclados con los conversos leales dificultaban la tarea evangelizadora, pero ¿cómo distinguir a los “verdaderos cristianos” de los traidores que permanecían ocultos? Imbuido en el arte de la persuasión, Tanner no estaba interesado en describir los numerosos contratiempos sufridos por los misioneros, sino en transmitir un recurso retórico al servicio de la propaganda religiosa.

Desde un punto de vista compositivo, todos estos grabados seguían una serie de estrategias calculadas, o “convenciones”, que revelan los contextos culturales para los que fueron producidos. También muestran un carácter pedagógico, cuyo significado debía ser accesible al público en general (OSSWALD, 2014, p. 149). Más que representar *veras efigies* enfatizando el rostro de sujetos virtuosos (PORTÚS; VEGA, 1998), los grabados de Tanner se centran en los *dramatis personae* de la acción. Por un lado, los victimarios exhiben obscenamente los objetos del martirio, capitalizando así la crueldad y la violencia desgarradora de la ejecución. Por otro, las víctimas, moribundas o a punto de morir, se muestran como avatares del santo navarro, situados al aire libre frente a un fondo natural indeterminado, sin ningún elemento que distraiga la atención del espectador.<sup>18</sup> Para dar sentido a la “coherencia” de este procedimiento, White afirmaba que “our *explanations* of historical structures and processes are thus determined more by what we leave out of our representations than by what we put in” (WHITE, 1985, p. 90-91). En este sentido, la idealización de la naturaleza fue concebida para proporcionar a los espectadores contemporáneos “una grande libertade de fantasia individual” para interpretar los episodios dramáticos de acuerdo con la *compositio loci* de Ignacio de Loyola (1491-1556), que ayudaba a las audiencias a conjurar las imágenes mentales vívidas del episodio ilustrado como auténticas herramienta de devoción (OSSWALD, 2014, p. 150).

A la izquierda del primer grabado, el padre López, arrodillado y sin bonete, era apuñalado por la espalda con una macana (palo aplastado de madera con punta afilada) mientras con la mano derecha se disponía a sacar un crucifijo “que tenía en el pecho, y arrodillado con él en la mano, recibir las últimas heridas, hasta saciar con su sangre la sed insaciable de aquellas fieras” (COMBÉS, Lib. VIII, Cap. III, 1897, p. 547-48. MURILLO VELARDE, 1749, f. 235v). Al fondo, el padre Montiel, vestido con hábito de jesuita, estaba también arrodillado a punto de ser asesinado de un golpe directo en la cabeza mientras exclamaba con alegría los nombres de Jesús y María, dándose a entender que “no le turbó la muerte, pues en sus manos, donde parece que desmaya el aliento, y se ahoga el resuello, tuvo bríos para despedir voz tan entera” (COMBÉS, Lib. VIII, Cap. III, 1897, p. 548). A la derecha, el rajá Buayan Balatamay, vestido con ropas orientalistas y acompañado de hombres armados, señaló con el dedo a los padres jesuitas, ordenando su muerte. Un claro ejemplo de lo que Ángela Barreto e Inés G. Županov definieron como “orientalismo católico”, es decir, la construcción de un imaginario colonial, en este caso particular para la producción del conocimiento europeo del sur de Filipinas (BARRETO y ŽUPANOV, 2015, p. xxi *apud* OSSWALD, 2014, p. 150).

Un punto de partida de los procedimientos judiciales clásicos de la antigüedad, donde un tirano cruel, como Balatamay, transmutado hagiográficamente en tirano “romano”, ordenaba ejecutar a los jesuitas obstinados por su justicia legal (RUBIAL GARCÍA, 2008, p. 4; FRAGONARD, 2014, p. 142). En este caso, los verdugos, como señala Fragonard, son “funcionarios delegados” y no individuos que asumen voluntariamente las ejecuciones

<sup>18</sup> Para un estudio del misionero jesuita como imitación del modelo javeriano, véase STRASSER, 2020.

(FRAGONARD, 2014, p. 142). Por lo tanto, no debe sorprender la demonización de los moros homicidas, identificados con el Diablo, representados iconográficamente como enemigos del proceso de evangelización.

En el segundo grabado, el padre Paliola, arrodillado en una topografía distorsionada y con la mirada fija en el crucifijo, abre los brazos para acoger la gloria del martirio mientras el verdugo, que no está ausente como en otros grabados de Tanner sino que comparte protagonismo con su víctima, le asesta el golpe final en la espalda. Al igual que en el grabado anterior, no se destacan las heridas de Paliola, lo que lleva al espectador a interpretar la imagen no como un dolor o sufrimiento físico, sino como un triunfo.<sup>19</sup> Este enfoque proporcionaba una estrategia retórica que permitía a Tanner fijar la realidad en imágenes e incluir y excluir información. Pero esa “realidad” era, de hecho, una clara inducción a “ver”, seleccionando y suprimiendo aquello que era necesario para hacer su narración más comprensible o atractiva para sus lectores.

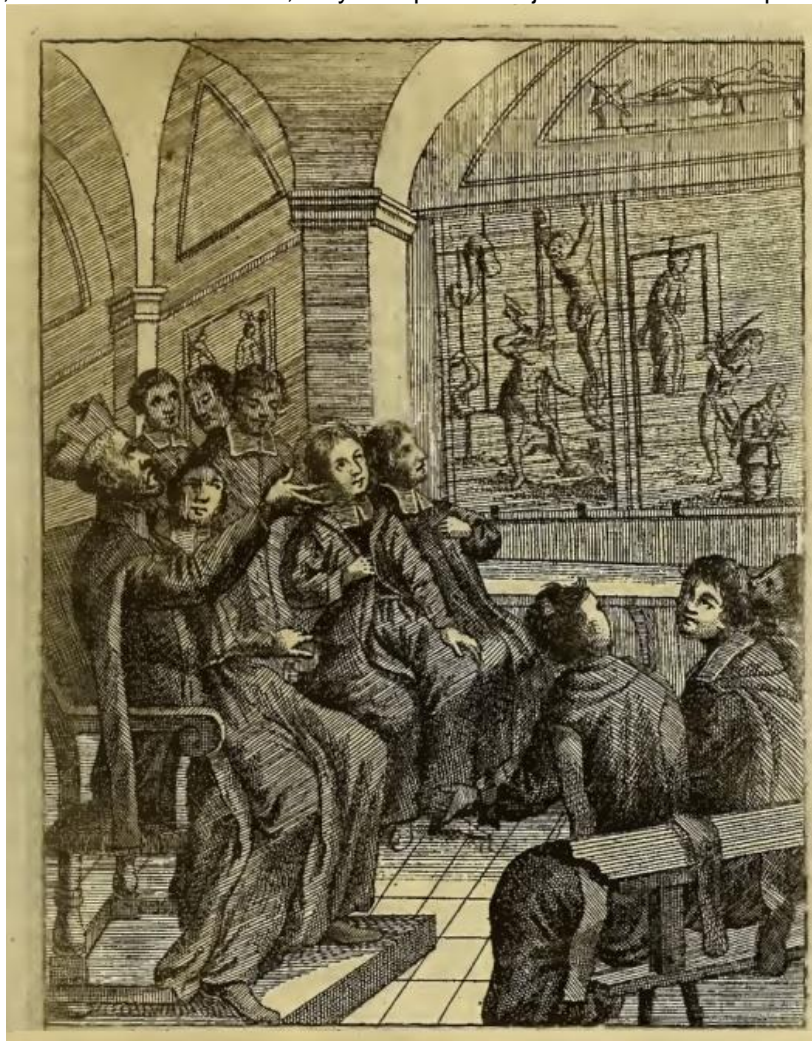
En el tercer grabado, el padre portugués Mendoza, también arrodillado en un terreno anodino o indiferenciado ilustrado por Küssel y Škréta, sostiene un crucifijo en su mano derecha mientras es atravesado por uno de sus verdugos. La composición de esta imagen demuestra también la victoria final del mártir sufriente, cuya sangre sacralizaba el paisaje indígena. Para los fieles, su muerte no fue un final, sino el comienzo de una nueva vida. En la cuarta y última, el padre Juan del Carpio, también murió arrodillado con un crucifijo en las manos antes de que la espada le cortara la cabeza. No hay elementos naturales que distraigan la mirada del espectador; sólo una realidad figurada en la que tiene lugar la muerte heroica del mártir, que acepta su destino con entereza y humildad. Al hacerlo, su mirada es la primera línea de una percepción del sufrimiento que siempre devuelve a la imagen lo que requiere. ¿Hasta qué punto la audiencia consideraba las muertes de los mártires como víctimas de guerra, ya sea de las acciones del Diablo o de las de Kudarat? En última instancia, ¿la tierra de los nativos, una vez fertilizada por la sangre de los mártires, seguía siendo “suya”?

Sin embargo, los grabados de Tanner ilustran la cuestión triunfal y a la vez contradictoria de aquellos “soldados de Jesús”, que tiene que ver con la naturaleza discursiva de las narraciones hagiográficas y martirológicas. A pesar de que los jesuitas obligaron a los nativos filipinos a aceptar el catolicismo, el espectador/novicio, metamorfoseado en testigo sufriente, consideraba a los misioneros como víctimas inocentes de verdugos sanguinarios que se resistían a la intrusión española en la frontera sur de Filipinas (BIET, 2010, p. 2; BAYNE, 2012, p. 135). De este modo, el martirio no sólo descuidó el importante número de cristianos locales que perdieron la vida en los ciclos de violencia que surgieron de esas campañas evangelizadoras, sino que también vilipendió a los musulmanes o a la población local no cristiana por defender su propia fe (RUSSELL, 2020, p. 69). La vocación del martirio en Europa como forma de ganarse un lugar en el cielo se trasladó a Filipinas a través de las imágenes que Tanner incorporó en su obituario colectivo, convirtiendo así a los jesuitas en “exponentes máximos de esta vocação do martírio” en Asia-Pacífico (OSSWALD, 2009, p. 1302; OSSWALD, 2014, p. 152).

<sup>19</sup> Para un análisis iconográfico de este “verdugo invisible” en los grabados de Tanner, véase Fragonard (2014, p. 141-43).



Figura 3 – P. Guilielmus Good Soc. IESU, Nobili sanguine Anglus, laboribus Apostolicis per Angliam, Hyberniam, Moschoviam exantlatis, Obyt Neapoli. 5 Julij A<sup>o</sup> 1686. Ilustrado por W. P. Kilian.



Fuente: TANNER (1694, p. 211).

Las pinturas de imágenes sagradas, como eficaces herramientas de comunicación y auto propaganda, se encargaban para ser expuestas en gran formato para edificar y formar a los novicios y futuros misioneros en la extensa red de colegios y residencias de Roma y otros lugares de Europa (OSSWALD, 2009, p. 1302-1303; FRAGONARD, 2010, p. 196; McALLEN, 2017, p. 146; FLEMING, 2019, p. 187-195). En 1618, el padre general Muzio Vitelleschi (1563-1645; en el cargo 1615-45) solía leer en voz alta el relato de los mártires jesuitas de la revuelta tepehuana de 1616 del norte de Nueva España en el refectorio de la casa de la Curia jesuita. También ordenó que los dibujos de los ocho mártires tepehuanos se reprodujeran como pinturas en lienzo y se expusieran entre otros retratos de mártires jesuitas en la Ciudad Eterna, para que los misioneros de la revuelta tepehuana fueran “siempre recordados” (*ad futuram rei memoriam*) (McALLEN, 2017, p. 144). Rodeados de tantas palabras, imágenes y representaciones del heroísmo martirológico, los novicios no tenían forma de salir de esas cámaras de meditación, como recordaba Fragonard, para pensar de otro modo (FRAGONARD, 2010, p. 197). Muchos jesuitas escribieron *letterae indipetarum* (o *indipetentium*), en las que los miembros radicados en Europa pedían ardientemente a los generales ser enviados a las misiones más lejanas y peligrosas de la orden (MALDAVSKY, 2012, p. 147-181). A fuerza de mirar colectivamente esos grabados

con los ojos abiertos, los novicios se convirtieron en una especie de “víctimas inocentes” ajenas a la violencia, pero obligadas sin embargo a compartirla, gracias a lo que Biel definió como “mécanisme compassionnel” (BIEL, 2010, p. 2).

Para los católicos, el martirio no era una característica genérica para todos los individuos, sino sólo una recompensa para unos pocos escogidos (BAYNE, 2012, p. 146; RÄISÄNEN-SCHRÖDER, 2020, p. 151). No obstante, el espectador, transmutado en “récepteur souffrant”, pudo resemantizar a las víctimas jesuitas como símbolos de una cultura martirial en la formación de la conciencia global de la orden (BIEL, 2010, p. 2. Cf. BAYNE, 2012, p. 66). Los que miraban estaban dentro de esas cámaras, decodificando las representaciones cognitivas precodificadas de Tanner a través de un proceso de entramamiento – o “emplotment”.<sup>20</sup> Así pues, se puede argumentar que las distintas audiencias europeas, al compartir los significados culturales sancionados del éxito misionero, condicionaron a nivel emocional la producción de un determinado tipo de narrativa religiosa sobre la que debían imitarse en los nuevos modelos de auto sacrificio que estaban por venir.

Por lo tanto, no debería extrañarnos que el número de vocaciones aumentara entre estos jóvenes novicios a medida que los mártires eran ensalzados como héroes de la identidad católica de la primera época moderna. Como señaló acertadamente Fragonard, “la mort des jésuites est alors l'objet d'une mise en scène de type politique, où l'usage du terme martyr est un avantage idéologique contre l'ennemi persécuteur” (FRAGONARD, 2010, p. 194). En otras palabras, estos sacrificios apostólicos acabaron creando un mecanismo de retroalimentación que puso de relieve la evangelización jesuita de Mindanao y Joló, reforzando así la oposición binaria entre cristianos y musulmanes en el sudeste asiático.

## CONCLUSIONES

Para el bibliófilo Wenceslao E. Retana, el objetivo de la *Historia de Mindanao y Joló* (Madrid, 1667) consistía en un dispositivo apologético y propagandístico que denunciaba el abandono de las fortalezas del sur de Mindanao y daba a conocer “lo importante que era para España el dominio de Mindanao” (RETANA, 1897, p. xviii; RODRÍGUEZ, 2018, p. 380; 385). Como hizo Calderón de la Barca en sus autos sacramentales, la *Historia* simplificó el dogma islámico y justificó así la (re)conquista del sur de Filipinas (BUNES IBARRA, 1991, p. 63-83). Y, sobre todo, Combés recreó una “imagen irreal de éxito evangelizador” cuyo objetivo era reforzar la fortaleza y el espíritu corporativo de la orden jesuita, demostrando así una autoridad suficiente sobre un archipiélago que, en realidad, nunca estuvo del todo colonizado ni evangelizado. Al igual que en el norte de África, la entrada de los españoles en Mindanao fue especialmente limitada y se concentró en las costas, marginando el interior de la isla (BUNES IBARRA, 2017, p. 190). Los españoles reclamaron el dominio de estos territorios de iure, pero no de facto. Por ello, Combés proyectó una imagen mitificada de una realidad que, como recordó Ana M<sup>a</sup> Rodríguez, nunca tuvo lugar.<sup>21</sup>

Recientemente algunos estudiosos han destacado que el entusiasmo católico por el martirio (*sanguine laureatus*) creció en cuanto los católicos de Gran Bretaña y los

<sup>20</sup> El primer intelectual que argumentó extensamente que el tejido de la historia estaba compuesto por tramas – “a very human and not very “scientific” mixture of material causes, aims, and chances” - fue Paul Veyne (1984, p. 32-34). Posteriormente, de una forma más articulada, Hayden White señaló que “providing the “meaning” of a story by identifying the kind of history that has been told is called explanation by emplotment [...] Emplotment is the way by which a sequence of events fashioned into a story is gradually revealed to be a story of a particular kind” (1987, p. 7). Cf. White, 1978, p. 83.

<sup>21</sup> “Descripción de la planta de la fortificación del presidio de Zamboanga según noticias de los cabos militares y de Fernando de Bobadilla que lo gobernó”, con fecha en Manila, 10 de junio de 1683 (AGI, Filipinas 201, N. 1, ff. 301r°-302v). Cf. RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2014, p. 140; 145.



misioneros de ultramar comenzaron a morir por su fe (RUSSELL, 2020, p. 71; CAÑEQUE, 2020; PAGE, 2020, p. 1-11). Representados retóricamente como víctimas de pueblos crueles y bárbaros, más que como invasores de los habitantes del Nuevo Mundo, los mártires fueron herramientas indispensables para la promoción misionera y la expansión imperial (CAÑEQUE, 2020). Sin embargo, en lugar de abordar la política de representación del colonialismo como una totalidad unitaria que simplemente enmascaraba, mistificaba o servía para racionalizar las formas de dominación ibérica, el objetivo de este ensayo ha consistido en destacar que el triunfo del martirio supuso la consolidación de la identidad católica en Filipinas en un contexto político marcado por duros enfrentamientos con la VOC holandesa, o *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Compañía Unida de las Indias Orientales, fundada oficialmente en 1602), y los moros del sur que amenazaban la hegemonía española de lo que François Gipouloux definió como el “Mediterráneo asiático” (GIPOLOUX, 2009).

No debería sorprendernos, pues, que Mathias Tanner proyectara en su discurso panegírico una dimensión “teatral” o “dramática” del ideal de muerte sacrificial que convertía el mundo en un campo de batalla. Una guerra cósmica en la que sus cofrades asesinados *in odium fidei* exigían, a cambio, no sólo la confirmación de sus hazañas sino la declaración de una “guerra justa” contra los enemigos de la fe (COMBÉS, Libro VIII, Cap. IV, 1897, p. 549-569). Un discurso constantiniano de conversión que aparecía como punto de unión entre gobernantes, militares, religiosos y nativos filipinos; una guía de pasión y violencia que reunía a sus protagonistas en una especie de comunión mística con un objetivo común: restablecer la iglesia de Cristo en una tierra assolada por la destrucción, el saqueo y la muerte (GARCÍA RUBIAL, 2008, p. 6; KENDALL, 2009, p. 5-6).

Como acertadamente señaló Calvin Kendall, “violence is the persistent subtext of the conversion of peoples to Christianity” (KENDALL, 2009, p. 7). Los padres jesuitas, elevados a la categoría de héroes morales, se convirtieron en símbolos, modelos de mediación espiritual y abnegación para sus hermanos jesuitas en la conquista espiritual del sur de Filipinas (BURKE, 1984, p. 50-51). Sus vidas, registradas por sus hagiógrafos, reunieron todos los elementos - castidad, valor, dedicación, caridad, prodigios y muerte gloriosa – característicos del Barroco, permitiendo a los jesuitas coronarse como misioneros ejemplares de un catolicismo triunfante y universal. Sus muertes servirían, en primer lugar, para fomentar las vocaciones misioneras, y en segundo lugar, para promover su beatificación y posterior canonización, contribuyendo así a una lenta pero decisiva penetración en los sultanatos islámicos de Mindanao y Joló.

Este artículo también sugiere que la palma del martirio, como anhelo y culminación de la experiencia misionera, transformó el sur de Filipinas en puntos de referencia centrales donde imponer el dogma cristiano, especialmente tras el desmantelamiento en 1663 de los presidios de Ternate, en las Molucas, y los de Zamboanga, Calamianes e Iligan, en la isla de Mindanao. En un contexto de exaltación de la *pietas* austriaca, los jesuitas ensalzaron su labor misionera a través de narraciones martirológicas, hagiografías, panegíricos y grabados que circularon rápidamente, desempeñando un papel fundamental en la consolidación de una imagen estereotipada y maniquea del Islam frente al cristianismo. Una imagen de rechazo y abierta hostilidad que ocultaba las redes de intercambio que los musulmanes de Mindanao y Joló, pero también los de Macassar, Bornei y las Molucas, mantenían con los españoles de Manila. Una imagen que sin duda reforzaba la autopercepción de la Compañía de Jesús como una orden religiosa que se enfrentaba implacablemente a los “otros-paganos” en los espacios misioneros fronterizos.

## REFERENCIAS

- ANONYMOUS. *A Short Description of the Great and Terrible Martyrdoms which took place in Japan in the year 1622*. Kobe: J. L. Thompson & Co., 1927.
- AHERN, Maureen. "Dichosas muertes": Jesuit martyrdom on the northern frontier of La Florida. *Romance Philology*, v. 53, n. 1, p. 1-21, 1999.
- BAYNE, Brandon L. *A Passionate Pacification: Sacrifice and Suffering in the Jesuit Missions of Northwestern New Spain, 1594-1767*. Doctoral Dissertation, Harvard Divinity School. Cambridge, 2012.
- BIET, Christian. La mort des martyrs, enjeux axiologiques, enjeux ritualisés, enjeux théâtraux. *Altre Modernità*, n. 4, p. 1-9, 2010.
- CAMPA, Pedro F., The *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu* (1640). Devotion, Politics, and the Emblem. *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, n. 9, p. 55-71, 2017.
- CAÑEQUE, Alejandro. Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas. *Relaciones*, n. 145, p. 13-61, 2016.
- CAÑEQUE, Alejandro. *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2021.
- CAÑEQUE, Alejandro. In the Shadow of Francis Xavier: Martyrdom and Colonialism in the Jesuit Asian Missions. *Journal of Jesuit Studies*, n. 9, p. 438-58, 2022.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización europea*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2008.
- CASANOVA, José. The Jesuits through the prism of globalization, globalization through a Jesuit prism. In: BANCHOFF, Thomas; CASANOVA, José (eds.). *Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*. Washington: Georgetown University Press, 2016. p. 261-85.
- CERMAN, Ivo. Jesuit Historiography in Bohemia. *Jesuit Historiography Online*. ed. Robert A. Maryks, 2017. Disponible en: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuit-historiography-in-bohemia-COM\\_192532](https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuit-historiography-in-bohemia-COM_192532)
- CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993 [1975].
- CIARAMITARO, Fernando. Política y religión: martirio jesuita y simbolización monárquica de las Marianas. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n. 78, p. 195-225, 2018.
- CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre; BURRIEZA, Javier; MORENO, Doris (eds.) *Jesuitas e imperios de ultramar (siglos XVI-XX)*. Madrid: Sílex, 2012.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries of the Mariana Islands (1668-1769)*. London: Routledge, 2016.

- COHEN, Leonardo. Introduction. In: COHEN, Leonardo (ed.) *Narratives and Representations of Suffering, Failure and martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisbon: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2020. p. 13-34.
- COMBÉS, Francisco, SJ. *Historia de Mindanao y Joló*. Edición a cargo de Wescleslao Emilio Retana con la colaboración del padre Pablo Pastells, SJ. Madrid: Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1897 [1667].
- CORETH, Anna. *Pietas Austriaca. Austrian Religious Practices in the Baroque Era*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003 [1959].
- CRESPO, Francisco, SJ. *Relación de los martyres que este año pasado de 1624 han padecido martyrio por nuestra S. Fe, en la corte del emperador de Japón*. Madrid: Imp. Andrés de Parra, 1625.
- DELEHAYE, Hypolitte, SJ. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921.
- DONOSO, Isaac. Concepto asiático de "Moro". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, n. XLIV, p. 39-60, 2016.
- FLEMING, Alison C. Jesuit Visual Culture: Communication, Globalization, and Relationships. *Journal of Jesuit Studies*, n. 6, p. 187-95, 2019.
- FRAGONNARD, Marie-Madeleine. Cette fleche qui vole et qui ne vole pas": l'instant de la mort solitaire dans les gravures illustrant Matthias Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinem militans*, 1675. *Cahiers du GADGES*, n. 12, p. 137-60, 2014.
- FRAGONNARD, Marie-M. Morts en Martyrs, morts en service de charité: la mémoire de l'ordre jésuite. *Littératures Classiques*, v. 73, n. 3, p. 191-214, 2010.
- GIPOLOUX, François. *La Méditerranée asiatique. Villes portuaires et réseaux marchands en Chine, au Japon et en Asie du Sud-Est, xvie-xxie siècle*. Paris: CNRS Éditions, 2009.
- GAUNE, Rafael. *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- GÓRRIZ ABELLA, Jaume. *Filipinas antes de Filipinas. El archipiélago de San Lázaro en el siglo XVI*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.
- GUZMÁN, Luis de, SJ. *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús para predicar el Santo Evangelio en los Reinos del Japón*. Segunda Parte. Alcalá: Viuda de Juan Gracián, 1601.
- JARAMILLO JUÁREZ, Diana I. *De libros ingeniosos de la Biblioteca Palafoxiana, y un manuscrito*. Puebla: Auditoria Superior del Estado de Puebla & Museo-Biblioteca Palafoxiana, 2018.
- MALDAVSKY, Aliocha. Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. 33, n. 132, p. 147-81, 2012.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

MCALLEN, Katherine. Jesuit Martyrdom Imagery Between Mexico and Rome. In: HORODOWICH, Elizabeth; MARKEY, Lia (eds.) *The New World and Italian Religious Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

MURILLO VELARDE, Pedro, SJ. *Historia de la Provincia de Philipinas. Segunda Parte*. Manila: Nicolás de la Cruz Bagay, 1749.

NOREEN, Kirstin. Ecclesiae militantis triumphus: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation. *The Sixteenth Century Journal*, v. 29, n. 3, p. 689-715, 1998.

OSSWALD, Cristina. A Iconografia do Martírio na Companhia de Jesus entre os sécs. XVI e XVIII. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65 (suplemento), p. 1301-14, 2009.

OSSWALD, Cristina. O Ciclo de gravuras da obra *Societatis Jesu Usque Ad Sanguinis et Vitae Profusionem Militans* e a cultura jesuíta do martirio na época moderna (sécs. XVI-XVIII). In: STEPÁNEK, P. (ed.) *Svatý František Xaverský a jezuitská kultura v českých zemích*. Olomouc: Palacký University, 2014, p. 147-153.

OSSWALD, Cristina. On Christian Martyrdom in Japan, 1598-1658). *Hipogrifo*, v. 9, n. 2, p. 927-994, 2021.

PAGE, Carlos. La iconografía de los primeros mártires jesuitas de América. La validación de la presencia jesuítica en América y el accionar de los bandeirantes paulistas. *IHS. Antiguos Jesuitas en Hispanoamérica*, n. 8, pp. 1-11, 2020.

PAYO HERNANZ, René J. Aportaciones para el estudio de la iconografía del martirio en la época contrarreformista: la imagen del padre Diego Luis de San Vitores. *Boletín de la Institución Fernán González*, n. 250 p. 51-98, 2015.

PÉREZ, Manuel. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid: Bonilla Artigas Editores, 2011.

PORTÚS PÉREZ, Javier; VEGA, Jesusa. *La stampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.

PRIETO LUCENA, Ana M. *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1993.

RÄISÄNEN-SCHRÖDER, Päivi. Jesuit Missionaries' Suffering and Disappointment in the *Neue Welt-Bott*. In: COHEN, Leonardo (ed.) *Narratives and Representation of Suffering, Failure and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisbon: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2020. p. 141-57.

RETANA, Wenceslao. Notas a la edición de Antonio de Morga. In: *Sucesos de las islas Filipinas*, Edición crítica y comentada y estudio preliminar de Patricio Hidalgo Nuchera. Madrid: Polifemo, 1997.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. La violencia de los santos en la Nueva España. BUucema - *Butlletí du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, n. 2, 2008. <https://journals.openedition.org/cem/4092>

RUSSELL, Camilla. Early Modern Martyrdom and the Society of Jesus in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: COHEN, Leonardo (ed.). *Narratives and Representation of Suffering, Failure and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisbon: Universidade Católica Portuguesa – Centro de Estudos de História Religiosa, 2020, p. 67-99.

SHORE, Paul. Contact, Confrontation, Accommodation: Jesuits and Islam, 1540-1770. *Al-Qantara*, v. 36, n. 2, p. 429-41, 2015.

TANNER, Mathias, SJ. *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, impios, pro Deo, fide, ecclesia, pietate: Sive Vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fidei, & virtutis propugnatae, violentâ morte toto orbe sublatis sunt*. Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem, per Joannem Nicolaum Hampel Factorem, 1675.

TANNER, Mathias, SJ. *Societas Jesu apostolorum imitatrix, sive Gesta praeclara et virtutes eorum, qui è Societate Jesu in procuranda salute animarum, per apostolicas missiones, conciones, sacramentorum ministeria, evangelij inter fideles & infideles propagationem, ceteraque munia apostolica, per totum orbem terrarum speciali zelo desudâ[ve]runt. Pars prima Societatis Jesu Europaeae*. Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem, per Adalbertum Georgium Konias, factorem, 1694.

VARONES ILUSTRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Misión del Japón. Bilbao: Imp. del Corazón de Jesús, 1887. Tomo I.

VEYNE, Paul. *Writing History. An Essay on Epistemology*. Middletown: Wesleyan, 1984.

VU THANH, Hélène. The Glorious Martyrdom of the Cross. The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597. *Culture and History Digital Journal*, e005, p. 1-9, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2017.005>

WILDE, Guillermo (ed.) *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB, 2011.

WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins, 1985.

WHITE, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century, Europe*. Baltimore: The John Hopkins UP, 1987 [1973].

## NOTAS DE AUTOR

---

### AUTORÍA

**Alexandre Coello de la Rosa**: Catedràtic d'Història d'Amèrica i Àsia en Universitat Pompeu Fabra, Barcelona/CSIC-ICREA Academia, España

### DIRECCIÓN PARA LA CORRESPONDENCIA

Avgda. Bufalá, 68, 5-4. 08915 – Badalona (Barcelona), España

### ORIGEN DEL ARTÍCULO

Proyecto individual de investigación

### CONTRIBUCIÓN DE LA AUTORÍA

**Concepción del estudio**: A. Coello de la Rosa

**Recolección de datos**: A. Coello de la Rosa

**Análisis de los datos**: A. Coello de la Rosa

**Discusión de los resultados**: A. Coello de la Rosa

**Revisión y aprobación**: A. Coello de la Rosa





## **FINANCIAMIENTO**

ICREA Academia

## **CONSENTIMIENTO PARA USAR IMÁGENES**

No se aplica

## **APROBACIÓN DEL COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN**

No se aplica

## **CONFLICTO DE INTERESES**

No hay conflicto de intereses

## **PREPRINT**

El artículo no es un preprint

## **LICENCIA DE USO**

© Alexandre Coello de la Rosa. Este artículo está licenciado bajo la Licencia Creative Commons CC-BY Internacional 4.0. Con esta licencia se puede compartir, adaptar y crear material para cualquier objetivo, siempre que se le atribuya la autoría

## **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em História. Portal de revistas de la UFSC. Las ideas expresadas en este artículo son de responsabilidad de sus autores, no representando necesariamente la opinión de los editores o de la universidad

## **EDITOR**

Jo Klanovicz

## **HISTÓRICO**

Recibido el: 24 de febrero de 2023

Aprobado el: 29 de marzo de 2023

**Cómo citar:** COELLO DE LA ROSA, Alexandre. Contra el olvido: Mathias Tanner (1630-92) y los mártires jesuitas del sur de Filipinas (siglo XVII). *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 28-48, ene./abr. 2023.






# **“SEMPRE AJUNTANDO O GOVERNO ESPIRITUAL COM O TEMPORAL”: OS ESCRITOS PROGRAMÁTICOS DA MISSÃO DO MARANHÃO (SÉCULO XVII)**

**“Always Joining the Spiritual Government with the Temporal Government”:  
The Programatic Writings of the Maranhão Mission (17<sup>th</sup> Century)**

**Karl Heinz Arenz<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-9500-3666>

E-mail: [karlarenz@ufpa.br](mailto:karlarenz@ufpa.br)

<sup>a</sup> Universidade Federal do Pará, Faculdade de História,  
Belém, PA, Brasil.

**DOSSIÊ/DOSSIER/ISSUE**

**GLOBALIZAÇÃO E CATOLICISMO NA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZACIÓN Y CATOLICISMO EN  
LA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZATION AND CATHOLICISM IN THE EARLY MODERN PERIOD**

## RESUMO

Fundada oficialmente em 1639, a Missão da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará levou mais de meio século para se consolidar. Nesse processo, diversos escritos de conteúdo programático, redigidos ou inspirados pelos padres Luís Figueira, Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff, foram de fundamental importância. Embora escritos em contextos diferentes, os textos (um memorial, um regulamento interno e uma lei régia) reclamam a “dupla administração” (espiritual e temporal) dos missionários ignacianos sobre os aldeamentos na região amazônica. A análise desses escritos possibilita compreender a organização da vasta rede de missões, tanto no que diz respeito à mediação cultural que ocorreu internamente quanto no que se refere à sua função coestruturante para a formação da sociedade regional e, de forma mais ampla, do projeto colonial na Amazônia portuguesa no século XVII.

## PALAVRAS-CHAVES

Escritos. Jesuítas. Indígenas.

## ABSTRACT

Officially founded in 1639, the Mission of the Society of Jesus in the State of Maranhão and Grão-Pará took more than half a century to consolidate. In this process, several writings with programmatic content, written or inspired by the fathers Luís Figueira, Antônio Vieira and João Felipe Bettendorff, were of fundamental importance. Although written in different contexts, the texts (a memorial, an internal regulation and a royal law) claim the “dual administration” (spiritual and temporal) of the Ignatian missionaries over the missionary villages in the Amazon region. The analysis of these writings makes it possible to understand the organization of the vast network of missions, both in terms of the cultural mediation that took place internally and in terms of its co-structuring function for the formation of the regional society and, more broadly, of the colonial project in the Portuguese Amazon in the 17<sup>th</sup> century.

## KEYWORDS

Writings. Jesuits. Indigenous People.

**N**o prefácio a sua volumosa crônica sobre a Missão do Maranhão, escrita no final do século XVII, o padre João Felipe Bettendorff (1990 [1698], p. 3) adverte seus leitores “que vou sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal, porque [...] andaram e sempre andarão tão anexos”. De fato, a obtenção e manutenção da dupla administração dos índios, ou seja, conjugando doutrina e disciplina, constituiu o embate fundamental da Companhia de Jesus no contexto de sua implantação no Estado do Maranhão e Grão-Pará, ao norte da América portuguesa. A vinda do padre Antônio Vieira em janeiro de 1653, deu início a uma complexa sequência de negociações e acareações no que concerne ao controle sobre as populações indígenas da região. No entanto, o agenciamento resolutivo e autoconfiante de Vieira durante sua estada no Maranhão, entre 1653 e 1661, não pode esconder o fato de que os inícios da Companhia de Jesus na colônia, oficialmente erigida em junho de 1621, foram complicados. Assim, as tentativas para se estabelecer de forma mais duradoura nesse ambiente tropical peculiar foram várias e a implantação da ordem jesuítica demonstrou ser um processo longo e complexo, até em comparação com outros religiosos, como carmelitas, franciscanos e mercedários (MOREIRA NETO, 1992, p. 90-105).

Os primórdios da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará foram marcados pelas agências de três personagens: Luís Figueira (1574-1643), Antônio Vieira (1608-1697), ambos de origem portuguesa, e o luxemburguês João Felipe Bettendorff (1625-1698). Cada um contribuiu, em circunstâncias peculiares, para consolidar a missão da ordem num século perpassado por crises e incertezas que afetaram o reino luso e suas possessões ultramarinas. Apesar dos desafios, tendo perante os olhos a perspectiva de uma messe promissora numa região povoada por inúmeras nações indígenas, os três protagonistas conseguiram lançar as bases para um desenvolvimento relativamente duradouro de sua missão. Os três padres construíram residências, colégios, aldeias e fazendas, promoveram a coesão entre missionários de origens, talentos e mentalidades diferentes e, sobretudo, buscaram obter leis compatíveis com o objetivo primordial de sua presença: a evangelização dos índios.

Desde o início de sua ordem, os jesuítas adotaram a política da *accommodatio*, ou acomodação, em suas missões extraeuropeias. Isso fez com que os missionários tolerassem e até confirmassem certos conceitos e costumes originários das culturas indígenas. Adone Agnolin (2005, p. 126-127) fala, com referência às práticas dos jesuítas no Estado do Brasil, de “sincretismo intencional” e “cultura paralela”. Também na Amazônia lusa, a organização clânica, a produção e a propriedade comunitárias, o saber terapêutico tradicional, certas danças rituais e a difusão da Língua Geral de matriz tupi tornaram-se peculiaridades do cotidiano nas missões inacianas. A preservação tenaz desses elementos e conhecimentos nativos resultou na formação de uma nova cultura que encontra a sua continuidade no modo de viver de muitas comunidades ribeirinhas da Amazônia atual (HARRIS, 2000).

Os próprios religiosos favoreceram, desde o século XVII, processos de mediação cultural promovendo, mediante a formação de “códigos compartilhados”, a convergência de horizontes simbólicos tão diversos como o(s) indígena(s) e o europeu. Essas dinâmicas aproximaram, até certo grau, missionários e índios, mas, ao mesmo tempo, homogeneizaram as diferentes tradições culturais indígenas (MONTERO, 2006a; 2006b). Como no Estado do Brasil, os padres basearam-se também no Maranhão e Grão-Pará na macrocultura tupi, embora muitos povos nativos da região não pertencessem a esse tronco etnolinguístico. Grande parte dos grupos que habitavam os vales do Amazonas e de seus afluentes falaram línguas jês, caribes ou aruaques. Os tupis propriamente ditos alcançaram a região oriental da bacia amazônica, provavelmente em vagas sucessivas, somente pouco

tempo antes da chegada dos primeiros europeus. Os Tupinambaranas chegaram depois. Os povos tupis se concentraram, sobretudo, na margem sul do Amazonas. Dentre eles, os Tupinambás, estabelecidos ao longo o litoral atlântico entre o Pará e o Maranhão, constituíram a população que serviu de referência cultural para os primeiros missionários (DROULERS, 2001, p. 39-43).

O que facilita a análise acerca do século XVII é o fato de os jesuítas terem dado à sua implementação na Amazônia portuguesa uma justificativa teórica que se expressa em diversos escritos de conteúdo programático. Os textos são da autoria dos três personagens supracitados: o Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão, Grão-Pará e Rio das Amazonas, de 1637, redigido por Luís Figueira (1923 [1637], p. 429-232), pouco antes da fundação da Missão (1639); a Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ou Visita, um regulamento interno escrito, entre 1658 e 1660, por António Vieira (LEITE, 1943b, p. 106-124), antes de sua expulsão (1661); enfim, o Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará (1686), uma lei-quadro, cuja negociação, entre 1684 e 1686, foi influenciada pelo padre João Felipe Bettendorff. O presente artigo, ao analisar os textos programáticos acima elencados e os contextos nos quais foram concebidos, visa compreender o complexo processo de consolidação tanto do projeto missionário da Companhia de Jesus quanto, mais amplamente, o processo de formação da sociedade na Amazônia portuguesa ao longo do primeiro século da colonização lusa.

## A PROJEÇÃO SOB LUÍS FIGUEIRA

Em 1607, os padres Francisco Pinto e Luís Figueira, dois missionários experientes e peritos na Língua Geral, foram enviados de Pernambuco à serra de Ibiapaba, situada ao extremo norte do então Estado do Brasil. Seu objetivo era duplo: evangelizar os índios e obter o apoio dos chefes à causa portuguesa, haja vista que as populações nativas dessa região estratégica já tiveram contato com holandeses e franceses. Contudo, a morte violenta do padre Francisco Pinto, em janeiro de 1608, significou o fim abrupto dessa expedição. O sobrevivente Luís Figueira (1903 [1609]) redigiu, após sua volta a Pernambuco, a *Relação do Maranhão* e a enviou, em março de 1609, ao superior geral Cláudio Acquaviva em Roma. Nesse relato, o padre caracteriza de heroica a conduta que ele e Pinto teriam adotado frente à ferocidade dos índios supostamente instigados pelos franceses.

A narrativa, redigida no estilo edificante da época barroca, objetivou salientar a dimensão política da expedição para aquela região de alta importância geoestratégica (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2000, p. 435-447). De fato, por causa de sua espessa vegetação e seu clima ameno, as montanhas de Ibiapaba tiveram uma densidade populacional mais elevada do que a árida faixa litorânea e o sertão em volta. Além disso, a serra encontrou-se aproximadamente a meio caminho entre duas regiões economicamente muito promissoras: a zona de produção açucareira em Pernambuco e o vale do Amazonas com a variedade de “drogas do sertão” (SILVEIRA, 1911 [1624], p. 35-36). Porém, com a fundação oficial do Estado do Maranhão e Grão-Pará, em 13 de junho de 1621, e sua orientação norte-atlântica, isto é, em direção à metrópole, a região de Ibiapaba perdeu, até o fim do século XVII, seu significado estratégico inicial (STUDART FILHO, 1945).

Depois do fracasso da expedição dos padres Figueira e Pinto, dois outros jesuítas chegaram à região. Manoel Gomes e Diogo Nunes acompanharam, em 1615, a expedição do capitão-mor Alexandre de Moura, que partira de Pernambuco para expulsar os franceses do Maranhão e fundar uma fortificação no delta do Amazonas. No entanto, os dois religiosos deixaram, já em 1618, a recém-conquistada cidade de São Luís. Serafim Leite (1943a, p.

99-100) aponta, nesse contexto, as reservas dos primeiros moradores a seu respeito e insinua tensões com os franciscanos.

Os jesuítas só se instalaram novamente na colônia em março de 1622, quando o padre Luís Figueira voltou à cidade de São Luís, em companhia de seu confrade siciliano Benedito Amodei. O padre português tinha sido nomeado conselheiro da administração portuguesa no Maranhão pelo governador-geral do Brasil, Diego de Mendonça Furtado. A medida dotou a presença da Companhia de Jesus de um claro caráter político. Por essa razão, o capitão-mor local, Antônio Moniz Barreiros, se viu forçado a defender os inicianos frente às queixas dos colonos que temeram a ingerência dos padres em assuntos relativos à polêmica em torno da escravidão indígena. O chefe militar garantiu aos moradores que a residência urbana dos jesuítas serviria unicamente de ponto de apoio para missões itinerantes pelos interiores da colônia. Quanto ao Pará, a câmara de Belém rejeitou, em abril de 1626, a solicitação dos padres da Companhia de se instalarem também na capitania do Pará (AZEVEDO, 1930, p. 46-48).

No início dos anos 1630, evidenciou-se a dificuldade dos franciscanos de catequizarem satisfatoriamente os índios nos aldeamentos que existiram nas cercanias de Belém e São Luís.<sup>1</sup> De fato, a insuficiência de recursos próprios e desacordos com certos capitães, que costumaram interferir nas missões, enfraqueceram a posição dos religiosos de São Francisco. Figueira aproveitou este impasse para consultar certos confrades influentes na Espanha e em Portugal, como também o Superior Geral Mutio Vitelleschi, no intuito de conseguir a substituição dos frades franciscanos enquanto encarregados pela evangelização dos índios. Em 1635, a cúria generalícia da Companhia de Jesus deu-lhe a autorização de viajar para Portugal a fim de tratar esta questão junto às autoridades do reino e para obter recursos e colaboradores para seus propósitos. Antes de sua partida para a metrópole, Figueira participou de uma expedição aos rios Tocantins e Xingu na capitania do Pará. Impressionado pela quantidade de nações e línguas indígenas, Figueira retornou a Belém, de onde embarcou, no fim de 1636, rumo a Lisboa (LEAL, 1854, p. 59-79; KIEMEN, 1954, p. 48-49).

A argumentação que o padre empregou em Portugal transparece no *Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão & Grão-Pará & Rio das Amazonas*, redigido na Corte no início de 1637. Segundo Carlos de Araújo Moreira Neto (1992, p. 67), este breve documento teria levado a Coroa a confiar a evangelização dos índios do Maranhão e Grão-Pará à Companhia de Jesus. No *Memorial*, Figueira frisa a posição geoestratégica da região e descreve sua potencialidade econômica, dando, sobretudo, relevo à produção açucareira que lhe parece mais promissora do que aquela do Nordeste, além de sugerir outros empreendimentos agrícolas rentáveis. Ele escreve: “As terras são muy fertes, & se podem fazer infinitos engenhos de açúcar, porque se dão nellas muy fermosas canas, & a experiencia tem mostrado, que as canas do Maranhão rendem dobrado, que as do Brasil. Mas faltão homens de posse, que fação fazendas” (FIGUEIRA, 1923 [1637], p. 429). Para reforçar sua argumentação, Figueira aponta a obrigação do rei de viabilizar a evangelização do “innumeravel gentio” da região. Neste contexto, ele lembra a participação ativa dos indígenas nas expedições portuguesas contra holandeses e ingleses enquanto guerreiros, remeiros e fornecedores de víveres. Figueira (1923 [1637], p. 430) é categórico ao realçar esta importância dos indígenas na ocupação portuguesa, afirmando “que se os índios nos faltaram, havemos de despejar a terra.”

<sup>1</sup> A historiografia diferencia entre *aldeamento*, isto é, um estabelecimento fundado com base no raciocínio dos colonizadores para concentrar os indígenas, e *aldeia*, um estabelecimento erigido por um grupo indígena conforme seus próprios critérios culturais (ALENCASTRO, 2000, p. 119-120).



Em face da premência de cristianizar os índios e atrelá-los à expansão lusa, Figueira adianta uma solução pragmática: mandar religiosos para evangelizar, dotando-os de subsídios “dos frutos da terra”, garantindo sua segurança por meio de soldados e fornecendo-lhes gratuitamente a passagem transatlântica. Ao mesmo tempo, Figueira se declara favorável à repartição das aldeias entre os religiosos das diferentes ordens, haja vista a quantidade de indígenas e a vastidão do território. Na parte final do *Memorial*, o inaciano aponta para os abusos cometidos pelos colonos contra os índios que, segundo ele, já naquela época, estavam fugindo em massa por causa dos trabalhos pesados e das punições severas. Neste contexto, Figueira reclama um controle eclesiástico mais eficaz, lembrando o infortúnio dos franciscanos e a ausência de um bispo residente. Como remédio imediato, o padre sugere um maior engajamento pastoral entre os moradores e, também, a presença de mais mulheres brancas (FIGUEIRA, 1923 [1637], p. 431-432).

Um ano mais tarde, em 25 de julho de 1638, os aldeamentos foram confiados aos jesuítas com amplas competências para o futuro superior. Para dar uma forma concreta a esta medida, foi erigida, no dia 3 de junho de 1639, a Missão do Maranhão (KIEMEN, 1954, p. 50-53; LEITE, 1945, p. 249). Certo do apoio de seus confrades da Província Portuguesa e das autoridades metropolitanas – especialmente a concessão anual de parte dos dízimos dos engenhos de açúcar do Estado do Brasil –, Figueira, em sua função de superior, almejou regressar à Amazônia para efetuar a implantação da Missão. Porém, em razão da instabilidade causada pela Restauração em Portugal e a ocupação da cidade de São Luís pelos holandeses, em 1640, ele se viu forçado a adiar sua volta. Finalmente, em 1643, Figueira conseguiu embarcar junto com quatorze companheiros. Mas, em consequência de fortes temporais, o barco naufragou e todos, menos dois, pereceram na ilha do Marajó, supostamente nas mãos dos índios Aruans, estando o superior entre as vítimas (LEITE, 1943a, p. 107; 1943b, p. 224; IBÁÑEZ-BONILLO, 2018).

A reconquista de São Luís e a expulsão dos neerlandeses do litoral maranhense foram terminadas em 1644, graças à resistência militar organizada pelos próprios moradores e, também, por jesuítas, como o padre Lopo de Couto (LEITE, 1943a, p. 108-109 e 113-115; MAURO, 1960, p. 442). No entanto, os padres retiraram-se em seguida do Maranhão por escassez de pessoal e de apoio material, sem que a Missão fosse oficialmente dissolvida. Em decorrência deste abandono, um alvará régio de 10 de novembro de 1647 aboliu a administração das aldeias pelos religiosos e concedeu, implicitamente, aos índios cristãos os mesmos direitos dos quais gozavam os colonos, gerando assim uma situação jurídica confusa (KIEMEN, 1954, p. 65). No fim da década de 1640, a Missão do Maranhão parecia à beira da extinção, apesar dos esforços anteriores do padre Luís Figueira de garantir a evangelização dos índios dentro de um quadro jurídico e econômico favorável à Companhia de Jesus. Quase exatamente dez anos após seu desaparecimento, o padre Antônio Vieira prosseguiria a iniciativa, lançando uma política de teor monopolista e expansionista.

## A EXPANSÃO SOB ANTÔNIO VIEIRA

Como no caso de Figueira, também a missão do padre Antônio Vieira na Amazônia conheceria um fim trágico. Embora não sofresse naufrágio ou morte violenta, ele foi expulso em 1661, no contexto de um levante dos moradores contra os padres jesuítas. Quando Vieira deixou Lisboa rumo ao Maranhão, em novembro de 1652, ele era o mais famoso dos inacianos até então enviados à colônia amazônica. Com efeito, uma vez passada a ameaça das invasões holandesas nas áreas costeiras ao norte da América portuguesa, D. João IV mostrou-se determinado a integrar o Maranhão e Grão-Pará no conjunto das possessões atlânticas. Em vista disso, uma presença mais expressiva dos jesuítas foi considerada como



vantajosa. O primeiro grupo de religiosos que aportou em São Luís, no dia 23 de novembro de 1652, contou onze missionários (LEITE, 1941, p. 296-297). Mas somente a partir do dia 16 de janeiro de 1653, data da chegada do padre Antônio Vieira, a Missão do Maranhão começou a ser efetivamente reativada. Conforme as competências inerentes à sua dupla titulação de superior e visitador, Vieira veio como representante plenipotenciário do superior geral da Companhia de Jesus. Além disso, ele gozou de grande apreço por parte de D. João IV, em razão dos méritos adquiridos no serviço do rei, mesmo tendo perdido influência na Corte (VAINFAS, 2011, p. 177-191).

A vinda de Vieira provocou uma agitação entre os moradores de São Luís, pois temia-se que o padre modificasse as leis de 1647 e 1649 concernentes ao emprego livre e ao cativo lícito dos índios. Uma revolta aberta eclodiu com a publicação, em 19 de janeiro de 1653, de um alvará régio que declarou todos os índios livres. Esta nova lei tinha sido retida pelo capitão-mor da cidade no intuito de vincular a chegada do novo superior à sensível questão da “liberdade dos índios”. Também os moradores de Belém se inquietavam quando souberam da presença do famoso inaciano na região. Para se prevenir, forçaram o padre João de Souto Maior a assinar um compromisso para reduzir, de antemão, a margem de manobra do superior. O referido papel impôs aos jesuítas como única incumbência o ensino da doutrina e determinou o seu afastamento da repartição anual da mão de obra indígena (BERREDO, 1749, p. 422). Mesmo tendo prometido ao rei de não interferir em assuntos indigenistas, Vieira começou a mobilizar as autoridades reinóis em vista de uma revisão do status jurídico dos índios (VIEGAS, 1998, p. 141-150; LEITE, 1943b, p. 43-51). No entanto, sua intransigência e aparente “incapacidade de compromisso político” na contenda com os colonos produziram uma escalada irreversível de tensões, que atingiu seu paroxismo com a expulsão dos jesuítas em 1661 (SILVA, 2003, p. 79).

Ainda no ano de sua chegada, o superior partiu para uma excursão às proximidades de Gurupá e Cametá na foz dos rios Xingu e Tocantins. Não somente a quantidade de grupos indígenas, mas também os abusos cometidos pelos capitães nos sertões convenceram-no a reforçar a precária rede de aldeamentos já existente. Sob sua orientação, esses centros catequéticos se tornaram a espinha dorsal da Missão do Maranhão. De fato, Vieira projetou um controle estrito dos inacianos sobre a população indígena para viabilizar sua conversão em condições viáveis e uma proteção eficaz contra possíveis interferências por parte colonos e capitães (CASTELNAU-L'ESTOILE, 1997, p. 58-63). Em vista disso, ele (re)fundou aldeamentos em lugares estratégicos, sobretudo no vale do Amazonas (SARAGOÇA, 2000, p. 47-48).

Nessa nova conjuntura, Vieira considerou as competências, concedidas pelo rei aos jesuítas em 1652, ineficazes para poder executar seu projeto evangelizador junto aos indígenas. Por isso, ele dirigiu-se, ainda em 1653, a D. João IV, propondo-lhe as seguintes medidas: afastamento dos capitães de assuntos indigenistas, presença obrigatória de um religioso em todas as expedições para o sertão, introdução do cargo do “procurador dos índios”, inventário anual da mão de obra indígena, regulamento das condições e dos prazos de trabalho e concentração dos indígenas em aldeias sob a administração exclusiva da Companhia de Jesus. Estas propostas, fixadas em uma carta no dia 6 de abril de 1654 (VIEIRA *apud* HANSEN, 2003, p. 448-451; PÉCORA, 1997, p. 37-38), foram promulgadas, sob forma de alvará régio, em 9 de abril de 1655 (SARAGOÇA, 2000, p. 45; COUTO, 1997, p. 64-65). Mediante esta lei, os aldeamentos tornaram-se definitivamente a peça-mestra da política vieiriana.

## A rede dos aldeamentos

Diferente do Estado do Brasil, a extensa rede de aldeamentos no Estado do Maranhão e Grão-Pará contribuiu significativamente para conformar a colônia ao norte da América lusa (WRIGHT, 1999, p. 305-311). As primeiras missões na Amazônia remontam à presença efêmera de capuchinhos franceses na ilha do Maranhão entre 1612 e 1615 (DAHER, 2002, p. 171-186). Uma década mais tarde, o capitão Simão Estácio da Silveira relata que aldeias indígenas, submissas no decorrer das primeiras expedições portuguesas pelos rios da região, foram confiadas a militares de mérito que tiveram a obrigação de cuidar da instalação e manutenção de missionários franciscanos nesses lugares. Os frades da Província de Santo Antônio, sob a direção do frei Cristóvão de Lisboa, estão no início dos primeiros aldeamentos no interior da Amazônia lusa (MARQUES, 1996, p. 335-350). Assim, o capitão Simão Estácio da Silveira (1911 [1624], p. 17-18) menciona:

[...] aldeas de Gentio circunvezinhas, que fortalecem, acompanhão, & servem aos Portugueses de pescadores, caçadores, & de outros mesteres, & todas tem suas Igrejas muito fermosas, & dezeção muito ser Christãos, & agora vão frades capuchos [franciscanos] para os cathequizar, allem de que ja lá estão padres da Companhia [de Jesus].

Mas, as frequentes repartições da mão de obra indígena entre militares e religiosos e, sobretudo, o proceder violento dos soldados fariam que grupos inteiros de índios “fugirão dos nossos tratos, elles sabem o porque” (SILVEIRA, 1911 [1624], p. 18).

Três décadas mais tarde, o padre Vieira denunciou esta complexa convivência inicial entre missionários e militares, reabrindo o debate acerca da polêmica da “liberdade dos índios”. Sabedor dos argumentos jurídicos e filosóficos, fornecidos, sobretudo, por pensadores espanhóis do Quinhentos, e preocupado com a situação jurídica ambígua em meados do Seiscentos, Vieira engajou-se em negociações com as instâncias régias. Seu empenho culminou na lei de 9 de abril de 1655, que regulamentou, explicitamente, a escravização de indígenas e concedeu, implicitamente, à Companhia de Jesus a tutela sobre as populações nativas na Amazônia (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 123-129).

Vieira se embasou na ideia neoescolástica da desigualdade natural dos homens, mas sem deduzir logo a existência de uma escravidão natural (EISENBERG, 2000, p. 135-136; ZERON, 2011, p. 204-207), inspirando-se principalmente no comentário jurisprudencial castelhano *De Indiarum lure* ou *Política Indiana* de Juan de Solórzano Pereyra (1575-1653), publicado em 1647 (1996). Ao adaptar o ideário aristotélico-tomista à realidade dos índios, Vieira visou regulamentar a servidão dentro do quadro de uma liberdade vigiada ou “liberdade protetiva” (ALDEN, 1968, p. 39-40).

Apesar das polêmicas, a lei de 1655 foi o principal instrumento da política monopolista e expansionista de Vieira, pois tem como cerne o estrito controle sobre a rede de aldeamentos. Ainda um ano após a promulgação da lei, o padre defendeu com veemência o monopólio jesuítico. Assim, com vistas à pronta implementação da tutela, Vieira teria fundado, entre 1653 e 1661, aproximadamente cinquenta missões (ALDEN, 1996, p. 113). Contudo, essa rápida difusão da rede missionária não pretendeu evitar a escravidão dos índios em si. Vieira (2004, p. 175) declarou em 1662 que:

Não é minha intenção que não haja escravos; antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por lei (que lá está registrada) as causas do cativo lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra, e nos lançam fora dela.

É importante assinalar que a reformulação da legislação indígena por Vieira, na década de 1650, só foi possível graças a sua proximidade à Coroa e sua habilidade de negociador.

## A rotina nos aldeamentos

Ante a dispersão da rede de missões pela calha amazônica, Vieira buscou fortalecê-la internamente mediante a redação de um regulamento obrigatório. Há, nesse sentido, dois documentos importantes: o *Modo como se há de governar o gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Pará* (posterior a 1653), um texto anônimo,<sup>2</sup> e a já mencionada *Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão*, mais conhecido como *Visita*, da autoria de Vieira (entre 1658 e 1660). O primeiro texto parece ser um complemento à lei de 9 de abril de 1655, que cedeu aos jesuítas a “dupla administração” (espiritual e temporal) dos aldeamentos, pois defende, em tom apologético, a tutela dos inacianos. Este fato e a evocação do *Modo* por Vieira, vinte cinco anos mais tarde, no contexto das negociações acerca da lei “da liberdade do gentio” de abril de 1680, permitem supor que ele seja o autor. O texto trata, inicialmente, da administração temporal dos aldeamentos, atribuindo aos chefes indígenas e às autoridades coloniais (governador, capitães e câmaras) certa corresponsabilidade na governança dos índios. Em seguida, o documento refere-se à administração espiritual, salientando o monopólio dos padres jesuítas quanto à catequese. Mais adiante, evoca as incursões ao sertão, insistindo em uma análise criteriosa dos respectivos motivos. Enfim, o *Modo* apresenta as disposições para a repartição da mão de obra, exigindo que ela seja executada conforme as necessidades humanas e as obrigações cristãs dos catecúmenos e neófitos indígenas.

O segundo texto, a *Visita*, foi escrito, como insinua a designação, após uma visitação completa da Missão realizada por Vieira no final dos anos 1650. Os cinquenta parágrafos deste regulamento formam um conjunto de recomendações que abarcam tanto assuntos internos dos missionários quanto questões externas concernentes ao trato com os índios aldeados. O documento está subdividido em três partes. Os parágrafos de 1 a 13 insistem na fiel observância religiosa por parte dos jesuítas, frisando, com base na tradição do fundador Inácio de Loyola, a execução diária da leitura espiritual, da oração pessoal e do exame de consciência, como também a realização dos retiros mensal e anual. De maneira implícita, estas prescrições iniciais levam em conta os inconvenientes dos constantes deslocamentos, como também a solidão experimentada pelos religiosos durante suas estadias em aldeias remotas. Por isso, o primeiro parágrafo da *Visita* ressalta a inextricabilidade entre os “exercícios espirituais”, o método de meditação herdado do fundador para fortalecer a opção pelo serviço apostólico, e os “exteriores”, isto é, as práticas pastorais:

Como os exercícios espirituais [meditações] são os que não de dar eficácia aos exteriores [atividades pastorais], a primeira aplicação dos Religiosos da Companhia desta Missão, e sôbre que deve vigiar o cuidado dos Superiores, é que de tal maneira nos ocupemos nas coisas exteriores do serviço dos próximos, que, ajudando e ganhando as almas alheias, não padeçam detrimento as próprias (VIEIRA *apud* LEITE, 1943b, p. 107).

---

<sup>2</sup> A ficha de registro do documento na Biblioteca da Ajuda em Lisboa indica Vieira como provável autor.

Os parágrafos de 14 a 37 dizem respeito à administração espiritual, pois regulam meticulosamente os horários da catequese e a rotina diária com base nas rubricas litúrgicas (sacramentos, domingos, festas) e tradições devocionais (confrarias, procissões, ladainhas). Também, incumbem os missionários de registrar minuciosamente batismos e casamentos e divulgar o uso da Língua Geral, a fim de garantir a comunicação com e entre todos os habitantes. Já os parágrafos de 38 a 50 tratam da administração temporal, dando orientações sobre: o exercício da justiça em caso de pequenos delitos, a implicação dos chefes indígenas na gerência dos aldeamentos, o relacionamento com as autoridades e, sobretudo, a repartição dos índios para trabalhos dentro e fora das missões.

A *Visita* denota claramente o duplo objetivo de Vieira: impressionar os indígenas por meio de um comportamento paternal – algo que se manifesta na permissão do baile aos sábados e na dedicação especial a crianças (aulas) e enfermos (visitas) – e fortalecer a coesão entre os missionários dispersos pelo sertão amazônico. Em razão de seu pragmatismo, o documento foi, por três vezes (1668, 1680 e 1690), reconfirmado como regulamento obrigatório para os jesuítas na região (BETTENDORFF, 1990 [1698], p. 249, 343; 353; 482-483). Sem dúvida, o texto contribuiu para que a Missão do Maranhão se consolidasse como instituição-chave na conformação da sociedade e economia coloniais.

De fato, estabelecidos em lugares estratégicos às margens de um rio navegável e próximo à floresta, as missões eram pontos de partida para a coleta de drogas do sertão e centros de uma produção agrícola extensiva. No século XVII, a várzea, isto é, a faixa de terras férteis inundada anualmente em razão da enchente dos rios da bacia amazônica, constituía ainda o habitat tradicional da grande maioria dos povos ameríndios (PORRO, 1994). Portanto, a concentração desta população em aldeamentos situados neste mesmo ambiente, não requeria maiores adaptações. Tal fato explica porque os missionários conseguiram, com o conhecimento tradicional de seus catecúmenos e neófitos, integrar as missões tanto nas dinâmicas do comércio intracolônial, fornecendo produtos como farinha de mandioca, manteiga à base de ovos de tartaruga e peixe seco, quanto na rede de trocas transatlânticas, exportando diversas drogas do sertão, sobretudo cacau, cravo e açúcar (CHAMBOULEYRON; ARENZ; MELO, 2020, p. 7-12).

Para além do abrupto fim da política monopolista de Vieira em 1661, a *Visita* constitui um importante elemento de continuidade, pois, apesar das competências dos jesuítas reduzidas à esfera espiritual, preservou-se o confinamento obrigatório dos indígenas nos aldeamentos e, desta forma, sua convivência com os missionários.

## A CONSOLIDAÇÃO SOB JOÃO FELIPE BETTENDORFF

A historiografia conhece o padre luxemburguês João Felipe Bettendorff principalmente como autor da *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Seu papel de cronista ofuscou o fato de ele ter ocupado, entre 1662 e 1693, quase ininterruptamente, os principais cargos na Missão do Maranhão: reitor de colégio, superior (três mandatos) e procurador extraordinário na Corte (ARENZ, 2022, p. 181-273). De fato, tendo aportado em São Luís em janeiro de 1661, poucos meses antes da deflagração do levante contra os jesuítas, os eventos o puseram à frente do pequeno grupo dos missionários que conseguiu escapar do exílio.

O padre luxemburguês diferiu em três pontos centrais de seu predecessor Vieira. Primeiro, ele favoreceu uma maior aproximação com os moradores pelo viés de atividades pastorais nos centros urbanos, promovendo confrarias populares e associando os benfeitores à Companhia de Jesus. Segundo, no que diz respeito às questões indigenistas, ele adotou uma postura jurídico-técnica, enfatizando o aspecto institucional, ou seja, buscando definir a autonomia dos aldeamentos ao invés de dar continuidade à discussão



de teor filosófico-teológico acerca da “liberdade dos índios”. Terceiro, diante das crescentes dissensões entre os missionários de origens e mentalidades diferentes e dos desacordos internos quanto à província responsável pelo apoio material (Portugal ou Brasil), Bettendorff buscou uniformizar a vida comunitária e o discurso catequético dos missionários, apoiando-se na Província lusa. Esse proceder pragmático do padre luxemburguês contribuiu para a consolidação da Missão do Maranhão nas décadas que seguiram a expulsão de Vieira, conforme ele mesmo escreveu (BETTENDORFF, 1990 [1698], p. 243-538).

## A motivação dos missionários

Durante seus primeiros mandatos de reitor e superior (1662-1680), Bettendorff deparou-se com o desafio de assegurar o funcionamento das aldeias sem missionário residente e com a tutela sobre os índios, reduzida desde 1663 à esfera espiritual. Ele fez um apelo aberto aos superiores provinciais da Europa para obter mais colaboradores aptos e motivados. Assim, em fevereiro de 1671, Bettendorff redigiu uma carta circular aos superiores europeus, expondo as dificuldades da Missão do Maranhão. A missiva, dividida em três partes, inicia com uma descrição e interpretação do declínio da Missão desde a expulsão de 1661, enfocando, sobretudo, os eventos subsequentes, como a epidemia de varíola de 1662 e da perda da administração temporal em 1663. O resumo culmina com o lançamento de uma súplica insistente de ajuda, sustentada por uma longa justificativa referente à urgência de reavivar a militância e apostolicidade originais frente ao estilo de vida supostamente “ocioso e contemplativo” que teria se instalado nos colégios europeus (BETTENDORFF, 1671, fl. 279r-281r).

Na segunda parte, o autor rebate seis “objeções” que seus confrades na Europa teriam desenvolvido contra a Missão do Maranhão. Bettendorff (1671, fl. 281r) as resume de forma imaginativa:

Parece-me que ouço alguns dizer: “Sem dúvida, nós partiremos em missão, mas para a Missão do Oriente e não do Ocidente. Pois, segundo eles, a Missão do Maranhão é uma missão muito pobre, habitada por gente abjeta, rude, bárbara e ingrata. Ela é cheia de trabalhos, incômodos e ofensas. Há muitos coadjutores e iletrados. Ela é extremamente perigosa, pois corre-se o risco de perecer no mar e de ter a castidade ameaçada em terra. Enfim, ela carece de toda esperança de poder morrer mártir. Visto que todas as coisas mostram ser contrárias daquelas que se encontram na Missão das Índias Orientais, devemos escolher, antes de tudo, esta do que aquela.”

O padre luxemburguês refuta, um a um, esses lugares-comuns. Primeiro: a extrema pobreza da Missão estaria conforme o ideal da mendicância e itinerância praticadas por Santo Inácio e a geração fundadora. Designando-a de “o grande dever e a mãe da Companhia”, a pobreza é interpretada como condição propícia para estimular o fervor missionário. Segundo: os índios enquanto “gente bárbara”, ao invés de assustar, deveriam atrair mais missionários. Se esquivar deles seria um “desvio grosseiro” dos objetivos primordiais da Companhia. Terceiro: os incessantes incômodos e fadigas seriam meios ideais para fortalecer a vocação e afirmar a aptidão para o serviço apostólico. Quarto: o risco de ser exposto a tantos perigos “para o corpo e para a alma”, como um naufrágio nos rios da região ou um atentado contra a castidade, não tem fundamento para Bettendorff, pois até então nenhum jesuíta teria morrido afogado ou desrespeitado o voto da castidade. Quinto: diante das poucas perspectivas de morrer mártir pelas mãos dos índios, o autor questiona a supremacia do martírio “de um instante só” em relação a um martírio de “longa



duração” causada pelos sofrimentos e perigos suportados no ambiente tropical da Amazônia. Sexto: o argumento da predominância de coadjutores na Missão, ou seja, de padres ainda não professos dos quatro votos (coadjutores espirituais) e irmãos leigos (coadjutores temporais), não valeria mais, visto que um grupo considerável de padres acabou de professar o quarto voto. Por sinal, se, em geral, interpretava-se a falta de padres professos como ausência de um clima intelectual, a carta circular prioriza claramente a disposição missionária dos membros da Missão do Maranhão (BETTENDORFF, 1671, fl. 281r-283Ar).

Ao finalizar, Bettendorff (1671, fl. 283Ar/v) reforça seu apelo aos provinciais de encorajarem os candidatos na Europa para virem à Missão do Maranhão. Ele evoca, nesta ocasião, o “período de paz tranquila”, referindo-se à relativa calma na Europa ocidental e central após os tormentos da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), do conflito franco-espanhol (1635-1659) e das querelas luso-espanholas (1640-1668). Segundo ele, o tempo era propício para novos missionários afluírem a Lisboa sem maiores riscos.

## A autonomia das missões

O rogo de Bettendorff coincide com uma crise política e econômica maior, deflagrada pelo afastamento do rei D. Alfonso VI (1667) e pela crescente concorrência por parte de outras potências europeias no além-mar, principalmente na Ásia (ALENCASTRO, 2006, p. 70-76). Diante disso, o novo regente (até 1683) e rei D. Pedro demonstrou um interesse mais acentuado na possessão amazônica. Dentro de suas primeiras decisões destacam-se as iniciativas econômicas, visando à diversificação da produção e à flexibilização do mercado de trabalho (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 121-169). No intento de dinamizar a rede comercial no espaço atlântico, a Coroa investiu na consolidação da sociedade regional no Maranhão e Grão-Pará, redefinindo, para este fim, o papel protagonista da Companhia de Jesus na colônia.

Desta feita, a tutela dos inacianos sobre os índios, afirmada em 1655 e revogada em 1663, foi progressivamente reintroduzida. Em 1680, a Lei sobre a liberdade do gentio do Maranhão, obtida graças à articulação do padre Vieira na Corte, declarou os índios livres de toda forma de cativo e servidão, transformando-os em mão de obra disponível a ser empregada em qualquer serviço de interesse das autoridades ou de particulares. Ao mesmo tempo, o confinamento em “aldeias de Índios livres e catholicos” (LEI, 1948, p. 59) continuou sendo obrigatório. Contudo, os moradores, que reclamaram um acesso mais direto aos trabalhadores nativos, viram-se prejudicados pelas iniciativas da Coroa e deflagraram um levante na cidade de São Luís em fevereiro de 1684.

Dentre os missionários expulsos, o padre Bettendorff, por ser diplomado em direito, foi nomeado procurador para defender a causa da Missão do Maranhão em Lisboa. Nesta função, o padre luxemburguês acompanhou as negociações realizadas por uma junta extraordinária, composta de altos funcionários régios. A repartição tripartite anual da mão de obra foi o ponto mais polêmico, haja vista que o número de trabalhadores disponíveis em certas “aldeias de repartição” era demasiadamente pequeno para uma divisão eficaz e os prazos de ausência permitida não correspondiam ao regime sazonal da coleta de certas drogas do sertão, principalmente, cacau e cravo. Após certa hesitação, os jesuítas cederam e a repartição passou a ser bipartite (entre os moradores e as missões) e os períodos de trabalho fora das aldeias foram estendidos. Quanto à questão da administração temporal dos religiosos, o representante dos moradores, o antigo capitão-mor do Pará Manoel Guedes Aranha, insistiu na sua completa abolição, alegando que os jesuítas deveriam dedicar-se exclusivamente à evangelização. Em resposta, Bettendorff (1686, fl. 129r), embora não diretamente implicado nas negociações, declarou enfaticamente que “sem a

administração temporal dos índios, a Missão não pode subsistir”. Diante desse impasse, o novo governador Gomes Freire optou por restabelecer a “dupla administração”, posição acatada pela junta (MELLO, 2009, 56-67).

Com base nestes dois compromissos, foi promulgado, em 21 de dezembro de 1686, o *Regimento das Missões*. Designado de “obra-prima da legislação” (KIEMEN, 1954, p. 163), a lei conjuga o objetivo da catequização dos índios com o regime de confinamento e trabalho obrigatório, para:

[...] dar fôrma conveniente à redução do Gentio do Estado do Maranhão, para o gremio da Igreja, & a repartição, & ser o vicio [a obrigação] dos Indios, que depois de reduzidos assistem nas aldeas, querendo de tal modo satisfazer ao bem espiritual, & temporal de huns, & outros, que inteiramente fosse satisfeyto o serviço de Deos, para bem de suas almas, & se encaminhasse à vida de todos com honesto trabalho della (REGIMENTO, 1686, § 1).

O *Regimento* (1686) pode ser resumido em quatro aspectos principais. Primeiro (§§ 1-7), os aldeamentos terão uma expressiva autonomia, garantida mediante a restituição da “dupla administração”, a nomeação de dois “procuradores dos índios” (em São Luís e Belém) e a supervisão da entrada de não-índigenas e da saída de indígenas. Além disso, os casamentos mistos serão examinados para evitar a eventual escravização da parceira indígena. Segundo (§§ 8-9 e 22), os aldeamentos serão reagrupados em lugares estratégicos com uma população mínima (150 casais) para garantir sua estabilidade econômica e demográfica. Terceiro (§§ 10-19), os serviços dentro e fora dos aldeamentos serão flexibilizados por meio de um inventário anual da mão de obra masculina que será bipartida, com uma metade permanecendo nas missões e outra sendo enviada para fora. Uma comissão mista definirá os tipos de serviços externos, os períodos de ausência conforme a sazonalidade das safras (no Maranhão até quatro e no Pará até seis meses) e os valores da remuneração. Quanto aos missionários, suas residências que ficarem a trinta léguas das cidades de São Luís e Belém, receberão, respectivamente, vinte e cinco índios (mais tarde, casais). Quarto (§§ 20-21, 23-24), para certas necessidades urgentes, os moradores poderão requerir trabalhadores fora das repartições regulares, principalmente, remeiros, amas de leite ou ajudantes na produção de farinha de mandioca. Outra exceção refere-se aos grupos indígenas recém-descidos. Esses serão provisoriamente instalados em aldeias à parte, estando, por dois anos, isentos de serviços exteriores.

É importante constatar que a presença do padre Bettendorff durante as negociações significou a última colaboração de um jesuíta na formulação de uma lei indigenista. O *Regimento* teve um impacto fundamental na conformação da sociedade colonial, pois estabeleceu um *modus vivendi* que visou contemplar os principais interesses das duas partes concernidas. Assim, os inacianos recuperaram a “dupla administração” e voltaram fortalecidos ao Maranhão como gerenciadores de missões doravante autônomas. Os moradores conseguiram um acesso mais expressivo à mão de obra indígena, pois o princípio da bipartição e a prorrogação dos prazos de ausência lhes disponibilizaram mais trabalhadores por mais tempo. Por sua vez, as autoridades metropolitanas podiam esperar do acordo entre missionários e moradores uma efetiva integração socioeconômica da colônia amazônica nas dinâmicas comerciais atlânticas. Quanto aos índios aldeados, excluídos das negociações, eles obtiveram uma relativa proteção, física e culturalmente, em razão da interdição da entrada de “brancos” nas missões.

No entanto, apesar do conteúdo pragmático e o teor conciliatório, a implementação do *Regimento* revelou ser difícil. Assim, em razão da persistência da falta crônica de mão

de obra e da tendência de expansão rumo ao oeste da bacia amazônica, a organização de tropas de resgate foi readmitida (ALVARÁ, 1688). Poucos anos depois, a rede de aldeamentos foi dividida entre todas as ordens atuantes na colônia, o que limitava a influência jesuítica à margem sul do rio Amazonas (CARTA RÉGIA, 1693).

Ao mesmo tempo, a Missão do Maranhão passou, no último mandato de Bettendorff (1690-1693), por um processo de revisão de suas metas e métodos originais, mediante o recurso a três escritos. Primeiro, a *Visita* de Vieira foi reafirmada como regulamento obrigatório para o gerenciamento das missões. Segundo o *Compendio da doutrina christam na Lingua Portugueza, & Brasilica*, um catecismo bilíngue (português e Língua Geral) da autoria de Bettendorff (1687), foi introduzido no intuito de unificar a doutrinação catequética. Terceiro, a reedição da *Arte de Grammatica da Lingua Brasílica* de Luís Figueira (1687 [1621]), encomendada pelo padre luxemburguês, visou facilitar a aprendizagem da Língua Geral para os neomissionários. Esta política reguladora evitou a dispersão do potencial jesuítico e assegurou a influência da ordem na região (BETTENDORFF, 1990, p. 482-483).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os três personagens fundadores que estiveram, em linha quase ininterrupta, à frente da Missão do Maranhão marcaram profundamente a atuação da Companhia de Jesus como também a formação da sociedade na Amazônia portuguesa. A conversão dos numerosos povos indígenas ao cristianismo e seu atrelamento ao projeto colonial mediante um regime tutelar-servil foram considerados meios imprescindíveis para viabilizar esta colônia relativamente tardia. Apesar das óbvias conviências entre os dois principais agentes coloniais, os moradores e os missionários, suas controvérsias em torno do status dos índios produziram, durante todo o século XVII, compromissos jurídicos frágeis. O tenso clima social que disso resultou motivou os três inicianos protagonistas a conceberem textos de caráter programático.

Luís Figueira foi o primeiro a apontar o potencial da região amazônica para o trabalho missionário, sobretudo por causa do grande contingente de povos indígenas. Com seu *Memorial sobre as terras e das gentes*, composto em 1637, o padre forneceu os argumentos basilares para fundamentar seu plano de obter a fundação da Missão do Maranhão. Contudo, sua morte trágica implicou uma interrupção das atividades inicianas. Antônio Vieira retomou o projeto, favorecendo a instauração da tutela exclusiva da Companhia de Jesus sobre os índios. Este monopólio permitiu a célere expansão da rede de aldeamentos pela calha amazônica. No *Direção das Missões* ou *Visita*, redigida no fim dos anos 1650, o padre regulamentou, com base na “dupla administração”, a vida no interior dos aldeamentos, além de garantir a coesão de seus confrades em um ambiente no qual a solidão e a dispersão tenderam a minar a motivação apostólica.

No entanto, o levante dos colonos em 1661 forçou o padre Antônio Vieira ao exílio e aboliu o monopólio da Companhia de Jesus sobre os indígenas. Entre os missionários que conseguiram escapar da expulsão, destacou-se o padre luxemburguês João Felipe Bettendorff. Formado em direito, ele tornou-se um personagem central nas quatro últimas décadas do século XVII, período de dificuldades econômicas, incertezas jurídicas e dissensões internas entre os missionários. Um segundo levante dos colonos em 1684 relançou as negociações entre colonos e religiosos. Bettendorff influenciou a formulação do compromisso codificado no *Regimento das Missões*. Esta lei, promulgada em 1686, estabelece uma expressiva autonomia da rede de missões e flexibiliza, ao mesmo tempo, a concessão de trabalhadores indígenas a moradores e autoridades.

Sem dúvida, *Memorial*, *Direção* e *Regimento* contribuíram, enquanto textos programáticos, para que a rede de missões se tornasse um instrumento eficaz de

estruturação do espaço amazônico e, também, de integração das populações indígenas na sociedade colonial. Já no interior das aldeias surgiu, também como resultado dos escritos programáticos do século XVII, um processo de etnogênese que deu origem à cultura popular de matriz indígena que, até hoje, caracteriza o modo de vida das populações ribeirinhas ou caboclas da Amazônia.

## REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

ALDEN, Dauril. Black Robes versus White Settlers: The Struggle for “Freedom of the Indians” in Colonial Brazil. In: GIBSON, Charles; PECKHAM, Howard (eds.) *Attitudes of Colonial Powers Toward the American Indian*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1969.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. L'économie politique des découvertes maritimes. In: NOVAES, Aduino (dir.). *L'autre rive de l'Occident*. Paris: Métailié, 2006. p. 67-81.

ALENCASTRO, Luiz F. de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVARÁ sobre os resgates. 28/04/1688. *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXV/2-12, n. 2, fl.129v-132v.

ARENZ, Karl H. “Não Saulos, mas Paulos”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff da Missão do Maranhão (1671). *Revista de História (USP)*, São Paulo, v. 168, p. 271-322, jan./jun. 2013.

ARENZ, Karl H. “Valente para servir”: o padre João Felipe Bettendorff e a Amazônia portuguesa no século XVII. Belo Horizonte: Caravana, 2022.

AZEVEDO, João L. de (org.) *Cartas do Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971. Tomo 3.

AZEVEDO, João L. de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BERREDO, Bernardo P. de. *Annaes historicos do Estado do Maranhão em que se dá noticia do seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem succedido*. Lisboa: F. Luiz Ameno, 1749.

BETTENDORFF, João F. Carta ao Superior Geral de Noyelle, 01/01/1686. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Roma, cód. Bras 26, fl. 129r-130v.

BETTENDORFF, João F. Carta circular aos provinciais da Europa. Belém, 05/02/1671. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Roma, cód. Bras 9, fl. 279r-283Av.

BETTENDORFF, João F. *Compendio da doutrina christam na Lingua Portugueza, & Brasilica*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

BETTENDORFF, João F. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*. Lisboa/Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2000.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o Padre António Vieira, missionário no Maranhão: 1652-1661. *Oceanos*, Lisboa, v. 30/31, p. 55-64, abr./set. 1997.

CARTA RÉGIA sobre os distritos das ordens religiosas. 19/03/1693. *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXV/2-18, fl. 178r-180r.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*. Belém: Açai, 2010.

CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl H.; MELO, Vanice S. de. Ruralidades indígenas na Amazônia colonial. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Série Ciências Humanas*, Belém, v. 15, p. 1-22, 2020.

COUTO, Jorge. Vieira e a fundação das missões jesuíticas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Voz Lusíada – Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 9, p. 50-68, 1997.

DAHER, Andréa. *Les singularités de la France Équinoxiale: histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*. Paris: Honoré Champion, 2002.

DROULERS, Martine. *Brésil: une géohistoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

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

FIGUEIRA, Luís. *Arte de Grammatica da Lingua Brasílica*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1687.

FIGUEIRA, Luís. Memorial sobre as terras, e gentes do Maranhão, Grão-Pará, e Rio das Amazonas [1637]. *Revista do Instituto de História e Geografia Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 94, v. 148, p. 429-432, 1923.

FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão [1609]. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, t. XVII, p. 97-140, 1903.

HARRIS, Mark. *Life on the Amazon: The Anthropology of a Brazilian Peasant Village*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

IBÁÑEZ-BONILLO, Pablo. Rethinking the Amazon Frontier in the seventeenth century: the violent deaths of the missionaries Luis Figueira and Francisco Pires. *Ethnohistory*, Albany, v. 65, n. 4, p. 575-595, 2018.

HANSEN, João A. (org.) *Cartas do Brasil 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. São Paulo: Hedra, 2003.

KIEMEN, Mathias C. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693*. Washington: Catholic University of America Press, 1954.



LEAL, Antônio H. *Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil*. T. 2. Lisboa: Typ. Castro Irmão, 1854.

LEI sobre a liberdade do gentio do Maranhão, Lisboa, 01/04/1680. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 57-59, 1948.

LEI sobre os Índios do Maranhão, Alcântara, 09/04/1655. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 25-28, 1948.

LEITE, Serafim. Expedições missionárias para o Maranhão no século XVII. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, v. 10, n. 2, p. 293-305, jul./dez. 1941.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 4. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943.

LEITE, Serafim. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1945.

MARQUES, João F. Frei Cristóvão de Lisboa: Missionário no Maranhão e Grão-Pará 1624-1635, e a defesa dos Índios brasileiros. *Revista da Faculdade de Letras – História*, Porto, v. 13, n. 2, p. 323-352, 1996.

MAURO, Frédéric. *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670): étude économique*. Paris: SEVPEN/École pratique des Hautes Études, 1960.

MELLO, Maria E. A. de S. e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, v. 27, n. 1, p. 46-75, 2009.

MODO como se há de governar o gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Pará, posterior a 1653. *Biblioteca da Ajuda*, Lisboa, cód. 49-IV-23, n. 20, fl. 1r-4r.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.

MONTERO, Paula. Missionários, índios e mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-29.

MOREIRA NETO, Carlos de A. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.) *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990, p. 63-120.

PÉCORA, Alcir. Tópicos políticas dos escritos de Antônio Vieira. *Voz Lusíada – Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 9, p. 30-42, 1997.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAAPESP, 1998. p. 115-132.

PORRO, Antônio. Social Organization and Political Power in the Amazon Floodplain: The Ethnohistorical Sources. In: ROOSEVELT, Anna Curtenius (ed.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, 1994, p. 79-94.

REGIMENTO das Missões do Estado do Maranhão, & Pará. Lisboa, 21/12/1686. *Biblioteca Pública de Évora* (Portugal), cód. CXV/2-12, fl. 120r-127r.

SARAGOÇA, Lucinda. A acção dos Franciscanos e dos Jesuítas na conquista e povoamento da Amazônia (1617-1662). 2ª parte. *Brotéria – Cultura e Informação*, Lisboa, v. 151, n. 1, p. 37-57, jul. 2000.

SILVA, Maria B. N. da. Vieira e os conflitos com os colonos do Pará e Maranhão. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 40, n. 1, p. 79-87, 2003.

SILVEIRA, Simão E. da. *Relação sumaria das cousas do Maranhão escrita pello Capitão Symão Estacio da Sylveira dirigida aos pobres deste Reyno de Portugal* [1624]. Lisboa: Imprensa Nacional, 1911.

SOLÓRZANO, Juan de P. *Política indiana* [1647]. 3 vols. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.

STUDART FILHO, Carlos. A missão jesuítica da Ibiapaba. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, t. LIX, p. 5-68, 1945.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VIEGAS, João. *La mission d'Ibiapaba: le père Antônio Vieira et le droit des Indiens*. Paris: Chandeigne/UNESCO, 1998.

VIEIRA, Antônio. Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão [1658-1660]. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 4. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 106-124.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania [1662]. In: VIEIRA Antônio. *Sermões escolhidos: texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 141-187.

WRIGHT, Robin M. Destruction, Resistance, and Transformation: Southern, Coastal and Northern Brazil (1580-1890). In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. V. 3/1. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 287-381.

ZERON, Carlos A. de M. R. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

## NOTAS DE AUTOR

### AUTORIA

**Karl Heinz Arenz:** Doutor em História Moderna e Contemporânea. Professor associado, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Faculdade de História, Belém, PA, Brasil.

## ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Avenida Governador José Malcher, 543, Edifício San Martin, apto. 1201, Bairro Nazaré, Belém-PA, CEP 66035-065.

## ORIGEM DO ARTIGO

Não se aplica

## AGRADECIMENTOS

Não se aplica

## CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Não se aplica

## FINANCIAMENTO

Não se aplica

## CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica

## APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

## CONFLITO DE INTERESSES

Nenhum conflito de interesse foi relatado

## DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao artigo estão nele contidos

## PREPRINT

O artigo não é um preprint

## LICENÇA DE USO

© Karl Heinz Arenz. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

## PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## EDITOR

Fabio Morales

## HISTÓRICO

Recebido em: 30 de setembro de 2022

Aprovado em: 29 de março de 2023

Como citar: ARENZ, Karl H. "Sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal": os escritos programáticos da Missão do Maranhão (século XVII). *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 49-67, jan./abr. 2023.






# **LOUÇAS E PANOS DA TERRA: MODELANDO E TECENDO RE- EXISTÊNCIAS NAS MISSÕES JESUÍTICAS DA AMAZÔNIA**

Local Wares and Textiles: Modeling and Weaving Re-existences  
in the Jesuit Missions of the Amazon

**Renata Maria de Almeida Martins<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-4962-4928>

E-mail: [renatamartins@usp.br](mailto:renatamartins@usp.br)

<sup>a</sup> Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo,  
Departamento de História da Arquitetura e Estética,  
São Paulo, SP, Brasil.

**DOSSIÊ/DOSSIER/ISSUE**

**GLOBALIZAÇÃO E CATOLICISMO NA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZACIÓN Y CATOLICISMO EN  
LA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZATION AND CATHOLICISM IN THE EARLY MODERN PERIOD**

## RESUMO

Memória, identidade e ancestralidade, as artes das cerâmicas e dos têxteis estavam presentes no cotidiano das missões jesuíticas na Amazônia, movimentando a economia através das casas de olarias e de tecelagem. Estas produções, louças e panos da terra, como aparecem muitas vezes mencionadas na documentação, dependiam dos saberes indígenas. As duas práticas artísticas se inter-relacionavam, e envolviam outras, como, por exemplo, a da produção de trançados, de cuias ou de vernizes e tintas, estreitamente conexas a um profundo conhecimento da natureza da região amazônica. Nestas criações também permaneciam códigos contidos nos objetos utilitários e/ou ritualísticos tradicionais, que foram transformados e ressignificados; como potes, cachimbos, redes de dormir, adornos. Nessas transformações, que, nas suas complexidades, podem ser verificadas através do estudo dos materiais, técnicas, formas, repertórios decorativos, atuam diferentes agências, forças e elementos consequentes do processo de globalização, e imposição do sistema colonial. As tradições consolidadas na Europa, e as de inspiração asiática, advindas da dinâmica colonial global, chegando já filtradas ao continente americano pelo gosto europeu –, são evocadas nos novos objetos, por meio de embates, negociações e re-existências. As notícias aqui reunidas almejam contribuir para que as práticas artísticas de mulheres e homens indígenas, africanas e africanos, e mestiças e mestiços – considerando as amplas diversidades culturais existentes – sejam inseridas também na história da arte do período colonial, protagonistas que foram na transmissão e incorporação desses saberes, de forma criativa e original, entre tradição e renovação, no contexto de missões.

## PALAVRAS-CHAVES

Objetos. Missões jesuíticas. Amazônia.

## ABSTRACT

Memory, identity and ancestry, the arts of ceramics and textiles were present in the daily life of the Jesuit missions in the Amazon, moving the economy through pottery and weaving houses. These productions, local wares and textiles, as they are often mentioned in the documentation, depended on indigenous knowledge. The two artistic practices were interrelated, and involved others, such as, for example, the production of braids, gourds or varnishes and paints, closely connected to a deep knowledge of the nature of the Amazon region. In these creations, codes contained in traditional utilitarian and/or ritualistic objects also remained, which were transformed and re-signified; such as pots, pipes, hammocks, ornaments. In these transformations, which, in their complexities, can be verified through the study of materials, techniques, forms, decorative repertoires, different agencies, forces and consequent elements of the globalization process, and the imposition of the colonial system, act. The traditions consolidated in Europe, and those of Asian inspiration, arising from the global colonial dynamics, arriving already filtered to the American continent by the European taste – are evoked in the new objects, through clashes, negotiations and re-existences. The news gathered here aims to contribute so that the artistic practices of indigenous, Africans, and mestizos - considering the wide existing cultural diversities - are also inserted in the history of art of the colonial period, protagonists who were in the transmission and incorporation of this knowledge, in a creative and original way, between tradition and renewal, in the context of missions.

## KEYWORDS

Objects. Jesuit Missions. Amazon.





**E**m lugares de missões jesuíticas, os objetos mais estudados pelos historiadores de arte ainda são aqueles ligados ao universo cristão, como, por exemplo, a imaginária sacra, a pintura de cavalete, as indumentárias dos sacerdotes. No entanto, os documentos e as crônicas do período, assim como as coleções etnográficas, revelam outras categorias de objetos de grande interesse se nos importa um panorama mais amplo da produção e do trabalho artístico local nas áreas de missões. Assim, o objetivo deste trabalho, que faz parte de uma pesquisa mais ampla, foi destacar da documentação primária e dos textos mobilizados e analisados, a partir do acervo de peças que venho estudando em museus portugueses, as chamadas louças e panos da terra, com vias a enfatizar o protagonismo do grupo importante de homens e mulheres artistas envolvidos – indígenas, africanos e mestiços –, suas histórias, memórias e re-existências na Amazônia.

## OLARIAS, TECELAGENS E ARTISTAS DA TERRA NOS INVENTÁRIOS

Encontramos no conjunto de inventários das Missões Jesuíticas do Estado do Grão-Pará e Maranhão de 1760, conservado no Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI) (ARSI, Brasiliae 28), ambientes e instrumentos para produzir panos de algodão: uma oficina de tecer algodão e dois teares na Fazenda de São Braz; três teares na Fazenda de Anindiba (atual Paço do Lumiar); uma “casa de tecelões” no Engenho de São Bonifácio do Maracu; três teares na Fazenda de Gerijo pertencente à Casa de Tapuytaperá; dois teares de “tecer pano de algodão” na Fazenda de Nossa Senhora da Conceição do Rio Munim, todas localidades de missões no Maranhão; enquanto que no Grão-Pará havia “dois teares de fazer pano com todos os preparos necessários” na Casa-Colégio da Madre de Deus na Vila de Nossa Senhora de Nazaré da Vigia; cinco rodas de fiar algodão na fazenda de Tabatinga; dois teares e dez ou doze rodas de fiar na fazenda de Gibirié; e três teares “para fazer pano”, além de “quarenta rodas de fiar algodão na mão das Índias” na fazenda de São Caetano (MARTINS, 2009b, v. 2, p. 230-231).

Já no que envolve a produção oleira presente nos inventários do Maranhão, sabemos da presença de uma olaria na Casa da Madre de Deus da Fazenda de Nossa Senhora de Belém de Igaray, outra casa “com instrumentos de oleiros, e um forno de cozer louça” na Fazenda de Nossa Senhora da Conceição (MARTINS, 2009b, v. 2, p. 278), e que o Colégio de São Luís mantinha uma outra olaria nas proximidades da capital, na mencionada Fazenda de São Marcos. No Grão-Pará havia uma olaria na Fazenda de Jaguarari no Rio Moju, “com um forno dentro, três rodas para fazer potes com tudo o mais necessário” (MARTINS, 2009b, v. 2, p. 213); uma “casa de olaria” na Fazenda de Ibirajuba, que entre outras peças de barro, guardava “500 potes cozidos”; e “uma casa grande de olaria de 150 palmos” (MARTINS, 2009b, v. 2, p. 229).

Sobre a olaria de São Marcos, o jesuíta João Felipe Bettendorff (1625-1698), em passagem escrita na década de 1660, comenta que o Colégio de Nossa Senhora da Luz em São Luís do Maranhão “tinha grande necessidade de telhas, tijolos, quartas, púcaros e semelhantes coisas” (BETTENDORFF, 1990, p. 307), e por isso, tratou de ter um oleiro e implantar uma olaria. O oleiro tinha o nome de João, e veio do “Brasil” (Estado do Brasil, capital Salvador da Bahia) com o padre visitador Francisco Gonçalves. João era casado com Izabel “Tapanhuna” (do povo indígena Tapayuna<sup>1</sup>), uma mulher indígena escravizada.

O jesuíta luxemburguês relata que “descobriu”, obviamente guiado pelos indígenas, um bom barro nas Ilhas de São Francisco e São Marcos; e que por o de São Marcos ser mais brando e mais adequado, manda ali construir casa e forno: “tudo fez o irmão Manuel

<sup>1</sup> SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tapayuna>.

da Silva com suas mãos, ajudados por índios aprendizes” (BETTENDORFF, 1990, p. 337). Relatos como este de Bettendorff, são tão recorrentes, quanto contraditórios, pois, na realidade, sem desconsiderar as habilidades dos jesuítas – no caso, o mestre de obras Manuel da Silva, natural de Ferreira, Diocese de Braga em Portugal (1628-1705) (LEITE, 1953, p. 264-265) –, é sabido que em grande parte houve uma apropriação por parte dos missionários, do trabalho e do conhecimento do território, dos materiais, técnicas, saberes e fazeres dos povos originários. Quanto ao aprendizado pelos indígenas nas missões, o mesmo parece se restringir quase sempre à adaptação aos modos de organização, novos instrumentos de trabalho e materiais, e na incorporação e reinterpretação de modelos europeus possíveis, necessários à sobrevivência do projeto e das práticas das missões. Como sabemos, a invenção e a originalidade no campo artístico no período colonial nas Américas surgem majoritariamente pela sabedoria, re-existência e experiência dos artistas locais, sobretudo, homens e mulheres indígenas, de diferentes etnias.

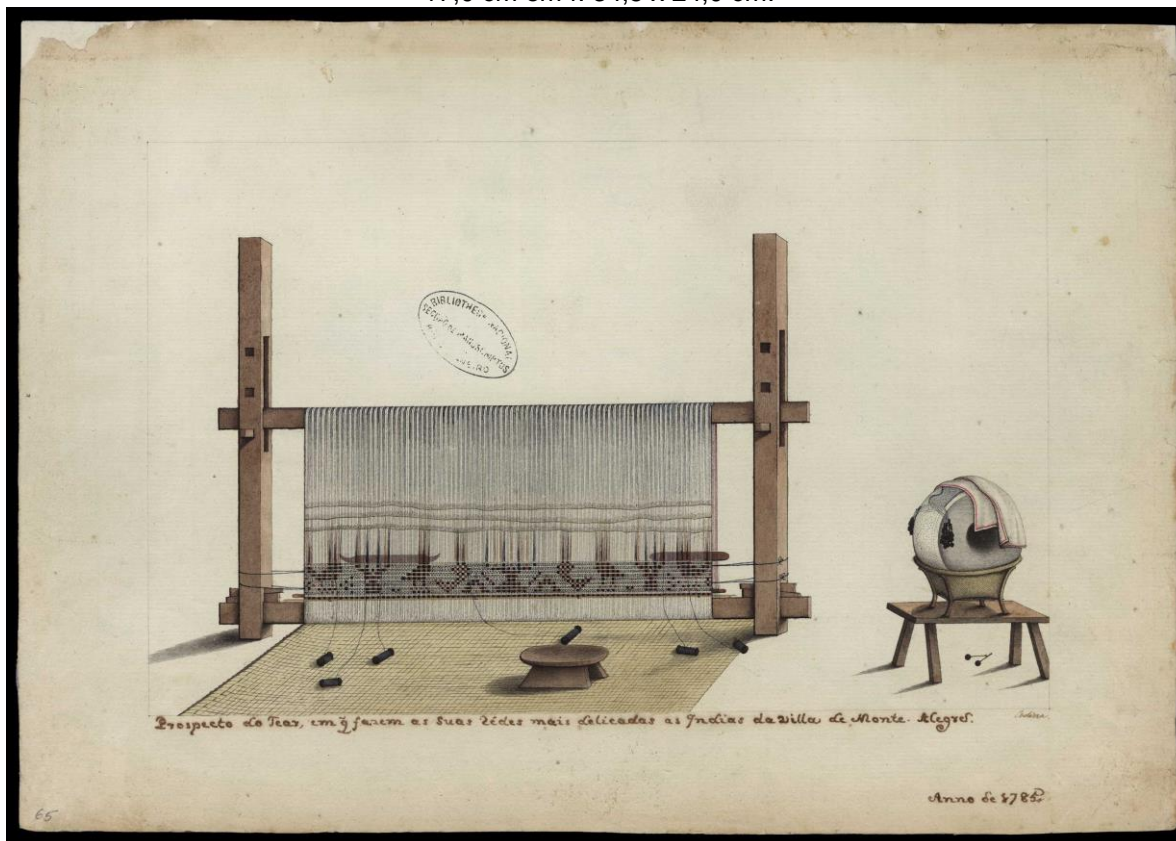
Está registrada a presença de trinta e cinco mulheres – entre escravizadas e libertas – na Fazenda de Amandijhy no Maranhão, onde se diz que “todas tinham foices de capinar” (MARTINS, 2009b, v. 2, p. 253; ARSI-Brasiliae 28, f. 29r); e no Inventário da Fazenda Jesuítica de São Caetano no Grão-Pará, há a menção de quarenta rodas de fiar algodão, que se encontravam “nas mãos das índias” (MARTINS, 2009b, p. 253, v. 2; ARSI-Brasiliae 28, f. 29r). Como um exemplo na atualidade, mulheres indígenas do Rio Negro ainda são roçadeiras e artistas, modelando painéis de cerâmicas, tecendo cestos de arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*), balaies de cipós, bolsas e redes de tucum (*Bactris setosa*)<sup>2</sup>.

Importa dizer que o trabalho com o algodão nos teares, ao menos nas missões, não foi de exclusividade das mulheres, pois há notícias no Catálogo do Pará de 1720 de tecelões, como Januário e Antônio, este último liberto, na Fazenda de Mamaiacú; e alfaiates, como Francisco, africano, Duarte, indígena e Antônio, africano; escravizados da Fazenda de Gibirié (MARTINS, 2009a, v. 2, p. 197). Nos inventários de 1760, há homens tecelões, como Sylverio, escravizado, da Fazenda de São Marcos no Maranhão, porém, não há dúvidas de que mulheres indígenas, mestiças e africanas, tiveram grande protagonismo nas olarias e nas casas de tecelagens das missões, como destacou Vicente Salles sobre a produção da rede de dormir no Grão-Pará, onde também menciona que o jesuíta João Daniel, no Tesouro Descoberto, havia elencado cinco espécies de algodão nativo (SALLES, 2015, p. 109-120).

Sabemos que João Daniel ao elogiar os trançados de esteiras de palha feito pelas indígenas Tapajó, destacou a importância da produção de redes de dormir de algodão realizada por tecelões e tecelãs indígenas aldeados/as (ARENZ; GAIA, 2019, p. 405). Nas primeiras décadas do século XIX, na Vila de Santarém, antiga aldeia dos indígenas Tapajó, no Baixo Amazonas no Pará, durante a “Viagem” (1817-1820) de Spix e Martius, são descritos os mobiliários das salas das casas: “As cadeiras são de palhinha ou forradas de couro; em vez do sofá, penduram algumas redes de algodão branco, finamente tecidas com desenhos delicados, não feitas a ponto de malha” (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 99). Há na coleção iconográfica de Alexandre Rodrigues Ferreira, um prospecto de tear da vila de Monte Alegre – antiga Aldeia de Gurupatuba, da Missão jesuítica, depois franciscana, de Gurupatuba –, também no Baixo Amazonas no Pará, cujo título revela que ali as mulheres indígenas teciam “delicadas” redes (Figura 1).

<sup>2</sup> Cf. Depoimento de Larissa Ye’padiho, mulher indígena do Alto do Rio Negro, que nos conta como é a relação das mulheres indígenas da região com a terra. Disponível em: <https://generoeclima.oc.eco.br/as-mulheres-indigenas-rocadeiras-e-artesas-edital-sementes/>. Grupo de Trabalho em Gênero e Clima, Observatório do Clima, 17 de setembro de 2021. Acesso em: 29 out. 2022

Figura 1 – Prospecto do tear que fazem as suas redes mais delicadas as índias da vila de Monte Alegre [Baixo Amazonas, Pará], Anno de 1785. CODINA, Joaquim José. 1 desenho, aquarela, col., imagem 26,5 x 17,0 cm em f. 34,5 x 24,0 cm.



Fonte: Acervo Iconográfico da Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Disponível em: [http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo\\_sophia=1446](http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=1446). Acesso em: 29 out. 2022.

Acerca da transmissão destes e de outros saberes, o jesuíta Daniel relata que as mulheres mais idosas recebiam demonstrações de grande respeito pelos indígenas nas aldeias, escutando-as muito mais que aos missionários, certamente desencadeando conflitos em lugares de missões (ARENZ; GAIA, 2019, p. 406). Nas chamadas “listas de escravos” dos inventários da expulsão dos jesuítas, mulheres consideradas “velhas” pelos redatores eram por muitas vezes destacadas no texto. Sabe-se que anciãs/avós portadoras de conhecimentos ancestrais, são ainda hoje extremamente valorizadas pelas culturas indígenas e comunidades tradicionais, sendo nomeadas e reconhecidas como “mestras de saberes” (MARTINS; SALDANHA, 2022, *no prelo*; AMARAL; MARTINS, 2022, *no prelo*).

Serafim Leite em “Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil” (LEITE, 1953), ao tratar dos oleiros e barristas, informa que as olarias das missões, em geral, produziam tijolos, ladrilhos, telhas, louças; e afirma que os indígenas, por já conhecerem a prática da cerâmica, sempre foram bons “colaboradores” dos jesuítas. Sempre apoiado na ampla documentação primária que analisou, menciona dois oleiros “da terra” na olaria de São Marcos no Maranhão: Nicolau, “mestre oleiro”, e o já antes citado, João “oleiro” (LEITE, 1953, p. 64-65).

Já no item dedicado aos tecelões, o historiador jesuíta destaca que os indígenas tinham se revelado muito aptos para o ofício desde 1556, quando um deles já possuía “tear posto” na aldeia de São Paulo na Bahia. Este tecelão indígena teria sido apenas o primeiro



de muitos outros atuantes nas missões, e segundo Leite, logo esses comandariam todos os teares dos aldeamentos jesuíticos. Informa que eram tanto homens quanto mulheres, e ressalta a aptidão das indígenas nos teares (LEITE, 1953, p. 72-73). É importante a menção por Leite, de um relato de Antônio Vieira sobre a Missão do Maranhão e Grão-Pará em 1661: “para vestido que é de algodão tinto (como se usa na Índia e nesta terra) temos vinte e quatro fiandeiras com seus teares, que podem dar pano, não só para o vestido, senão para os usos de casa com grande abundância” (VIEIRA *apud* LEITE, 1953, p. 72-73).

Essa grande produção tecidos e cerâmicas “da terra”, fica evidenciada também na relação de outros bens inventariados em 1760. Por exemplo, o Inventário da Botica do Colégio de Belém do Grão-Pará, são elencadas “outras panelas e tigelas de barro da terra e do Reino” (MARTINS, 2009b, p. 210); no Seminário do Pará, “trinta varas de algodão” (MARTINS, 2009b, p. 212); cinco rolos de “panos da terra” na Casa-Colégio da Madre de Deus da Vigia no Pará (MARTINS, 2009b, p. 227); e, entre outras peças, “quarenta e oito pratos grandes de barro vidrados, dezesseis dúzias de pratos mais pequenos do mesmo, trinta dúzias de pelanganas de barro vidradas, quarenta dúzias de salseiras de barro também vidradas, quinze dúzias de pratos pequenos do mesmo, seis dúzias de panelas de barro, tudo entre grandes e pequenas” no refeitório e dispensa do Colégio de São Luís do Maranhão (MARTINS, 2009b, p. 247).

## LOUÇAS, PANOS E ARTISTAS DA TERRA EM DIÁLOGO GLOBAL

Sobre as peças de barro vidradas arroladas no Colégio do Maranhão, interessa relacionar que na “Memória sobre as Louças” de Alexandre Rodrigues Ferreira, estão descritas algumas técnicas para recobrir e dar lustre ao barro, como aquela do uso da resina *jutaisica* (do jutaicero, jatobá, jatobazeiro, *Hymenaea courbaril* L.), “que ao calor da forma se derrete, enverniza o barro e o deixa como vidrado” (FERREIRA, 1974, p. 33). A resina *jutaisica* ainda hoje empregada em olarias de aldeias indígenas e de comunidades tradicionais na Amazônia brasileira, como pelas mulheres louceiras da comunidade quilombola do Maruanum no Amapá (SILVA, 2021, p. 806). Ferreira (1974, p. 33) diz que as tintas utilizadas nas “diferentes pinturas”, são as do “urucu” ou urucum, fruto do urucuzeiro (*Bixa orellana*), e a do “carajuru” ou crajiru (*Arrabidaea chica*), planta medicinal; ambas de cor vermelha, amplamente utilizadas pelas culturas indígenas da Amazônia, em todos os tempos.

Louças vidradas e coloridas foram mencionadas no século XVI por Gaspar de Carvajal durante a expedição de Francisco de Orellana, em 1542, que relatou a existência de um lugar – na região de Coari, Amazonas – intitulado “Aldeia da Louça”, que possuía uma cerâmica de grande qualidade, que nem mesmo aquela feita em Málaga se igualava, por ser vidrada e esmaltada de muitas cores vivas (TAMANAHÁ; NEVES, 2013, p. 45). Há ao menos três “covilhetes” (pequenos pratos com quatro pés) na coleção da Academia de Ciência de Lisboa, de fundo branco, e pintadas em variadas cores, que parecem vidradas, com atribuição às indígenas de Barcelos.

As cerâmicas enviadas da Amazônia a Portugal por Ferreira são provavelmente aquelas mesmas mencionadas nas “memórias das louças” produzidas pelas indígenas de Barcelos no Estado do Amazonas, antiga Aldeia de Mariuá, depois Missão Carmelitana de Nossa Senhora da Conceição de Mariuá, localizada na margem direita do rio Negro –, e depositadas tanto na Academia de Ciências de Lisboa, quanto no Museu de Ciências da Universidade de Coimbra.

Na coleção de Coimbra, o vaso de alças laterais com tampa (Figura 2), de colo cilíndrico, com altura de vinte e dois centímetros, feito de argila branca, revestido de um

verniz amarelo em decomposição, parece remeter a uma reinterpretação da tradição polícroma da Amazônia, ao utilizar, num modelo de vaso difuso também no mundo ocidental, elementos antropomórficos da decoração de antigas urnas funerárias, mantendo o emprego de pinturas predominantemente nas cores preta e vermelha sobre fundo branco, incluindo o uso de representações zoomórficas; porém, igualmente apresentando novos elementos decorativos pintados, como flores, folhas e até um coração; classes de repertórios semelhantes aos empregados em algumas cuias (frutos da *Crescentia cujete* L.) da mesma coleção (MARTINS, 2015; 2016; 2017; 2020).

Figura 2 – Vaso. Cerâmica. Atribuída às mulheres indígenas de Barcelos, Amazonas. Altura: 22 cm.



Fonte: Coleção do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra. Recolhido por Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792). Altura: 22 cm. Diâmetro (boca): 9,70 cm. Diâmetro (base): 10,50 cm. ANT. Br. 42. Fotografia: Carlos Barata.



Há uma ampla distribuição de sítios com cerâmicas da Tradição Polícroma pela Amazônia, e os mesmos podem ser encontrados desde o Alto Rio Napo, no sopé dos Andes equatorianos, e o Baixo Rio Ucayali, no Peru, até a ilha de Marajó, na foz do Amazonas (TAMANHA; NEVES, 2014, p. 45).

Considerando, assim, a grande dispersão da cerâmica de tradição policroma da Amazônia – são conhecidos mais de trezentos e sessenta e quatro sítios arqueológicos com material relacionado, em área de 6600 km –, abrangendo também algumas regiões do rio Negro, com datações que perpassam os séculos XV a XVII, e alcançam o XVIII (BELLETTI, 2016). Pode-se concluir que a colonização não representou a eliminação total das tradições ancestrais conhecidas pelas mulheres indígenas que produziam peças cerâmicas em Barcelos, “re-existindo” saberes e códigos simbólicos, mesmo em área de missões religiosas.

É importante ressaltar que na coleção de Ferreira em Coimbra, há outros vasos que, por sua vez, utilizam variados padrões iconográficos, do vasto repertório de grafismos indígenas, que podem estar ligados não somente à aparência – pele de onça, casco de jabuti, pele de jiboia, etc. –, mas às capacidades destes seres ancestrais e míticos, re-acesando cosmologias e lógicas transformacionais; ou ainda, entendidos como “imagens rituais”, que proporcionam visões, como aquelas induzidas por alucinógenos ou outras experiências sensoriais (BARRETO; OLIVEIRA, 2016, p. 55). Nas peças cerâmicas das coleções portuguesas, em geral, além dos padrões iconográficos, são recorrentes conjuntos de círculos e/ou pontos, de diferentes tamanhos, preenchidos com as mesmas cores, o vermelho e/ou o preto.

Para muitas culturas indígenas, a arte de pintar os objetos equivale àquela de pintar os corpos, e no vaso antes descrito, faces humanas são modeladas nos dois lados, possuindo sobranceiras ressaltadas, olhos profundos, nariz achatado, bochechas pintadas como círculos, preenchidos de vermelho, e boca com arcada saliente com dentes afilados. Abaixo de cada uma destas faces, estão pintados, de um lado do vaso, motivos florais e um coração; e do outro, duas figuras zoomorfas. Nas tampas, aparecem outros elementos zoomorfos.

Há outros objetos cerâmicos de grande interesse, como vasos de alças, vasos de gargalo, figuras zoomorfas. As decorações empregadas são variadas, vão do repertório ameríndio ao de outras culturas não ameríndias, destacando-se espirais, arabescos, elementos zoomorfos e fitomorfos, campos iconográficos com composições labirínticas, sempre nas cores preta e vermelha. Cada objeto deve ser estudado em particular, pois suas morfologias e motivos decorativos revelam a complexidade do trabalho de cerâmica pelas mulheres indígenas de Barcelos, entre a imposição de novos modelos e práticas artísticas persistentes e re-existent.

Neste sentido, para além de exemplares de porcelanas que circularam por toda a América Portuguesa, o trânsito de têxteis europeus e asiáticos na Amazônia, como comprovam os inventários da expulsão dos jesuítas, serviram de novos repertórios decorativos reinterpretados e aplicados por artistas locais nos mais diversos suportes ou objetos tradicionais reelaborados, como temos verificado nas cuias (MARTINS, 2020), e certamente ocorreu também nas cerâmicas e nos próprios têxteis.

O projeto global dos jesuítas e os territórios portugueses na Ásia favoreceram diálogos interculturais, presentes, por exemplo, nos escritos de João Daniel, também quanto ao algodão da terra. No Tratado Quinto, “Do Principal Tesouro do Rio Amazonas”, no Capítulo 1º, “Da Multidão, variedade e preciosidade dos seus haveres”, o algodão surge em quarto lugar: “... posto que o plantam, apenas lhe colhem algumas mãos cheias para fazerem as suas macas, ou camas ligeiras, e alguma linha de pescar...” (DANIEL, 2004, v. 1, p. 527). Daniel defende que o algodão da América tem mais vantagens do que aquele

da Índia e da China, “e da maior parte, ou de toda a Ásia”, e que também seria melhor em qualidade; tudo isso confirmado por um missionário chinês e por outros religiosos que viveram na China (DANIEL, 2004, v. 1, p. 527-528).

De acordo com Daniel, seriam cinco espécies de algodão, como antes mencionado: três espécies de algodão bastante alvas e próprias para telas, como também para receberem todas as qualidades de tintas; outra chamada algodão vermelho, da cor do tabaco castelhano; e a quinta, que era bastante preciosa, retinta de um vermelho vivo. Havia também o algodão ou algodão bravo, planta rasteira e de folha miúda.

Pela fertilidade da terra, segundo o missionário, a produção era abundante, “onde as fiandeiras os descascam logo pega, arrebeta, e nasce...” (DANIEL, 2004, v. 1, p. 529); e no que se refere à qualidade das espécies, diz que poderiam ser fiados no mesmo dia em que se colhem das árvores. O jesuíta português elogia a produção chinesa, que por serem fiados tão finos seriam admirados no mundo todo; porém, destaca que na Amazônia, ainda que sejam fiados grossos, são dos fazeres mais preciosos.

Mulheres e homens indígenas da Amazônia, assim como aconteceu nos Andes, certamente fiaram com as suas técnicas e coloriram com suas tintas, modelos de têxteis que os jesuítas trouxeram da Ásia, visto que os mesmos comprovadamente circularam no Grão-Pará e no Maranhão.

Mostrando a pluralidade de aportes no campo dos têxteis na Amazônia, no inventário da Fazenda de Ibirajuba no Pará há panos de chita forrados de algodão, com que se cobria o altar (MARTINS, 2009b, v.2, p. 219); duas toalhas de algodão da Índia na Igreja de Nossa Senhora da Madre de Deus da Vigia no Pará (MARTINS, 2009b, v.2, p. 226); um pano lavrado que serve de alcatifa na Igreja de Tabatinga (MARTINS, 2009b, v.2, p. 230); como havia também alfaiates que faziam as roupas dos religiosos no Colégio de São Luís do Maranhão (MARTINS, 2009b, v.2, p. 235); neste caso, imagina-se que como vimos no Catálogo do Colégio do Pará de 1920, os alfaiates seriam homens pretos e/ou indígenas.

E para finalizar, como a melhor comprovação do trabalho primoroso realizado pelos artistas locais em escala global, há que mencionar um grande número de têxteis da terra decorados e coloridos com repertórios asiáticos na Igreja da Casa dos Exercícios e Religiosa Recreação de Nossa Senhora de Deus no Maranhão: “dez frontais primorosamente pintados imitando os bordados da China que serviam quotidianamente” (MARTINS, 2009b, v. 2, p. 273). E nesta mesma igreja, os possíveis modelos, “três vestimentas bordadas, e vindas da China, e novas” (MARTINS, 2009b, v. 2, p. 273), e ainda, “três casulas de cetim branco bordado na China...”. (MARTINS, 2009b, v. 2, p. 274)

E, ainda, em dois altares da Igreja de Nossa Senhora de Deus no Maranhão, dois Cristos Crucificados, “obra primorosa de marfim de mais de palmo em cruces grandes forradas de [casca de] tartaruga com seus resplendores e títulos de prata”; e em outros dois altares, “duas imagens de Cristo trabalhados de Pau de Laranjeira para imitar o marfim”. Uma porção da Ásia numa Igreja da Missão Jesuítica do Maranhão, pelas práticas artísticas de re-existência de homens e mulheres indígenas, africanos, mestiços.

São mencionados na mesma Igreja, painéis grandes da Itália, lâminas de Roma, e o mais relevante, um painel pequeno de “pintura da terra”, mostrando-nos uma vez mais, a amplitude da atuação de artistas locais nas oficinas, teares, olarias, carpintarias, “pinturias”. O estudo de objetos produzidos no âmbito de zonas de contato, sejam aqueles tradicionais ameríndios, como potes, louças, panos, cuias, ou os de tradição europeia e cristã, como telas, retábulos, santos, crucifixos, tem me demonstrado continuamente que a maior parte deles foram produzidos localmente, e que, portanto, as relações entre as diferentes categorias de objetos que pertenceram às missões são infinitas, cifradas, e sobretudo, que não há como acessar este conhecimento verdadeiramente, sem conhecer os saberes e fazeres das comunidades tradicionais da Amazônia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta investigação ainda em fase inicial pretendeu construir diálogos entre a arte ancestral da cerâmica e dos têxteis da Amazônia, como parte relevante da produção artística das missões religiosas, vistas as apropriações de formas e repertórios por ambas as partes – ameríndias e europeias – e as inúmeras recriações possíveis a partir da circulação de objetos em escala global, como os bordados, sedas, e porcelanas asiáticas.

As cerâmicas e os têxteis da terra vêm transparecer nas artes do período colonial, juntamente com os artistas locais – indígenas, africanos, mestiços –, que seguem resistindo e dominando profundamente suas sofisticadas técnicas, os materiais adotados, e os seus amplos significados, atuando num complexo processo intercultural. Importa aos museus e aos pesquisadores alavancar ainda mais aproximações e colaborações para o estudo destes objetos sensíveis em parceria e diálogo com os povos originários e das comunidades tradicionais, seja por intermédio de curadorias compartilhadas, reelaboração de novas museografias, ou na revisão cuidadosa de autorias e descrições em etiquetas, catálogos e inventários, atuando para que, em benefício de toda a sociedade, haja a permanente inclusão de pesquisadores indígenas, ribeirinhos e quilombolas nas instituições, como em algumas importantes iniciativas recentes<sup>3</sup>, e a necessária reparação histórica aos povos tradicionais, que na luta pelo seus direitos, modelam e tecem re-existências nas Amazônias de todos os tempos.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Anderson M.; MARTINS, Renata M. de A. Arqueologia e práticas artísticas de mulheres da Amazônia: as cuias no contexto das missões jesuíticas da região de Santarém. In: MARTINS, Renata; MIGLIACCIO, Luciano (orgs.) *De rede e cuia: Circulação de imagens, artistas, e cultura material nas Missões Jesuíticas da América Portuguesa*. Córdoba, Revista IHS - *Antiguos Jesuítas en Iberoamerica*, Cordoba, 2023. [no prelo].

ARENZ, Karl; GAIA, Stefanie. Mulheres Indígenas em Narrativas Jesuíticas da Amazônia Portuguesa (séculos XVII-XVIII). *Habitus*. Goiânia, v. 17, n. 2, p. 394-413, 2019.

ARSI – *Archivum Romanum Societatis Iesu, Brasiliae* 28, *Inventário do Maranhão*, 1760.

BARRETO, Cristiana; OLIVEIRA, Erêndira. *Para além de potes e panelas: cerâmica e ritual na Amazônia Antiga*. *Habitus*. Goiânia, v. 14, n.1, p. 51-72, 2016.

BELLETTI, Jaqueline. A tradição policroma na Amazônia. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena; BETANCOURT, Carla (orgs.) *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN/MPEG/Ministério da Cultura, 2016. p. 348-364.

BETTENDORFF, João F. S.J. *Crônica dos padres da Companhia no Estado do Maranhão*. Belém: Secult, 1990.

<sup>3</sup> Cf. conferências do artista visual urbano Xadalu Tupã Jekupé e de Sônia Ara Mirim, mestra de saberes M'Bya Guarani, sobre o Museu das Culturas Indígenas de São Paulo, na aula de abertura da disciplina de História da Arte II da FAUUSP, em São Paulo, 26 de agosto de 2022, organizado pelo projeto JP2 FAPESP *Barroco-Açu* – Grupo de Estudos Abya-Yala FAU, disponível no Canal do Instagram do grupo de estudos Abya-Yala FAU; e cf. ainda, o bate-papo com a Profa. Dra. Marília Xavier Cury, *Povos Indígenas, Coleções e Colaborações: O Museu na Atualidade*, Ciclo de Eventos de Cultura e Extensão *Quintas Ameríndias*, organizado pelo Grupo de Estudos Abya-Yala FAU / Projeto JP2 *Barroco-Açu*, Canal Youtube da FAUUSP, 27 de outubro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-MucjE6xph8>. Acesso em: 28 out. 2022.

DANIEL, João. S.J. *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto / Belém do Pará: Prefeitura Municipal de Belém, 2004.

FERREIRA, Alexandre R. Memória sobre a louça que fazem as índias do Estado (1786). *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias. Antropologia*. Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1974. p. 33-34.

LEITE, Serafim. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Rio de Janeiro/Lisboa: Livros de Portugal/Brotéria, 1953.

MARTINS, Renata M. de A. *O Manuscrito do Catálogo do Colégio Jesuítico de Santo Alexandre em Belém do Grão-Pará (1720)*, Coleção Lamego do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo - IEB-USP. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo - IEB-USP*, São Paulo, p. 183-202, p. 144-148, 2009a.

MARTINS, Renata M. de A. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará, 1653-1759*. Tese (Doutorado) Fundamentos Sociais da Arquitetura e Urbanismo. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo de São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009.

MARTINS, Renata M. de A. *Além do olhar: as fontes sobre a apropriação das técnicas e dos materiais das culturas indígenas nas artes da Amazônia colonial*. In: KNAUSS, Paulo; MALTA, Marize (orgs.) *Objetos do olhar: História e Arte*. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2015. p. 139-154,

MARTINS, Renata M. de A. Uma cartela multicolor: objetos, práticas artísticas dos indígenas e intercâmbios culturais nas Missões jesuíticas da Amazônia colonial. *Revista Caiana*, Buenos Aires, n. 8, p. 70-84, 2016.

MARTINS, Renata M. de A. Cuias, cachimbos, muiraquitãs: a arqueologia amazônica e as artes do período colonial ao Modernismo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 12, n. 2, p. 403-426, 2017.

MARTINS, Renata M. de A. Práticas de re-existência e opção decolonial nas artes da Amazônia: indígenas pintoras e redes de circulações locais/globais de saberes e objetos. MARTINS, Renata, MIGLIACCIO, Luciano (orgs.) *No embalo da rede: trocas culturais, história e geografia artística do barroco na América Portuguesa*. Sevilla/São Paulo: Enredars/UPO/Projeto JP FAPESP *Barroco Cifrado/FAUUSP*, p. 343-363, 2020. Disponível em: <https://rio.upo.es/xmlui/handle/10433/8780> Acesso em: 27 out. 2022.

MARTINS, Renata M. de A.; SALDANHA, Ana L. R. As mulheres nas artes da América Portuguesa: indígenas pintoras da região do Baixo Amazonas no Pará. In: MAGNANI, Maria C. (org.) *Mulheres do Brasil: artes e artistas*. Sevilha/Diamantina: Enredars/UPO/UFVJM, 2022. [no prelo].

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Pakatatu, 2015.

SILVA, Elloane C. G. Arte cerâmica na Amazônia: um relato sobre o fazer das louceiras do Marauanum no Amapá. *Amazônica: Revista de Antropologia*, Belém, v. 13, n. 2, p. 793-814, 2021.

SPIX, Johann B. von; MARTIUS, Carl F. *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981. v. 3.

TAMANAHA, Eduardo K.; NEVES, Eduardo. 800 anos da tradição policroma da Amazônia: um panorama histórico no baixo rio Solimões. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 39, n. 2, p. 45-67, 2014.

## NOTAS DE AUTOR

---

### AUTORIA

**Renata Maria de Almeida Martins:** Pós-Doutorado. Professora Doutora, Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Departamento de História da Arquitetura e Estética do Projeto, São Paulo, SP, Brasil

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Rua do Lago, 876, CEP 05508-080, São Paulo, SP, Brasil

### ORIGEM DO ARTIGO

Projeto de Pesquisa Auxílio Jovem Pesquisador Fase 2 da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo – FAPESP, Barroco-Açu. A América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global, Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, processo nº 2021/06538-9, 1º de fevereiro de 2022 a 31 de janeiro de 2027

### AGRADECIMENTOS

Este trabalho se beneficiou da infraestrutura de Coleções Científicas Portuguesas (PRISC.pt). Agradeço à conservadora Dra. Carla Coimbra Alves, do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra; à Dra. Maria Salomé Pais do Museu da Academia de Ciências de Lisboa; à Profa. Dra. Sandra Leandro da Universidade de Évora e ao Prof. Dr. Miguel Farias da Universidade Autónoma de Lisboa. Ao Prof. Luciano Migliaccio. Aos pesquisadores e estudantes do Projeto Jovem Pesquisador Fase 2 da Fapesp. Barroco-Açu. A América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global. À FAPESP

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

**Discussão dos resultados:** L. Migliaccio

### FINANCIAMENTO

Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo – FAPESP, Auxílio à Pesquisa Jovem pesquisador Fase 2 *Barroco-Açu*, processo nº 2021/06538-9

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Fig. 1. Museu de Ciências da Universidade de Coimbra, Dra. Carla Coimbra. Figura 2. Não se aplica

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

### CONFLITO DE INTERESSES

Nenhum conflito de interesse foi relatado

### DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS

Não se aplica

### PREPRINT

O artigo não é um preprint





## LICENÇA DE USO

© Renata Maria de Almeida Martins. Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra

## PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade

## EDITOR

Jo Klanovicz

## HISTÓRICO

Recebido em: 17 de fevereiro de 2023

Aprovado em: 14 de março de 2023

Como citar: MARTINS, Renata M. de A. Louças e panos da terra: modelando e tecendo re-existências nas missões jesuíticas da Amazônia. *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 68-80, jan./abr. 2023.






# **INDÍGENAS, CATEQUESE E CIVILIZAÇÃO NO MUNICÍPIO DA VILA DO PRADO, BAHIA (1844-1888)**

Indians, Catechesis and Civilization in the Municipality of Vila do Prado,  
Bahia (1844-1888)

**Edilmar Cardoso Ribeiro<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-7622-8891>

E-mail: edilmar.cardoso@uc.cl

<sup>a</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología,  
Santiago, Chile.

**DOSSIÊ/DOSSIER/ISSUE**

**GLOBALIZAÇÃO E CATOLICISMO NA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZACIÓN Y CATOLICISMO EN  
LA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZATION AND CATHOLICISM IN THE EARLY MODERN PERIOD**

## RESUMO

O presente artigo busca analisar a atividade de catequese e civilização dos “índios bravos” (Pataxós, Botocudos e Maxakalis) no município da vila do Prado, no sul da Bahia, entre 1844 e 1888. A partir de uma abordagem histórico-descritiva, baseada em fontes primárias – documentos manuscritos e documentos editados –, evidenciou-se que: as iniciativas de catequese e civilização foram motivadas pela narrativa dos ataques dos “índios selvagens” realizadas pelas autoridades e fazendeiros da vila do Prado; o interesse dos promotores da catequese e civilização e dos fazendeiros era controlar os grupos indígenas recalcitrantes ao processo de penetração e ocupação dos territórios do sertão do município do Prado; todas as tentativas de aldear os indígenas faliram pela ineficiência da administração pública, pela insalubridade dos lugares, por falta de missionários e pela resistência dos indígenas ao sistema de aldeamento; os indígenas reagiram ao processo de dominação com ataques esporádicos às propriedades e sítios dos colonos, fugindo e/ou enganando o aliciamento dos agentes da catequese e civilização e adentrando cada vez mais para os sertões para fugir das perseguições e os assassinatos perpetrados pelos colonos. Evidenciou-se uma disputa pelo território: os promotores da catequese e civilização e os fazendeiros, que incentivavam a penetração e a ocupação dos sertões em nome do progresso da agricultura e do comércio e os indígenas que viam a cada dia seu habitat encolhendo e, portanto, sua fonte de alimentação. Para aqueles era uma questão de progresso; para estes, uma questão de sobrevivência.

## PALAVRAS-CHAVES

Pataxós. Botocudos. Catequese. Civilização.

## ABSTRACT

The paper aims to analyze the activity of catechesis and civilization of the "brave Indians" (Pataxó, Botocudos, and Maxakalis) in the Prado village municipality in southern Bahia between 1844 and 1888. Based on a descriptive-historical approach of primary sources - handwritten and edited documents – it is evident that catechism and civilization initiatives were motivated by the stories of attacks by "savage" Indians told by authorities and farmers from Prado village. Thus, the interest of the promoters of catechesis and civilization, and of the farmers was to control the indigenous groups who were defiant of penetration and occupation of the Prado hinterland. Furthermore, all attempts to build villages for the Indians failed due to the inefficiency of the public administration, the insalubrity of the places, the lack of missionaries, and the resistance of the Indians to the village system. The Indians reacted to the domination process with sporadic attacks on settlers' farms, fleeing and/or tricking catechists, and moving further into the hinterland to escape persecution and murder by the settlers. As a result, a territorial dispute became evident: on one side, catechists, and farmers, who encouraged the penetration and occupation of the hinterlands for the progress of agriculture and trade, and on the other side, the natives, who saw their habitat and source of food decreasing every day. For the former, it was a question of progress; for the latter, a question of survival.

## KEYWORDS

Pataxó. Botocudo. Catechesis. Civilization.

A partir do reinado de Dom Pedro II, que se iniciou 1840, o Brasil buscou implementar e impulsar uma política indígena que visava a catequizar e a civilizar os grupos indígenas que, em diversas partes do território, resistiam ao processo de colonização. Marcos importantes nessa implementação foram o decreto n. 373, de 30 de julho de 1844, e o decreto n. 426, de 24 de julho de 1845, com o qual foi promulgado o Regulamento de Catequese e Civilização dos Índios. O primeiro autorizou o Governo Imperial a chamar e financiar a vinda de missionários capuchinhos da Itália para serem empregados na catequização e civilização indígena nas diversas regiões do Brasil (RIBEIRO, 2020). O segundo, conhecido como Regulamento das Missões, estabeleceu várias medidas para a catequese e civilização dos índios, como a de determinar um Diretor Geral de Índio para cada Província e um diretor local para cada aldeamento. Embora muitos artigos do regulamento não tenham sido aplicados na íntegra por serem anacrônicos ou por ineficiência dos governos imperial e provincial em promover a catequese e civilização dos índios, considerado um âmbito do serviço público, o regulamento permaneceu em vigor até o final do regime monárquico brasileiro (RIBEIRO, 2022).

A partir da segunda metade do século XIX, a Diretoria Geral dos Índios da província da Bahia considerava necessário concentrar os esforços da catequese e civilização dos índios somente no sul da província, onde era preciso manter aldeamentos com indígenas catecumenatos, ou seja, em processo de assimilação. Além disso, era imprescindível impulsar a fundação de novos aldeamentos entre indígenas considerados “selvagens” (RIBEIRO, 2022).

Este artigo busca examinar a atividade de catequese e civilização dos índios no município do Prado, no sul da Bahia, entre 1844 e 1888. Para tanto, em termos metodológicos, utilizamos uma abordagem histórico-descritiva, baseada principalmente em fontes primárias, a saber, documentos manuscritos (ofícios, correspondências, relatórios) levantados principalmente no Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB (Salvador), no Arquivo Geral dos Capuchinhos – AGC (Roma), no Arquivo Histórico de Nossa Senhora da Piedade – AHNSP (Salvador) e no Arquivo Capuchinho do Rio Janeiro – ACRJ (Rio de Janeiro) e documentos editados, principalmente relatórios dos Presidentes da Província da Bahia.

Convém ressaltar que a documentação arquivística levantada é de caráter administrativo. É uma documentação temporalmente irregular e esparsa nos arquivos indicados, o que, por um lado, dificulta a pesquisa e a reconstrução histórica dos fatos e, por outro lado, evidencia a irregularidade desse serviço público. A documentação é de autoria exclusivamente dos autores e agentes da catequese e civilização, a saber, Presidentes da Província da Bahia, Diretores Gerais dos Índios, Vereadores da vila, missionários, diretores locais, Delegados e Juizes de Direito.

Na reflexão e interpretação das fontes sobre a catequese e civilização dos índios, por um lado, esclarecemos as motivações e ações empreendidas pelas autoridades provinciais e locais para catequizar e civilizar os grupos de Pataxós, Botocudos e Maxakalis que, desde o século XVI, resistiam ao processo de colonização e dominação nas matas e sertões do rio Prado. Por outro lado, evidenciamos, na medida do possível, a atitude e estratégias desses grupos indígenas frente ao processo de dominação e assimilação.

O artigo está organizado em quatro tópicos. No primeiro, apresentamos a situação dos índios “domésticos” da vila do Prado, evidenciando como eles já não eram um problema para as autoridades, moradores e fazendeiros da região. No segundo, mostramos a preocupação dos moradores da vila do Prado a respeito da presença e ataques dos “índios selvagens”, a saber, grupos de Pataxós, Botocudos e Maxakalis, e as insistentes petições das autoridades e fazendeiros para que as autoridades provinciais tomassem providência

a respeito dos “indígenas bravos”. O terceiro, parte principal de nossa investigação, abordaremos as tentativas de aldear os “índios selvagens” sob a direção dos missionários Capuchinhos. Nessa seção, demonstraremos as reais e explícitas intenções dos promotores da catequese e civilização dos índios, assim como as intenção e estratégias dos grupos indígenas que resistiam ao processo de penetração e ocupação de seus territórios. No quarto tópico, trataremos do projeto de aldeamento idealizado pelo agrimensor Tomaz Figueiredo, discutindo suas reais intenções. Por fim, concluiremos apresentando algumas considerações sobre o papel do Estado frente ao processo de catequese e civilização e também suas consequências para os indígenas.

## **OS INDÍGENAS “DOMÉSTICOS” DA VILA DO PRADO**

A Vila Nova do Prado, hoje cidade do Prado, localizada à margem esquerda do rio Prado ou Jucuruçu e situada na comarca de Caravelas, foi instituída em 12 de dezembro de 1764 e formada, principalmente, a partir do deslocamento de indígenas “domésticos” e brancos que viviam nos arredores das vilas de Porto Seguro, Caravelas e Trancoso. Sua instituição teve como principal função servir de obstáculo e barreira contra os índios bravos dos sertões do Monte Pascoal e promover a agricultura e comércio na região (CANCELA, 2012).

Segundo a documentação consultada, a vila do Prado era considerada como uma vila de índios. Esta denominação, vila de índios, era empregada “para se referir aos povoados surgidos de aldeamentos fundados ao longo dos séculos XVI e XVIII e que no contexto da reforma promovida pelo ‘Diretório dos Índios’, a partir de 1758, foram elevados à categoria de vila por terem um bom progresso civil e religioso” (RIBEIRO, 2022, p. 119) e que ainda mantinham uma população majoritariamente indígena.

De acordo com relatórios dos Diretores Gerais dos Índios da Província da Bahia de 1854, 1855, 1856 e 1860, os índios “civilizados” da vila do Prado eram 100 e ocupavam-se na lavoura, caça e pesca. Antes do Regulamento das Missões de 1845, era nomeado para esses indígenas o escrivão-diretor. Depois de 1845, ou por estarem as terras do antigo aldeamento sendo administradas pela Câmara Municipal da vila ou por serem os índios considerados civilizados, a nomeação de diretores não foi regular (WANDERLEY, 1855; MADUREIRA, 1856a; DORIA, 1861b, 1861a).

Os “índios domésticos” ou “mansos” não eram preocupação das autoridades civis locais e de fazendeiros e/ou colonos, uma vez que eram até úteis, sendo alistados para fazer parte da Companhia de Milícia da vila que, por falta de gente, era composta majoritariamente por índios e negros. A preocupação das autoridades e proprietários locais era com os “gentios bárbaros” que, segundo eles, desde a fundação da vila vinham matando, ferindo pessoas e animais, destruindo a lavoura e roubando ferramentas; contra os quais todos os anos eram enviadas bandeiras mata adentro para repeli-los. Não obstante as medidas de repressão, segundo a Câmara Municipal da vila, os Pataxós e Maxakalis continuavam aparecendo e causando medo aos moradores que nunca se sentiam seguros (CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO, 1826).

## **OS INDÍGENAS “SELVAGENS” DO MUNICÍPIO DA VILA DO PRADO**

Nos primeiros quatro decênios do século XIX não houve no município de Prado uma ação efetiva de aldeamento direcionada aos grupos indígenas que continuavam resistindo à colonização. As ações dirigidas a eles eram aquelas dos Destacamentos de Polícia ou Bandeiras formadas pelos moradores e índios “mansos”, enviadas esporadicamente para repelir seus ataques e puni-los pelas agressões cometidas. A esses moradores ou



fazendeiros eram fornecidas armas e munição para se defenderem, ou cada um defendia-se como podia (CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO, 1830). Os moradores proprietários, na maioria das vezes, eram as próprias autoridades públicas locais, como vereadores, presidente da Câmara Municipal, juízes e delegados. Daí, pois, o interesse particular para solucionar a questão das incursões dos “selvagens”. Na opinião dos moradores do município de Prado, os índios bravos que apareciam nos seus sítios eram os Pataxós e Botocudos.

Em outubro de 1843, Leovigildo de Amorim Felgueiras, Juiz de Direito de Caravelas, comunicava ao Governo da Província da Bahia que os Botocudos continuavam a aparecer na vila e depois voltavam para o sertão. Felgueiras pretendia requisitar ao Juiz de Direito de São Mateus um botocudo já “manso” para, por meio dele, convidar os ditos Botocudos bravios a se aldearem, mas faltavam-lhe os meios econômicos para colocar em prática suas intenções (FELGUEIRAS, 1843).

Das informações dos moradores da vila do Prado, a partir de abril de 1844, os lugares de onde os indígenas saíam com maior frequência eram nas Fazendas do Riacho das Pedras, de Domingos José Correia, do Riacho Grande, de Inácia Maria do Corte e de Santa Maria do Corte, de Manoel Caetano de Castro. Nesta última, há seis meses estavam arranchados mais de 100 índios, com os quais o proprietário dizia estar tratando com brandura para proteger a si e a seus escravos dos ataques e até mesmo com o intuito de domesticá-los e induzi-los à civilização. Não obstante os bons tratos, segundo os moradores, estes índios desconfiados tinham assassinado trabalhadores da mesma fazenda (ABAIXO-ASSINADO DOS MORADORES DA VILA DO PRADO, 1844).

Segundo os moradores da vila do Prado, os indígenas daquelas paragens tinham mais de 400 arcos pertencentes a duas ou mais tribos, que, por serem muitos, reconheciam-se temíveis e não se afugentavam facilmente. Como esses indígenas fugiam ao contato, os camaristas somente sabiam informar que eram em grande número e que ignoram seus modos de vida. Diante disso, solicitaram um Destacamento de pelo menos 30 soldados para ser colocado na fazenda Santa Maria do Corte (ABAIXO-ASSINADO DOS MORADORES DA VILA DO PRADO, 1844). Recomendando os meios de humanidade para chamá-los à civilização, em 1845, o Governo Provincial concedeu o Destacamento de polícia para proteger os lavradores da vila (ANDRÉA, 1845).

Porém, em fevereiro de 1846, o Destacamento encontrava-se na vila Prado, e o delegado, Abel Marciel da Cunha, contestava a ação dos Praças que tinham prendido e espancado o índio Domingos, do qual o delegado dizia não conhecer culpabilidade. Para Cunha, a presença do Destacamento na vila era desnecessária, e que seria útil onde estava antes, ou seja, no riacho das Pedras, de cujo lugar podia defender os moradores das incursões dos “gentios bárbaros”. O delegado observava que, no período em que os soldados estiveram no dito lugar, as agressões tinham cessado, e os moradores satisfeitos até estavam voltando para seus sítios. Mas desde quando foi autorizada a saída do Destacamento para a vila, os índios voltaram a atacar os moradores da região (CUNHA, 1846).

Diferentemente da Colônia Militar ou Agrícola, que tinha um caráter permanente, o Destacamento de Soldados era uma solução paliativa e provisória, que geralmente tinha uma função defensiva e, às vezes, também ofensiva. Os Destacamentos eram colocados em lugares estratégicos e nos pontos de conflitos com o objetivo de proteger os moradores e repelir os índios “selvagens” para o interior das matas. Ora, esses Destacamentos geralmente não permaneciam por muito tempo, por falta de gente, porque eram demasiado custosos mantê-los e porque as condições climáticas faziam adoecer os destacados. Os Destacamentos conseguiam, portanto, deter provisoriamente os ataques dos indígenas.

Entretanto, assim que eles abandonavam os lugares de conflitos, os indígenas voltavam a apresentar-se, ora de modo pacífico ora de modo violento.

Em janeiro de 1848, os moradores estavam desprotegidos, por isso solicitaram novamente Destacamentos para serem colocados em alguns pontos do município do Prado para proteger os lavradores (ABAIXO-ASSINADO DOS PRINCIPAIS LAVRADORES DA VILA DO PRADO, 1848).

Como se constata, até então, nenhuma atividade de redução ou aldeamento tinha sido empreendida no Prado. Na prática, o que havia sido feito era afugentar os índios com a força, quando estes saíam praticando hostilidades, e aliciar, por meio de dádivas e alimentos, os que saíam das matas de modo pacífico. Isso era o que alguns fazendeiros faziam de bem ou de malgrado, porque temiam os ditos “selvagens” ou porque tinham interesse de aproveitá-los como mão de obra.

## TENTATIVAS DE ALDEAR OS INDÍGENAS “SELVAGENS”

Diante das insistentes demandas de providências dos moradores da vila do Prado por soluções em relação aos ataques dos “índios selvagens”, o Governo Provincial buscou pacificá-los e reduzi-los em aldeamentos através da atividade dos missionários. Assim como no período colonial, no período imperial brasileiro (1822-1889), muitas autoridades civis ainda consideravam a atividade missionária como um dos meios mais eficientes para aldear, catequizar, civilizar e incorporar os povos originários à sociedade dominante: a religião como instrumento de civilização (SOUZA, 1866).

Em abril de 1848, foi feita a primeira tentativa de enviar um missionário Capuchinho, Frei Serafim de Petralia, para aldear e catequizar os índios do Prado. O missionário, que estava como capelão da Colônia Militar do Mucuri, foi ordenado a trasladar-se ao Prado e até chegou a deixar a Colônia, mas não foi para a vila do Prado (PAVIA, 1848a, 1848b). Entre 1849 e 1853, as autoridades civis sublinharam a necessidade de enviar às matas do Prado um missionário Capuchinho. Diante disso, solicitaram várias vezes ao superior eclesiástico dos Capuchinhos, em Salvador, um missionário para as matas do Prado, mas tais requisições nunca foram atendidas por falta de missionários para tal emprego (MADUREIRA, 1851; WANDERLEY, 1854; PANICALE, 1853; ARAÚJO, 1853).

Em outubro de 1853, segundo informação do subdelegado Marciano de Jesus Fontoura, os indígenas estavam atacando as pessoas e roubando as lavouras. Fontoura voltou a solicitar um missionário, sublinhando que era o único meio para chamar os indígenas à paz e à subordinação (FONTOURA, 1853). Nessas condições, Casemiro de Sena Madureira, Diretor Geral dos Índios da Província da Bahia, sugeriu ao Presidente dessa Província que exigisse que o vice-prefeito Capuchinho fosse para o Prado. Caso fosse alegada a falta de missionário, Madureira sugeriu que fosse dispensado Frei Serafim de Petralia do cargo de missionário da aldeia de São Fidelis, na comarca de Valença, e o transferisse ao Prado, onde, segundo Madureira, era mais urgente e onde os índios estavam incutindo receios aos lavradores de farinha (MADUREIRA, 1853; ARAÚJO, 1853). Mas nada disso foi deferido positivamente.

Cabe ressaltar, ainda, que as autoridades locais não tinham uma única visão a respeito dos melhores meios a serem empregados para reduzir e civilizar os indígenas. Se, em outubro de 1853, o subdelegado Marciano de Jesus Fontoura dizia que o missionário era o melhor meio para reduzir e civilizar os nativos, em março de 1854, o Juiz de Direito, Henrique Jorge Rebello, informava sobre o aparecimento dos indígenas no sítio de José Joaquim do Conto, onde teriam assassinado dois homens e uma mulher. O juiz também afirmava que os indígenas estavam muito acostumados aos roubos e que jamais se

aldeariam e seriam catequizados, a não ser por meio da disciplina militar (REBELLO, 1854a, 1854b).

Em setembro de 1854, Madureira, procurando solucionar a falta de missionário para o Prado, propôs que o Capuchinho Frei Francisco Antônio de Falerna, missionário na aldeia de Santo Antônio da Cruz, na comarca de Ilhéus, fosse transferido para o Prado. Dessa vez, sua proposta foi aprovada tanto pelas autoridades civis quanto pelas religiosas, como também pelo próprio religioso, que aceitou ir com uma cômputa de 620\$000 (seiscentos e vinte mil réis) anuais (WANDERLEY, 1853; MADUREIRA, 1854). Frei Francisco de Falerna foi estabelecer-se na fazenda Santa Maria do Corte, de propriedade do fazendeiro Manoel Caetano de Castro, lugar onde os índios, desde 1853, apresentavam-se com mais frequência. O missionário permaneceu três meses à espera dos aborígenes, que não apareceram. Resolveu, portanto, entrar nas matas para procurá-los, mas encontrou somente algumas rancharias e plantações de banana, cana e mandioca. Ele não encontrou outros vestígios dos nativos. Em junho de 1855, Frei Francisco de Falerna pediu demissão e retirou-se do Prado (MADUREIRA, 1855a).

Em novembro do mesmo ano, o fazendeiro Castro comunicou às autoridades que os índios, que estavam estabelecidos a quatro ou cinco léguas de sua fazenda, tinham invadido e destruído sua propriedade, colocando em risco a segurança de sua família e dos moradores. Ele pediu que o missionário fosse mandado de volta. Não obstante o insucesso de Frei Francisco de Falerna, o Diretor Geral dos Índios explicou ao Presidente da Província que seria conveniente enviar ali outro Capuchinho. Também pediu que fosse exigido do Prefeito desses religiosos que atendesse à “necessidade imperiosa, pondo de parte qualquer outro serviço religioso” (CASTRO, 1855; MADUREIRA, 1855b) para atender a missão do Prado.

Por falta de um religioso sacerdote, em fevereiro de 1856, foi enviado ao Prado o irmão não-clérigo Capuchinho Frei Liberato de Alatre. Foi estabelecida uma cômputa de 320\$000 (trezentos e vinte mil réis) anuais para o religioso e mais 60\$000 (sessenta mil réis) para o custo de sua viagem. Ele foi enviado às matas do Prado para tentar aliciar 300 “selvagens” que estavam invadindo a fazenda de Manuel Caetano de Castro. Foi determinado ainda que fossem entregues a Frei Liberato de Alatre todos os objetos que Frei Francisco de Falerna havia deixado no poder do fazendeiro Castro quando abandonou sua missão (MADUREIRA, 1856b, 1856c, 1856a; LIMA, 1856).

O fazendeiro Castro, por ser o mais incomodado com a presença dos indígenas, era o primeiro interessado que a fundação de um aldeamento tivesse bom êxito. Em março de 1856, ele expôs os meios que considerava mais eficazes para proporcionar a civilização dos índios. Caso isso não fosse possível, ao menos esses procedimentos poderiam torná-los mais sociáveis e menos destruidores. Para o fazendeiro, o primeiro meio para iniciar a “cruzada pacífica” era a permanência de um missionário entre o grupo mais numeroso, que, através da “civilizadora Religião do Crucifixo”, fosse conduzindo e ensinando às “almas virgens” a necessidade do trabalho, com o qual teriam as comodidades da vida social (CASTRO, 1856). O segundo meio proposto por Castro era o de colocar ao lado do missionário um administrador prudente, com vigor de caráter, a fim de fazer-se respeitar, e munido das perícias agrárias, para, de acordo com o missionário, dirigir os indígenas nos trabalhos da lavoura, que deveria ser abundante para garantir aos aldeados a alimentação, que, na opinião Castro, era a única ambição dos “selvagens”. Para o progresso da lavoura e abundância dos alimentos, segundo Castro, era necessário ainda ter três campos de plantação de mandioca, sendo indispensável para a fabricação da farinha uma bolandeira e dois fornos de ferro. Ademais, fazia-se necessário: ampliar as plantações de cereais, legumes, frutas, especialmente de banana; propagar a plantação da árvore da fruta-pão; iniciar, mais tarde, a plantação do cacau, café e outros produtos de exportação e consumo,

com os quais o Governo reembolsaria, com vantagens, as despesas feitas com os indígenas. Ainda, segundo Castro, ao administrador deveriam ser fornecidas as ferramentas agrárias e demais objetos necessários e todos os meios para sustentar os indígenas, até quando eles se tornassem autossustentáveis com suas plantações (CASTRO, 1856).

Vale destacar que as propostas do fazendeiro Castro não eram, de fato, uma novidade. Quanto aos agentes encarregados do aldeamento, suas ideias coincidiam em linhas gerais com as diretrizes do Regulamento das Missões de 1845, com a única diferença que colocava o missionário como o autor principal. Para ele, o fundamental era conseguir a pacificação dos índios bravios, transformando os braços que até então tinham destruído, em braços que construam, liberando, assim, as terras férteis “infestadas” pelos silvícolas para o usufruto dos particulares e para o bem do Estado. Tratava-se, portanto, de liberar as terras da presença dos indígenas para sua total ocupação. Os principais empecilhos na execução de tais ideias até o momento tinham sido a falta de missionários e o insuficiente financiamento.

Outro aspecto fundamental que, às vezes, não era devidamente tido em conta pelas autoridades civis era que efetivamente alguns grupos indígenas não queriam ser aldeados e subjugados. O fato de os indígenas aparecerem algumas vezes nas fazendas de modo pacífico nem sempre significava que eles quisessem ser aldeados, como seguidamente era interpretado pelos moradores. Às vezes, saíam das matas constrangidos pela fome e à procura de alimentos. A estratégia dos indígenas era, portanto, não se apresentar ao missionário, fugir da presença do religioso, das Colônias Militares e dos Destacamentos de soldados. Esses grupos indígenas, genericamente identificados como Botocudos, Pataxós e Maxakalis vinham resistindo à colonização desde os tempos coloniais. Na segunda metade do século XIX, reduzidos de número, perseguidos por todos os lados por colonos e constrangidos pela fome, alguns grupos até aceitaram o aldeamento como uma opção de sobrevivência.

Madureira concordava com as propostas indicadas pelo fazendeiro Castro, mas lembrava que Frei Liberato de Alatre era um religioso não-clérigo e que, por isso, iria empregar-se somente como diretor dos índios e que até quando não houvesse um Capuchinho presbítero, os problemas das matas do Prado ficariam sem solução (MADUREIRA, 1856a). Com efeito, por não ser sacerdote, Frei Liberato de Alatre não podia incorporar os indígenas à sociedade dominante através dos sacramentos cristãos. Este modo de pensar evidencia claramente a relação entre catequese e civilização: ser cristão era sinônimo de ser civilizado, incorporado à sociedade civil.

Em função disso, Madureira (1856) pediu que o Presidente da Província autorizasse urgentemente o fornecimento de 50 unidades de enxadas, facões, foices e machados para o Frei Liberato de Alatre distribuir para mais de 300 índios. Além disso, esperava que, a partir do mês de agosto daquele ano, o Governo Imperial habilitasse a Província com a soma de 4.000\$000 (quatro milhões de réis) para a catequese, podendo, assim, fundar a aldeia do Prado onde mil “selvagens” tinham aparecido dispostos a se aldearem (MADUREIRA, 1856a).

Madureira (1856d) assegura que foram fornecidas ferramentas agrárias e outros objetos e também a quantia de 50\$ (cinquenta réis) por semana para os gastos com alimentação dos indígenas. Frei Liberato de Alatre, com o auxílio de Domingos José Correia, Tenente da vila do Prado, procurou aliciar os 300 indígenas estanciados na fazenda de Castro (MADUREIRA, 1856d). Mas a missão de Frei Liberato de Alatre durou somente quatro meses, visto que em maio ele adoeceu de febre e voltou para se curar no Convento em Salvador. Ele dizia ter deixado mais de 500 indígenas que, pacificamente,



estavam na fazenda de Castro. Com a saída do missionário, o delegado da vila pediu providências ao Governo da Província (MADUREIRA, 1856e).

Em maio do mesmo ano, foi enviado o Capuchinho Frei Ângelo da Conceição às matas do Prado, para o qual foi determinada uma cômputo de 500\$000 (quinhentos mil réis) anuais, 300\$000 (trezentos mil réis) para as despesas de viagem e compra de alfaias; 150\$000 (cento e cinquenta mil réis) para os gastos com canoas para o transporte dos índios; e mais 197\$710 (cento e noventa e sete mil e setecentos e dez réis) para começar os trabalhos urgentes de estabelecimento da nova aldeia. Foram também consignados 200\$000 (duzentos mil réis) ao Tenente Correia para a compra de suprimento de farinha. Madureira pediu também que a quantia de 50\$000 (cinquenta mil réis), fixada por semana para a compra de farinha, fosse aumentada, dizendo que agora seriam mais de 500 os índios para sustentar, e não mais 300 (MADUREIRA, 1856e, 1856f).

Como a verba estabelecida pelo Governo Provincial para a catequese e civilização dos índios tinha se esgotada, e não podendo continuar com as despesas com os mais de 500 índigenas, Madureira propôs que fossem utilizadas as sobras das rendas das aldeias de Santo Antônio, no município de Nazaré, e de Abrantes, no município de Abrantes, como permitia o art. 1º, § 4º do Regulamento das Missões de 1845. Não obstante a estreiteza das verbas, ele procurava fornecer os instrumentos agrários e vestuários necessários (MADUREIRA, 1856f, 1856g, 1856h, 1856j).

Em outubro de 1856, Frei Ângelo da Conceição, acompanhado pelo “língua”, (intérprete) Francisco Nuca, e mais três “selvagens” da etnia Botocudos encontravam-se na vila de Prado, dirigindo-se a Salvador. Nessa vila, o missionário recebeu uma carta do vigário de Alcobaça, na qual lhe convidava para substituí-lo na dita vila, enquanto estivesse ausente. Frei Ângelo da Conceição deixou os índios e foi para Alcobaça. Praticamente o missionário abandonava sua missão do sertão do Prado (FONTOURA, 1856; CORREIA, 1856a). Os índios seguiram viagem para Salvador, levando as correspondências de Domingos José Correia, coronel, e de Marciano de Jesus Fontoura, subdelegado. Francisco Nuca, considerado “civilizado”, era filho do chefe da tribo dos Botocudos, composta por aproximadamente 300 indivíduos (MADUREIRA, 1856j).

Com a retirada do Frei Ângelo da Conceição, Correia e Fontoura, ambos encarregados pela Presidência Provincial de fazer os suprimentos indispensáveis aos índios, sublinhavam que os nativos estavam sem direção e que era urgente a nomeação de um administrador para a nova aldeia. Para isso, era preciso que: o administrador fosse conhecedor dos aborígenes; tivesse conhecimento de agricultura; dispusesse sob o seu comando 10 a 15 trabalhadores para animar os índios nos trabalhos da lavoura. Segundo Correia e Fontoura, o administrador também deveria ensinar as orações aos índios menores, sendo administrador de trabalhadores pagos pelo Governo Provincial. Para Fontoura, depois que os índios estivessem mais “civilizados”, o Governo poderia nomear para a nova aldeia um missionário que tivesse experiência e conhecimento dos índios e que utilizasse meios pacíficos. Correia e Fontoura ainda sublinhavam a necessidade de um Destacamento de polícia para garantir os trabalhos na aldeia (FONTOURA, 1856; CORREIA, 1856a).

Para essas autoridades civis e proprietários no município do Prado, o momento era muito propício porque os sinais eram evidentes de que esses índios queriam entrar no “grêmio da civilização”, mas que era grande o número dos que ainda estavam nos matos e, por isso, incitavam a disponibilidade de o Governo Provincial acudir com os gastos necessários (FONTOURA, 1856; CORREIA, 1856a).

Quanto à situação logística, Correia e Fontoura afirmavam que os trabalhadores já tinham construído uma casa para o missionário e a capela, mas que ainda não tinham feito as roças porque, começando a chegar os índios, os trabalhadores tinham se ocupado no



serviço de canoas para transportá-los. A falta de dinheiro era também a causa da não continuidade dos trabalhos de preparação dos campos para as plantações (FONTOURA, 1856; CORREIA, 1856a).

Quanto à alimentação, Correia observava que os indígenas estavam queixando-se porque só lhes davam farinha para comer. Correia afirmava que os indígenas não estavam acostumados ao alimento salgado e não gostavam de carne seca, e sim de carne fresca, mas que a carne de boi era difícil e custava caro. Ademais, ele necessitava de autorização para fazer tal despesa (CORREIA, 1856a). Essa observação quanto à alimentação era mais que pertinente, pois uma das causas das doenças dos recém-aldeados estava relacionada à dieta alimentar, sendo que os nativos não estavam acostumados ao sal. Mas a preocupação de Correia não era a saúde dos indígenas, e sim o dinheiro para arcar com as despesas feitas.

Segundo Correia e Fontoura, os indígenas também estavam pedindo roupas, porque estavam sentindo-se envergonhados de andar nus entres os “civilizados”. Para satisfazer essa necessidade, solicitaram camisas, calças e saias, tanto para adultos como para crianças. Os autores informaram ainda que os índios já estavam abandonando o arco e a flecha, tanto que pediam espingarda para caçar, e que se isso lhes fosse concedido, seria melhor também fornecer pólvora e chumbo (FONTOURA, 1856; CORREIA, 1856a).

Correia informou que em sua fazenda havia 50 indígenas e outros muitos nos arredores, que demonstravam vontade de “amansar-se”. Entre esses índios havia um “língua” vindo do Mucuri, que falava muito bem o português e que ensinava e esclarecia os demais, sendo conveniente pagar um salário a ele (CORREIA, 1856b; MADUREIRA, 1856i). Desta última informação, fica evidenciado o movimento de indígenas entre a região do Prado e o Mucuri, cujas migrações eram forçadas pelas perseguições dos colonos e/ou por outros grupos indígenas inimigos e também pela busca de territórios com maior fonte de alimento. Era uma disputa de território e de alimento. A disputa pelo território era principalmente entre colonos e indígenas, mas também entre grupos indígenas.

Não obstante o uso das sobras das rendas das terras da vila de Abrantes e da aldeia de Santo Antônio de Nazaré com as despesas de alimentação e vestuário dos indígenas do Prado, Madureira reclamava da falta de dinheiro. Afirmava ser necessário que o Governo Imperial socorresse a Presidência Provincial com qualquer auxílio para ao menos pacificar os “selvagens”. Esse auxílio era necessário, já que era difícil civilizá-los em uma aldeia. Também não era conveniente despedi-los nem fazer tudo o que eles pediam para viver no ócio (MADUREIRA, 1856i).

Quanto aos quatro indígenas que vieram a Salvador, sabemos ainda por Correia e Marciano que já Frei Liberato de Alatre havia prometido de acompanhá-los até Salvador. Geralmente, os indígenas apresentavam-se ao Diretor Geral dos Índios e ao Presidente da Província para exporem suas queixas e pedidos. Madureira propôs que Frei Liberato de Alatre retornasse com esses indígenas, mas essa proposta não foi atendida. Também propôs que o Prefeito dos Capuchinos fosse visitar as aldeias do Prado e do Pardo para ver se era conveniente estabelecer uma aldeia no Prado para os Botocudos ou uni-los aos 105 Botocudos da aldeia do Saco na margem do rio Pardo, sob a direção do Capuchinho Frei Luiz de Grava (MADUREIRA, 1856i). Por falta de missionário-diretor, a ideia de Madureira era a de concentrar os Botocudos em uma só aldeia, o que de fato era uma proposta irreal pelas diferenças existentes entre os grupos indígenas.

Em janeiro de 1857, o Presidente da Província da Bahia, sob a indicação do Diretor Geral dos Índios, havia dispensado Frei Luiz de Grava do cargo de diretor dos Botocudos do rio Pardo, para que se transferisse para a missão dos sertões do Prado. Mas, por falta de correio para o Pardo, Frei Luiz recebeu o comunicado somente no início de junho do mesmo ano (MADUREIRA, 1857a).

Como o destinado Frei Luiz de Grava não chegava, em fevereiro de 1857, Frei Paulo de Panicale, Prefeito dos Capuchinhos na Bahia, acompanhado por Frei Ângelo da Conceição, dirigiu-se ao Prado para avaliar a situação. Os missionários visitaram a suposta missão do sertão do Prado, mas já não encontraram os indígenas, pois, de tanto esperar, segundo o subdelegado Fontoura, eles tinham se retirado para as matas. O fornecimento de suprimentos também tinha sido suspenso. Como não encontraram os nativos, os missionários foram para a vila de Alcobaça e, de lá, dirigiram-se para o sertão da mesma vila com o intuito de encontrar um lugar para fundar uma aldeia para os índios do sertão do Prado (FONTOURA, 1857; MADUREIRA, 1857b; SINIMBÚ, 1857).

A informação de que os missionários tinham intenção de fundar uma aldeia no sertão da vila de Alcobaça para a transferência dos índios do sertão da vila do Prado é dada pela Câmara Municipal desta vila e pelo subdelegado Fontoura, que protestaram contra o projeto. Segundo os camaristas, essa mudança significaria que os povos da vila do Prado continuariam a sofrer as hostilidades dos indígenas, porque eles jamais sairiam das matas do Prado. Por sua vez, Fontoura (1857) afirmava que os missionários pensavam que os índios fossem “lotes de gado” que poderiam mudar de um lugar para outro, segundo seus interesses. Ele também era do parecer que não seria possível tal intento, porque os índios sempre estiveram nas margens do rio Prado, onde tinham suas moradas e roças e por ser gente ainda receosa (CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO; 1857; FONTOURA, 1857).<sup>1</sup>

Em julho de 1857, Frei Luiz de Grava chegou a Salvador para atender a sua nova destinação, isto é, a missão no sertão do Prado. Nessa ocasião, o Prefeito Capuchinho já tinha voltado da visita ao Prado e explicou às autoridades civis que não era conveniente deixar Frei Joaquim de Colorno, ajudante de Frei Luiz de Grava, sozinho no Prado, uma vez que, sendo não-clérigo, não podia celebrar a missa e administrar sacramentos aos índios catecúmenos: em processo de catequese e civilização. Tendo em consideração essa explicação e estando adiada a missão das matas do Prado por falta de meios adequados, o Diretor Geral Índios pediu que fosse revogada a dispensa de Frei Luiz do cargo de missionário do rio Prado para que ele voltasse a sua missão. E assim foi decidido (GRAVA, 1857; MADUREIRA, 1857c).

Em março de 1861, o Presidente da Província da Bahia pediu informação ao diretor dos índios da vila do Prado sobre a possibilidade de fundar uma aldeia no rio Curumbão para os índios que apareciam sem caráter hostil, mas persistentes nos seus costumes. Para esse projeto, tanto o Presidente da Província como o Diretor Geral dos Índios afirmavam que era necessário um missionário Capuchinho (DORIA, 1861c; PINTO, 1861).

Para solucionar a falta do missionário, em maio de 1862, o Presidente da Província pediu ao Prefeito dos Capuchinhos, Frei Inocência de Aspiro, que autorizasse a transferência de Frei Luiz de Gubbio da aldeia de Rodelas, na comarca de Monte Santo, para as matas do Prado. O superior Capuchinho autorizou a transferência, dizendo-se conhecedor da existência no Prado de muitos indígenas ainda pagãos, os quais, com os cuidados da catequese e outros serviços, poderiam ser chamados ao “grêmio da nossa religião”, tornando-os úteis à sociedade (ASPIRO, 1862a).

Diante disso, Frei Luiz de Gubbio aceitou a difícil tarefa, mas lembrava claramente à Presidência Provincial que, para executar a incumbência, era preciso antecipar as despesas necessárias que julgasse indispensável. Para começar, explicava que era necessário entrar nas matas e, para isso, deveria contratar duas ou três pessoas para guias e alguns animais de carga. Além disso, era indispensável que lhe fosse adiantada, pelo

<sup>1</sup> Não temos outras fontes que comprovem esse intento por parte dos missionários e se eles tinham autorização para tal fundação.

menos, a gratificação de dois meses para as despesas pessoais (VERMELHO, 1862; GUBBIO, 1862a).

Em 28 de dezembro de 1862, por não ter sido ainda fornecido o necessário para sua missão, Frei Luiz de Gubbio ainda se encontrava no Convento da Piedade em Salvador. Esperando partir logo, ele comunicava que a aldeia projetada iria chamar-se Santo Ubaldo Bispo (GUBBIO, 1862b, 1862c). Em 21 de janeiro de 1863, o missionário partiu para o Prado. O Presidente da Província prometeu todo auxílio possível para que a fundação tivesse bom êxito, a fim que tantos braços ociosos e nocivos fossem aproveitados em benefício da sociedade, sublinhava essa autoridade. Ele instruiu o missionário que congregasse e educasse os índios, de modo que o aldeamento, no futuro, pudesse transforma-se em uma colônia agrícola (ALBUQUERQUE, 1863a).

A missão de Frei Luiz de Gubbio durou menos de sete meses. Em setembro de 1863, ele já se encontrava em seu convento em Salvador (ASPIRO, 1863a, 1863b). A falência de sua missão, explicava o Presidente da Província, teria sido por um “conjunto de circunstâncias que me expôs o referido missionário, as quais originaram-se da invasão da varíola, que acometera violentamente aos índios já congregados, sendo o seu chefe uma das primeiras vítimas, o que muito os amedrontara” (ALBUQUERQUE, 1863b, p. 39-40; GUBBIO, 1863). Mais um projeto falido. Em julho de 1864, Frei Luiz de Grava solicitou ao Governo Provincial que destinasse às suas aldeias do rio Prado os materiais que haviam sido comprados para a extinta aldeia de Santo Ubaldo (GRAVA, 1964; VASCONCELLOS, 1864). Essa foi a última tentativa de aldear os índios das matas do Prado com um missionário.

Com efeito, todas as tentativas de aldear os grupos indígenas dos sertões do Prado sob a direção dos missionários Capuchinos entre 1848 e 1863 não passaram de ensaios de aldeamentos, desordenados e sem resultados efetivos assim como desejavam as autoridades locais e provinciais.

Como tudo foi abandonado, entre 1863 e 1886, há poucas fontes a respeito dos indígenas no município do Prado. Se antes, em quase todas as representações da Câmara Municipal à Presidência Provincial apontavam as incursões dos “selvagens” como um dos principais problemas do município, nos relatórios, como, por exemplo, de 1869 e 1876, sobre as necessidades urgentes, os índios já não aparecem como a principal preocupação (CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO, 1869, 1876).

Pelo fato de os vereadores da vila de Prado já não mencionarem os indígenas ditos “selvagens” não significa que eles não existissem. Os nativos haviam adentrado ainda mais no sertão das matas do município. Em 1869, a Câmara Municipal da vila de Alcobça, que limitava com o município de Prado, informava que nas matas existiam uma ou duas tribos de índios “selvagens” (CÂMARA MUNICIPAL DE ALCOBAÇA, 1869).

Em maio de 1882, a Presidência Provincial enviou às Câmaras Municipais uma Circular pedindo objetos indígenas para o Museu Nacional. A resposta da Câmara da vila do Prado foi que já não havia os objetos pedidos, por estarem os índios da vila domesticados e usando os objetos dos civilizados como espingardas, remos, machados, linhas de anzóis etc. Quanto aos “índios bravos”, informava que existiam no sertão à margem do rio, segundo as informações dos trabalhadores e índios domésticos que trabalhavam nas matas, mas que não tinham notícias deles por serem “ferozes e sanguinários” (CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO, 1882).

## PROJETO DE ALDEAMENTO DE THOMAZ DE FIGUEIREDO

Nos últimos anos do período imperial brasileiro, somente em 1886 há informações de intenções de aldear os indígenas do sertão do município de Prado. O projeto de

aldeamento foi idealizado pelo agrimensor Thomaz de Figueiredo, que tinha sido nomeado pelo Governo Imperial, em 6 de julho de 1885, para servir na Comissão incumbida de medir e discriminar os terrenos devolutos nos termos de Santa Cruz, Alcobaça e Prado. A Comissão foi extinta em 30 de setembro de 1886, mas o agrimensor ficou na região. Segundo ele, fica claro que as perseguições aos indígenas continuavam. Ele informou que os moradores se negavam a pagar pelos trabalhos dos índios, que mortos de fome buscavam refúgio nas matas e eram perseguidos e mortos como cães (FIGUEIREDO, 1886a, 1886b).

No exercício de seu trabalho como agrimensor, Figueiredo entrou em contato com os indígenas “selvagens”. Para ganhar a confiança deles, aproximou-se com cuidado a fim de não lhes infundir-lhes terror. Figueiredo garantiu ter sido bem-sucedido, porque os indígenas vieram ao seu encontro, depondo arcos e flechas, oferecendo-lhe alguns de seus objetos e pedindo comida, roupas, espingardas, munições e ferramenta de lavoura, o que Figueiredo dizia ter satisfeito, exceto as armas e ferramentas por não as ter. Na opinião de Figueiredo, esses indígenas só eram antropófagos levados pela fome, porque suas armas já não produziam mais o bastante para satisfazer todas suas necessidades e que se eles eram bárbaros, era pelas contínuas perseguições que lhes faziam os moradores. O agrimensor afirmava que esses indígenas não eram antropófagos e que já não faziam incursões, mas para justificar sua intenção de aldear os Botocudos e obter tal permissão falava da necessidade de aldear os “Botocudos antropófagos”, confirmando desse modo a narrativa do “Botocudo feroz e antropófago” (FIGUEIREDO, 1886a, 1886b), cuja narrativa havia justificado desde o século XVII as guerras justas contra esses grupos de Botocudos.

Figueiredo (1886a, 1886b) explicita que o seu plano de aldeamento foi apresentado primeiramente ao Governo Imperial. O lugar proposto para a fundação do aldeamento foi na cachoeira de São Paulo, à margem direita do rio Jucuruçu. Ele prometia aldear os indígenas sem ônus para o estado, bastando para isso que o Governo permitisse medir e demarcar a porção de terra que entendesse e autorizasse o aproveitamento das madeiras de construção e de lei nos terrenos que lhes fossem doados. Figueiredo reconhecia que, nos primeiros seis meses ou no primeiro ano, fosse necessário despender qualquer dinheiro, o equivalente não mais que 5 contos de réis para fornecimento de armas, munição, roupas, ferramentas e comida, despesa que, segundo ele, seria depois indenizada pelos trabalhos dos índios. O agrimensor também pretendia fundar um núcleo colonial com nacionais e estrangeiros, cuja colônia atrairia os mais de 100 Botocudos, por isso, pediu concessão para compra de terras devolutas, segundo a lei nº 1318 de 30 de setembro de 1854. Informava que, além dos Botocudos, procuraria aldear na serra dos Aymorés um grupo de nome Mavões, já em território de Minas Gerais (FIGUEIREDO, 1886a, 1886b).

Então, o Ministério dos Negócios da Agricultura passou a proposta de Figueiredo ao Presidente da Província da Bahia, afirmando que segundo a nova lei do orçamento o serviço da catequese era suprido pelos Presidentes de Província (MINISTÉRIO DOS NEGÓCIOS DA AGRICULTURA, COMÉRCIO E OBRAS PÚBLICAS, 1887). Figueiredo, por sua vez, escreveu ao Presidente da Província da Bahia explicando melhor suas intenções. Esclarecia que se obrigava a dar a cada índio ou família uma pequena casa de 20 palmos, dividida em dois repartimentos e mais mil metros de roça plantada, toda a ferramenta de lavoura e mantê-los até o dia da inauguração, quando se daria princípio à catequese, construindo um pequeno oratório com duas imagens de Nossa Senhora do Monte Carmelo e do Crucifixo. Já a medição do terreno que seria doado ao aldeamento, ele enfatizava que seria feito sem ônus para a Província, que pagaria as despesas com a verba da catequese somente com dois trabalhadores. O plano de Figueiredo previa conduzir os índios para o trabalho, para a religião e comunhão nacional (FIGUEIREDO, 1888; OLIVEIRA, 1888).



Vale ressaltar que a ordem trabalho, religião e comunhão nacional não era ingenuamente hierarquizada por Figueiredo, uma vez que ele pensava em transformar os índios bravios em trabalhadores-agricultores, batizando-os. Só assim, os indígenas seriam considerados teoricamente parte da sociedade civil, porque, na prática, mesmo depois de “transformados” em trabalhadores e cristãos, eram sempre mantidos à margem ou fora da comunhão nacional.

Questionada a Câmara da vila do Prado a respeito dos índios que Figueiredo pretendia aldear, esta respondeu que, naquele momento, não estava sendo perseguida nem pelos Botocudos nem pelos Mavões, e que esses indígenas estavam arranchados no alto sertão do município, mas que não estavam incomodando os habitantes, sendo já os Botocudos “mansos” e os Mavões “bravos” (CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO, 1886).

Como Figueiredo também pretendia terras públicas para a fundação de um núcleo colonial, sua petição chegou à Inspetoria Especial de Terras Públicas e Colonização da Bahia. Esse órgão respondeu que não sabia se o intuito de Figueiredo era puramente filantrópico ou se pretendia aproveitar o número de braços em cortes de madeira ou na lavoura. Se ele procedia por humanidade, argumentou a Inspetoria, então, seria digno de louvor e deveria ser apoiado, mas se agia com o interesse de ser recompensado com o trabalho dos índios, seria melhor que ele estabelecesse as condições de reciprocidade dos serviços com mais clareza, para que a tentativa não abortasse, e os índios se tornassem mais “bravos” e fugissem de toda a influência da catequese (INSPETORIA ESPECIAL DE TERRAS PÚBLICAS E COLONIZAÇÃO DA BAHIA, 1888).

O Diretor Geral dos Índios, Visconde de Oliveira, foi questionado também sobre a petição de Figueiredo. Este respondeu que não via nenhum inconveniente em deferir o requerimento, se Figueiredo garantisse cumprir o que prometia sem oprimir os índios e tratando-os com zelo e humanidade, mas que tocava ao Presidente da Província decidir o que julgava melhor (OLIVEIRA, 1888). Do projeto do agrimensor Figueiredo, a documentação levantada não dá mais notícias.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da documentação levantada no Arquivo Público do Estado da Bahia (Salvador), no Arquivo Geral dos Capuchinhos (Roma), no Arquivo Histórico de Nossa Senhora da Piedade (Salvador) e no Arquivo Capuchinho do Rio Janeiro (Rio de Janeiro), reconstruímos e refletimos sobre os esforços do Governo da Província da Bahia na catequização e civilização dos “índios bravos” do município da vila do Prado na segunda metade do século XIX.

Sustentados pelo discurso de humanidade, filantrópico e do progresso, os promotores e agentes da catequese e civilização (Presidentes da Província, Diretores Gerais dos Índios, Vereadores da vila, missionários, diretores locais, Delegados e Juizes de Direito) não esconderam os verdadeiros motivos da catequese e civilização dos índios: controlar e dominar os grupos de Botocudos e Pataxós recalcitrantes, para proteger os colonos, suas fazendas e sítios adjacentes às matas dos ataques desses indígenas, para liberar o território da presença incômoda dos indígenas, facilitando ainda mais a penetração e ocupação do sertão do município e, finalmente, para aproveitar da mão de obra indígenas na agricultura e outros serviços.

Nessa empresa, a atividade religiosa e civil dos missionários Capuchinhos, por seu caráter não violento, foi considerada pelas autoridades públicas como sendo a mais apropriada para aldear e “amansar” os “índios bravos”, embora, às vezes, não fossem excluídos outros meios como a atividade dos diretores leigos e das colônias militares. Além da motivação humanitária, os missionários, na tentativa de aldear os indígenas,



embrenhavam-se nas matas impulsionados por motivo religioso: converter os pagãos em cristãos católicos.

Da nossa reconstrução histórica, fica evidenciada a incapacidade da administração Provincial para com este âmbito do serviço público, por falta de recursos econômicos, por falta de missionários para o emprego na catequese e de uma clara e eficaz política indígena. Todas as tentativas de aldear os índios das matas do Prado sob a direção de um missionário faliram. Contribuíram também para este insucesso as condições sanitárias das localidades.

Vale ressaltar que os insucessos da administração Provincial em aldear os grupos de Pataxós, Botocudos e Maxakalis, no sertão do município do Prado, tem outro motivo que nem sempre é devidamente evidenciado: a resistência dos indígenas à colonização e à dominação. Eles atacavam os fazendas e colonos, fugiam da presença do missionário e migravam constantemente, adentrando-se cada vez mais os serões para fugir das perseguições dos colonos.

Com efeito, a negligência e a incapacidade do Estado na administração da questão indígena agravaram as tensões e os conflitos na região. Na incapacidade e na ausência do Estado, cada colono e fazendeiro atuava no trato com os indígenas como bem podia e queria: com a pólvora e o chumbo. Evidencia-se uma disputa pelo território: por um lado, as autoridades das províncias e locais, que incentivavam a penetração e a ocupação dos sertões em nome do progresso da agricultura e do comércio; por outro lado, os grupos de Pataxós, Botocudos e Maxakalis, que viam a cada dia seu *habitat* encolhendo e, portanto, sua fonte de alimentação. Para aqueles era uma questão de progresso, para estes uma questão de sobrevivência.

Do que narramos e constatamos no município de Prado na segunda metade do século XIX, parece não ser muito diferente do que está acontecendo atualmente em muitos lugares do Brasil, principalmente na região do Amazonia, onde até territórios demarcados e homologados como áreas indígenas estão sendo invadidos, com vista grossa das autoridades públicas estadual e federal e, tudo isso, muitas vezes, em nome do progresso econômico. Além disso, são comuns nesses lugares o avanço da agricultura e da pecuária de modo ilegal, do garimpo ilegal, do corte e comércio ilegal de madeira e o assassinato de indígenas e daqueles que se colocam em defesa dos direitos dos povos originários.

## REFERÊNCIAS

ABAIXO-ASSINADO DOS MORADORES DA VILA DO PRADO. Seção Colonial/Provincial, Maço 4611 (APEB, Salvador). abr. 1844.

ABAIXO-ASSINADO DOS PRINCIPAIS LAVRADORES DA VILA DO PRADO. Seção Colonial/Provincial, Maço 1385 (APEB, Salvador). 31 jan. 1848.

ANDRÉA, Francisco José de Sousa Soares de. *Falla dirigida à Assembleia Legislativa Provincial da Bahia*. Bahia: Typographia de Galdino Jose Bizerra e Companhia, 1845.

ALBUQUERQUE, Antonio Coelho de Sá e. *Falla que recitou na abertura da Assembleia Legislativa da Bahia*. Bahia: Typ. Progetti de Tourinho, Dias & C., 1863a, p. 44-45.

ALBUQUERQUE, Antonio Coelho de Sá e. *Relatório com que Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, Presidente da Província, passou interinamente a administração da mesma a Manuel Maria do Amaral, Vice-Presidente*. Bahia: Typ. Progetti de Tourinho, Dias & C., 1863b, p. 39-40.

ARAÚJO, José Thomaz Nabuco de. *Ofício enviado a Frei Fabiano de Scandiano*. 10-VI-64 (ACRJ, Rio Janeiro). 23 dez. 1853.

ASPIRO, Inocêncio de. *Ofício enviado ao padre Procurador*. H 18, III, *Litterae Superiorum*, fasc. *Litterae Superiorum* (1858-1891) (AGC, Roma). 12 fev. 1863a.

ASPIRO, Inocêncio de. *Ofício enviado ao padre Procurador*. H 18, III, *Litterae Superiorum*, fasc. *Litterae Superiorum* (1858-1891) (AGC, Roma). 28 set. 1863b.

ASPIRO, Inocêncio de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 5308 (APEB, Salvador). 29 mai. 1862a.

CÂMARA MUNICIPAL DE ALCOBAÇA. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1244 (APEB, Salvador). 21 out. 1869.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1385 (APEB, Salvador). 1 nov. 1826.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1385 (APEB, Salvador). 28 jun. 1830.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1385 (APEB, Salvador). 18 jul. 1849.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1385 (APEB, Salvador). 9 fev. 1857.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1386 (APEB, Salvador). 19 jul. 1869.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1386 (APEB, Salvador). 19 fev. 1876.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1386 (APEB, Salvador). 11 jul. 1882.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRADO. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 1386 (APEB, Salvador). 16 out. 1886.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. *De projeto a processo colonial: Índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. 2012. p. 180-184. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012, p. 180-184.

CASTRO, Manoel Caetano de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). s/d, respondida em 29 dez. 1855.

CASTRO, Manoel Caetano de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 5 mar. 1856.

CORREIA, Domingos José. *Ofício enviado ao Diretor Geral dos Índios*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 16 out. 1856a.

CORREIA, Domingos José. *Ofício enviado ao Diretor Geral dos Índios*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 27 out. 1856b.

CUNHA, Abel Marciel da. *Ofício enviado a Caetano Vicente de Almeida*. Seção Colonial/Provincial, Maço 2333 (APEB, Salvador). 10 fev. 1846.

DORIA, José Jacome. *Mapa das aldeias indígenas da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4610 (APEB, Salvador). 14 jan. 1861a.

DORIA, José Jacome. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 2 abr. 1861b.

DORIA, José Jacome. *Ofício enviado ao Presidente da província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 25 abr. 1861c.

FELGUEIRAS, Leovigildo de Amorim. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 2330 (APEB, Salvador). 6 out. 1843.

FIGUEIREDO, Thomas de. *Ofício*. Seção Colonial/Provincial, Maço 781 (APEB, Salvador). Rio de Janeiro, 15 mar. 1886a.

FIGUEIREDO, Thomaz de. *Ofício*. Seção Colonial/Provincial, Maço 781 (APEB, Salvador). Rio de Janeiro, 16 out. 1886b.

FIGUEIREDO, Thomaz de. *Ofício*. Seção Colonial/Provincial, Maço 783-1 (APEB, Salvador). Rio de Janeiro, 15 set. 1888.

FONTOURA, Marciano de Jesus. *Ofício enviado ao Diretor Geral dos Índios*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 10 fev. 1857.

FONTOURA, Marciano de Jesus. *Ofício enviado ao Diretor Geral dos Índios*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 14 out. 1856.

FONTOURA, Marciano de Jesus. *Ofício enviado ao Juiz de Direito da Comarca de Caravelas*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4611 (APEB, Salvador). 6 ago. 1853.

GRAVA, Luiz de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 14 jul. 1864.

GRAVA, Luiz de. *Ofício*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). Bahia, 22 jul. 1857.

GUBBIO, Luiz de. *Ofício enviado ao Prefeito Capuchinho*. H 24, 3,2, *Commisariato Generale* (Bahia) (AGC, Roma). 18 set. 1863.

GUBBIO, Luiz de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 15 jul. 1862a.

GUBBIO, Luiz de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 4 dez. 1862b.

GUBBIO, Luiz de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 28 dez. 1862c.

INSPETORIA ESPECIAL DE TERRAS PÚBLICAS E COLONIZAÇÃO DA BAHIA. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 783-1 (APEB, Salvador). 07 nov. 1888.

LIMA, Álvaro Tiberio de Moncorvo e. *Falla recitada na abertura da Assembleia Legislativa da Bahia pelo Presidente da Província*. Bahia: Typographia de Antonio Olavo de França Guerra e Comp., 1856, p. 38-40.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4611 (APEB, Salvador). 10 out. 1853.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 12 nov. 1854.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 9 jun. 1855a.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 29 dez. 1855b.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Relatório do Diretor Geral dos Índios*. Caixa Ea 4, Missões (AHNSP, Salvador). 3 maio 1856a.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612. (APEB, Salvador). 10 jan. 1856b.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612. (APEB, Salvador). 22 jan. 1856c.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 12 mar. 1856d.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 27 mai. 1856e.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 9 jun. 1856f.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 15 set. 1856g.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 30 set. 1856h.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 20 set. 1856i.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 18 out. 1856j.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 24 jul. 1857a.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 24 jul. 1857b.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 24 fev. 1857c.

MADUREIRA, Casimiro de Sena. Relatório sobre o estado das aldeias dos indígenas da Província da Bahia, sua população e civilização. In: MARTINS, Francisco Gonçalves. *Fala que receitou o Presidente da Província na Bahia na abertura da Assembleia Provincial*. Bahia: Typographia Constitucional de Vicente Ribeiro Moreira, 1851, p. 1-6.

MINISTÉRIO DOS NEGÓCIOS DA AGRICULTURA, COMÉRCIO E OBRAS PÚBLICAS. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia* (APEB, Salvador). 31 jan. 1887.

OLIVEIRA, Visconde da. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 783-1 (APEB, Salvador). 26 out. 1888.

PANICALE, Paulo de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 5308 (APEB, Salvador). 31 out. 1853.

PAVIA, Antônio Ribeiro de. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4604-2 (APEB, Salvador). 13 jun. 1848a.

PAVIA, Antônio Ribeiro de. *Ofício enviado ao Presidente da província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4604-2 (APEB, Salvador). 22 jun. 1848b.

PINTO, Antonio da Costa. *Falla recitada na abertura da Assembleia Legislativa da Bahia pelo Presidente da Província*. Bahia: Typographia de Antonio Olavo de França Guerra, 1861, p. 36-37.

REBELLO, Henrique Jorge. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 2331 (APEB, Salvador). 2 mar. 1854a.

REBELLO, Henrique Jorge. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 2331 (APEB, Salvador). 21 out. 1854b.

RIBEIRO, Edilmar C. Administração de catequese e civilização dos índios na Província da Bahia (1836-1887): entre civilização e questão de terra. *Caminhos da História*, v. 27, n.1, p. 116-144, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/caminhosdahistoria/article/view/4847>. Acesso em: 8 jul. 2022.

RIBEIRO, Edilmar C. Impasse nas relações entre o Governo Imperial Brasileiro e a Santa Sé: do Decreto de nº 373, de 30 de julho de 1844, ao Acordo sobre as Missões Apostólicas de 1862. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 20, n. 33, p. 71-101, set. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/20786/17043>. Acesso em: 8 jul. 2022.

SINIMBÚ, João Lins Vieira Cansansão de. *Falla recitada na abertura da Assembleia Legislativa da Bahia pelo Presidente da Província*. Bahia: Typ. de Antonio Olavo da França Guerra, 1857, p. 28-30.

Souza, Antonio Francisco Paula. Relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa na quarta sessão da décima segunda legislatura (1865), pelo Ministro e Secretario de estado dos negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas. Rio de Janiero: Typografia Perserverança, 1866, p. 51-52.

VASCONCELLOS, Pedro de Gois e. *Ofício*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 22 jul. 1864.

VERMELHO, Barão do Rio. *Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4612 (APEB, Salvador). 6 jun. 1862.



WANDERLEY, João M. *Falla recitada na abertura da Assembleia Legislativa da Bahia pelo Presidente da Província*. Bahia: Typographia de Antonio Olavo da França Guerra e Comp., 1854, p. 34-35.

WANDERLEY, João M. *Falla que recitou o Presidente da Província da Bahia na abertura da Assembleia Legislativa em 1º de março de 1855*. Bahia: Typ. de A. Olavo da França Guerra e Comp., 1855, p. 20-21. Anexo nº 7 Quadro das aldeias da província da Bahia.

WANDERLEY, João M. *Ofício enviado ao Vice-prefeito Capuchinho*. Seção Colonial/Provincial, Maço 4611 (APEB). Bahia, 11 out. 1853.

## NOTAS DE AUTOR

---

### AUTORIA

**Edilmar Cardoso Ribeiro:** Doutor. Professor Assistente, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Avenida Walker Martínez, 2991, Depto. D-304, La Florida, Santiago, Chile

### ORIGEM DO ARTIGO

Texto extraído, revisado e ampliado da tese *Catequese e Civilização dos Índios: dinâmicas e práticas assimilacionistas na Província da Bahia (Brasil) entre 1822 e 1889*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História da Igreja da Pontificia Università Gregoriana, em 2014.

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

**Concepção do manuscrito:** Edilmar Cardoso Ribeiro

**Coleta de dados:** Edilmar Cardoso Ribeiro

**Análise dos dados:** Edilmar Cardoso Ribeiro

**Discussão dos resultados:** Edilmar Cardoso Ribeiro

**Revisão e aprovação:** Edilmar Cardoso Ribeiro

### FINANCIAMENTO

Não se aplica

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGENS

Não se aplica

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

### CONFLITO DE INTERESSE

Não há conflito de interesse

### PREPRINT

Este artigo não é um preprint

### LICENÇA DE USO

© Edilmar Cardoso Ribeiro. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra



## **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de periódicos da UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade

## **EDITOR**

Jo Klanovicz

## **HISTÓRICO**

Recebido em: 27 de julho de 2022

Aprovado em: 29 de março de 2023


Como citar: RIBEIRO, Edilmar C. Indígenas, catequese e civilização no município da Vila do Prado, Bahia (1844-1888). *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 81-101, jan./abr. 2023.



# O PERCURSO DE O REMORSO VIVO DOS PALCOS ÀS TELAS (1867-1909) E A RELAÇÃO DO MÚSICO ARTHUR NAPOLEÃO COM O PRIMEIRO CINEMA


The Journey of O Remorso Vivo from Stage to Screen (1867-1909) and the Relationship  
of Musician Arthur Napoleão with The Early Cinema

**Luíza Beatriz Amorim Melo Alvim<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0003-4816-6790>


E-mail: luizabeatriz@yahoo.com

**Danielle Crepaldi Carvalho<sup>b</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-8250-9841>

E-mail: megchristie@gmail.com

**Juliana Coelho de Mello Menezes<sup>c</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-5875-2470>

E-mail: julianacdm@gmail.com

<sup>a</sup> Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes,  
Departamento de Cinema, Rádio e Televisão,  
São Paulo, SP, Brasil.

<sup>b</sup> Fundação Biblioteca Nacional,  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

<sup>c</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Música,  
Programa de Pós-Graduação em Música,  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

## RESUMO

Este artigo discute os usos dos sons no primeiro cinema a partir de um estudo de caso: a adaptação cinematográfica do “drama fantástico-lírico” *O Remorso Vivo* (1867), de Furtado Coelho e Joaquim Serra, filmada pela Photo-Cinematographia Brasileira (1909); exibida no Rio de Janeiro com acompanhamento musical de Arthur Napoleão, autor da música original da peça. Recuperamos a fortuna crítica da peça e do filme no intuito de explicitar as continuidades existentes entre o teatro e o primeiro cinema. O artigo destaca especialmente a questão dos usos dos sons neste cinema e o papel desempenhado por Arthur Napoleão no âmbito musical carioca de então. O trabalho se situa na interface das historiografias do cinema, do teatro e da música, mobilizando, sobretudo, fontes primárias oriundas da imprensa do período.

## PALAVRAS-CHAVES

Cinema e outras artes. *O Remorso Vivo*. Arthur Napoleão.

## ABSTRACT

This article discusses the uses of sound in early cinema based on a case study: the film adaptation of the “fantastic-lyric drama” *O Remorso Vivo* (1867), by Furtado Coelho and Joaquim Serra, filmed by Photo-Cinematographia Brasileira (1909); exhibited in Rio de Janeiro with musical accompaniment by Arthur Napoleão, the author of the original music of the play. It recovers the critical fortune of both the play and the film, in order to explain the continuities between the theater and the early cinema. The article especially emphasizes the uses of sound in this cinema, and the role played by Arthur Napoleão in the musical scene of Rio de Janeiro at the time. The research is situated at the interface of cinema, theater and music historiographies, mobilizing, above all, primary sources from the press.

## KEYWORDS

Cinema and other arts. *O Remorso Vivo*. Arthur Napoleão.



**E**ste artigo tem como objetivo discutir os usos dos sons no primeiro cinema a partir de um estudo de caso: a adaptação cinematográfica de *O Remorso Vivo* (1867), “drama fantástico-lírico” de Furtado Coelho e Joaquim Serra, com música de Arthur Napoleão; obra que, filmada no ano de 1909, foi exibida, no Rio de Janeiro, com acompanhamento musical de autoria do compositor da obra teatral. Trata-se de uma pesquisa documental voltada a esmiuçar os atravessamentos existentes entre as artes no Brasil e diversos matizes oriundas de contextos principalmente europeus, com uma bibliografia que perpassa o cinema, o teatro e a música, com objetos que abrangem a segunda metade do século XIX e o início do século XX.

O levantamento foi feito especialmente na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, em fontes de 1867 até 1919, embora também tenhamos nos debruçado em obras memorialísticas e partituras encontradas na Biblioteca Alberto Nepomuceno, da Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Por meio dessas fontes, averiguamos, por exemplo, a opinião pública, as críticas e os comentários a respeito, seja das representações da peça teatral *O Remorso Vivo* (e, posteriormente, do filme nela baseado), seja da atuação do compositor e empresário do ramo musical Arthur Napoleão na cidade do Rio de Janeiro. Observamos também a circulação de partituras (incluindo suas paródias) entre a esfera dos concertos públicos, a doméstica e a dos cinemas, fazendo uma breve comparação com o contexto internacional dos catálogos de obras sugeridas como música de acompanhamento de filmes.

Pudemos atestar a pujança, nas telas cinematográficas da aurora do século XX, de obras cênicas caras ao público, compostas décadas antes. O levantamento historiográfico explicita quais características estilísticas dessa produção foram mantidas ou alteradas em sua migração dos palcos às telas. Considerando-se que estamos nos referindo a uma obra teatral que fazia uso da música, procuramos, também, por meio do caso específico de *O Remorso Vivo*, compreender de que forma o âmbito musical comparecia na cena cinematográfica, denominada, então, “muda”. Este artigo fará emergir o cadinho cultural no qual se imiscuíam, neste momento de esboçamento de uma indústria cultural, as mais variadas manifestações artísticas. Ao voltar-se aos pontos de contato existentes entre as artes, este trabalho se inspira nos estudos interartes (CLÜVER, 1997), que incluem combinações de mídias, adaptações e outros tipos de intertextualidades, levando em conta também os contextos de recepção dessas obras, aspectos fundamentais em nossa pesquisa.

## **ARTHUR NAPOLEÃO E O “DRAMA FANTÁSTICO-LÍRICO” O REMORSO VIVO (1867)**

Arthur Napoleão dos Santos (Porto, 6/3/1843 – Rio de Janeiro, 12/5/1925) foi um pianista virtuose, compositor e empresário no campo artístico, no ramo de edição de partituras, de comércio de pianos e partituras e da organização de eventos. Ainda criança, reconhecido como prodígio, saiu em *tournee* pela Europa, acompanhado de seu pai até o início da maioridade, aportando no Rio de Janeiro, pela primeira vez, ainda em 1857. A esta viagem se seguiu uma série de *tournees* ao Rio nos primeiros anos da década de 1860, até que, em 1868, ele decide se fixar na cidade (NAPOLEÃO, 1907).

Durante a infância, Arthur Napoleão frequentou muitos salões e teatros. Mesmo que o objetivo fosse tocar, introduzindo-se como instrumentista, isto lhe proporcionou intensa proximidade com o ambiente cultural, com um repertório variado e com músicos de renome, tanto instrumentistas quanto cantores. Teve acesso às obras mais recentes e em voga na época. Embora tenha feito algumas aulas durante a juventude, com artistas como Thalberg,





Henri Herz, Thorold Wood e Charles Hallé, para além dos ensinamentos obtidos com o pai, seus estudos musicais nunca foram formalizados ou institucionalizados (NAPOLEÃO, 1907), daí a relevância que o entorno desempenhou na formação do jovem músico.

Suas viagens não se restringiram a países europeus. Fez *tournées* pelo continente americano. Passou por cidades próximas ao litoral do Brasil, de Norte ao Sul, chegou à Argentina. Em 1860, foi aos Estados Unidos da América, onde precisou comercializar composições de fácil venda sob pseudônimo. Chegou a Cuba em 1860, onde assistiu ao festival realizado por L. M. Gottschalk (que esteve no Rio de Janeiro em 1869), partindo, em seguida, para Porto Rico, onde residiu por um ano, durante o qual deu aulas privadas de piano (NAPOLEÃO, 1907). Percebe-se, assim, num só tempo, a versatilidade de Arthur Napoleão como músico e o âmbito transnacional de sua atuação.

Suas *tournées* no Rio ocorreram de forma autônoma. Porém, sua primeira ida à cidade foi preparada por uma carta de recomendação do cônsul geral na Suécia a Paula Brito, dono do periódico *A Marmota* (O JOVEM ARTHUR NAPOLEÃO, 1857). Dentre seus espetáculos públicos, em teatros, seu repertório era bem variado, consistindo de peças para piano solo, piano e orquestra, além de peças baseadas em temas e materiais de óperas, sendo de autoria própria e de outros artistas contemporâneos, por exemplo, Thalberg (1812-1871) e Herz (1803-1888). Foram comuns, também, suas apresentações em intervalos de óperas.

Conforme detalhado em verbete dedicado ao pianista-compositor (MENEZES, 2022), Napoleão teve profundo impacto no meio cultural especialmente do Rio de Janeiro, sendo plenamente reconhecido como artista em sua época. Foi considerado brasileiro, apesar de sua nacionalidade portuguesa, tendo as suas obras sido incluídas em programas de concertos dedicados exclusivamente à música brasileira em 1925, por exemplo. Sua relação entre a Europa e o Brasil é notória, especialmente no que concernia ao repertório, visto que tanto divulgava composições europeias da época quanto publicava composições dos mais destacados brasileiros de seu tempo (MARTINHO, 2015).

A música de *O Remorso Vivo* foi composta nalgum momento durante a sua *tournee* ocorrida em 1866, a princípio para vozes e piano e, posteriormente, adaptada para vozes e orquestra. Para parte dessa orquestração, Napoleão solicitou auxílio a Henrique Alves de Mesquita (1830–1906) e a Gamboa (NAPOLEÃO, 1907). A obra teatral se trata de uma peça fantástica<sup>1</sup> – também denominada, então, mágica<sup>2</sup> – em oito quadros, de Furtado Coelho (1831–1900) e Joaquim Serra (1838–1888). Napoleão ainda inclui, entre os coautores, o então jovem Machado de Assis (1839–1908). Embora tal informação não seja ratificada pela imprensa contemporânea, as memórias de Arthur Napoleão a este respeito merecem ser explicitadas:

Achava-me uma noite em casa de Furtado Coelho, em companhia de Machado de Assis, Joaquim Serra e não lembro quem mais. [...]. Ele [Furtado Coelho] estava ganhando muito dinheiro no teatro do Ginásio com a peça fantástica, “Anjo da meia noite” [...]. Isso fez ao Furtado urdir o plano de um outro drama, também fantástico, cujo enredo se propôs contar-nos

<sup>1</sup> Nomenclatura dada por Arthur Napoleão, em sua autobiografia (1907). Em anúncios da peça, aparece a designação “drama fantástico-lírico”. na sua estreia (cf. TEATRO S. PEDRO DE ALCÂNTARA, 1878, p. 8), ou “drama fantástico”, em reapresentações da peça (cf. TEATRO RECREIO DRAMÁTICO... 1903, p. 6; TEATRO RECREIO DRAMÁTICO... 1907, p. 8).

<sup>2</sup> Conforme Vanda Freire (2011, p. 9), mágica é “um gênero do teatro musical que obteve grande sucesso no Brasil e em Portugal ao longo do século XIX e no início do século XX [...]. Valendo-se de maquinarias para proporcionar efeitos visuais maravilhosos no decorrer de um enredo fantástico, esses espetáculos obtiveram grande aceitação do público, que lotava os teatros para assisti-los”.

durante a ceia. “Mas”, continuou ele, “para lhe trazer fortuna é preciso que todos vocês colaborem comigo”. Virou-se para os escritores presentes e a cada um distribuiu um quadro, reservando para si três ou quatro. Encarregou-me a mim da música e ao Machado de Assis da poesia. Aprovada a ideia, cada um tratou de meter mãos a obra.

O resultado d’essa combinação foi que, dois meses depois se anunciava em todos os jornais a próxima representação da peça fantástica em 8 quadros “O Remorso Vivo” por Furtado Coelho, Machado de Assis e Joaquim Serra, música de Arthur Napoleão. Como se vê, alguns dos colaboradores tinham-se retirado mas Furtado os havia substituído.

É o mesmo “Remorso Vivo” que por aí se representa ainda hoje com a minha música estropiada.

E eu não tenho tido a coragem de pôr cobro ao abuso! Furtado Coelho montou a peça com decência, e o Remorso Vivo teve grande êxito. A minha música não tem grande valor – Sente-se n’ela porém a frescura dos vinte anos.

Nem eu tinha grande prática de instrumentação; como o tempo fosse pouco, para aliviar a tarefa, pedi ao Henrique Alves de Mesquita que instrumentasse dois números e ao Gamboa outros dois, instrumentei o resto.

Alguns anos mais tarde fiz então uma partitura nova e imprimir a redução para piano e canto (NAPOLEÃO, 1907).

João Roberto Faria (2010) atribui a ausência de Machado de Assis da ficha técnica da obra ao desdém sofrido por este gênero teatral por parte da crítica da época. Embora ainda não houvesse atingido a celebridade que conquistaria a partir dos anos de 1870, Machado já havia publicado o seu *Teatro*, que consiste em comédias elegantes de salão, nas quais a primazia cabia aos torneios verbais, situadas há anos luz de uma obra como *O Remorso Vivo*, repleta dos ruídos, das reviravoltas, da cor e da magia que faziam as graças do público da época, rendendo grossas somas de dinheiro aos autores, na falta dos louvores da crítica.

O sucesso obtido pelo gênero – e por esta obra em específico – fica claro no cotejo da imprensa de fins da década de 1860 até a primeira década de 1900. Dezenas de diferentes encenações suas ocorreram em teatros profissionais e amadores de diversos estados do Brasil, desde a sua récita inaugural, ocorrida em 21 de fevereiro de 1867 no Teatro Ginásio.<sup>3</sup> A mítica sala que fora, na década de 1850, berço brasileiro do drama realista burguês de matrizes europeias – tomado como “o padrão da ‘arte dramática’ conceituada” (BRAGA, 2003, p. 42; cf. também FARIA, 2001) – cedia às preferências do público, encenando uma obra em que a primazia era a visualidade, a magia e os lances melodramáticos.

Debrucemo-nos em seu anúncio e na recepção crítica de suas primeiras récitas. A obra se divide em oito quadros, situados no interior de um prólogo e quatro atos. Suas personagens subdividem-se entre “reais” e “fantásticas”. A Furtado Coelho, que além de escritor era ator, caberia a personagem de Oscar Werner, protagonista da obra, “mau amante e mau pai”, homem que retira a pura Maria Werber da casa paterna para ludibriá-la, abandonando-a em seguida. A jovem morre, restando-lhe uma filha do consórcio (representada por Ismenia dos Santos, à qual cabem os papéis da mãe e da filha) –, cujo perdão o pai buscará (ESPETÁCULOS..., 1867, p. 4).

<sup>3</sup> A peça foi encenada, por exemplo, em São Paulo (TEATRO, 1968, p. 1), na Bahia (POLITEAMA BAHIANO, 1889, p. 3), no Paraná (TEATRO S. TEODORO, 1891, p. 4) e no Pará (TEATRO DA PAZ, 1896, p. 2).

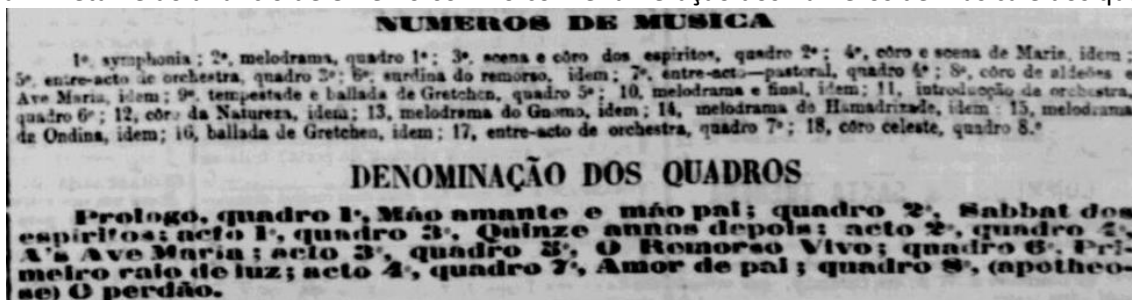
A ação se passa na cidade de Coblença, na Alemanha, e em seus arrabaldes. Cenário e personagens demonstram a inclinação da obra às lendas germânicas, especialmente a de Fausto, pelas quais se interessavam, então, artistas do calibre de Goethe e Gounod (este, a partir do próprio livro de Goethe), autores, respectivamente, da obra teatral e da então recém-composta versão operística de *Fausto*. Uma referência bastante explícita é o nome Gretchen: a jovem inocente seduzida em *Fausto* e a filha da jovem Maria Werber em *O Remorso Vivo*. Ademais, no prólogo da peça, Oscar Werner, então sem recursos, clama: “Há quem assegure que o diabo prodigaliza o ouro às mãos cheias a quem lhe vende a alma!... Eu vendo a minha alma ao diabo para calcar esta sociedade toda com o meu desprezo, com o meu rancor!...” (COELHO; SERRA, s.d., p. 5)<sup>4</sup>. Logo lhe chega a notícia de que herdaria a fortuna do tio se deixasse a terra onde vivia a fazer o mal e rodasse o mundo para adquirir conhecimento. Ao abandonar esposa e filha para cumprir os desígnios do tio, a alegoria do Remorso Vivo passa a persegui-lo à maneira de um Mefistófeles. Já Maria, no prólogo da obra, é conduzida aos céus por um coro de anjos, a exemplo do que ocorre no desfecho da ópera de Gounod, surgindo do mesmo modo, ao fim de *O Remorso Vivo*, para enviar o perdão ao esposo resignado (COELHO; SERRA, s.d.).

Na obra, o Romantismo dá mãos ao Simbolismo – ambos de matrizes europeias –, sendo favorecidos por uma encenação grandiosa, que procurava lhes sublinhar os efeitos. Por exemplo, o “cimo de montanhas escarpadas e intransitáveis” aparecia numa “noite serena de luar”; as “ruínas do castelo de Rollandzeck”, num “efeito de noite tempestuosa”. Ao ermo e ao puro desses espaços recônditos contrapõe-se a rica casa do ainda pecador Oscar Werner. Afastado dali ele principia o périplo para purgar seus vícios, deparando-se com personagens fantásticas como um gnomo, uma ondina, espíritos, anjos e, enfim, o próprio “Remorso Vivo”, alegoria do mal que o consome. Seu sofrimento chega ao fim no derradeiro quadro da obra, a “apoteose”, denominada “O Perdão” (ESPETÁCULOS..., 1867, p. 4).

A peça é composta por 18 números musicais<sup>5</sup>, contendo uma abertura sinfônica, entreatos orquestrais e, entre os números vocais, chama atenção a repetição da “Balada de Gretchen” (números 9 e 16), como se pode observar na figura 1. Esse número foi além da obra teatral, tendo sido comercializado como partitura avulsa já na semana da estreia da peça, como vemos em anúncio publicado no *Jornal do Comércio* em 25 de fevereiro de 1867 (GINÁSIO DRAMÁTICO, 1867, p. 4), e, posteriormente, em 1871 (IMPERIAL ESTABELECIMENTO DE NARCISO, 1871, p. 7). O sucesso foi tanto que, dez anos depois da estreia no teatro, houve a publicação de uma *polka* como paródia da balada, intitulada “O que é que você quer? – Não é da sua conta”, de Januário da Silva Arvellos, notório compositor do gênero (MÚSICAS, 1877, p. 4).

<sup>4</sup> O texto da peça compõe a coleção “Biblioteca Dramática Popular”, impressa pela Livraria de C. Teixeira, de São Paulo. O volume não datado destaca que a obra obteve “extraordinário sucesso em quase todos os teatros do Brasil”. A Biblioteca Jenny K. Segall possui um exemplar de sua 2ª edição, que acessamos devido à generosidade de Maria Clara Gonçalves – a quem muito agradecemos. As citações da obra realizadas neste texto são oriundas desta publicação.

<sup>5</sup> A listagem dos números consta no anúncio da temporada de estreia da peça e numa das representações. Cf. GINÁSIO DRAMÁTICO, 1867, p. 4; REMORSO VIVO, 1878, p. 8.

Figura 1: Detalhe do anúncio de *O Remorso Vivo* com enumeração dos números de música e dos quadros.

Fonte: O REMORSO VIVO, 1878, p. 8.

O longo sucesso da peça colabora para que compreendamos por que ela foi transformada em filme, além de revelar características dos gostos do público carioca deste recorte temporal. Nas décadas subsequentes à estreia de *O Remorso Vivo*, o Rio de Janeiro receberia inúmeras obras com características semelhantes, nas quais a fantasia se unia à realidade, mais inclinadas ao drama (como *A Filha do Inferno*, arranjada pelo português Eduardo Garrido a partir da peça francesa *Os amores do Diabo*, com texto de Saint-Jorge e música de Grisar, 1853) ou menos (como *O Bico do Papagaio*, de Eduardo Garrido, musicada por Ábdon Milanez, 1897), denominadas ora “peças fantásticas”, ora “mágicas” – obras que, no Brasil, dialogavam de perto com um gênero local como a revista de ano, na qual a alegorização das personagens servia à crítica social. Embora, nas portas do século XX, se dissolvessem as referências que *O Remorso Vivo* fazia à ópera e à literatura dos anos de 1860, persistia no público o interesse pela fantasia e a visada nostálgica ao passado, razões pelas quais o drama fantástico-lírico de Furtado Coelho, Joaquim Serra e Arthur Napoleão seguia encenado, e a sua música, comercializada pela imprensa musical da cidade.

## OS ESTABELECIMENTOS MÚSICAIS DE ARTHUR NAPOLEÃO E A COMERCIALIZAÇÃO DA COLEÇÃO “CINEMA MUSICAL”

Quando Arthur Napoleão se fixa no Rio de Janeiro em 1868, embora ele não deixe os palcos – tanto que, logo que se instala definitivamente na cidade, a imprensa divulga que caberia a ele a regência de uma nova temporada de *O Remorso Vivo* (ESPETÁCULOS, 1868) – volta-se, sobretudo, às atividades comerciais, tornando-se um dos mais importantes editores de música brasileira e estrangeira do Rio de Janeiro ao longo de décadas (ENCICLOPÉDIA DA MÚSICA..., 1977, p. 356 e 515). Durante a sociedade com Narciso José Pinto Braga, que duraria até 1877, publicaria cerca de 2000 peças. Ambos se reuniram novamente em 1880, depois de um breve interregno no qual Napoleão se associa ao célebre compositor Leopoldo Miguez. Na última década do século XIX, o estabelecimento de Napoleão se transforma em Sociedade Anônima, no intuito de debelar uma crise financeira. Solidifica-se, publicando um vasto catálogo composto por artistas brasileiros e estrangeiros (de Carlos Gomes a Claude Debussy, de Chiquinha Gonzaga a Johann Strauss II), no qual se encontram obras para principiantes de piano, fantasias oriundas de óperas, obras para violino, violoncelo, flauta e bandolim. Não raro, tais obras se dividiam em coleções, embora as peças fossem comercializadas de forma avulsa. Desse intuito surge a coleção denominada “Cinema Musical”.

O cinema estava presente no Rio de Janeiro desde 1896. Seguindo de perto o contexto europeu, o novo aparato tecnológico se espalha pela cidade especialmente a partir de 1907, com a sedentarização das salas de exibição (ABEL, 2014). A música desempenha



papel primordial neste cinema, malgrado ele seja denominado “mudo” ou “silencioso”. A historiografia produzida ao redor do mundo vem se debruçando, nas últimas décadas, na forma como as sonoridades deste cinema se estruturaram<sup>6</sup>. De modo geral, havia uma grande heterogeneidade no que dizia respeito à parte sonora, composta ora por *performance* ao vivo de instrumentista(s) e/ou cantores, ora por aparelhos mecânicos. No período do qual tratamos, denominado “primeiro cinema”, as decisões quanto ao conteúdo da parte sonora ficavam a cargo dos proprietários das salas de exibição e dos artistas, sejam diretores musicais ou músicos executantes. Para a sua execução, eram recrutados indivíduos que atuavam em outros âmbitos culturais da cidade nos quais a música desempenhava papel de destaque: dos palcos teatrais aos salões frequentados por diversos estamentos sociais, passando-se pelos restaurantes, pelos banquetes, pelas praças públicas e por tantos outros meandros da cidade.

A partir do final da primeira década do século XX, quando o cinema já estava estabelecido como atividade econômica e cultural, a esfera da produção passou a tentar orientar e, ao mesmo tempo, exercer um controle sobre a música que acompanhava os filmes, através da publicação de sugestões musicais de andamentos ou gêneros de música que deveriam acompanhar determinadas cenas ou, posteriormente, indicações precisas de partituras a serem tocadas em cada momento de um determinado filme (ALTMAN, 2007).

Hebling (2017) observa que, nos Estados Unidos da América, o momento principal do surgimento dessas publicações relativas à música de acompanhamento dos filmes foi entre 1910 e 1912. Há também o aparecimento de grandes coletâneas temáticas, com compilações de obras já existentes ou arranjos, sendo famosas a Sam Fox Moving Picture Music de J. S. Zamecnik, publicada em Cleveland e Nova York em 1913 (houve uma nova edição em 1924), a Kinothek de Giuseppe Becce, publicada em Berlim em 1919 e a *Motion Picture Moods for pianists and organists* de Erno Rapée, publicada em Nova York em 1924 – verdadeiras bibliotecas musicais, que poderiam ser usadas pelo músico na sala de cinema.

Carlos Eduardo Pereira (2014, p. 71) observa que não se sabe se esses volumosos catálogos estrangeiros chegaram ao Brasil, mas constata que “nossos editores de música trataram de fazer algo semelhante”. Cita, então, algumas dessas coleções, como o “Cinema Musical” da Casa Arthur Napoleão – enfatizando o fato de que, diferentemente dos volumosos catálogos estrangeiros, as peças das coleções brasileiras eram vendidas de forma avulsa – e mostra, na página 73 de seu livro, a contracapa de um desses números avulsos da Casa Arthur Napoleão, na qual há a listagem da totalidade das obras da coleção “Cinema Musical”.

Pereira não estabelece a data de publicação da coleção, indicando tê-la consultado numa “coleção particular”. Todavia, se tomarmos como parâmetro os anúncios dos arranjos ou músicas de compositores da época, podemos considerar que ela veio a lume entre fins da primeira e princípios da segunda década do século XX. Grande parte dos arranjos feitos na época, que exemplificaremos adiante, circulou em anúncios da imprensa da época em agosto de 1909. Uma única obra de autoria do próprio Napoleão, a “valsa de concerto” “Formosa”, foi apresentada em palcos do Rio de Janeiro, executada pelo próprio, a partir de agosto de 1909 (BINÓCULO, 1909, p. 3; O CONGRESSO MÉDICO E A EXPOSIÇÃO..., 6 ago. 1909, p. 3).

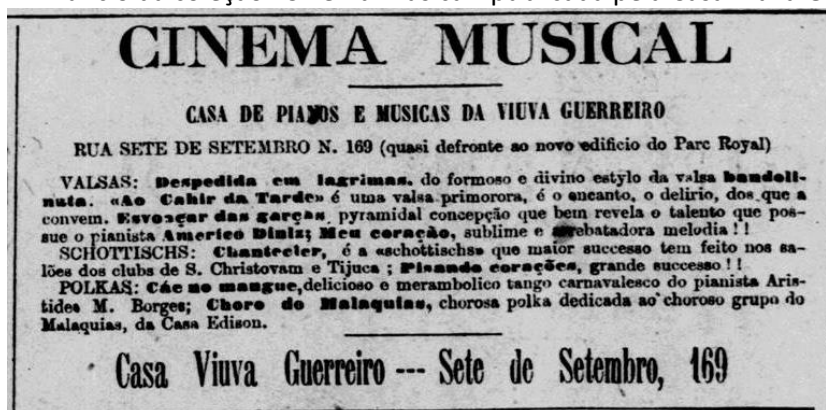
Outro argumento que colabora no estabelecimento da data de veiculação da coleção “Cinema Musical” é o fato de a imprensa carioca noticiar, em 1911, a venda de uma coleção homônima, saída de outra imprensa musical da cidade, a “Casa de Pianos e Músicas da

<sup>6</sup> No âmbito internacional, conforme, por exemplo, estudos publicados no livro editado por Abel e Altman (2001). No nacional, Morettin (2009) e Carvalho (2017).



Viúva Guerreiro”; organizada de modo semelhante àquela do estabelecimento de Napoleão, exceto pelo fato de que os números musicais publicados avulsamente não explicitavam o título da coleção, que servia apenas para a sua divulgação na imprensa. Aproximavam-se certos gêneros abordados por ambas as coleções, a exemplo das valsas e polcas. Entretanto, o “Cinema Musical” de Arthur Napoleão apresenta ainda um conjunto de fantasias musicais (peças criadas com base em outras, principalmente, em óperas) e números oriundos de peças teatrais célebres, além de peças eruditas, principalmente de Liszt, Mendelssohn e Chopin.

Figura 2: Anúncio da coleção “Cinema Musical” publicada pela Casa Viúva Guerreiro.



Fonte: CINEMA MUSICAL, 1911, p. 23.

Tendo em vista a comparação estabelecida por Pereira entre o “Cinema Musical” do estabelecimento de Napoleão e as compilações estrangeiras que levam o nome “Cinema” no título, perguntamo-nos sobre a real função, nas salas de cinema cariocas – quiçá brasileiras –, da coleção de Napoleão. Eram efetivamente obras que serviam de orientação aos músicos das salas, como se deu com as compilações estrangeiras? Ou o “cinema” do título seria algo mais amplo, sendo essas peças relacionadas ao ambiente do cinema, mas com fins de serem tocadas nas salas de espera (e não junto aos filmes, propriamente) ou mesmo no ambiente doméstico, como uma lembrança da ida ao cinema?

Na verdade, também a coletânea americana Sam Fox Zamecnik (1924) tinha a indicação de ser “adequada para todos os requisitos de orquestras em hotéis, teatros, concertos etc.”<sup>7</sup> Ou seja, de modo semelhante ao que ocorria no contexto carioca, Hebling (2017) aponta que os compêndios americanos circularam num amplo espectro cultural, que incluía *vaudevilles* e salões de dança. Além disso, ao menos a coleção Sam Fox também podia ser vendida em números avulsos.

Por outro lado, é importante notar que a Casa Arthur Napoleão publicou uma série de “coleções” na contracapa de suas partituras – por exemplo, “Ecos líricos – coleção de fantasias e transcrições das óperas mais em voga para piano a duas mãos” e “Repertório de Música para Salão” –, as quais se destinavam tanto a estabelecimentos quanto a saraus e ao consumo caseiro. Por exemplo, o próprio fato de “Ecos líricos” ser uma coleção baseada em transcrições permitia o consumo de ópera dentro de casa, sem necessidade de se assisti-la no teatro. Lembremos que, após a vinda da família real ao Rio de Janeiro, em 1808, o piano foi adquirindo espaço nas residências, inicialmente apenas nas mais abastadas e, ao longo das décadas, em uma maior parcela delas. O aprendizado musical amador do piano e do canto, especialmente pelas mulheres, foi sendo mais valorizado socialmente (FREIRE; PORTELA, 2013). Dessa maneira, em meados do século XIX, o

<sup>7</sup> No original: “suitable for all orchestra requirements in hotels, theatres, concerts etc.”.

piano já estava consolidado como um instrumento central em eventos privados (ao menos, em famílias de maior poder aquisitivo), junto com a crescente publicação e a comercialização de partituras. Dentre elas, sobressaíram transcrições para piano das partes mais famosas das óperas, porque o gosto musical no Rio de Janeiro era especialmente operístico, o que ocasionou o desejo de tocar e ouvir, no ambiente privado, essas óperas, que eram representadas nos teatros.

Nas primeiras décadas do século XX, as fantasias operísticas seguiam caras ao imaginário carioca, repercutidas tanto nas casas de família quanto nos cinemas. O “Cinema Musical” da Casa Arthur Napoleão flagra de modo contundente este trânsito. Analisando a coleção em diálogo com o conjunto de anúncios do estabelecimento de Arthur Napoleão, constatamos que ela compilava um conjunto de peças anteriormente publicadas pela companhia. Por exemplo, no anúncio das “Novidades Musicais” da Casa Arthur Napoleão, na *Gazeta de Notícias* de 5 de agosto de 1909 (Figura 3), vemos duas “Fantasias brilhantes” compostas por G. Fumagalli, anunciadas como “Novidades Musicais”: uma é sobre a opereta de Oscar Straus “Sonho de Valsa”; a segunda, sobre a opereta “Viúva Alegre”, de Franz Lehar, que virou também filme na mesma época, demonstrando a grande circulação desse repertório e histórias entre cinema, teatro musical e consumo doméstico ou público por partituras (CASA ARTHUR NAPOLEÃO, 1909, p. 6). Na Figura 4, vemos o anúncio do filme no Cinema Palace, ao lado do da opereta no Theatro Apolo, além da propaganda de nosso objeto de estudo neste trabalho, *O Remorso Vivo*.

Figura 3: Anúncio de partituras da Casa Arthur Napoleão

**CASA ARTHUR NAPOLEÃO**  
PIANOS E MUSICAS

**NOVIDADES MUSICAES**

VIUVA ALEGRE--Fantasia brilhante de G. Fumagalli.....	385 0
VALSE CHALOUPÉE (Dança dos apaches), Ch. Dubourg....	1\$500
VIUVA ALEGRE--Fantasia para mandolim ou violino e piano	2\$500
INDIANA -- Two steps, de O. Cromieux.....	1\$500
SONHO DE VALSA --Fantasia brilhante, G. Fumagalli.....	3\$000
UNE PAGE D'AMOUR--Vals, de J. Rieu.....	1\$500
TALISMAN (Sucesso) tangs, de E. H. Sarrath.....	1\$500

A VENDA NO GRANDE ESTABELECIMENTO DE PIANOS E MUSICAS DE

**SAMPAIO ARAUJO & C.**  
122 AVENIDA CENTRAL 122  
RIO DE JANEIRO

Fonte: CASA ARTHUR NAPOLEÃO, 1909, p. 6.

Figura 4: Anúncio do Cinema-Palace, com *O Remorso Vivo*, e do Theatro Apolo.

**CINEMA-PALACE**  
DE JONAS LAHAVA  
Rua do Ouvidor 186--Próximo ao Largo de S. Francisco

Este estabelecimento desta grande casa capital que possui a cabine constantemente de ferro, que impede absolutamente qualquer dano de incêndio.  
ELEGANCIA, CONFORTO E SEGURANÇA  
Gravado--G. B. MESSO

**HOJE HOJE HOJE**  
EXITO INCOMPARAVEL!  
IMENSO SUCESSO!  
DO PRIMEIRO FILM D'ART  
**A VIUVA ALEGRE**  
O Remorso Vivo

**THEATRO APOLLO**  
Companhia de opera-comica, do Theatro Avenida de Libras  
Direção musical do maestro Assis Pacheco

**HOJE SUCESSO COLUSSAL HOJE**  
A 30

Representação da notabilissima opera comica em 3 actos e 4 quadros  
**Exitto enorme! A En rme exit!**

**VIUVA ALEGRE**

Brilhantissimo acompanhamento de Crombino de Oliveira, Ausenda, Guzman, Armandino, Pinto, Rianero, Garcia, etc.  
**LINDISSIMA MUSICA! ESPLENDIDA ESCENAÇÃO!**  
Atuação: 5ª recita de avulgaridade -- Unico espectáculo com a opera comica de grande apparato: A VIUVA ALEGRE, Sabado e domingo: A VIUVA ALEGRE, Segunda-feira, a noite do actor A. Guzman: B. OLHO DE GAZILLA.

Fonte: THEATRO APOLO/CINEMA PALACE, 1909, p. 6.

Ambas as “Fantasias” de Fumagalli, assim como a obra “Indiana”, de Octave Crémieux (identificada como o gênero *two steps*), presente também no anúncio da figura 3, estão reunidas na coleção “Cinema Musical” (na figura do livro Pereira, 2014). O fato de estarem nessa coleção pode apontar tanto a já referida circulação das músicas/histórias entre diversas esferas como uma proposição para pianistas que toquem, num só tempo, na sala de cinema – numa tentativa de evocar no público presente a lembrança de uma peça já conhecida e bastante querida por ele – e na sala de espera.

É de se notar também que, entre as peças consideradas canônicas do Romantismo europeu, estão várias obras de Franz Liszt de execução bastante difícil, como o estudo *Campanella*, o que pode nos fazer crer que parte da coleção “Cinema Musical” não fosse realmente destinada ao acompanhamento de algo que estivesse acontecendo na tela, uma vez que a dificuldade dos andamentos e das dinâmicas da obra de Liszt acabaria levando, provavelmente, a uma falta de sincronia entre a música e a cena. Mesmo uma adaptação por parte do pianista, no momento da execução, dificilmente funcionaria a contento. Sendo Napoleão um pianista profissional, possivelmente não estaria propondo a obra de Liszt a uma má-execução.

Por outro lado, há peças que indicam um exotismo, algo bem presente nas compilações estrangeiras e amplamente aplicado no acompanhamento dos filmes na época (HEBLING, 2017). No caso do “Cinema Musical” de Arthur Napoleão, tal exotismo resvala em títulos como “Reverie orientale”, do compositor francês Théodore Lack, ou “Madriléna”, do também francês Paul Wachs.

Feita essa apreciação da Coleção “Cinema Musical” da casa Arthur Napoleão, voltemos ao *Remorso Vivo*, mas especificamente, à sua adaptação para o cinema e à sua primeira exibição no Cinema Palace.

## A ADAPTAÇÃO DE O REMORSO VIVO AO CINEMA

No início do século XX, *O Remorso Vivo* se dobraria ao cinematógrafo. As obras teatrais adaptadas ao cinema se apropriavam, então, sobretudo da mímica<sup>8</sup> e da música oriundas dos palcos, tanto no âmbito nacional quanto no estrangeiro. Isto se deu com o nosso objeto de estudo, exibido no carioca Cinema Palace com acompanhamento musical oriundo da peça. De propriedade de J. Labanca, Leal & C., inaugurado no início de 1908, o Cinema Palace passa a exibir uma cartela ampla de filmes nacionais, rodados pela Photocinematografia Brasileira (cujo dono era Labanca): fossem eles as ditas “atualidades”, as quais tomavam, sobretudo, a elite da capital e as ruas recém-modernizadas (CARVALHO, 2017)<sup>9</sup>, mas também os interiores do país, compondo para o impulso folclórico que emergia da produção cultural (literária, musical, antropológica) brasileira daquele tempo<sup>10</sup>; fossem as obras de ficção, para as quais a empresa fazia uso tanto do repositório oferecido pelas sessões policiais da cidade<sup>11</sup> quanto daquele depreendido dos repertórios teatrais caros ao público.

A partir de meados de 1909, com a voga dos *films d'art* – rótulo de uma companhia cinematográfica francesa que acaba por caracterizar todo um gênero de produção, rodado ao redor do mundo –, a Photocinematografia Brasileira passaria a anunciar diversas obras

<sup>8</sup> Vários filmes eram, então, denominados pela imprensa “mimodramas”.

<sup>9</sup> “A batalha de confetti na Avenida Botafogo”, exibida em abril de 1908, “Foot-ball. Os matchs dos dias 11 e 12, Argentina versus Brasil”, em julho, e “Inauguração da Exposição”, em agosto, são produções que respondem a este intento. Cf. CINEMA PALACE, 1908a, p. 8; FITAS, CONCERTOS, ETC., 1908, p. 4; CINEMA PALACE, 1908b, p. 10.

<sup>10</sup> A exemplo de “O Brasil Selvagem”, descrita como “interessante fita do interior do Brasil”. Cf. CINEMA PALACE, 1908c, p. 8.

<sup>11</sup> A exemplo de “Os Estranguladores”. Cf. CINEMA PALACE, 1908b, p. 10.



sob este epíteto. No princípio do ano, um anúncio destaca que suas produções são “fabricadas nos novos ateliers de pose do Cinema-Palace, à Rua dos Inválidos, n. 139” (CINEMA PALACE, 1909a, p. 12). Sobre o espaço, quem fala é Júlio Ferrez, que ali rodou outro filme célebre da companhia, o já aqui aludido *A Viúva Alegre*: tratava-se de um ateliê envidraçado (permitindo a ampla entrada de iluminação) e suficientemente vasto para a movimentação de um elenco de opereta. A contar pela análise que Ferrez faz da encenação de *A Viúva Alegre*<sup>12</sup>, podemos constatar que o espaço favorecia a *mise-en-scène* teatral. Esses filmes diferenciam-se da produção estrangeira dos *films d’art*, pois, enquanto em países como a França as obras cinematográficas faziam uso de repertório e artistas de teatros notórios, colocando-os diante de cenários naturais, os filmes de arte rodados pela empresa brasileira eram realizados, sobretudo, em estúdio.

Exemplo de filme da companhia explicitamente caracterizado segundo o rótulo é *D. Ignez de Castro*, adaptação de Eduardo Leite da tragédia de Julio de Castilho, rodada por Emilio Silva (CINEMA-PALACE, 1909b, p. 6). No entanto, *O Remorso Vivo*, anunciado uma semana antes, a 9 de agosto de 1909, também é definido pela imprensa como tal<sup>13</sup>, já apresentando diversos elementos de configuração do gênero, uma vez que se descrevem em detalhes, por ocasião do anúncio de sua exibição, além dos artistas e do corpo técnico responsável pela produção (Emilio Silva, por exemplo, acumulou as funções de cenarista e de operador da câmera – emaranhamento explícito entre os *modus operandi* do teatro e do cinema), os nomes dos autores da obra original e da música (CORREIO DOS TEATROS, 1909, p. 2).

A peça fantástica de Serra e Coelho, em 800 metros (cerca de 40 minutos) e 18 quadros – dez a mais que o espetáculo teatral, o que denotava o esforço da empresa de movimentar a ação a partir da variação dos cenários – passa a ser denominada “empolgante melodrama”. Deixa-se, portanto, em segundo plano o caráter fantástico da obra cênica em prol do drama e da música, ambos encapsulados pelo termo “melodrama”, cuja acepção primeva é “drama acompanhado de música” (HOUAISS) – daí o destaque ao nome de Arthur Napoleão, sublinhando-se que o filme faria uso do acompanhamento musical da peça.

O Palace publiciza com alguma constância os nomes dos musicistas que se apresentavam nas suas salas de espera e de exibição. Ao fazê-lo, caminha em consonância com os principais cinematógrafos da cidade, que desde a segunda metade de 1907 rivalizam neste quesito, visando a angariar as simpatias do público – prova de que a música, incontornável ao teatro, impregnava também o cinema, que tantas proximidades estabelecia com ele. Em princípios de março, anuncia a apresentação de Mlle. Balbina Milano, ao piano, na sala de espera, enquanto que cabe a Brito Fernandes a regência da orquestra da sala de exibição. Milano era, então, maestrina e pianista, irmã de dois conhecidos musicistas da cidade, Humberto e Nicolino Milano<sup>14</sup>. Já Fernandes, além de diretor de orquestra, maestro e compositor, compunha orquestras de agremiações carnavalescas, cinematógrafos e grêmios teatrais da cidade – chegando, inclusive, a retomar a parceria com Balbina Milano algumas vezes; seja na função de pianista/regente do cinema ao ar livre “Polyterpsia” (POLYTERPSIA, 1909, p. 1), em Niterói, seja na de compositor/regente de espetáculos teatrais cômico-musicados nos quais ela figurava como

<sup>12</sup> Ele destaca, por exemplo, que os atores deveriam se chegar “à frente” – um sucedâneo do proscênio teatral” – para que seus primeiros planos fossem tomados. Cf. FUNDO FAMÍLIA FERREZ, *apud* CARVALHO, 2018, p. 97.

<sup>13</sup> “O Remorso Vivo, eis a fita, o grande ‘film’ artístico do cartaz de hoje, no Cinema Palace, que vai apanhar uma enchente como poucas.”. Cf. CINEMA E CONCERTOS, 1909, p. 3.

<sup>14</sup> O primeiro, violinista, e o último, um célebre instrumentista e compositor de seu tempo, professor do Instituto Nacional de Música e autor, dentre outras obras, da música da burleta “A Capital Federal”, longo sucesso popular escrito por Arthur Azevedo.



atriz, no interior do Estado.<sup>15</sup> O percurso de ambos flagra o movimento empreendido pelos musicistas de cinema do período, acima mencionado: a sua migração – e a migração de seus repertórios – pelos espaços os mais diversos, notadamente o teatro e o cinema.

A referência aos músicos do Cinema-Palace desaparece a partir de maio de 1909. Não é impossível que, no período em que a sala exhibe *O Remorso Vivo* (ago.-set. 1909), Maia e Fernandes ainda atuassem ali, dado não encontramos referências a eles noutras orquestras da cidade. “Remorso Vivo” é o último filme a ser exibido pelo Palace (a 12 set. 1909) antes de seu fechamento para reforma. Ao reabrir, dois meses mais tarde (CINEMA-PALACE, 1909c, p. 12), Vicente De Marco assume ali o posto de diretor de orquestra, enquanto Fernandes passa a atuar no “Cinematógrafo Paraíso do Rio” – no qual De Marco trabalhara em fins de 1907 (CINEMATÓGRAFO PARAÍSO DO RIO, 1907, p. 6).

*O Remorso Vivo* se apropria de um texto e de uma música bem conhecidos do público – seja pela constante reencenação da peça, seja pela comercialização de extrações de sua música para versões pianísticas. O Instituto Piano Brasileiro lista a existência de, ao menos, seis números oriundos de *O Remorso Vivo*: a “Abertura, Op. 35” para piano solo, publicada pela Casa Arthur Napoleão, parte integrante da coleção “Arthur Napoleão – Composições para piano”; a “Quadrilha” para piano solo, publicada pela casa Narciso & Cia., que integra “Flores do baile – Coleção de quadrilhas, polcas, valsas, mazurcas e schottisches”; a “Fantasia brilhante” para piano solo, publicada pela casa Arthur Napoleão & Cia., pertencente à coleção “Repertório de música para salão extraído do catálogo da Casa Editora Arthur Napoleão & Cia.”; e, enfim, a “Cena e coro”, para canto e piano, e a “Balada de Gretchen”, modinha para canto e piano, publicados pela casa Narciso & Arthur Napoleão, pertencentes à “Coleção Modinhas, romances e lundus em português com acompanhamento de piano” (Cf. INSTITUTO PIANO BRASILEIRO, s.d.).

Como vimos, a Casa Arthur Napoleão vendia a redução para piano de obras cênicas caras ao público, as quais acabavam por migrar ao cinema, sublinhando o deslizamento então ocorrente entre os repertórios. Daí a presença da música de *O Remorso Vivo* ao longo da exibição da versão cinematográfica da peça. Doravante ponderaremos sobre aspectos dessa adaptação, partindo da análise da “Balada de Gretchen”.

## BREVE ANÁLISE DA “BALADA DE GRETCHEN” E PONDERAÇÕES SOBRE A ORQUESTRAÇÃO CINEMATOGRÁFICA DE *O REMORSO VIVO*

Analisaremos, inicialmente, a primeira das duas versões que nos chegaram às mãos da “Balada de Gretchen”: a “música 9 bis” do drama fantástico-lírico *O Remorso Vivo*, para voz e piano, editada pela Companhia de Músicas e Pianos, sucessora de Arthur Napoleão, localizada à época na rua do Ouvidor, 89 (NAPOLEÃO, s.d.a) – número musical bastante comercializado em separado à totalidade obra teatral, visando a sua execução em ambiente doméstico, conforme já ressaltamos aqui.<sup>16</sup>

A balada foi composta em forma estrófica: as três estrofes do texto apresentam a mesma parte musical, tanto da voz quanto do piano, entremeadas por um refrão instrumental, que, apesar de pequenas modificações em algumas de suas repetições, aparece no início da peça, entre cada estrofe e ao final. Ressaltamos a existência de sutis diferenças na parte musical de cada estrofe em comparação com as outras, em adaptação

<sup>15</sup> Balbina Milano pertencia ao Grupo Dramático Niterói, do qual Brito Fernandes constava como fundador e regente. Cf. TEATRO S. SALVADOR, 1911, p. 1.

<sup>16</sup> Após a conclusão deste artigo, tomamos contato com uma versão da “Balada” registrada em CD, gravada no âmbito do projeto Tons e Sons (cf. VANDA FREIRE, 2000), cantada pela mezzo-soprano Waldelly Mendonça, com acompanhamento da pianista Dília Tosta. Ao longo de nossas pesquisas, realizamos a gravação da versão da canção disponível no Instituto Piano Brasileiro (cf. MOREIRA; MENEZES, 2021).





à prosódia do texto. Além disso, como essa partitura visa a possibilidade de execução apenas dessa balada, sem continuar para o próximo número de *O Remorso Vivo*, foi adicionado um último compasso com o intuito de apresentar uma finalização para a balada. Na representação de toda a mágica, tal trecho é omitido, conforme notamos no manuscrito da obra completa, o segundo dos documentos concernentes à partitura da peça que pudemos analisar.

A música, em compasso binário composto, proporciona uma sensação de movimento, similar ao de uma barcarola<sup>17</sup>. É singela, sem passagens rápidas ou de execução muito elaborada, seja na parte vocal, seja na pianística. Os refrões apresentam uma melodia única, diferente da cantada, e demandam do pianista uma execução mais destacada e expressiva. Ao longo das estrofes, quando a voz está soando junto ao piano, a parte para piano apresenta apenas um acompanhamento, com acordes na mão direita, e notas simples, de acordes quebrados, na mão esquerda, realizando um ritmo quase constante, em um padrão bastante repetitivo. A parte vocal também parece singela e expressiva, com bastantes graus conjuntos e saltos de oitava ou quinta ascendente em início de frases. Na figura 5, vemos os compassos (c.) 13–17 da peça, ou seja, os primeiros a partir da entrada da voz. Nela, observamos o padrão de acompanhamento do piano, que seguirá por toda a estrofe, e a primeira frase do canto, que se encerra na metade do c. 17. A extensão vocal é intermediária, compreendendo do Ré 3 ao Fá 4. A partitura num todo apresenta indicações expressivas, para orientar o intérprete em relação à dinâmica (ou seja, à intensidade) e às mudanças de tempo (pequenas variações no andamento da música, principalmente em finalização de frase), por exemplo. Há ainda a indicação de caráter (*dolente*), que se refere à Balada como um todo. Essas indicações sugerem uma preocupação do compositor com a expressão musical da peça.

Figura 5: Balada de Gretchen. Partitura para voz e piano. c. 13–17.

The image shows a musical score for the song 'Balada de Gretchen'. It consists of two staves: a vocal line (treble clef) and a piano accompaniment (grand staff). The key signature is G minor (two flats) and the time signature is 6/8. The lyrics are written below the vocal line: 'Eu sou flôr ar-re-mes-sa - da Ao des - pre - zo, em ne - gro dí - al Mi - nha'. The piano accompaniment features a steady, repetitive pattern of chords in the right hand and simple notes in the left hand.

Fonte: Digitado por Juliana Menezes a partir de NAPOLEÃO (s.d.a).

Em modo menor (Sol menor), pode-se considerar que a parte musical reforça o sentimento de amargura da personagem, Gretchen, expresso pelo texto. Gretchen conta que ela, junto com sua mãe, foi abandonada pelo seu genitor. Ela, filha rejeitada, viu sua mãe, Maria, morrer de angústias, após muito sofrimento, por conta desse homem. Gretchen parece querer que se encontre esse “alcoz sem alma” (NAPOLEÃO, s.d.a).

Arthur Napoleão compôs outras canções estróficas, como algumas das canções para voz e piano a que tivemos acesso do seu *1º álbum de Romances*, Opus 45: “Basta uma vez”

<sup>17</sup> Barcarola (*barcarola* em italiano) é o nome dado às canções dos gondoleiros de Veneza em atividade. Na música, usa-se esse termo em peças que imitam ou se inspiram nessas canções. Ao longo do Romantismo musical (séc. XIX) ele foi bastante utilizado na ópera e na música instrumental, evocando, em geral, sentimentalismo e melancolia (emoções possivelmente evocadas pela *Balada de Gretchen*). Um famoso exemplo em ópera está no Ato 2 de *Les contes d’Hoffmann*, de Offenbach (BROWN, 2001). Arthur Napoleão também compôs uma barcarola para piano solo, a *Fantaisie Vénétienne sur le Carnaval de Venise*, Op. 6.

(n. 1), “Se tu me amasses!...” (n. 2) e “Agora e sempre” (n. 3). Esta última, por exemplo, também apresenta padrão de acompanhamento do piano repetitivo. No entanto, diferentemente da “Balada de Gretchen”, em que o tipo de acompanhamento (ao longo das estrofes) se mantém do início ao fim, em “Agora e sempre” aparece um outro padrão na parte final da estrofe. A “Balada de Gretchen”, de fato, não visa a variedade de materiais musicais – procura, ao contrário, repisar musicalmente, por meio da repetição, o *páthos* dramatizado na encenação. Toda a possível variedade musical entre uma estrofe (ou refrão) e outra seria realizada pelos intérpretes, por meio de sutilezas expressivas. Assim, podemos especular que essas características da parte do piano possibilitam maior ênfase no texto e na melodia vocal – a música da balada foi provavelmente pensada de acordo com o texto e o momento cênico – e que, em outras partes, a parte musical adquira outras características.

A partitura orquestral (NAPOLEÃO, s.d.b) de *O Remorso Vivo* se encontra depositada, em cópia manuscrita, na Biblioteca Alberto Nepomuceno da Escola de Música da UFRJ. Não há nenhuma indicação de data. Porém, como na capa é indicada a data e local de estreia do drama fantástico-lírico, essa cópia em manuscrito foi feita após a estreia. Mesmo com a necessidade de acesso remoto à biblioteca, tivemos acesso a algumas páginas além do quadro 9 *bis*, “Balada de Gretchen”. No início da Balada, há a indicação de caráter *melanconico*, ou seja, melancólico, o que confirma nossos entendimentos acima mostrados.

Constatamos que a segunda estrofe não está presente nesse manuscrito orquestral. Podemos supor que a versão orquestral tenha sofrido esse corte por não ter sido considerado necessário à trama tal parte do texto. Na versão para voz e piano, as três estrofes completas podem ser interessantes, especialmente ao se imaginar uma prática privada, em que a Balada é apresentada isoladamente. De resto, não encontramos alterações de notas, cortes ou acréscimos significativos. Há indicação, na entrada da Gretchen, nesta segunda versão analisada, de que é “voz interna”, ou seja, a personagem canta atrás do palco, fora da cena. Isso também justifica que os instrumentos toquem poucas notas, em dinâmica suave (pouca intensidade sonora), de modo que a voz ainda seja plenamente ouvida pelo público.

A “Balada” é um dos temas principais da peça. Surge, aqui, no princípio de seu terceiro ato, no momento em que Oscar está prestes a conspurcar o túmulo onde jazia certa jovem tida como santa (COELHO; SERRA, s.d.). Ela soa, também, no segundo ato da peça, levando o religioso que cuida de Gretchen a afirmar ao noivo da jovem: “Coitadinha, ela canta desde criança, sem saber que canta a sua própria história.” (COELHO; SERRA, s.d., p. 44). E, enfim, ressoa quando Oscar adentra o campo onde vivia a filha, buscando ali o perdão pelo ato que cometera (COELHO; SERRA, s.d., p. 57).

A partitura orquestral parece seguir bem fielmente a partitura para voz e piano (partitura vocal) – forma em que, como destacamos, a obra foi primeiramente composta. Na figura 6, vemos a partitura orquestral após o refrão, no início da primeira estrofe. Os últimos compassos da *Balada*, na versão orquestral, de fato são diferentes daquele adicionado na partitura vocal. A harmonia se modifica, podendo criar maior tensão, renunciando a continuidade da obra.

Figura 6: *Balada de Gretchen*, partitura orquestral, compassos iniciais da primeira estrofe (c. 15–19).

(Voz interna)

Gretchen  
Eu sou flôr ar-re-mes - sa - da Ao des - pre - zo em ne - gro dia! Mi - nha

Violini

Viola

Violoncelli

Bassi

Fonte: Digitado por Juliana Menezes (com substituição dos sinais de repetição *simile*) a partir de Napoleão (s.d.b).

A continuação da peça, n. 9 *ter*, é a continuação de uma tempestade, iniciada no n. 9, antes da “Balada de Gretchen” (n. 9 *bis*). Pensando nisso, consideramos que, na música do final do último refrão, últimos compassos da balada, Arthur Napoleão já inseriu elementos que nos remetem à tempestade, mostrados na figura abaixo, enquadrado em vermelho, o que deve contribuir para a sequência narrativa do drama fantástico-lírico. Esse elemento, grave e em cromatismo, é bastante contrastante a todos os outros materiais musicais presentes na balada.

Figura 7: *Balada de Gretchen*. Partitura para voz e piano (três últimos compassos).

*rfz* *ff*

Fonte: Digitado por Juliana Menezes a partir de NAPOLEÃO (s.d.a).

A exibição cinematográfica de *O Remorso Vivo* bastante provavelmente se baseou na orquestração da partitura da peça teatral, que entremeava o lirismo e o suspense. Embora não tenhamos a partitura musical que acompanhava a exibição cinematográfica da obra – dificuldade costumeira do estúdio do acompanhamento sonoro do primeiro cinema, já que praticamente toda essa documentação se perdeu –, sabemos, pelo cotejo da imprensa do período, que variados compositores cariocas dedicados ao acompanhamento sonoro dessa produção compunham, quando diante da adaptação cinematográfica de uma obra

cênica, um acompanhamento musical que se apropriava dos temas mais importantes dessa produção, ou seja, uma fantasia musical, gênero tão em voga naquele período.

A ausência de detalhamento, na imprensa, ao acompanhamento sonoro do filme, quando se destacava a atuação da soprano Ismenia Matheus no concorrente Cinema Rio Branco (estabelecimento da cidade especializado na exibição de fitas cantantes, acompanhadas de músicas entoadas ao vivo por cantores localizados atrás da tela, cf. CORREIO DOS TEATROS: CINEMAS, 1909, p. 3), leva-nos a supor que a voz interna solicitada por Arthur Napoleão à “Balada de Gretchen” não era vocalizada ao longo do filme, reduzindo-se, a obra, ao acompanhamento orquestral. Nem por isso tem menos relevância a parte vocal da obra de Furtado Coelho e Joaquim Serra, viva no inconsciente do público, dadas as várias reencenações da obra teatral no Rio de Janeiro ao longo do século XIX, e a comercialização de seus números musicais por meio de partituras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos traçar, neste artigo, o percurso de *O Remorso Vivo* (1867), dos palcos às telas cariocas, por meio de um criterioso levantamento da imprensa dos anos de 1860 a 1910; da análise de segmentos da partitura do “drama fantástico-lírico” de Furtado Coelho e Joaquim Serra, composta por Arthur Napoleão; e da imersão numa bibliografia vasta que perpassa, além do âmbito musical, os âmbitos teatral e cinematográfico – mormente os estudos dos usos dos sons no primeiro cinema. Uma pesquisa como esta, voltada a materiais que se perderam na poeira dos tempos, é obrigada a lidar, sobretudo, com a ausência: além da frágil película de celulose, na qual a versão fílmica *O Remorso Vivo* foi impressa e pereceu, do seu acompanhamento musical, jamais impresso e irremediavelmente perdido, como tantos orquestrados pelos artistas atuantes nos cinemas de então.

A popularidade de *O Remorso Vivo* fez a partitura da peça migrar dos palcos aos pianos particulares, publicada pela imprensa musical da cidade (sendo até mesmo parodiada, atestação incontornável de seu sucesso) e, enfim, ganhar nova vida no Cinema Palace, como acompanhamento da obra rodada no ateliê fotográfico de Labanca, estabelecimento que, no Rio de Janeiro da aurora do século XX, ao aproximar teatro, cinema e música, explicitava as incontornáveis relações entre tais artes.

Por meio, num só tempo, de uma mirada sensível aos diálogos estabelecidos entre as artes e ao escopo transnacional da circulação cultural, pudemos perceber que a versão teatral de *O Remorso Vivo* bebeu de clássicos da literatura e da música romântica de matrizes europeias – devido em razoável medida às relações internacionais estabelecidas por seus autores, notadamente Arthur Napoleão –, formatando-os segundo os cânones do teatro popular brasileiro, característica que garantiu à obra a sua presença duradoura no imaginário do público, daí a sua apropriação ao cinema tantas décadas depois de sua estreia teatral.

## REFERÊNCIAS

ABEL, Richard. Os perigos da Pathé ou a americanização dos primórdios do cinema americano. In: CHARNEY, Leo; SCHWARTZ, Vanessa R. *O cinema e a invenção da vida moderna*. 2. ed. rev. São Paulo: Cosac Naify, 2004.p. 215-256.

ABEL, Richard; ALTMAN, Rick (eds.) *The Sounds of Early Cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.



ALTMAN, Rick. Early Film Themes: Roxy, Adorno, and the problem of cultural capital. In: GOLDMARK, Daniel; KRAMER, Lawrence; LEPPERT, Richard (eds.) *Beyond the soundtrack: representing music in cinema*. Los Angeles: University of California Press, 2007.

BINÓCULO. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 9 nov. 1909, p. 3.

BRAGA, Claudia. *Em busca da brasilidade: teatro brasileiro na primeira república*. São Paulo: Editora Perspectiva; Belo Horizonte: FAPEMIG; Brasília: CNPq, 2003.

BROWN, Maurice J. E; HAMILTON, Kenneth L. Barcarolle (Fr.; It. *barcarola*). GROVE Music Online. Oxford Music Online. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CARVALHO, Danielle C. O cinema silencioso e o som no Brasil (1894-1922). *Galáxia*, São Paulo, v. 34, p. 85-97, 2017.

CARVALHO, Danielle C. D'O Guarani de José de Alencar e Carlos Gomes aos Guaranis do *clown* Benjamin: Diálogos entre literatura, cinema, circo e música. *Aniki*, v. 5 n. 1, p. 78-104, 2018.

CASA ARTHUR NAPOLEÃO. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 5 ago. 1909, p. 6.

CINEMA MUSICAL. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 2 abr. 1911, p. 23.

CINEMA PALACE. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 22 abr. 1908a, p. 8.

CINEMA PALACE. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 15 ago. 1908b, p. 10.

CINEMA PALACE. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 21 ago. 1908c, p. 8.

CINEMA PALACE. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 7 mar. 1909a, p. 12.

CINEMA-PALACE. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 19 ago. 1909b, p. 6.

CINEMA-PALACE. *O País*, Rio de Janeiro, 13 nov. 1909c, p. 12.

CINEMA E CONCERTOS: Cinema Palace. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 9 ago. 1909, p. 3.

CINEMATÓGRAFO PARAÍSO DO RIO. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1907, p. 6.

CLÜVER, Claus. Estudos interartes: conceitos, termos, objetivos. *Literatura e Sociedade*, v. 2, n. 2, p. 37-55, 1997.

COELHO, Furtado; SERRA, Joaquim. *O Remorso Vivo: drama fantástico de grande espetáculo com música de Arthur Napoleão*. 2. ed. São Paulo: Livraria de C. Teixeira, s/d.

O CONGRESSO MÉDICO E A EXPOSIÇÃO de Higiene. *Correio da Manhã*, 6 ago. 1909, p. 3.

CORREIO DOS TEATROS: CINEMAS e Concertos. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 9 ago. 1909, p. 3.

CORREIO DOS TEATROS. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 10 ago. 1909, p. 2.

ENCICLOPÉDIA DA MÚSICA BRASILEIRA: erudita, folclórica e popular. 2 v. São Paulo: Art. Ed., 1977.





ESPETÁCULOS: Teatro Ginásio. *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 4 fev. 1867, p. 4.

ESPETÁCULOS. *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 4 jul. 1868, p. 4.

FARIA, João Roberto. *Idéias Teatrais: O século XIX no Brasil*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2001.

FARIA, João Roberto. Machado de Assis – tradutor de teatro. *Machado de Assis em linha*, ano 3, n, 6, p. 48–60, 2010.

FITAS, CONCERTOS, ETC. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 16 jul. 1908, p. 4.

O FLUMINENSE, Niterói, 8 jan. 1909, p. 1.

FREIRE, Vanda; PORTELA, Angela C. H. Mulheres compositoras – da invisibilidade à projeção internacional. In: NOGUEIRA, Isabel P.; FONSECA, Susan C. (orgs.) *Estudos de gênero, corpo e música: abordagens metodológicas*. Porto Alegre: ANPPOM, 2013. p. 279–302.

FREIRE, Vanda. *O mundo maravilhoso das mágicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Faperj, 2011.

FREIRE, Vanda. Ópera brasileira em língua portuguesa. *Projeto Tons e Sons*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000. 1 CD.

FUNDO FAMÍLIA FERREZ – Júlio Ferrez: FF-JF: 2.0.2, documento 5/2 [Arquivo Nacional].

HEBLING, Eduardo d'U. *As coletâneas musicais temáticas e os manuais: uma introdução e um estudo de caso sobre os temas do exotismo no cinema mudo*. 2017. Dissertação (Mestrado em Música). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

HOUAISS – Dicionário da língua portuguesa 3.0.

IMPERIAL ESTABELECIMENTO DE NARCISO e Arthur Napoleão. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 10 set. 1871, p. 7.

INSTITUTO PIANO BRASILEIRO. s.d. Disponível em:

<http://institutopianobrasileiro.com.br/partituras?term=remorso+vivo&x=0&y=0>. Acesso em 6 abr. 2021.

O JOVEM ARTHUR NAPOLEÃO. *A Marmota*, Rio de Janeiro, n. 873, 14 ago. 1857.

MARTINHO, Fernando M. de M. F. *Arthur Napoleão: o homem e a sua época em Portugal e no Brasil*. Aveiro, 2015. 139f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Música). Universidade de Aveiro. Aveiro, 2015.

MENEZES, Juliana C. de M. Napoleão (dos Santos), Arthur. *Dicionário Biográfico Caravelas do CESEM/NOVA FCSH– Núcleo de Estudos da História da Música Luso-Brasileira*. Lisboa, 2022. Disponível em: <https://dicionario-biografico.caravelas.fcsh.unl.pt/node/159>. Acesso em: 9 jun. 2022.

MOREIRA, Daniela; MENEZES, Juliana C. de M. Arthur Napoleão – Balada de Gretchen (de O Remorso Vivo). Gravação assíncrona. 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=gk4H6XkaNgs&ab\\_channel=JulianaCoelho](https://www.youtube.com/watch?v=gk4H6XkaNgs&ab_channel=JulianaCoelho). Acesso em: 7 jun. 2023.



MORETTIN, Eduardo. Sonoridades do cinema dito silencioso: filmes cantantes, história e música. *Significação*, n. 31, p. 149-163, 2009.

MÚSICAS. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 9 dez. 1877, p. 4.

NAPOLEÃO, Arthur. *Memórias de Arthur Napoleão*. Rio de Janeiro, 1907. Cópia datilografada, com correções e acréscimos manuscritos, pertencente ao acervo da Biblioteca Alberto Nepomuceno da Escola de Música da UFRJ. Paginação irregular. Divulgada apenas após a morte do autor.

NAPOLEÃO, Arthur; FURTADO COELHO, Luís C.; SERRA, Joaquim. *O Remorso Vivo – n. 9 bis Balada de Gretchen*. Rio de Janeiro: Companhia de Músicas e Pianos Arthur Napoleão, s.d.a

NAPOLEÃO, Arthur. *O Remorso Vivo: Drama phantastico-lyrico de Furtado Coelho e Joaquim Serra; Música de Arthur Napoleão*. Partitura manuscrita depositada na Biblioteca Alberto Nepomuceno, da Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro. s.d.b. 190 p.

PEREIRA, Carlos E. *A música no cinema silencioso no Brasil*. Rio de Janeiro: Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, 2014.

POLITEAMA BAHIANO. *Diário da Bahia*, Salvador, 12 dez. 1889, p. 3.

POLYTERPSIA. *O Fluminense*, Niterói, 8 jan. 1909, p. 1.

GINÁSIO DRAMÁTICO: O Remorso Vivo, *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 25 fev. 1867, p. 4.

O REMORSO VIVO. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 7 nov. 1878, p. 8.

TEATRO. *Correio Paulistano*, São Paulo, 31 mar. 1868, p. 1.

TEATRO APOLO/CINEMA PALACE. *Gazeta de Notícias*, Rio De Janeiro, 5 ago. 1909, p. 6

TEATRO DA PAZ. *Diário de Notícias*, Belém, 21 jan. 1896, p. 2.

TEATRO S. PEDRO DE ALCÂNTARA: O Remorso Vivo. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 7 nov. 1878, p. 8.

TEATRO RECREIO DRAMÁTICO: O Remorso Vivo, *Correio da Manhã*, 5 set. 1903, p. 6.

TEATRO RECREIO DRAMÁTICO: O Remorso Vivo. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 31 ago. 1907, p. 8.

TEATRO S. SALVADOR. *O Capital*, Niterói, 23 jun. 1911, p. 1.

TEATRO S. TEODORO. *A República*, Curitiba, 19 fev. 1891, p. 4

ZAMECNIK, J. S. (ed.) *Sam Fox Loose Leaf Collection of Select Song Themes for Orchestra*, v. 1. Cleveland: Sam Fox Publisher, 1924.



## NOTAS DE AUTOR

---

### AUTORIA

**Luiza Beatriz Amorim Melo Alvim.** Pós-doutoranda. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.  
**Danielle Crepaldi Carvalho:** Doutora. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.  
**Juliana Coelho de Mello Menezes:** Doutora. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, 443 - Cidade Universitária. São Paulo, SP. CEP 05508-020.

### ORIGEM DO ARTIGO

Não se aplica

### AGRADECIMENTOS

Não se aplica

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Não se aplica

### FINANCIAMENTO

A primeira autora conta com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Bolsa de Pós-doutorado. A segunda autora conta com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Bolsa de pós-doutorado. Processo n.15/06383-4). A terceira autora conta com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, bolsa de Doutorado).

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

### CONFLITO DE INTERESSES

Nenhum conflito de interesse foi relatado

### DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao artigo estão nele contidos

### PREPRINT

O artigo não é um preprint

### LICENÇA DE USO

© Luíza Beatriz Amorim Melo Alvim, Danielle Crepaldi Carvalho e Juliana Coelho de Mello Menezes. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### EDITOR

João Júlio Gomes dos Santos Junior



## HISTÓRICO

Recebido em: 22 de julho de 2021

Aprovado em: 5 de agosto de 2022

Como citar: ALVIM, Luíza B. A. M.; CARVALHO, Danielle C.; MENEZES, Juliana C. de M. O percurso de O Remorso Vivo dos palcos às telas (1867-1909) e a relação do músico Arthur Napoleão com o Primeiro Cinema. *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 102-123, jan./abr. 2023.






# TARSILA DO AMARAL, OSWALD DE ANDRADE E O ORIENTE MÉDIO: REFLEXÕES SOBRE ORIENTALISMO TROPICAL


Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade, and the Middle East:  
Reflections on Tropical Orientalism

**Monique Sochaczewski<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0003-3758-6255>

E-mail: [monique.goldfeld@idp.edu.br](mailto:monique.goldfeld@idp.edu.br)

**Muna Omran<sup>b</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-8267-1286>

E-mail: [muna@gepom.com.br](mailto:muna@gepom.com.br)

<sup>a</sup> Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa, IDP,  
Mestrado Profissional em Direito, Justiça e Desenvolvimento,  
São Paulo, SP, Brasil.

<sup>b</sup> Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PPGEL),  
Universidade Federal Fluminense,  
Niterói, RJ, Brasil.



## RESUMO

O artigo lança luz à pouco conhecida viagem da pintora Tarsila do Amaral e do escritor Oswald de Andrade ao Oriente Médio no início de 1926. Apresenta-se pesquisa empírica sobre o trajeto seguido pelo casal de modernistas e demais participantes do périplo, para então refletir em que medida a viagem impactou em suas obras. Interessa, por um lado, inserir a viagem em questão no contexto de certa tradição mais ampla de viagens no/para o Oriente Médio e, mais especificamente, de viajantes brasileiros, e em que medida podemos pensar em um Orientalismo Tropical a partir delas.

## PALAVRAS-CHAVES

Modernismo. Oriente médio. Orientalismo.

## ABSTRACT

The article shed light on the little-known travel of the painter Tarsila do Amaral and the writer Oswald de Andrade to the Middle East in early 1926. Presents empirical research on the path followed by the couple of “Modernists” and other participants in the Journey. The aim is to reflect on the extent the trip impacted their work. On the other hand, it is interesting to insert this journey in the context of a broader tradition of travels in/to the Middle East and more specifically Brazilian travelers to this region. And the final question is to what extent we can think of a “Tropical Orientalism” based on this experience.

## KEYWORDS

Brazilian Modernism. Middle East. Orientalism.

O ano de 2022 permitiu muitas revisões e debates sobre a História do Brasil. Por um lado, englobou debates sobre os 200 anos da Independência do Brasil de Portugal. Foi o ano, ainda, em que se renovaram os debates sobre a Semana de 1922, em função de seu centenário, em especial acerca do impacto dela na produção cultural do Brasil ao longo do século XX. Foi, também, o ano que se celebraram os 90 anos do voto feminino no país, tema de suma importância quando houve eleições gerais, e ainda, rara representação feminina na política.

Por um lado, trazer à tona e refletir sobre a viagem que a pintora Tarsila do Amaral e o escritor Oswald de Andrade realizaram em conjunto ao Oriente Médio “de mais de um mês de duração” (BOAVENTURA, 1995, p. 119) em 1926, parece ser um bom exercício para jogar luz a aspectos não óbvios do Modernismo. Tem-se já visto ricas revisões críticas sobre o Modernismo brasileiro, não apenas quanto à ruptura da tradição proposta pelos integrantes da Semana de Arte Moderna, mas, principalmente, sobre os desdobramentos do evento longe dos cânones que imprimiram nele a sua marca. Parece ser válido agregar a isso uma reflexão sobre em que medida a Antropofagia envolvia deglutir, também, as referências extra ocidentais ou em que medida se olhava para o Oriente Médio a partir de referências eurocêntricas. E, em certa medida, atentar, especificamente, para que a viagem de Tarsila lance luz sobre um protagonismo feminino que necessitamos melhor conhecer e, quiçá, festejar. Para os estudiosos do Oriente Médio permite-se, também, conhecer um pouco mais sobre viajantes não-orientais à região quando ela passava por amplas transformações ainda em decorrência do fim do Império Otomano. Para interessados em História Global, não deixa de ser mais um bom exercício em se pensar além do nacionalismo metodológico e, em especial, do ocidentocentrismo.

Esta reflexão busca conjugar três áreas de estudos: pode ser considerada, acima de tudo, sob a ótica dos Estudos de Oriente Médio, na medida que permite reflexão sobre o Orientalismo em geral, assim como um possível orientalismo brasileiro; participa também, ainda que tangencialmente, do esforço no âmbito dos Estudos Feministas, uma vez que permite atentar para as questões de gênero por que passou sobretudo Tarsila do Amaral, no âmbito da viagem em questão; por fim, dialoga com a Teoria Literária, uma vez que ilumina alguns aspectos não óbvios da obra de Oswald de Andrade. Para efeitos de foco e concisão, porém, opta-se aqui em dar sobretudo atenção à questão do Orientalismo,<sup>1</sup> por aprofundar o debate sobre às peculiaridades do mesmo a partir do Brasil, um possível “Orientalismo tropical”. Este último terá por base pesquisa empírica de certa maneira inovadora, bem como consistente.

Qual foi o exato itinerário seguido pelo Oriente Médio e por quê? Por que se sabe tão pouco sobre essa viagem de Tarsila do Amaral e de Oswald de Andrade, artistas tão cultuados no Brasil no último século? Em que medida essa viagem impactou nas obras de ambos? Essas são algumas questões que tentaremos esclarecer e aprofundar no artigo em questão.

A pesquisa parte de uma revisão da literatura secundária, de análise de obras iconográficas (de *catálogo raisonné* a catálogos de exposições) e de escritos literários, apoiando-se sobretudo em pesquisa histórica em periódicos sob guarda da Biblioteca Nacional brasileira, através da Hemeroteca Digital. Os periódicos focados foram: “Correio da Manhã”, “Gazeta de Notícias”, “Jornal do Comércio”, “O Pirralho”, “Fon Fon” e “O Malho”.

<sup>1</sup> Apesar de em grande medida popularizado no meio acadêmico brasileiro, reforça-se aqui o estudo original de Edward Said (1997) sobre o Oriente como em grande medida uma invenção do Ocidente visando sua dominação e reestruturação, garantindo, portanto, seu domínio. Lembra-se ainda esforços como o de Ussama Makdisi (2002) que se debruça sobre o que chama de “orientalismo otomano”, buscando pensar como dentro do próprio Oriente havia gradações de “orientalismo”, especificamente do centro otomano em relação às periferias árabes.

Em função dos efeitos ainda da pandemia da Covid-19, não se pôde ampliar pesquisa presencial em acervos, mas eventuais entrevistas abertas complementares foram também realizadas, sobretudo com familiares de Tarsila do Amaral e pesquisadores que já se debruçam sobre o tema.

O artigo propõe-se a uma breve reflexão sobre o que seria um Orientalismo à brasileira, bem como uma certa tradição de viagens no Oriente Médio e como os brasileiros começaram a fazer parte dessas. Posteriormente, elencamos todos os dados disponíveis sobre a viagem específica realizada por Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade, com familiares e amigos, pelo Oriente Médio no ano de 1926. Passa-se então a uma reflexão sobre as prováveis razões pelas quais escolheram viajar por tal região, para então tratar das eventuais marcas deixadas pela mesma nas obras do escritor Oswald de Andrade e da pintora Tarsila do Amaral.

## PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX: ORIENTALISMO À BRASILEIRA

Edward Said (1995) em seu estudo “Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente”, com primeira edição publicada em 1978, destaca a campanha de Napoleão ao Egito, em 1798, como fato que colocou o Oriente no foco do discurso civilizatório do Ocidente. Esse discurso passou a ser uma estratégia de dominação política e cultural das potências europeias sobre os domínios coloniais. A partir daí, ainda de acordo com Said (1995), teremos muitos autores ocidentais do século XIX e início do XX preocupando-se em representar em suas obras a expansão e a supremacia dos seus impérios:

Mas, para os cidadãos da Inglaterra e França oitocentistas, o império era um grande tema de atenção cultural sem que houvesse qualquer constrangimento. As Índias britânicas e o norte da África francês desempenharam um papel inestimável na imaginação, economia, vida política e trama social das sociedades britânica e francesa, e ao mencionar nomes como Delacroix, Edmund Burke, Ruskin, Carlyle, James e John Stuart Mill, Kipling, Nerval, Flaubert, Conrad, estaremos mapeando um ângulo minúsculo de uma realidade muito mais vasta do que abarcaram seus talentos coletivos, mesmo que imensos (SAID, 1995, p. 39-40).

Apesar de o foco aqui não ser a produção nas artes plásticas, não se pode deixar de apontar que, em especial na Europa, haverá a representação dos orientais cercados de exotismos na paisagem ou na representação do dia a dia, de Lacroix e Gérôme são os principais representantes desta vertente. Já no Brasil, o orientalismo ficou, basicamente, restrito à representação de temáticas e paisagens bíblicas, em sua maioria<sup>2</sup>.

Ainda sobre a literatura europeia oitocentista, como um todo, os autores se envolveram com a “missão” de civilizar, se comprometendo com projetos que civilizariam povos distantes e desconhecidos da Europa. Esses escritores divulgavam, pela ficção, a ideologia colonialista do Grande Império Britânico – *The Great Empire* e desconheciam por completo o gosto, a realidade dos povos colonizados, olhando-os como bárbaros, viam que a sua função como intelectuais seria a de divulgar as benesses da colonização: o “desenvolvimento civilizatório”.

---

<sup>2</sup> No Brasil, predominaram mais passagens de um Oriente cristão, do que o Oriente islâmico. Camila Dazzi, em artigo “Uma Rua em Tânger, e Pedro Américo - representações do Oriente islâmico no Brasil Oitocentista”, publicado em [http://www.dezenovevinte.net/obras/cd\\_orientalismo.htm#\\_edn4](http://www.dezenovevinte.net/obras/cd_orientalismo.htm#_edn4), acesso em 16 de março de 2023, chama a atenção para essa obra de Pedro Américo, que aponta para uma linha orientalista mais dentro da perspectiva europeia.

Já no Brasil do século XIX, não se pode deixar de registrar que houve manifestações orientalistas apontando para o exotismo, sexualizado e primitivista, sem a preocupação de “civilizar”, como se pode observar nos autores românticos Álvares de Azevedo ou em alguns poemas de Castro Alves. Além deles, Machado de Assis, também, talvez tenha sido no século XIX, quem mais aprofundou o orientalismo europeu por aqui. Sendo leitor de Lamartine e de Nerval, autores franceses que viajaram ao Oriente Médio e registram suas experiências, provavelmente, tenham sido a sua fonte orientalista. Afinal quem não se lembra de Conceição do conto “A Missa do Galo” que tinha “vocação para maometana”, por aceitar as traições de seu marido? ou ainda a perplexidade do cronista diante da monogamia do comerciante Assef Aveira, já que o “Alcorão marca para o casamento quatro mulheres”<sup>3</sup>? Chama a atenção que o termo “maometano” ou “muçulmano” na obra de Machado de Assis aparece em algumas cr nicas e contos e uma vez no romance Quincas Borba. Edward Said (1995, p. 70) analisa que o uso destes termos tende a apontar para um err neo entendimento do islã, como os seguidores de Maomé, visto no Ocidente como um libidinoso, logo, os maometanos seriam depravados.

E assim, nas primeiras décadas do século XX, temos Oswald de Andrade, que escreveu o capítulo, “O Esplendor do Oriente”, em seu romance “Serafim Ponte Grande”, a partir da já citada viagem. Porém, propagar as vantagens da colonização, muito provavelmente, não foi o objetivo deste viajante, mas é bem capaz, como observado na produção literária oswaldiana, que havia uma expectativa em encontrar um Oriente cheio de mistérios, lascivo, selvagem, sensual e erótico. Não por acaso, as personagens femininas Pafuncheta e Caridad-Claridad vivem em total liberdade sexual e sem pudores naquele espaço, ambiente adequado para a realização das fantasias sexuais reprimidas pela moral ocidental.

Cláudio de Sousa, outro autor que acompanhou Oswald nessa viagem, por sua vez, em “De Paris ao Oriente” (1928), deixa claro que se frustrou com o que viu e na voz seu personagem Gonçalo, se incomoda em não encontrar o ambiente de “As Mil e Uma Noites”. Para ele, Cairo mais parecia Paris ou Londres e mesmo nos bazares que visitou, via as quinquilharias “trazidas da....Alemanha”.<sup>4</sup> Seu imaginário registrava um Oriente criado na ficção, e era muito mais interessante, já que “[...] como era lindo o Oriente... de longe. Sonho de lenda, deliciosa miragem.”<sup>5</sup> Começando a se desfazer, ainda que lentamente, uma visão estereotipada da região.

Portanto, veremos que em parte da literatura brasileira do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, o Oriente Médio devasso e selvagem se faria presente em várias produções.

## VIAGENS AO ORIENTE MÉDIO: EM GERAL E DE BRASILEIROS

H  uma velha tradição de viagens pelo Oriente Médio, uma vez que as três religiões monoteístas ali presentes – Judaísmo, Cristianismo e Islã, por ordem de surgimento - contam com calendários de peregrinação. Os judeus têm a tradição das *Shalosh Regalim*, as três festas sagradas que no passado faziam com que judeus peregrinassem até o Templo em Jerusalém para cerim nias, a saber: *Pessach*, *Shavuot* e *Sucot*. Já os cristãos também desenvolveram uma tradição de peregrinação   Jerusalém, sobretudo durante a sua Páscoa. Cristãos de regiões de fala  rabe que realizassem tal viagem não raro

<sup>3</sup> ASSIS, Machado de. Disponível em:

<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=28393#C1894>. Acesso em: 20 mar. 2023.

<sup>4</sup> VIAGEM EM PAUTA. Disponível em: <https://viagemempauta.com.br/2023/01/30/prisao-e-desilusao-com-paris-marcam-viagens-de-tarsila-do-amaral/>. Acesso em: 6 mar. 2023.

<sup>5</sup> Idem.

ganhavam o título de *Makdisi*, algo como “aquele que fez peregrinação à Al Quds/Jerusalém”; e hoje esse é um sobrenome de muitos árabes cristãos como é o caso do renomado historiador Ussama Makdisi. Por fim, os muçulmanos têm tradição de viagens uma vez que um dos pilares de sua fé é o *Hajj*, a ida uma vez na vida às cidades sagradas de Meca e Medina, para aqueles que têm recursos para tanto. Aquele que realiza tal feito ganha o título de *Hajji* para homens e *Hajja* para mulheres.

Viajantes das três fés deixaram inúmeros relatos sobre suas viagens como o caso do judeu oriundo da Península Ibérica Benjamin de Tudela no século XII, o cristão veneziano Marco Polo no século XIII e os muçulmanos marroquino Ibn Battuta (sec XIV)<sup>6</sup> e otomano Evlyia Çelebi (sec. XVII).

Conforme a Europa ganhava poder global nos séculos XVIII, XIX e XX passaram, então, a abundar relatos de viajantes daquela região pelo Oriente Médio, como foi o caso da inglesa Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762) num compilado de suas cartas do século XVIII publicado inicialmente em 1763 como “Turkish Embassy Letters”; e as publicações de seu compatriota Sir Francis Burton (1821-1890) em especial seu “Personal narrative of a pilgrimage to El Medinah and Meccah”, de 1857, sobre seu *hajj*, apesar de oficialmente cristão. Igualmente, surgem os mistos de descrições etnográficas, dados geográficos, notas históricas, descrição de monumentos e avaliações geopolíticas de Gertrude Bell (1868-1926), em obras como “The desert and the sown” sobre a Síria e a Anatólia, de 1905. Até mesmo Agatha Christie (1868-1976) deixou não só livros de mistérios sobre a região - a saber: “Morte na Mesopotâmia”, “Morte no Nilo” e “Assassinato no Expresso do Oriente” - como seu livro de memórias “Come, tell me how you live”, de 1946, que conta sobre seus dias de escavações na Síria nos anos 1930 com o segundo marido, Max Mallowan.

Entre os viajantes brasileiros, o imperador Dom Pedro II é, inegavelmente, o de maior destaque, tendo visitado a região em 1871 e em 1876-7. Ele era genuinamente apaixonado por estudar, e viajava primeiro nas leituras sobre os grandes temas históricos e de atualidades de sua época – fazia anotações nas laterais dos livros, debatia a respeito do que lia em correspondências, aprendia línguas, e estudava em detalhes fotografias que mandava comprar - e depois saía pelo mundo mesmo. Foram três viagens internacionais durante seu longo reinado de 1840 a 1889, nas quais deixava de lado o título imperial e apresentava-se como Pedro d’Alcantara. Explicava a mudança do nome por querer se livrar um pouco de cerimônias e etiquetas, e lembrava que quem governava como regente o Brasil durante suas viagens era sua filha Isabel. Em 1871 foi a Viena buscar seus netos depois da morte de sua filha Leopoldina, mas assim mesmo conseguiu passar, também, dez dias no Egito. Em 1876-1877 partiu originalmente para prestigiar a exposição do centenário da independência dos EUA, na Filadélfia, mas perambulou pelas duas costas estadunidenses, Canadá, Europa, Rússia e por terras do Império Otomano, chegando até a Núbia, atual Sudão. Por fim, em 1888 foi para a Europa se tratar com médicos locais o que poderia talvez ser diagnosticado hoje como *burnout* (Sochaczewski, 2019, p. 18-32). O acervo que amealhou – entre livros, fotos, mapas e afins – tem as fotografias como parte do Programa Memória do Mundo da Unesco desde 2011. Foi o primeiro conjunto documental brasileiro a integrar o mesmo e está, em grande, parte acessível na Biblioteca Digital da Biblioteca Nacional.

Figuras importantes na virada do século como Cristiano Benedito Ottoni (1811-1896), Eduardo Prado (1860-1901) e Francisco Pereira Passos (1835-1913) também circularam pelo Oriente Médio, curiosos com região tão distante, mas que igualmente realizavam obras

<sup>6</sup> Beatriz Bíssio (2012) é autora de alentada obra em português sobre o viajante Ibn Battuta e o historiador Ibn Khaldun.



como a do Canal de Suez e mesmo de estradas de ferro. Christiano Ottoni (1908, p. 174), em sua autobiografia, diz textualmente que o interesse em 1868 era no Canal de Suez.

Eduardo Prado era membro de uma das mais importantes famílias de cafeicultores do estado de São Paulo no século XIX e fez viagem ao Egito em 1885 em época que atuava como crítico literário e comentarista de política internacional. Um livro a respeito foi publicado na França em 1889, e é obra fascinante por trazer relato detalhado brasileiro do *boom* do turismo à região, que então, ainda oficialmente, pertencia ao Império Otomano. Trata das multidões de turistas - muitos de “caravanas da agência Cook” -, dos hotéis lotados no Cairo, e de toda a estrutura de guias, tradutores (dragomanos), cambistas, carregadores e afins que envolviam. O viajante brasileiro também relatou sobre casamentos, cerimônias de circuncisões, cortejo de mulheres de haréns e enterros que, não raro, via passar. O interessante de sua narrativa, porém, é já uma crítica ao “orientalismo”:

A multidão pitoresca que aparece nas estações, num variegado admirável de cores, de turbantes brancos, turbuches vermelhas, camisolas azuis, mantos negros, representa um povo de trabalhadores incansáveis e não ocioso, como o prejuízo ocidental classifica vulgarmente todo o muçulmano e todo o oriental (PRADO, 1886, p. 102).

Ou ainda:

O primeiro aspecto do Cairo na sua parte nova, nada têm de particular. Às casas lembram às casas novas da Itália; às ruas são largas, plantadas de árvores; há chafarizes horrivelmente europeus; é o céu azul apresenta-se estriado dos longos fios dos telefones que atravessam a ar. Passada essa primeira má impressão, começa o olhar a descobrir quadros encantadores de originalidade (PRADO, 1886, p. 111-112).

Pereira Passos foi prefeito da cidade do Rio de Janeiro de 1902 a 1906. Após essa experiência, voltou a Paris<sup>7</sup> e por três anos morou lá e de lá realizou dois périplos ao Oriente Médio. De janeiro a junho de 1907, visitou o Egito e o Líbano, entre outros lugares. E no início de 1908, esteve na Grécia e no Império Otomano (LENZI, 2000, p. 22). A primeira viagem fez sozinho e a segunda com a família. Teria comprado, em Constantinopla, elementos decorativos para o Salão Assírio do Teatro Municipal (LENZI, 2000, p. 32). No Egito, esteve em Alexandria, Cairo, Luxor e Assuã, tendo ficado bem impressionado com a qualidade dos hotéis do Cairo, e apreciado a cidade como um todo. No Império Otomano, encantou-se com tapetes em Izmir (então chamada Smyrna) e ficou impactado com a chegada a Istambul (então ainda denominada Constantinopla):

A Baía de Constantinopla, para quem veem pelo mar de Mármara, impressiona extraordinariamente. Os Zimbórios de suas mesquitas, às fachadas de alguns grandes edifícios, dispostos como anfiteatros, dão aspecto de grandeza e de originalidade, em que parece que se confundem o Oriente e o Ocidente'. Concluiu comprando com seu Rio de Janeiro,

---

<sup>7</sup> Pereira Passos viveu na cidade francesa entre 1856 e 1860.

porém: ‘A nossa baía é única, não têm rival. É o que presumi e vim verificar visitando Constantinopla’ (LENZI, 2000, p. 62-63).

Os periódicos brasileiros do início do século XX davam ampla atenção ao “Oriente Médio”. “Jornal do Commercio” e “Correio da Manhã”, em especial, traduziam o que os principais periódicos europeus retratavam da fase final otomana, suas guerras, a situação de províncias como o Egito, e relações conturbadas com potências europeias. “O Malho”, por sua vez, trazia várias charadas e charges ligadas à região (muitas vezes comparavam-se os problemas do Brasil ao do “Egypto” e suas pragas e profecias, por exemplo<sup>8</sup>), notas sobre as peculiaridades de se visitar o Cairo e escalar suas pirâmides (“compensa todos os esforços e todos os martírios a que os viajantes submetem às suas articulações oxidadas pelo reumatismo”), além de propagandas como das “Viagens Cook”<sup>9</sup>. Com o avançar dos anos, muitas eram as propagandas de filmes com temática oriental seja com notícias de suas filmagens no exterior (muitas vezes *in loco*), ou em cartaz no Brasil (“Cleópatra” e “Os Amores do Faraó” eram alguns dos títulos noticiados no “Correio da Manhã”<sup>10</sup>). Curiosamente, eram frequentes, igualmente, anúncios de cartomantes com pretensas passagens pelo Oriente (“Madame Gina”, oriental que trabalhava com oráculo, era uma dessas<sup>11</sup>), informes sobre a situação de produções agrícolas, como do algodão no Egito, notas sobre achados arqueológicos, e informações sobre o papel das potências europeias, em especial Inglaterra e França, na região.

Não poderíamos deixar de registrar que o periódico “O Pirralho” (1911-1918), fundado e dirigido por Oswald de Andrade, trazia em suas páginas charges e notícias sobre a região também: “Um telegramma de Londres anuncia que os turcos mataram oitenta mil armênios”<sup>12</sup>. Há ainda referências, na edição 208/1915, aos muçulmanos, também chamados de “maometanos”, denominação comum na época. Além disso, há a referência aos imigrantes sírio-libaneses, denominados “turcos”, e poemas de inspiração orientalista assinados pelos poetas Amadeo Amaral e Guilherme de Almeida, este último deixando registrados nas edições 175 e 182, de 1915 (“Fakir do Egypto” e “Flor de Lotus”). No entanto, nos poemas não há registros de possíveis viagens desses poetas para o Oriente Médio.

Todas essas referências, reforçam que a diáspora sírio-libanesa fora intensa na virada do século XIX e no início do XX, imigrantes que chegaram aqui, ainda, muitos com o passaporte do Império Otomano (daí “turcos”). O final da Primeira Guerra Mundial marca o fim desse império e, conseqüentemente, a redivisão das antigas províncias entre as duas grandes potências mundiais, a França e a Inglaterra, instaurando-se uma situação colonial na região. Essa nova reconfiguração local “gerou um quadro de depressão econômica, conflito e repressão política, afetando de diferentes maneiras a Síria, o Líbano e a Palestina” (PINTO, 2010: 40), por conseguinte, o fluxo migratório se intensificou nas duas décadas seguintes. O convívio com essa comunidade ou o simples fato de saber que existia, desde o século XIX, já lançava luz sobre ela, fosse nos periódicos e jornais fosse em crônicas literárias como já mostrado.

Especificamente, sobre o orientalismo no Brasil no período aqui apresentado, observa-se, porém, que nossos artistas, fossem eles do mundo das letras ou das artes plásticas, em sua maioria mantinham fortes laços com a Europa; Paris era o destino

<sup>8</sup> O MALHO, edição 259, 1909

<sup>9</sup> O MALHO, edição 334, 1909; O Malho, edição 389, 1910

<sup>10</sup> CORREIO DA MANHÃ. “Cleópatra”, 28 ago. 1925; CORREIO DA MANHÃ. “Os amores do Faraó” 9 nov. 1922.

<sup>11</sup> CORREIO DA MANHÃ. 14 maio 1922.

<sup>12</sup> O PIRRALHO, edição 202, 1915.

preferido, e muito provavelmente, conheceram e frequentaram salões de orientalistas, que influenciariam a visão estereotipada do Oriente. O Oriente que predominou na pintura brasileira era aquele que se referia a temáticas bíblicas do Antigo e do Novo Testamento, com exceção do pintor Pedro Américo, que em 1865 esteve no Norte da África, e como resultado produziu obras retratando o local e seus habitantes. Porém, há raros dados sobre essa viagem. Logo, mesmo que o Oriente suscitasse interesse em boa parte de nossa elite intelectual, a Europa sempre seria a prioridade.

## A VIAGEM DE 1926 DE TARSILA E OSWALD

Antes de tratarmos do itinerário seguido por Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade ao Oriente Médio em 1926, vale trazer breves perfis biográficos de ambos e de como as viagens se inserem em suas vidas.

Sobre Tarsila do Amaral (1886-1973), a fim de situá-la, vale dizer que nasceu em Capivari (SP), em uma família de fazendeiros ricos, e teve uma educação tradicional dessa classe social abastada, que envolveu estudos em colégio de freiras, no Brasil e na Espanha. Em 1906 se casou com um primo materno, o médico André Teixeira Pinto. O casamento durou pouco, até depois do nascimento da filha Dulce, ao que tudo indica, porque o marido não lhe dava espaço de expressão. O interessante por indicar seu apreço por viagens, porém, é que Tarsila teria pedido uma lua de mel entre Argentina e Chile, perpassando a Patagônia, e teria sido atendida (PRIORE, 2022, p. 14).<sup>13</sup> Os anos iniciais pós-separação foram dedicados por Tarsila aos cuidados com sua filha, mas quando ela foi estudar na Europa, Tarsila aproveitou a oportunidade para também estudar pintura no Velho Continente. Em 1923, ainda inspirada pelo espírito viajante passou por Itália, França, Portugal e Espanha. No ano seguinte, viajou ao Rio de Janeiro, em percurso que Mario de Andrade registrou como a “Redescoberta do Brasil”, com os modernistas. Na mesma ocasião o grupo percorreu as cidades históricas mineiras. Esta viagem foi muito importante, por permitir conhecer melhor o que seria o Brasil e o que está por detrás de diversas reflexões.

Oswald de Andrade (1890-1950), por sua vez, nascido em São Paulo, era um viajante desde muito jovem. Suas andanças pelo mundo, ajudaram-no a pensar o Brasil e a Antropofagia. Por inúmeras vezes partiu para a Europa visitando vários países, tendo contato com os intelectuais locais. Sua primeira viagem aconteceu em 1912, com total apoio dos pais, na qual visitou diversos países e suas principais cidades, passando a maior parte do tempo em Londres e Paris. Foi na capital francesa que teve contato com o futurismo de Marinetti. Era na Europa que ele se sentia livre, foi lá que se emancipou da família, e foi ainda lá que abandonou o beltrismo, rompendo com a tradição literária, trazendo como bagagem o desejo de renovar a literatura nacional. E é possível também dizer que da Europa conseguiu enxergar o Brasil, como afirmaria mais tarde, “se alguma coisa eu trouxe das minhas viagens à Europa dentre duas guerras, foi o Brasil mesmo” (ANDRADE, 1972 p. 96).

Viajar e distanciar-se do seu país fizeram com que Oswald buscasse uma identidade local e cosmopolita simultaneamente, uma identidade antropofagicamente construída. As várias idas para o Velho Continente davam farto material para a criação oswaldiana, as várias cidades europeias que visitou estão presentes em muitos de seus romances, como ocorre, principalmente no par “Memórias de João Miramar” e “Serafim Ponte Grande”.

\*\*\*

<sup>13</sup> Entrevista com Tarsila do Amaral, sobrinha-neta homônima de Tarsila, por Zoom em 8 jul. 2021.

É, portanto, com esse pano de fundo de experiências prévias de viagens que Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade partiram para o Oriente Médio. Teriam embarcado em 13 de janeiro no vapor *Lotus*, da francesa *Companhie Messagier Maritime*, em Marselha.<sup>14</sup> Foram na direção de Nápoles e visitaram inicialmente Pompeia e Capri, na Itália. Não é clara a ordem dos destinos subsequentes, mas teriam, então, passado pela Grécia, mais especificamente Atenas e Rhodes. A República da Turquia recém-estabelecida também foi visitada, especificamente as cidades de Esmirna/Izmir e Constantinopla/Istambul. Em algumas fontes há referências à Armênia, fazendo sentido pensar que talvez tenham parado na região da “Petite Arménie”.<sup>15</sup> No Líbano, então sob Mandato Francês, visitaram Beirute, Sidon e Tiro. Pararam na Palestina, sob mandato britânico, onde teriam visitado Haifa, Tiberíades e Jerusalém, partindo finalmente para o Egito, com estadas no Cairo, Luxor e Assuã. Ali concluíram o périplo, antes de visitarem o Vaticano. Em 5 de maio de 1926, Tarsila teve audiência com o Papa Pio XI que anulou seu primeiro casamento com André Teixeira Pinto, o que permitiu sua nova união, com Oswald de Andrade.

Tarsila e Oswald eram considerados ricos e essa viagem em especial se deu em alto nível, com ambos viajando em cabines de primeira classe no navio, e se hospedando nos melhores hotéis disponíveis. Os respectivos filhos, Dulce e Nonê (José Oswald Antônio de Andrade Filho), os acompanharam na viagem como um todo. Especificamente na Grécia e no Egito, contaram ainda com as presenças do escritor Claudio de Sousa<sup>16</sup> e sua esposa Luísa Leite de Sousa, e do político e ex-presidente de São Paulo, e deputado por aquela província, Altino Arantes, e sua esposa.<sup>17</sup> Há muitas fotografias dessas duas paradas da viagem em que todos figuram.

Há no acervo do Museu da Imagem e do Som de São Paulo uma foto de Tarsila e Oswald no convés do navio *Lotus* a caminho da Grécia, bem como foto de ambos no Parthenon, em Atenas. Além da capital Atenas, onde se hospedaram no hotel “Le Petit Palais”, teriam ido ainda à Ilha de Rhodes. A Grécia já era independente havia mais de um século do Império Otomano, mas vivia período tenso com a Turquia naquele período.

Depois da Grécia, seguiram aparentemente para a Turquia, que vivia ainda sua infância como uma república, já que essa só fora declarada em 1923, depois de quase seis séculos de existência do Império Otomano. A cidade de Esmirna, que visitaram, justamente, passava a adotar o nome turquificado de Izmir. A cidade era localidade sensível nas relações entre Grécia e Turquia por conta da larga e pregressa presença grega na mesma, mas que, por conta das trocas de populações, em 1923, diminuía. A cidade que no passado era conhecida como Halicarnassos e terra natal do historiador Heródoto, tinha passado por um terrível incêndio em 1922, e provavelmente Tarsila e Oswald ainda testemunharam ruínas deixadas por esse incidente. A cidade provavelmente estava sendo reconstruída naquele período. Não há indícios de em qual hotel se hospedaram, mas a vista do Monte Pagus impressionou a pintora, que a desenhou. Não se sabe se chegou a visitar o *Kadifekale*, o “Castelo de veludo” existente em seu cume, ou se o admirou de longe.

Tarsila e Oswald seguiram então para Constantinopla. Há pouca informação palpável dessa parte, mas sabe-se que ali se hospedaram no Pera Palace Hotel, construído no final do século XIX no bairro de Pera no lado europeu da cidade. Pertenceu a um comerciante grego, mas em 1923, pela troca de populações, este grego fugiu e governo da Turquia se

<sup>14</sup> Em agosto de 1926 o mesmo S. S. *Lotus* envolveu-se em uma colisão com o vapor turco Bozkurt perto de Mytilene, na Grécia. Marinheiros turcos morreram afogados e a questão foi levada à Corte Permanente e Justiça da Liga das Nações.

<sup>15</sup> Segundo o pesquisador Heitor Loureiro, especialista em armênios, quando há referência à “Armênia Menor”, subentende-se às regiões da Cilícia, Marash, Urfa, Hadjin e Zeytun. A primeira delas é a que se debruça sobre o Mar Mediterrâneo fazendo mais sentido que o casal tenha ali feito alguma parada de navio.

<sup>16</sup> Claudio Justiniano de Sousa (1876-1954)

<sup>17</sup> A esposa de Claudio de Sousa era mencionada na imprensa como “Luisinha” e não há menção ao nome da esposa de Altino Arantes.



tornou proprietário. Quando Tarsila e Oswald ali se hospedaram, em 1926, o governo era de Mustafá Kemal Atatürk. Isso se deu dois anos antes da “Rainha do Crime”, a escritora britânica Agatha Christie, ali também se hospedar, e lançar mais fama ao hotel.<sup>18</sup> Apesar de localizado na antiga capital otomana e sede do califado islâmico, o hotel é em grande medida um prédio “europeu”, com propaganda de ser o primeiro com água corrente quente, elevador elétrico, e cozinha tanto ocidental, quanto oriental.

Constantinopla já tinha mudado seu nome para Istambul e já tinha perdido o título de capital para Ancara, mas seus esplendores tradicionais devem ter atraído o casal e acompanhantes como a ainda mesquita de *Aya Sofya* (antiga basílica bizantina de *Hagia Sophia*), a mesquita de *Sultanahmet*, nas proximidades, e prováveis pechinchas no *Gran Bazaar* e no *Egyptian Bazaar*. Talvez tenham feito um passeio extra de barco para admirar de longe os monumentos da parte antiga da cidade, ou talvez a chegada de navio tenha impactado Tarsila com a paisagem, a ponto de fazê-la registrar o cenário em desenhos.

Depois disso, existem poucas informações de quando e como, mas teriam seguido pela Armênia Menor e Líbano. O Líbano, como dito, estava sob Mandato Francês desde o fim da Primeira Guerra Mundial. Em 1920, Beirute e outras cidades litorâneas foram anexadas ao território autônomo do Monte Líbano, formando, então, o Grande Líbano, que, posteriormente, seria chamado de República do Líbano. Logo, por ocasião da visita do grupo em Beirute, Sidon e Tiro, o Líbano Moderno já tinha suas fronteiras delineadas pelo Mandato e uma intensificação da ocidentalização do Líbano, por parte, dos cristãos maronitas.

Sob a administração francesa, os serviços públicos e as comunicações foram melhorando, Beirute prosperava como centro de comércio com os países vizinhos, atraindo o olhar dos europeus, buscando uma legitimação no mundo ocidental. Conseqüentemente, acentuava-se o seu caráter cosmopolita. Samir Kassir, em “Beirut” (2011), chama a atenção para o *boom* do turismo que aconteceu em 1919 e o aumento da circulação de intelectuais e homens de negócios no país, que já tinha sido chamado pelo escritor Lamartine de “A Suíça do Oriente”. Em 1921, foi publicado o “Guide du Tourisme” e ainda foi aberto, pelos franceses, um escritório nacional de turismo em Beirute, em 1923. Além disso, o Mandato criou um departamento para promover o turismo como política econômica oficial; essas ações intensificaram as viagens da elite francesa para o país do Oriente Médio. Considerando que Oswald e Tarsila iam com frequência a Paris, tudo indica que tenham sido envolvidos pela propaganda e orientalismo para conhecer cidades que, como Beirute, tinham uma história que valia a pena. No Líbano, os viajantes, foram igualmente para as localidades fenícias de Tiro e Sidon. Tiro, uma das mais antigas cidades do mundo, famosa por ser citada no Novo Testamento, como local visitado por Jesus e São Paulo Apóstolo. Já Sidon, além de citada no Antigo Testamento, foi frequentemente citada nas obras de Homero. Não há registros onde se hospedaram em Beirute, considerando a pequena distância que separa a capital das duas cidades ao sul; nelas, provavelmente, não teriam ficado hospedados.

Dali seguiram, então, para a Palestina sob Mandato Britânico, entrando provavelmente pelo porto de Haifa, ao norte, talvez parando em Akko/São João de Acre previamente. A Palestina recebia os tradicionais peregrinos muçulmanos e cristãos, sobretudo para a cidade de Jerusalém, mas já era crescente a presença permanente de judeus movida pelo sionismo – o nacionalismo judaico – e/ou pela fuga da pobreza em perseguições sobretudo no Leste Europeu. Em Haifa, sabe-se que ficaram hospedados no “Hotel Windsor”, que pertencia a uma família árabe. De lá, foram para Tiberíades, onde ficaram no “Hotel Tiberias”, fundado em 1894 por duas famílias de templários alemães que

<sup>18</sup> Em 2022 a plataforma de *streaming* Netflix inseriu em seu catálogo a série turca “Midnight at Pera Palace” que faz alusão tanto à passagem de Agatha Christie pelo hotel, como também do próprio Atatürk.



teriam para ali se mudado em busca de cura para doenças, e que era recomendado para viajantes ocidentais pela agência de viagens Thomas Cook.<sup>19</sup>

Foram, por fim, a Jerusalém, provavelmente de trem. Hospedaram-se no “Allenby Hotel”, construído originalmente em 1898 e que passou por diversas mãos. Quando Tarsila e sua comitiva ali estiveram, pertencia a também templários alemães, no caso da família Fast. Sendo cristãos é provável que tenham ido à Igreja do Santo Sepulcro e locais sagrados da Cidade Velha, bem como ao Monte das Oliveiras.

O Egito aparentemente foi a última parada no Oriente Médio. Passaram ali muitos dias, sobretudo no Cairo, mas foram também à Assuã. No Cairo ficaram hospedados no famoso “Shepherd’s Hotel”, e em Assuã no renomado “The Cataract Hotel”<sup>20</sup>. Há inúmeros registros fotográficos do grupo no Egito, portanto pode-se afirmar que visitaram as pirâmides e fizeram passeio de camelo.

Oswald, assim como Cláudio de Sousa, frustrou-se com essa viagem e pela voz de Serafim o narrador registraria:

[...] Atravessou a Fenícia atropelando as primeiras caravanas, à vista de um mar de folhinha, sólido, litográfico, ondeando pontas desertas de terra vermelha. Sidon e Turo como um museu roubado, num esplendor emudecido que a terceira velocidade ia deixando para trás em barras, nas mãos muçulmanas de cinesíforo de fez (ANDRADE, 1990, p. 131).

Depois de alguns dias de viagem pelo Oriente, partiram para o Vaticano e então Paris. Na capital francesa Tarsila inaugurou exposição individual na Galeria Percier, em junho, com vestido feito por Paul Poiret. Em julho deixaram Paris e regressaram ao Brasil; e em outubro, Tarsila e Oswald se casaram em São Paulo.

## AS POSSÍVEIS RAZÕES PARA A VIAGEM

Não há registros do verdadeiro interesse pelo Oriente, poderia ser tanto um interesse pelo “exótico” ou ainda um *tour* de caráter religioso, não sabemos também ao certo onde o grupo se formou. É certo que Tarsila, Oswald e os filhos saíram de Marselha em 13 de janeiro de 1926, seguindo o roteiro indicado e estando no Vaticano em maio. Notícias publicadas no “Jornal do Commercio” e disponíveis na Hemeroteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional indicam que o deputado Altino Arantes esteve em Roma em 31 de dezembro de 1925, sendo homenageado em almoço oferecido pelo embaixador Magalhães de Azeredo. Em 14 de fevereiro de 1926 há referências de que estivesse então no Egito com a esposa,<sup>21</sup> e que em 10 de abril de 1926 já estava de volta à Paris, onde foi agraciado com um banquete organizado pelo embaixador Luiz Martins de Souza Dantas. Em 1º de maio de 1926 havia informe de seu regresso para o Brasil, publicado no mesmo jornal, de modo que é provável que só tenha se juntado ao grupo no Egito mesmo.

Muitas parecem ser as razões pelas quais a viagem ao Oriente Médio foi empreendida em 1926. Eis uma possível lista delas: 1) A viagem ao Oriente teria se dado

<sup>19</sup> Agrade-se ao pesquisador e guia de turismo israelense, Adi Eshed, pela pesquisa em fontes locais, como da Biblioteca Nacional Israelense, sobre os hotéis em que Tarsila e Oswald se hospedaram.

<sup>20</sup> Esse hotel também ficaria muito associado à Agatha Christie que ali passou uma temporada nos anos 1930 e teria escrito o livro “Morte no Nilo” inspirada por essa estadia. Winston Churchill também era hóspede tradicional do hotel.

<sup>21</sup> Entre 20 de fevereiro e 6 de março de 1926 foi realizada no Cairo a “Exposição Agrícola e Industrial do Egito” sob patrocínio do rei Fouad I. (Correio da Manhã, 6/11/1925, p. 2 – Hemeroteca Digital – Acervo Fundação Biblioteca Nacional). Aparentemente a razão da estada específica de Altino Arantes no Egito teria sido para participar da mesma.

porque já era moda intelectual o Orientalismo nos períodos em que o casal circulou/morou na França. O casal culto que adorava ler pode ter lido Pierre Loti ou Edmund de Amicis, entre outros, e se inspirado? 2) O casal, como boa parte da elite paulista da época, era muito próximo à França, que possuía orientalismo histórico e dominava diretamente Marrocos, Tunísia, Argélia, Síria e Líbano. Podem ter lido jornais, ou outras mídias, em que as questões eram abordadas com regularidade, na França. 3) Na virada do século XIX para o XX há *boom* da imigração de “turcos”, súditos otomanos do que seria Síria, Líbano etc. para o Brasil, com larga presença na São Paulo em que viviam. Talvez tenham tido contato com esses imigrantes e ficado curiosos? 4) Ou ainda haveria razões religiosas uma vez que Tarsila estudou no Colégio Sion, criado por dois judeus convertidos, e ali se falava algo sobre Palestina, Jerusalém etc. ou mesmo por que Oswald era profundamente religioso? 5) Por que consumiam na imprensa brasileira largas referências à região? Periódicos digitalizados da Biblioteca Nacional do início dos anos 1920, por exemplo, estão recheados de alusões à filmes com temática oriental e matérias sobre grandes estrelas da época falando sobre viagens para gravar filmes no Oriente Médio. Como dito, havia inúmeras propagandas de místicos orientais que se promoviam, com ciganas, profetas etc., além de propagandas de viagens de navios para a região.

A pesquisa empírica indica algumas possíveis respostas. A primeira delas tem a ver com a influência de Olivia Guedes Penteado, mecenas dos modernistas, que tinha apartamento em Paris, participou da viagem de 1924 por cidades históricas no Brasil e em dezembro de 1925, convidou Carlota Pereira de Queiroz, ainda uma estudante de Medicina, que depois viria a ser deputada constituinte em 1933, a acompanhá-la numa grande viagem que começou em Tanger (Marrocos), seguindo para Tripoli (Líbia), Alexandria, Cairo, Palestina, Istambul e Atenas (SCHPUN, 2011). Sendo muito amiga de Tarsila do Amaral, é possível que essa viagem possa ter influenciado sua visita ao Oriente Médio.

Porém, há uma outra possibilidade pelo interesse ao Oriente Médio: para familiares de Tarsila do Amaral uma possível resposta teria a ver com a profunda amizade com o estilista Paul Poiret. O estilista nasceu em 1879, ficou muito famoso nas primeiras décadas do século XX e morreu praticamente esquecido em 1944. Foi grande estilista e pioneiro da moda na França, começando por conta própria, depois atuando com outros costureiros e em 1903 abriu ateliê de costura em Paris. Ele teria ficado muito impactado pelo balé russo, com seus figurinos, o que teria ampliado seu interesse pelo Oriente. A região lhe servia de inspiração, e ele fez perfumes com imagens orientais, além de roupas inspiradas em trajes persas etc. A paixão de Poiret pelo Oriente fez com que fosse chamado de *Magnifique*, em alusão ao sultão Suleiman, reinante na época áurea otomana do século XVI (VASSILEV, 2013).

Oswald de Andrade teria conhecido Paul Poiret através da bailarina Isadora Duncan para a qual o estilista fez figurinos e que tinha sido, provavelmente, namorada de Oswald quando de sua passagem pelo Brasil em 1916. Oswald então apresentou Poiret a Tarsila e eles ficaram muito amigos. A roupa de casamento de ambos foi feita pelo estilista que vivia então uma fase de decadência. Ainda hoje a família de Tarsila tem móveis e objetos feitos por Poiret que talvez tenham sido comprados pela pintora por amizade ou para ajudá-lo em fase já difícil.

## OS IMPACTOS DA VIAGEM NAS OBRAS DE TARSILA, OSWALD E OUTROS

Oswald de Andrade escreveu o capítulo “Os Esplendores do Oriente”, em “Serafim Ponde Grande”, inspirado nessa viagem. Claudio de Sousa já havia publicado livro em dois

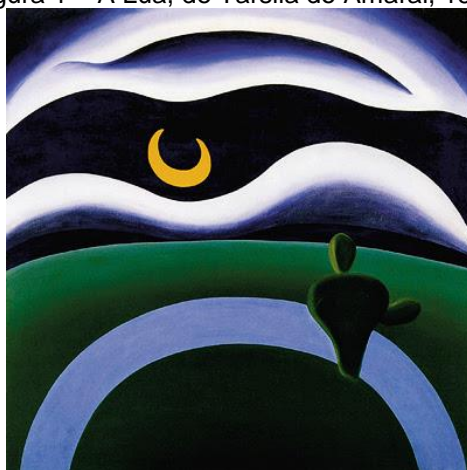
volumes, em 1926, e em 1928 fez palestra especificamente sobre essa viagem em evento organizado pela ex-primeira-dama Nair de Tefé Hermes da Fonseca para levantar recursos para flagelados em catástrofe em Santos, e ainda publicou no mesmo ano “De Paris ao Oriente”, obra, apesar de não ser documental, um narrador anônimo conta a viagem de um grupo para o Oriente Médio. De acordo com Antonio Candido (1993, p. 141):

De Paris ao Oriente parece contar a viagem como ela ocorreu, mas sem exatidão documentária, pois começa por suprimir o menino e as três senhoras. O narrador é anônimo e os nomes dos companheiros são discretamente alterados: Altino Arantes é Amaral e Oswald, Gonçalo, não havendo, porém, razão para pensar que tenha havido distorção essencial dos fatos, além de toques literários inevitáveis.

E o que teria ficado dessa viagem para Tarsila? Há fotografias e lembranças de viagens, como “cartões de restaurante, identificações de hotéis, ticket de navios, bilhetes de espetáculos, museus, teatros, recibos de despesas diversas, anúncios ou cartões de estabelecimentos comerciais, notas de jornais”, em acervo de sua família (MENDONÇA, 2016). Tarsila tinha o hábito de juntar esse material em viagens e os organizava na forma de colagens, por sinal bastante artísticas. E há desenhos de localidades como Constantinopla e Esmirna. “Ainda que tenha feito estudos com anotações de cor – provavelmente com o intuito de ampliar a paisagem em futuras pinturas – a artista nunca retomou essa série de esboços” (TARSILA VIAJANTE, 2008, p. 30).

Ao que tudo indica, porém, a viagem influenciou Tarsila na feitura de algumas obras, a saber “Sagrado Coração de Jesus” (1926) e “A lua” (1928) (Figura 1). Essa última foi adquirida em 2019 pelo Museu de Arte Moderna de Nova York por 20 milhões de dólares. A lua ali representada não parece uma lua qualquer, mas com um crescente, símbolo do Islã e da bandeira da Turquia que visitara pouco antes.

Figura 1 – A Lua, de Tarsila do Amaral, 1928.

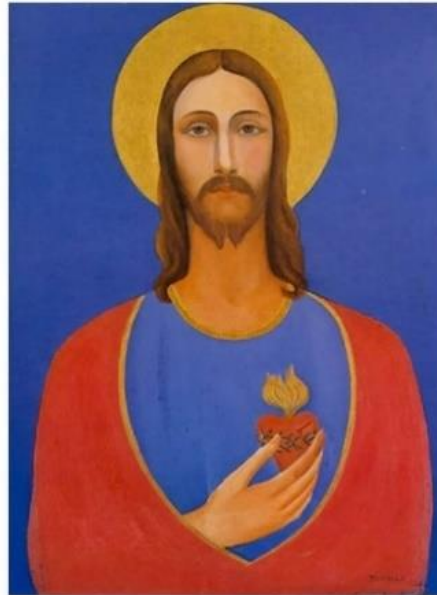


Fonte: MoMA, Nova York, EUA.

De acordo com diversas fontes, foi aos 16 anos, em 1904, que Tarsila pintou seu primeiro quadro. Era então estudante em um colégio interno em Barcelona, Espanha, e o quadro era uma cópia de imagem europeia do que chamou de “Sagrado Coração de Jesus”

(Figura 2). Teria demorado um ano na elaboração desse trabalho, e assinou-o como “Tharcilla”. Sua tela de mesmo nome pintada em 1926, porém, é muito diferente. Percebe-se nele “segura inspiração bizantina na auréola dourada circular na pintura” (*Tarsila viajante*, 2008, p.18).

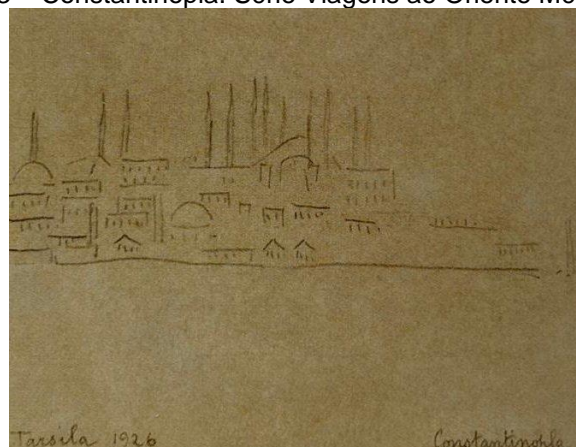
Figura 2 – Sagrado Coração de Jesus, de Tarsila do Amaral, 1926.



Fonte: Coleção particular, São Paulo.

Em 2008 foi publicado um catálogo em 3 volumes organizando todas as obras publicadas de Tarsila. Ao folhear este catálogo descobre-se um desenho do panorama mais famoso de Constantinopla/Istambul, com minaretes da *Ayasofya* e grandes complexos que envolviam não só mesquitas, mas também caravanserais (alojamento para viajantes), cozinhas que serviam comidas para pobres, escolas religiosas e afins.

Figura 3 – Constantinopla. Série Viagens ao Oriente Médio, 1926



Fonte: Coleção Particular, São Paulo.



\*\*\*

Em relação a Oswald de Andrade, seu nome é lembrado no âmbito do Modernismo Brasileiro como um dos que fizeram a ponte entre a elite econômica e literária de São Paulo para a realização da Semana de Arte Moderna de 1922. No entanto, o debate proposto aqui é pensar em especial sobre o capítulo “Os esplendores do Oriente”, do romance “Serafim Ponte Grande”. A obra é considerada o divisor de águas na obra oswaldiana, pois para se entender os efeitos da produção artística é necessário interrelacionar arte e vida cultural e assim articular as relações internas que o processo de textualização mantém com o dialogismo existente entre a obra literária e a vida social.

“Serafim Ponte Grande” (1933), ao lado de “Memórias Sentimentais de João Miramar” (1924), é considerado pela crítica a obra-prima do autor. No par Miramar/Serafim, Oswald realiza tanto transformações estéticas quanto a experimentação criadora. De acordo com Haroldo de Campos (2019), Oswald articula recursos estéticos à realidade do mundo exterior ao texto, e ainda cria uma linguagem dessacralizante, uma linguagem de ruptura com o sentimentalismo, como também privilegia a técnica do fragmento e dando um novo aspecto ao corpo físico da obra, reforçando sua preocupação com a fisicalidade de seus romances. Paródia da vida burguesa, “Serafim Ponte Grande” apresenta uma sociedade fissurada pelas imposições sociais e inquieta com as instituições e a moral vigente, bem como se coloca contra o cotidiano burguês, a falsa moral dos costumes e a literatura beletrista.

O romance apesar de ter sido escrito entre 1925 e 1929, só foi publicado em 1933, após a publicação do Manifesto Antropofágico (1928), quando Oswald já estava voltado para uma literatura com preocupações mais sociais.

Em 1926, escreveu um prefácio que trazia a preocupação do autor com a estética; porém, o segundo prefácio, de 1931, e que foi publicado, anunciava a transformação do autor quando ele se propôs a deixar de ser o “palhaço da burguesia” para ser “o casaca de ferro do proletariado”. Paródia da vida burguesa, a narrativa se apresenta com um narrador em primeira e terceira pessoa, o mundo de Serafim mostra uma sociedade fissurada pelas imposições sociais e revoltada contra as instituições. O riso e o sarcasmo levam-no a crer na possibilidade de uma ação libertária, a viagem daria, assim, a oportunidade ao surgimento de uma nova atitude diante da vida.

Serafim surge como um novo herói na narrativa para explorar novas possibilidades, rompendo com os símbolos e colocando-se superior ao seu tempo. Devorando o tempo, o protagonista realiza uma captação acrônica do mundo utópico através de uma viagem inscrita no texto. Deste modo, a busca da liberdade extrapola os limites do tempo, a viagem, que passa por diversos países, da Europa ao Oriente Médio, vai além dos limites da censura e do proibido, por onde passava se entregava aos prazeres sexuais e às conquistas amorosas. A passagem pelo Oriente radicaliza as ações do protagonista, que investe contra a insistência da total servidão às aparências.

Notamos que, do campo literário, poucos autores brasileiros do período visitaram o Oriente Médio, por isso, como já apontado, as referências aconteciam sob as diretrizes do orientalismo. A viagem do grupo resultou em duas produções literárias, um capítulo de “Serafim Ponte Grande”, de Oswald de Andrade e “De Paris ao Oriente”, de Cláudio de Sousa. Nesta última, apesar de não ser um texto documental, há situações possíveis de terem acontecido. Vemos Oswald representado no personagem Gonçalo e trazendo em algumas passagens com contradições, “Na igreja de Pompeia, por exemplo, o narrador vê com surpresa o irreverente Gonçalo rezando...” (SOUZA *apud* CANDIDO, 1993, p. 41).

Já em “Os esplendores do Oriente”, capítulo de *Serafim Ponte Grande*, vemos a transfiguração dessa viagem, como aponta o crítico Antonio Candido, temos “um Oriente esqualido é cenário de vertiginosa perseguição erótica das duas moças [...] pelo



protagonista” (CANDIDO, 1993, p. 141). As transgressões sexuais marcam os episódios narrados, ao longo do capítulo, sem uma lógica cronológica. As localidades visitadas pelo protagonista e elementos constituintes da cultura oriental são apresentadas como se estivessem num caleidoscópio, numa mescla de aventuras. Há no início do capítulo a “esquadra abandonada pelos persas nas usinas do Pireu”, depois encontramos com o “porteiro de Ali Babá”, “o Bar Bristol entre cindros e cadeiras sírias”, “os soldados curdos navegavam a essência dos copos litúrgicos dos armênios candelabros”, “o Nilo frente a frente”, mais adiante vê-se “O Mediterrâneo balanceado pelas mitologias”, “o deserto da Judeia” ou “Muro das Lamentações”.

Serafim, funcionário público nada convencional, é irreverente, rompe com a moralidade imposta pelas instituições, a sua sexualidade é exercida em toda a plenitude, não tem limites, é profano, sua linguagem é obscena, é um antropófago em exercício (AZEVEDO, 2012). Na França, no Café de Paris, conhece Caridad-Claridad e Pafuncheta, “João no colégio, Pafuncheta na vida.” (ANDRADE, 1990, p. 128). Anunciam que estão de partida para o Oriente, Serafim, ainda no Café, tenta agarrar Pafuncheta, mas esta foge e avisa que também iriam para Jerusalém, “mande-nos retrato para Jerusalém...Convento São José...padroeiro dos trouxas...” (ANDRADE, 1990, p. 128).

O protagonista, ao chegar na Turquia, primeira parada no Oriente, sai em busca dos prazeres sexuais, cria um harém que já contaria com “quatro fêmeas, as duas italianinhas, Pafuncheta e Caridad.” (ANDRADE, 1990, p. 131). Sua viagem pelo universo do erótico e da liberdade sexual plena é iniciada, a entrada pelo mundo do “escapismo sexual” (SAID, 1996, p. 197) se concretiza. No Oriente, a liberdade sexual é possível, é verdadeira e plena, ali seria permitido o proibido, o sagrado e o profano unindo-se em celebração à vida.

A viagem se encerra em Alexandria, quando terminam as aventuras de Serafim no Oriente:

Em Alexandria, um navio passava como um bonde. Serafim tomou-o. O Oriente fechou-se. Tudo desapareceu como a cidade no mar, seus brilhos, seus brancos, suas pontas de terras, esfinges, cafetãs, fezes, camelos, dragomãs, pirâmides, haréns, minaretas, abaias, pilafs, desertos, mesquitas, templos, tapetes, acrópoles, ingleses, inglesas (ANDRADE, 1990, p. 141).

O protagonista precisa seguir viagem e perceber ser preciso encerrar as páginas da liberdade sexual no Oriente, para antropofagicamente, continuar a destronar a civilização ocidental.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como indicado no início desse texto, muitas poderiam ser as lentes de análise para tratarmos da viagem de Tarsila e Oswald – ou “Tarsiwald” conforme apelido do casal dado por Mario de Andrade (PRIORE, 2022, p. 37). No âmbito dos ainda incipientes Estudos de Oriente Médio a partir do Brasil julgamos útil atentar para o que pode ser entendido como um “orientalismo tropical”, uma busca por conhecer a região que não se dava necessariamente através do desejo de conhecer para dominar, como detalha Edward Said.

A viagem de Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade ao Oriente Médio de certa forma se insere em uma linha de viagens empreendidas por membros da elite econômica

brasileira – iniciada pelo citado Eduardo Prado e chegando à Olivia Guedes Penteadó, não por acaso grande amiga de seu sobrinho Paulo Prado, – almejando talvez uma região pitoresca e exótica e espantando-se pelo tanto de Europa já presente ali. Mary del Priore (2022, p. 40) conta que Oswald de Andrade queria saber “se os orientais são mesmo perfumados”. Viajavam de primeira classe e hospedavam-se em hotéis de luxo, e não se sabe se tentavam visitar locais e ver coisas fora do roteiro padrão, ou mesmo conhecer a arte local. Se as viagens anteriores de integrantes da elite brasileira já são pouco conhecidas, aquela empreendida pelo casal de Modernistas talvez seja ainda mais escondida pelo grau de discrição e mesmo sigilo que no geral mantinham sua relação. Para Tarsila, em especial, “ser pintora modernista já era transgressivo. Ser malfalada, um castigo” (PRIORE, 2022, p. 38).

No âmbito do esforço da chamada História Global, atentarmos para a viagem em questão permite por um lado termos mais um olhar sobre encontros do Brasil com o Oriente Médio – juntando-se assim ao esforço de ir além do ocidentocentrismo - na forma de uma viagem e dos produtos que dela resultaram. Trata-se de um encontro de dois “restners” (DRAYTON; MOTADEL, 2018), ou seja, representantes do “resto” do mundo que não era Europa ou EUA - que deixaram algumas marcas, assim como aquelas deixadas pelo imperador d. Pedro II e já alvo de amplas pesquisas, publicações e exposições.

Por outro lado, é também um exemplo de iniciativa só possível em função da chamada primeira globalização (1870-1914) que legou navios a vapor e estradas de ferro – que aumentavam a capacidade de transportar passageiros e diminuía os custos, além do encurtar trajetos -, agências de turismo, permitindo que agora classes mais abastadas e mesmo a classe média realizasse viagens antes restritas a nobres. Não era um “raio em céu azul” uma vez que ricos europeus e estadunidenses também o faziam desde meados do século XIX no contexto do *Grand Tour*. Segundo Mark Twain em seu livro “Innocents abroad” (1869) eram em grande medida “excursões de prazer” ou um “piquenique em escala gigantesca”.

Tarsila e Oswald estavam mais preocupados em interpretar, pensar e influenciar o Brasil juntos ou separados. Seus lugares no panteão do Modernismo estão mais que assegurados em função de esforços de vários pesquisadores de mostrar a complexidade de suas vidas, relacionamentos e obras. Juntamo-nos aqui a esse esforço ao lembrar que apesar do amplo esforço de ambos de encobrir de todas as formas seu romance (PRIORE, 2022, p. 38) em especial antes do casamento em função dos tabus de então, ambos ousaram viajar por terras distantes e nos deixaram obras artísticas que demandam também atenção.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald. *Serafim Ponte Grande*. Porto Alegre: Globo, 1990.

AZEVEDO, Ana B. S. S. *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. 2012. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Coparada. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

BOAVENTURA, Maria E. *O salão e a selva: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade*. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Ex-Libris, 1995.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.



DRAYTON, Richard; MOTADEL, David. Discussion: The futures of Global History. *Journal of Global History*, v. 13, p. 1-21, 2018.

ELSHAHEED, Mohammed. Egypt here and there: the architectures and images of National Exhibitions and Pavilions, 1926-1964. *Anlsl*, 50, p. 107-143, 2017.

CANDIDO, Antonio. *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DAZZI, Camila. Uma rua em Tânger, e Pedro Américo - representações do Oriente islâmico no Brasil Oitocentista. Disponível em:  
[http://www.dezenovevinte.net/obras/cd\\_orientalismo.htm#\\_edn4](http://www.dezenovevinte.net/obras/cd_orientalismo.htm#_edn4), acesso em 16 mar. 2023.

GOTTLIB, Nadia B. *Tarsila do Amaral: a modernista*. São Paulo: Senac, 2000.

KASSIR, Samir. *Beirut*. Berkley: University of California Press, 2011.

LENZI, Maria I. R. *Pereira Passos: notas de viagens*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

MAKDISI, Ussama. Ottoman Orientalism. *The American Historical Review*, v. 107, n. 3, p. 768-796, 2002.

MENDONÇA, Roxane S. R. de. *Tarsila do Amaral: seu legado como objeto de memória e consumo (1995-2015)*. 2016. Tese (Doutorado em História). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

OTTONI, Cristiano. *Autobiographia*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1908.

OMRAN, Muna. Uma das mil histórias do Sahrazado Baiano: a descoberta da América pelos turcos. In: CHIARELLI, Stefania; OLIVEIRA NETO, Godofredo de. (orgs.) *Falando com estranhos: o estrangeiro e a literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2016.

PRADO, Eduardo. *Viagens*. Paris: V. Goupy & Jourdan, 1886.

PRIORE, Mary del. *Tarsila: uma vida doce-amarga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2022.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SCHPUN, Mônica R. Regionalistas e cosmopolistas: As amigas Olivia Guedes Penteado e Carlota Pereira de Queiroz, *Artelogie*, 1, 2011, Disponível em:  
<http://journals.openedition.org/artelogie/8752>. Acesso em: 16 ago. 2022.

SOCHACZEWSKI, Monique. *Trópicos orientais/Orientes tropicais: reflexões sobre o Brasil e o Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Talu Cultural, 2019.

STOREY, William K. *Writing History: A Guide for Students*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2004.

PINACOTECA DO ESTADO. *Tarsila viajante*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2008.

TWAIN, Mark. *The Innocents abroad*. Hartford: American Publishing Company, 1869.

VASSILIEV, Alexandre. Orientalism and Fashion. In: *1001 Faces of Orientalism*. Istanbul: Sabanci University/Sakip Sabanci Museum, 2013.

## NOTAS DE AUTOR

### AUTORIA

**Monique Sochaczewski:** Doutora em História, Política e Bens Culturais pelo CPDOC da Fundação Getulio Vargas (FGV). Professora Permanente, Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP), Mestrado Profissional em Direito, Justiça e Desenvolvimento, São Paulo, SP, Brasil

**Muna Omran:** Doutora em Letras/Instituto dos Estudos da Linguagem pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora Colaboradora, Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PPGEL), Niterói, RJ, Brasil

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Rua Itapeva, 538/10º andar – Bela Vista – Cep: 01332-000 - São Paulo – SP – Brasil

### ORIGEM DO ARTIGO

Originado de cursos e *lives* levados à cabo pelas pesquisadoras no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre o Oriente Médio (GEPOM) ao longo de 2022 a partir de pesquisa própria

### AGRADECIMENTOS

Não se aplica

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Os papéis descrevem a contribuição específica de cada colaborador para a produção acadêmica inserir os dados dos autores conforme exemplo, excluindo o que não for aplicável. Iniciais dos primeiros nomes acrescidas com o último Sobrenome, conforme exemplo.

**Concepção e elaboração do manuscrito:** M. Sochaczewski, M. Omran

**Coleta de dados:** M. Sochaczewski, M. Omran

**Análise de dados:** M. Sochaczewski, M. Omran

**Discussão dos resultados:** M. Sochaczewski, M. Omran

**Revisão e aprovação:** M. Sochaczewski, M. Omran

### FINANCIAMENTO

Não se aplica

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

### CONFLITO DE INTERESSES

Nenhum conflito de interesse foi relatado

### DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao artigo estão nele contidos

### PREPRINT

O artigo não é um preprint

### LICENÇA DE USO

© Monique Sochaczewski e Muna Omran. Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.



## **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## **EDITORA**

Eça Pereira da Silva

## **HISTÓRICO**

Recebido em: 5 de setembro de 2022

Aprovado em: 12 de novembro de 2022

Como citar: SOCHACZEWSKI, Monique; OMRAN, Muna. Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade e o Oriente Médio. *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 124-144, jan./abr. 2023.







# A RECEPÇÃO DE BALMES NO BRASIL DO SÉCULO XIX: UMA ANÁLISE A PARTIR DA IMPRENSA ULTRAMONTANA

The Reception of Balms in 19<sup>th</sup> Century Brazil: An Analysis from the Ultramontane Press

**Ana Rosa Clolet da Silva<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-7612-1130>  
E-mail: [anaclolet@gmail.com](mailto:anaclolet@gmail.com)

**Leonardo Henrique de Souza<sup>b</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-2305-9959>

<sup>a</sup>Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Faculdade de História e PPG em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA), Campinas, SP, Brasil

<sup>b</sup>Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Faculdade de História, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA), Campinas, SP, Brasil

## RESUMO

Este artigo analisa a apropriação da obra *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus Relaciones con la Civilizacion Europea*, do teólogo monarquista Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848), pelo jornal *O Apóstolo*, editado no Rio de Janeiro entre 1866 e 1901 e principal porta-voz do pensamento ultramontano, no Brasil da segunda metade do século XIX. No contexto analisado, o jornal afinou-se com algumas das diretrizes da Santa Sé, voltadas para o combate aos supostos “erros da modernidade”, ameaçadores do lugar da religião na sociedade moderna. Ao buscar compreender como trechos e ideias presentes na obra de Balmes, escrita no contexto da reação legitimista às vicissitudes sociopolíticas que marcaram a Espanha na década de 1840, foram reinterpretados à luz da realidade brasileira, pretende demonstrar como a circulação de ideias através da imprensa periódica constituiu um dos vetores que vinculou Brasil ao mundo católico da época, justificando tomá-la como fonte privilegiada para os estudos do catolicismo oitocentista, sob a perspectiva das histórias conectadas.

## PALAVRAS-CHAVES

Jaime Balmes. Ultramontanismo. Imprensa Católica.

## ABSTRACT

This article analyzes the appropriation of the work *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus Relaciones con la Civilizacion Europea*, of the monarchist theologian Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848), by the newspaper *O Apóstolo*, published in Rio de Janeiro between 1866 and 1901 and that was the main spokesman for ultramontane thought in Brazil, during the second half of the 19<sup>th</sup> century. In this context, the newspaper was in tune with some of the guidelines of the Holy See, aimed at combating the supposed “errors of modernity”, threatening the place of religion in modern society. In seeking to understand how excerpts and ideas present in Balmes' work, written in the context of the legitimist reaction to the sociopolitical vicissitudes which affected Spain in the 1840s, were reinterpreted in light of the Brazilian reality, it seeks to demonstrate how the circulation of ideas through the periodic press was one of the vectors that linked Brazil to the Catholic world at the time, justifying taking it as a privileged source for the studies of nineteenth-century Catholicism, from the perspective of connected histories.

## KEYWORDS

Jaime Balmes. Ultramontanism. Catholic Press.

No decorrer do século XIX, a imprensa constituiu o principal ator na criação de uma teia de circulação, recepção e retransmissão de conteúdos que, além de remeter às novidades inauguradas pela modernidade política, também expressaram as principais tendências do pensamento contrarrevolucionário e católico europeu, ressoando o clima legitimista e restauracionista pós-1814, reativo às transformações inauguradas pela Revolução Francesa (SILVA, 2019).

No Brasil, somente a partir da segunda metade do século XIX é que as matrizes europeias de teor legitimista encontrariam condições propícias para referenciar o conservadorismo católico,<sup>1</sup> em especial sua vertente mais antiliberal: o ultramontanismo. Foi nesta conjuntura, marcada pelo surgimento de uma via de secularização apoiada no princípio da liberdade religiosa e da neutralidade do Estado neste sentido (CIARALLO, 2011), pelo avanço do protestantismo e pela fundação do Partido Republicano Paulista, que leigos e clérigos ultramontanos mobilizaram-se contra as principais tendências da modernidade ocidental, associadas à Revolução Francesa e anatemizadas pela Santa Sé.

Em oposição a estas tendências, os defensores do primado pontifício sobre os assuntos de natureza religiosa e da autonomia institucional da Igreja Católica em relação ao poder temporal assumiram uma postura mais intransigente, orientando sua atuação através da imprensa periódica, buscando selar a uniformidade do pensamento ultramontano no Brasil daquele período (SILVA, 2020). Para tanto, apropriaram-se de algumas das principais matrizes filosóficas e teológicas do conservadorismo católico europeu, em seus embates contra o Estado regalista e o anticlericalismo emergente (SILVA, 2019, p. 693-696). Dentre elas, destacam-se as obras do filósofo e teólogo espanhol Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848), dirigidas contra a maçonaria, o racionalismo das luzes, o cientificismo, o regime republicano e, notadamente, o liberalismo e o protestantismo.

Ao lado de Donoso-Cortés (1809-1853), Balmes seria reputado como um dos “intelectuais-eixo para bem compreender o século XIX espanhol em suas incidências teológico-conservadoras” (BUENO, 2012, p. 81), reativas às vicissitudes sociopolíticas que marcaram a Espanha na década de 1840, quando a guerra civil entre liberais e carlistas parecia ameaçar o lugar da Igreja católica no ordenamento político do país.

No Brasil, as obras de Balmes foram anunciadas e vendidas nas principais livrarias do Rio de Janeiro, durante a segunda metade do século XIX, e tiveram seus trechos citados nas páginas dos jornais católicos da época (SILVA, 2019, p. 699), dentre os quais se destacou *O Apóstolo*, editado na cidade do Rio de Janeiro entre 1866 e 1901. Levando em conta esta dinâmica de circulação e recepção das matrizes do legitimismo católico europeu pela imprensa católica ultramontana no Brasil da segunda metade dos oitocentos, este artigo analisa a apropriação que este jornal fizera de uma das principais obras de Balmes: o livro *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus Relaciones con la Civilizacion Europea*, publicado primeiramente na Espanha em 1842. Além de refletir o clima legitimista instaurado naquele país, na década de 1840, a obra fora escrita em resposta ao calvinista François Guizot, que em 1838 publicava sua *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française*, na qual assinalava o contraste entre uma civilização antiga e uma civilização moderna.

No Brasil, ao defender o lugar da religião católica como fundamento da sociedade moderna, o discurso ultramontano definiu uma das tendências mais antiliberais do catolicismo, em oposição ao liberalismo radical e ao modelo regalista do Estado imperial,

<sup>1</sup> A preservação da monarquia bragantina com D. Pedro I e a manutenção nos laços entre a Igreja e o Estado, através do regime do padroado, promoveram um cenário em que o legitimismo, na primeira metade do século XIX, assumira tonalidade moderada no Brasil (LYNCH, 2008, p. 40).

tendo como uma de suas principais referências a obra de Balmes. Constatação que nos instiga a averiguar os usos políticos e religiosos aos quais esta se prestou no contexto analisado, mediante a apropriação do instrumental teórico-metodológico da História da leitura e do livro (CHARTIER, 2011; 2004; 1996; DARNTON, 2009), com ênfase na circulação de impressos. Uma perspectiva que, embora ainda recente no Brasil,<sup>2</sup> ajuda a compreender o processo de apagamento de fronteiras nacionais, na globalização do espaço sociocultural e literário, no âmbito do qual se constituíram as redes semânticas comuns ao mundo católico do século XIX.

## A OBRA DE BALMES NO CONTEXTO DA CONTRAOFENSIVA CATÓLICA

Nascido de família católica em 1810, na província de Vic – comunidade autônoma da Catalunha –, Jaime Balmes formara-se em Teologia pela Universidade de Cervera em 1833, ordenando-se sacerdote em 1834 e obtendo o título de Doutor em Teologia e de Bacharel em Cânones, em 1835. No início dos anos 1840, mudara-se para Barcelona, onde vinculou-se a alguns jornais e revistas católicas.<sup>3</sup> A experiência acadêmica somada às convicções sob as quais assentava-se seu pensamento, marcado pela neoescolástica, rapidamente içaram seu nome no cenário intelectual espanhol através de suas publicações periódicas, discutindo as principais temáticas em voga no mundo europeu, que incidiam sobre a instituição católica (BLANCHE-RAFFIN, 1850).

Tal empreitada, contudo, construía-se em um momento de severa instabilidade política para o Estado espanhol (SÁNCHEZ, 2011, p. 231), sobretudo, em decorrência da eclosão das chamadas Guerras Carlistas, influenciadas pelo clima legitimista que tomou a Europa pós-1814<sup>4</sup> e que levou a uma reorientação da Igreja Católica mediante estratégias em prol da manutenção de sua autoridade.

Nos embates que delinearão este contexto, as “forças conservadoras e reacionárias” ligadas à Igreja” (RODRIGUES, 2013, p. 38-39) sofreriam derrotas sistemáticas, o que atuou como catalisador para que o pensamento conservador e tradicionalista revelasse sua face mais antiliberal: o movimento ultramontano.<sup>5</sup> Enquanto movimento eclesiástico fomentado por premissas tridentinas, o ultramontanismo marcará-se por:

[...] uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Pode-se resumi-lo nos seguintes pontos: o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo,

<sup>2</sup> Estudos sobre a história do livro e da leitura constituem-se em um campo de pesquisa relativamente novo no Brasil e mesmo na Europa e nos EUA, sendo empreendidos em grande medida sob o enfoque da História Cultural, “somando-se às pesquisas monográficas sobre livros e autores do passado, livrarias, casas editoriais, gráficas, livrarias e revistas que marcaram ou marcam as culturas” (BETTENCOURT, 2014, p. 117).

<sup>3</sup> Durante sua intensa atividade como publicista, dirigira *La Sociedad* em Barcelona e, posteriormente, *El Pensamiento de la Nación*, em Madri, ambas precedidas pela Revista *Civilización*, publicada em Barcelona entre 1º de agosto de 1841 e 15 fevereiro de 1843, graças à colaboração entre Balmes, Roca y Cornet, além de Ferrer y Subirana, dedicada a temas de caráter político-religiosos (SÁNCHEZ, 2011, p. 232).

<sup>4</sup> “Embora genericamente considerado conservador, porque de direita, o discurso tradicionalista não constitui, todavia, uma ideologia de conservação, mas de reação ao movimento constitucionalista que já havia tomado o poder” (RÉMOND *apud* LYNCH, 2008, p. 62-63).

<sup>5</sup> Nos séculos XVII e XVIII, o termo ‘ultramontano’, em sua gênese utilizado em referência aos Papas não italianos, advindos de ‘além dos Montes’, foi se reconfigurando e se politizando, adquirindo a formatação assumida no século XIX em resposta às transformações trazidas pela Revolução Francesa (SILVA; SILVA, 2020, p. 452).

jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais [...] (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

Em meio a tais turbulências, somadas à ascensão do protestantismo e do liberalismo e “ao quadro de perda de prestígio da Igreja Católica, do refluxo da Restauração e dos movimentos políticos antirreligiosos e proletários” (RODRIGUES, 2013, p. 51) por toda a Europa, Balmes escreveu aquela que seria considerada sua obra prima:<sup>6</sup> *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus Relaciones con la Civilizacion Europea*, publicado primeiramente na Espanha, em 1842. Nesse livro, Balmes:

[...] consideró oportuno analizar exhaustivamente la naturaleza, la historia y los frutos del protestantismo en comparación con el catolicismo. [...] Así va analizando [...] desde el origen del cristianismo y su encuentro con el mundo pagano hasta el papel del catolicismo en el curso de la civilización en aspectos tan polémicos como la institución de la esclavitud, la variedad de carismas y de órdenes religiosas, el ennoblecimiento de la mujer, [...] influencia del catolicismo, [...] la tolerancia, [...] la Inquisición, [...] la posición de la Iglesia respecto a los diferentes regímenes políticos, etc. (SÁNCHEZ, 2011, p. 230).

A referida obra atingiria notoriedade. Extrapolando rapidamente as fronteiras da Espanha, ganhou sua primeira tradução para o francês já em 1842 e, na sequência, a tradução para o italiano, entre 1845-1846. Reconhecida como uma das obras mais traduzidas de um pensador espanhol,<sup>7</sup> o referido livro inseriu-se numa crescente rede de circulação de ideias beneficiada por algumas tendências gerais atreladas ao avanço do capitalismo e da tecnologia, que afetaram particularmente a produção e circulação de impressos: notadamente, o desenvolvimento de uma rede de transportes ao longo dos centros comerciais via trens e navios, a invenção do telégrafo elétrico - “cujas redes nacionais foram integradas, a partir da década de 1850” –, aliados ao “aumento do número de leitores e a difusão de técnicas de impressão mais elaboradas”. (ABREU, 2011, p. 115-116)

No Brasil da segunda metade do século XIX, à medida que avançava a construção da modernidade política, a imprensa assumiria centralidade na elaboração de uma “opinião pública” (MOREL; BARROS, 2003), atuando como “o principal ator na criação de uma teia de circulação, recepção e retransmissão de conteúdos que ultrapassavam o espaço impresso, bem como as fronteiras nacionais” (SILVA, 2019, p. 693). Contudo, tal rede de circulação de ideias a partir da veiculação de impressos seria inicialmente combatida pelos Pontífices do século XIX. O papado de Gregório XVI (1831-1845), indicando o alinhamento do magistério da Igreja à perspectiva ultramontana e buscando fortalecer a autoridade política e religiosa do papado, publicara a Encíclica *Mirari vos*, em 1832, que lançava uma crítica contundente ao liberalismo, ao indiferentismo religioso, às liberdades de expressão e consciência e à imprensa, considerados danosos à religião católica (MARIN, 2020, p. 18).

Esta tendência chega ao seu auge no pontificado de Pio IX (1846-1878), que na Encíclica *Quanta Cura* (1864) condenara as práticas de impressão que atuavam fora do alcance da regulação moral do catolicismo, o que, em sua leitura, fomentaria a “propagação

<sup>6</sup> Dentre suas obras, destacam-se ainda: *El criterio* (1845); *Cartas a un escéptico en materia de religión* (1846); *Filosofía Fundamental* (1846); *Curso de filosofía elemental* (1847).

<sup>7</sup> A obra *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus Relaciones con la Civilizacion Europea* foi sendo paulatinamente traduzido para o francês, italiano, alemão, português, o tcheco, o húngaro e também o polaco (MARTÍNEZ, 2011, p. 379).



do indiferentismo” religioso e a “corrupção da sociedade” (MARIN, 2020, p. 18). Contudo, compreendendo ser necessário acionar as mesmas armas dos supostos inimigos da Igreja, recomendava a clérigos e leigos católicos de todo o globo maiores investimentos para a “expansão da imprensa católica”, objetivando “defender a Igreja Católica e a sociedade dos inimigos” e “difundir o catolicismo” (MARIN, 2020, p. 18).

Esta recomendação parece ter sido acolhida pelos editores do jornal O Apóstolo, ao justificar sua missão:

[...] a missão do século XIX exige em primeiro lugar que sejam dissipados os erros e que às inteligências transviadas faça-se patente a verdade. Ninguém pode pois desconhecer que a imprensa periódica e não periódica é nas mãos dos inimigos da Igreja, a arma mais mortífera para combater qualquer espécie de bem e seduzir os espíritos mais retos e sinceros. Para remediar a tão grande mal era necessário que homens cheios de coragem e talento, que padres zelosos, principalmente, empreendessem a obra mais salutar que é preciso tentar – a de oporem-se aos ataques tão perigosos da imprensa ímpia com as armas ministradas pela imprensa católica. (O Apóstolo, n. 29, 1866, p. 4)

Mesmo com Leão XIII (1878-1903), cujo papado marcaria certa abertura da Igreja Católica ao diálogo para com algumas das tendências do mundo moderno (ANDRADE, 2020, p. 76), esta orientação continuaria sendo seguida. De forma ainda mais contundente que seu antecessor, defendia “[...] a valorização da imprensa católica como meio de combater os erros modernos e de produzir e disseminar conteúdos simbólicos, a fim de cristianizar, formar uma opinião pública e mobilizar o laicato”, enquanto “uma das principais formas de conservação da fé na sociedade” e garantia da “sobrevivência da Igreja Católica no mundo contemporâneo” (MARIN, 2020, p. 18-19).

Estas orientações provindas da Santa Sé, ao mesmo tempo que atuavam no sentido de “moldar as consciências” (SANTIROCCHI; SILVA, 2020), delinearão a autocompreensão do episcopado brasileiro, que passava a entender-se como “[...] como guardião do catolicismo, da moral, dos costumes e da política [...] na sociedade” (MARIN, 2020, p. 24). Objetivo para o qual buscou promover a valorização da “[...] imprensa católica como meio de recristianização social e de combate aos inimigos e aos erros da modernidade.” (MARIN, 2020, p. 38). Sob tais condições, o periódico O Apóstolo tornar-se-ia o principal porta-voz dos interesses ultramontanos no Brasil, recurso a partir do qual o episcopado romanizado mobilizaria estratégias discursivas em prol de uma via específica de secularização, face aos demais projetos na cena pública (SILVA; SILVA, 2020): aquela apoiada no “paradigma tridentino”, propugnadora de um modelo de sociedade que atrelava, definitivamente, o par conceitual “civilização-cristianismo”, encontrando em Balmes sua principal referência. (CLOCLET DA SILVA; MARTÍNEZ; DI STEFANO; MONREAL, 2020).

## A RECEPÇÃO DA OBRA DE BALMES PELO JORNAL O APÓSTOLO (1866-1901)

A obra analisada desembarcaria e firmaria seu espaço no mundo luso-brasileiro na segunda metade do século XIX,<sup>8</sup> recebendo a primeira tradução de seus três volumes

<sup>8</sup> “En Portugal, por ejemplo, se le considera una de las fuentes de la restauración filosófica y del pensamiento moderno portugués [...]” (MARTÍNEZ, 2011, p. 379).

iniciais<sup>9</sup> para o idioma português na cidade do Porto, em fins de 1876, a cargo de João Vieira, junto à Editora Chardron (O Apóstolo, n. 113, 1876, p. 2). A partir desta tradução, a obra chegaria com força, sobretudo nos idos de 1877, ao mercado livresco brasileiro,<sup>10</sup> conforme atestado pelas dezenas de livros anunciados nos catálogos das livrarias (FERREIRA, 2011, p. 46) mencionadas na “Sessão de Anúncios” do jornal O Apóstolo, à exemplo da Livraria Luso-Brasileira, da Garnier, da Typ. do Apóstolo e da Livraria Católica. Nestas listas, figura exaustivamente a obra de Balmes, nas “mesmas quantidades”,<sup>11</sup> formatos e preço estável ao longo das décadas analisadas: 8\$000 (brochura), e 12\$000 (encadernados). Para compreender o alcance desta obra, é preciso ter em mente que as próprias livrarias eram locais privilegiados de sociabilidade e profusão de ideias dos mais diversos matizes, configurando “um eixo importante para a história da imprensa, associada ao espaço urbano, no qual as rotas de diferentes comércios entrelaçavam-se.” (MOREL; BARROS, 2003, p. 77).

Antes de sua tradução, a obra seria lida em sua versão original em espanhol (O Apóstolo, n. 46, 1870, p. 7),<sup>12</sup> ou em francês (O Apóstolo, n. 41, 1871, p. 4), a depender das cópias a que os editores do jornal tivessem acesso. Em alguns editoriais, o jornal transcrevia trechos da obra balmesiana retirados de outros órgãos da imprensa católica internacional, traduzidos para o português, o que foi corrente até os idos de 1877, quando suas traduções oficiais postas em circulação passam a franquear sua leitura para um público mais amplo.<sup>13</sup> Por mais que esta restrição idiomática pudesse ser suprida pela prática da leitura coletiva, nada nos leva a afirmar que as leituras das obras de Balmes extrapolassem o clero e alguns membros da elite letrada brasileira. Neste sentido, concordamos que ainda nos:

[...] faltam marcas para que se saiba com clareza como as narrativas foram recebidas, amadas ou censuradas, assim como também é imprecisa a quantificação de leitores no Brasil da época. Escassos também são dados [...] que revelem as diferentes estratégias de leitura para se esclarecer como uma população com tão grande número de analfabetos possa ter se apropriado tão fortemente da leitura [...] (CASTRO, 2015, p. 48).

A despeito da lacuna sobre esses dados, cabe frisar que, sendo a leitura “produção de sentido” (GOULEMOT, 2011, p. 107), atenção especial deve ser conferida à forma como a obra balmesiana fora lida e instrumentalizada pelos redatores do Apóstolo em favor dos ideais ultramontanos, no cenário brasileiro do período em foco. Sobretudo, nas décadas de 1870 e 1880, quando o acirramento das tensões entre a Igreja católica e o Estado direcionam os representantes do ultramontanismo na busca da manutenção do monopólio

<sup>9</sup> Originalmente, a obra analisada dividia-se em quatro volumes. Os três primeiros receberam sua tradução para o idioma português de Portugal em 1876, enquanto o quarto e último volume chegaria ao mercado editorial apenas no ano seguinte (ANDRADE, 1949, p. 94).

<sup>10</sup> A obra de Balmes já circulava no Brasil antes de suas traduções, porém em menor número e influência. Em junho de 1875, o jornal anunciava, na “Sessão de Anúncios”, que haviam cópias de “O protestantismo comparado com o catolicismo”, de “Don” Jaime Balmes, na sua 2ª versão, pelo preço de 5\$000 (O Apóstolo, n.º. 110, 1875, p. 4.).

<sup>11</sup> Não há informes evidentes quanto a esta condição, mas, neste caso, ou o livro poderia estar no quadro dos mais vendidos - por isso, a constante reposição nas “mesmas quantidades” -, ou contava com vendas reduzidas, de modo que as quantidades se mantivessem entre uma compra e o próximo anúncio, quando nova remessa já tivesse chegado à livraria.

<sup>12</sup> O conteúdo da referida publicação está em português de Portugal do século XIX, mas parece se tratar de uma tradução feita pelo próprio redator da publicação, já que conta com vários termos sem tradução do espanhol, algo que não passaria numa tradução oficial a fins de alcançar um público mais amplo.

<sup>13</sup> É preciso considerar a heterogenia da comunidade de leitores do Rio de Janeiro oitocentista, “[...] indo desde os que recebiam uma instrução específica privilegiada no Colégio Pedro II, e tinham condições de acesso às obras, até aqueles que dependiam da leitura oralizada para se encantarem com os textos literários.” (CASTRO, 2015, p. 46).

do capital simbólico religioso (BOURDIEU, 1982), legitimado pela Constituição de 1824 (NOGUEIRA, 2001).

Nas páginas do Apóstolo, o pensamento de Balmes fora, em boa medida, empregado na sustentação daquilo que seus redatores acreditavam ser a legítima civilização, ameaçada pelo “vendaval de liberdades modernas” (SILVA, 2019). Sob tal entendimento, o pensamento ultramontano buscava em Balmes a referência para fundamentar sua “eloquente apologia da influência civilizadora da Igreja católica”, vista como “Mãe de toda Liberdade, de toda atividade intelectual, de todo progresso moral, de toda a civilização” (O Apóstolo, n. 1, 1870, p. 6). Tal prerrogativa repousava na compreensão apologética balmesiana, a qual compreendia o conceito de “civilização” a partir de outros correlatos<sup>14</sup> como moral, progresso social, o desenvolvimento das artes, das ciências, da razão e da filosofia, da harmonia e ordem social (BALMES, s.a, p. 174-175). Referenciais estes tomados como as matrizes da civilização europeia, conforme reproduzido pelo Apóstolo: “Mostrai-nos um só povo que por si mesmo se tenha elevado à civilização! [...] A civilização europeia deve muito ao cristianismo [...] observado pelo grande filósofo Balmes.” (O Apóstolo, n. 124, 1876, p. 2).

Contudo, é preciso levar em conta que os usos contingenciais desses argumentos implicam variações de sentido. Os redatores do Apóstolo viam no catolicismo o elemento originário da verdadeira civilização e da ordem social. Porém, Balmes jamais afirma, na obra analisada, que houvera ou haveria uma única e imutável civilização, estritamente em moldes católicos. Embora considere a civilização de matriz católica superior às demais - devido à autoridade moral e regulatória do catolicismo -, Balmes aponta que tal configuração seria sinônimo apenas da civilização europeia, indicando a existência de outros modelos de civilização (BALMES, s.a, p. 63-64). Tal teor instrumental, entretanto, é compreensível, posto que, enquanto “[...] objeto cultural, o livro ganha formas e sentidos diferentes quando interpretados no interior de distintas comunidades de leitores, em tempos e lugares distintos” (GOULART, 2014, p. 13). Afinal: cada “[...] época constitui seus modelos e seus códigos narrativos e [...] no interior de cada momento existem códigos diversos, segundo os grupos culturais.” (GOULEMOT, 2011, p. 113)

Diretamente alinhado aos sentidos oitocentistas assumidos pelo conceito de civilização (SILVA, 2019), viriam noções concorrentes de progresso. O movimento ultramontano fora constantemente criticado por, supostamente, posicionar-se contra o progresso, algo negado por seus representantes através do jornal aqui analisado. Em publicação de setembro de 1870, há a tentativa de demonstrar que, historicamente, a Igreja Católica seria a responsável pelo “verdadeiro” progresso - moral, e, também, material -, a despeito do que diziam os jornais maçônicos. Retoricamente, eram os inimigos da Igreja que assumiam, no discurso do jornal, a roupagem de obstáculos ao verdadeiro progresso e, uma vez mais, Balmes é acionado, buscando convencer a opinião pública de que o progresso, melhoramentos sociais, descobertas científicas e os avanços nas artes originavam-se do catolicismo. Perspectiva que viria a tornar indissociável o par conceitual “civilização europeia-cristianismo”, desdobrado no binômio “cristianismo-progresso” (BALMES, s.a, p. 176). O *Apóstolo* reproduzia esta ideia, postulando que:

O judicioso e profundo Balmes em sua obra imortal – O catolicismo comparado com o protestantismo em suas relações com a civilização europeia -, [...] põe em evidência o caráter civilizador da religião católica, e refuta cabalmente todas essas acusações que a imprensa libertina vai repetindo [...]. Vamos também repetir que todos os verdadeiros progressos,

<sup>14</sup> Usamos aqui o aporte metodológico koselleckiano, a fim de situar a qualidade da relação estabelecida entre conceitos, na composição de uma rede semântica (KOSELLECK, 2006).

que todos os melhoramentos sociais foram promovidos ou antes produzidos pela Igreja Católica Romana (O Apóstolo, n. 37, 1870, p. 5).

Elemento constante nestes embates discursivos seriam as noções conflitivas em torno do conceito de “liberdade”, -central no discurso liberal. Ciente de tal debate, sobretudo quanto à sua incidência nos assuntos de matéria religiosa (CARVALHO, 2018), e temendo a iminência de uma ampla liberdade de crenças e consciência, o episcopado ultramontano posicionara-se de modo a demarcar e sustentar suas próprias concepções em torno deste conceito, a partir da teologia católica, encontrando na obra balmesiana um potente sustentáculo retórico como resposta às vicissitudes do período.

Em publicação de janeiro de 1876, defendia que a Igreja seria a legítima fonte das liberdades, de modo que, fora dela, só haveria servidão. Neste sentido, empregam trechos de um discurso supostamente proferido pelo bispo alemão Ketteler, no Congresso dos Católicos Alemães, o qual, em defesa dos princípios já explicitados, acionava Balmes na defesa de que somente o catolicismo teria a capacidade de salvaguardar a sociedade, enquanto as noções liberais “lejos de abrir el camino a la libertad, forjó las cadenas de la esclavitud.” (BALMES, s.a, p. 594). No entendimento explicitado pela publicação analisada: “Não é somente na Alemanha, mas também no mundo inteiro, que a Igreja combate pelas liberdades populares [...]. Já o grande escritor Balmes demonstrara que somente o catolicismo era a salvaguarda dos povos.” (O Apóstolo, n. 8, 1876, p. 2). Assim, os redatores do Apóstolo entendiam que “[...] a liberdade da inteligência está em ser escravo da verdade, e [...] a liberdade da vontade consiste em ser escravo da virtude, como exprime M. Balmes.” (O Apóstolo, n. 48, 1871, p. 3).

A verdadeira liberdade incorreria, portanto, em se viver distante dos “erros” modernos, “protegido” da corrupção dos costumes e da moral a partir da submissão à autoridade eclesiástica, já que esta era a representante da autoridade divina: “A autoridade exercida pela Igreja Católica [...] em nada cerceia a liberdade justa e razoável que se expressa naquelas palavras do texto sagrado [...].” (O Apóstolo, nº. 8, 1884, p. 3). Tal argumentação encontraria em Balmes sua sustentação. Para ele, a verdadeira liberdade fundamentara-se na teologia cristã, tendo em vista a guerra que a Igreja travava com as forças que a ela se opunham, exortando os bons cristãos a submeterem-se a Deus – e, por conseguinte, ao Papa, seu representante terreno - para serem verdadeiramente livres dos supostos “erros” da modernidade: ou seja, a “libertad en el santuario de la consciencia” (BALMES, s.a, p. 97).

Tratar do conceito de liberdade neste contexto impunha abordar outro tema caro ao discurso liberal: a escravidão. Ao longo das décadas de 1860, 1870 e, principalmente, a partir de 1880 (CARVALHO, 2012, p. 120), os debates em torno do encaminhamento da questão servil assumiram centralidade na cena pública do Império, acirrando ânimos e projetos entre distintos grupos da sociedade brasileira (ALONSO, 2015), incluindo a Igreja Católica, atuante no debate público através da imprensa. Neste sentido, O Apóstolo assumiria, a partir da década de 1870, uma posição emancipacionista, fortemente apoiada em Balmes.

Para tal engajamento, o jornal publicara artigos que sustentavam “ideologicamente um processo de abolição gradual, hierarquizado, dentro da ordem e garantidor dos laços de dependência que uniam senhores e escravos” (ABREU *apud* PEREIRA, 2011, p. 50). Tal perspectiva é precisamente o cerne da leitura balmesiana em torno do fim da escravidão. Para o autor catalão, o processo de finalização da “funesta” instituição escravista deveria ser franqueado por uma abolição gradual, de acordo com as possibilidades da época, de modo a não romper o edifício social, já que estava profundamente arraigada nas dinâmicas operacionais do mundo europeu:



[...] la esclavitud estaba profundamente arraigada en las ideas, en las costumbres, en las leyes, en los intereses individuales y sociales: sistema funesto sin duda, pero que era una temeridad pretender arrancarle de un golpe, pues que sus raíces penetraban muy hondo, se extendían a largo trecho debajo las entrañas de la tierra (BALMES, s.a, p. 134).

Na década de 1880 a temática continuaria em voga no jornal, que acentuava o teor emancipacionista de seu discurso, recomendando que os senhores zelassem pelos ex-escravos, garantindo-lhes trabalho, exaltando sumariamente o papel da Igreja na luta contra a escravidão. Perspectiva esta ancorada em Balmes, para quem a abolição da escravidão nas sociedades cristãs seria obra da Igreja (BALMES, s.a, p. 133), vista como uma “asociación regeneradora” (BALMES, s.a, p. 132).

A defesa imperativa da via gradualista da emancipação – comum a outros membros das elites brasileiras da época (AZEVEDO, 2003; SILVA, 1999) - pautara-se ainda no entendimento do episcopado brasileiro de que a abolição, tal qual discutida no Parlamento, não mudaria a condição social do ex-escravo, ao não mobilizar esforços em torno do direito a uma vida digna para os libertos. Postura esta que, também, encontraria respaldo em Balmes, o qual defendera a necessidade de se garantir meios de subsistência para tal população após a abolição; do contrário, argumentava, jamais assumiriam a verdadeira liberdade (BALMES, s.a, p. 137-138). Para tanto, previa-se um processo pedagógico em relação aos libertos antes de serem inseridos na sociedade – mediante o ensino religioso católico -, compreendendo tal população como uma “[...] inmensa masa de hombres brutales y furibundos puestos sin preparación en libertad y movimiento [...]”, um “[...] horroroso peligro” para a ordem social (BALMES, s.a, p. 136).

Diretamente vinculada a esta perspectiva, tornaram-se comuns as discussões acerca das noções heterogêneas de tolerância, notadamente em assuntos de natureza religiosa. A partir de círculos maçônicos e protestantes, construíram-se críticas profundas àquela que seria interpretada como uma marca indelével na história da Igreja: a intolerância para com o “outro”, tendo na Inquisição sua máxima expressão. Em contraofensiva, os redatores do Apóstolo utilizavam-se da memória registrada por Balmes acerca da Inquisição como argumento contrário à tal acusação (BALMES, s.a, p. 319). Ao mesmo tempo, criticavam o modelo civilizatório de F. Guizot,<sup>15</sup> credor da ideia de que somente o protestantismo “permitiría romper este mundo teocrático y abrir - gracias al germanismo - las puertas de la individualidad, la racionalidad y la tolerancia.” (MARTÍNEZ, 2011, p. 391).

Em publicação de novembro de 1870, O Apóstolo busca defender a Igreja dos ataques que apontavam a Inquisição como prova da intolerância que, durante séculos, permeara os atos da Instituição. Apostando na defesa da profunda “tolerância” que caracterizaria a Igreja de Roma, o jornal apoia-se em uma primeira citação direta da obra de Balmes, até aquele momento, estando ela traduzida.<sup>16</sup> Defendiam, assim, o argumento de que as penas capitais executadas pela Inquisição eram muito mais ligadas aos interesses dos monarcas ibéricos do que à Igreja, encarada como a defensora da misericórdia perante os acusados, jamais tendo condenado alguma alma, ao contrário de protestantes e racionalistas (BALMES, s.a, p. 322-327). Na concepção do jornal (n. 46, 1870, p. 7), a obra de Balmes demonstrava que jamais:

<sup>15</sup> No Brasil, Guizot constituiu uma das principais referências do discurso “saquarema”, nome atribuído ao grupo de políticos conservadores que, desde 1837, estabelecem sua “hegemonia saquarema” em nível do Parlamento nacional. Além da ênfase no papel unificador do Estado, estes políticos pensaram o papel da Igreja neste processo em termos estritamente políticos, como um braço estatal, subordinada ao padroado e sob os moldes do regalismo imperial, assumindo função instrumental no processo civilizatório (RAMIRO Jr., 2016, p. 87).

<sup>16</sup> Não há, porém, nenhuma menção sobre a citação ter sido extraída de alguma versão estrangeira, original ou traduzida.



[...] a inquisição de Roma chegou à execução de uma pena capital. Os Papas [...] nunca derramaram uma gota de sangue, e os protestantes e racionalistas que se inculcam os benfeitores da humanidade o fizeram correr em rios. Pode-se em boa fé acusar o catolicismo dos rigores exercidos por alguns príncipes católicos indóceis às admoestações de Roma?

Balmes admite criteriosamente que, em “tempos calamitosos”, cristãos haviam cometido o que considera “atrocidades”. Entretanto, desloca imediatamente sua narrativa para as “atrocidades” cometidas pelos inimigos da Igreja, por ele entendidas como mais graves: “Entre los católicos se cometieron atrocidades, pero ¿no las cometieron también sus adversarios?” (BALMES, s.a, p. 321). Ensaiaando um exercício de historicidade em favor da Igreja Católica, o autor justificara a atuação da Inquisição, argumentando que na:

[...] Dureza de costumbres de aquellos tiempos, cuando a causa de largos siglos de trastornos y violencias, la fuerza había llegado a obtener una preponderancia excesiva, ¿qué podía esperarse de los poderes que se veían amenazados de un peligro semejante? Claro es que las leyes y su aplicación habían de resentirse del espíritu de la época (BALMES, s.a, p. 322).

Deste modo, em sua postura apologética, buscara defender a Igreja, eximindo-a das responsabilidades pelos atos dos tribunais da Inquisição, argumentando que a Igreja e seus fiéis seriam caracterizados pela tolerância, pela bondade, pela caridade (BALMES, s.a, p. 302), conceitos atrelados ao discurso ultramontano e que, para Balmes, eram personificados na figura do Papa (BALMES, s.a, p. 327). Sob tal formulação discursiva, a “matanza de San Bartolomé, y las demás atrocidades que se hayan cometido en nombre de la religión, en nada deben embarazar a los apologistas de la misma; porque la religión no puede hacerse responsable de todo lo que se hace en su nombre [...]” (BALMES, s.a, p. 320).

Esta postura alinhava-se aos “[...] lugares comunes del pensamiento ‘reaccionario’ católico”, na qual “se encuentra la idealización de un pasado que en realidad nunca fue tal y como se lo representa, constituyendo una suerte de ‘mito’ premoderno donde nada estaba ‘torcido’ aún” (BERROCAL, 2016, p. 43). O autor catalão estaria ainda intimamente ligado à “filosofia contrarrevolucionaria española”, a qual havia “idealizado su Edad Media considerándola una época floreciente y justa” (BERROCAL, 2016, p. 43). Sob tal entendimento, a Igreja e seus costumes pareciam não ter nada a ver com o que se executara naqueles julgamentos; foram os “tempos calamitosos” que teriam demandado-lhe ações coercitivas a favor da maniqueísta luta entre o “bem” (a fé cristã) e o “mal” (a heresia).

As críticas ultramontanas aos protestantes e maçons se avolumaram e teriam sustentação na obra balmesiana. Em publicação de setembro de 1890, quando os debates em torno da liberdade religiosa pululavam na opinião pública, o jornal elabora uma publicação que visa a explicar aos leitores as principais características do protestantismo, exortando seu combate. Dentre estas, estaria um suposto ódio veemente a Cristo – e, por consequência, ao Papa -, oriundo da maçonaria e dos judeus: “Desse ódio oculto à Cristo, herdado de judeus e maçons, saiu, por consequência lógica, o ódio ao Papa, seu representante na Terra, manifestado na guerra que lhe fazem [...]” (O Apóstolo, n. 105, 1890, p. 3). Fundamentando tal perspectiva, Balmes iria além, afirmando que o protestantismo havia destruído “[...] la unidad de la civilización europea, introduciendo en

su seno la discordia, y debilitando su acción física y moral sobre el resto del mundo” (BALMES, s.a, p. 410-413).

Balmes seria ainda empregado no combate às investidas protestantes e maçônicas ao dogma da infalibilidade papal. A autoridade pontifícia, a partir de análise balmesiana, é vista como o dique capaz de controlar a irrupção de ideias consideradas heréticas pelo tradicionalismo católico (SILVA; SILVA, 2020), por não terem na Igreja seu orientador moral. A maçonaria e o protestantismo, ao negarem tal autoridade, permitiriam que estas matrizes ímpias se alastrassem e tomassem conta da “civilização”. Por isso sua qualificação como “erro”, a ser devidamente combatido (BALMES, s.a, p. 69). Esta ideia é reiterada pelo Apóstolo, ao lembrar que: “O erro, como disse Balmes, encontrou simpatias, encontrou defensores, [...], estendeu-se e propagou-se com a rapidez do incêndio” (O Apóstolo, n. 135, 1883, p. 4).

A livre interpretação das Sagradas Escrituras estaria no cerne da crítica ultramontana aos protestantes. Afinal, em “terra católica, os clérigos são os intermediários obrigatórios entre a Palavra divina e os fiéis” (CHARTIER, 2011, p. 87). Também neste ponto, os redatores do jornal analisado encontrariam em Balmes seu respaldo teórico, uma vez que para este não haveria maior erro que aquele supostamente “cometido por los corifeos del Protestantismo, al poner la Biblia en manos de todo el mundo, procurando [...] acreditar la ilusión de que cualquier cristiano era capaz de interpretarla [...]” (BALMES, s.a, p. 72).

No que toca às relações entre Estado e Igreja, bastante abaladas no Brasil da época, sobretudo após os acontecimentos que motivaram a “Questão Religiosa”, Balmes seria uma referência recorrente na defesa ultramontana de que o poder temporal deveria continuar privilegiando o catolicismo enquanto religião oficial do Estado, visto como verdadeiro fundamento da sociedade e da política, contrariamente ao propugnado pelos círculos liberais e maçônicos da época (ANDRADE, 2016). Tomemos uma publicação de agosto de 1875, a qual se propõe a justificar a participação do clero na vida política brasileira, argumentando que o discurso segundo o qual a política não caberia aos clérigos seria oriundo de setores “ímpios”, que almejavam a criação de governos ilegítimos pautados na luta de interesses “mesquinhos” e no anseio a separação entre Igreja e Estado, através da secularização em moldes liberais (O Apóstolo, n. 129, 1875, p. 2-3).

Para o jornal, a política seria uma rede de disputas e debates mais elevados, cuja incidência sobre causas sociais justificariam a intervenção dos “únicos” princípios legitimadores: os religiosos, de orientação católica. Enquanto a ligação entre Estado e Igreja impediria que a sociedade fosse arrastada para a anarquia e a servidão, o clérigo seria um cidadão como outro qualquer; logo, não haveria motivos constitucionais para privá-lo da participação política. Argumenta, ainda, que tais questionamentos brotavam do pensamento revolucionário, o qual, na leitura ultramontana, romperia o equilíbrio social, ao lado das “heresias” protestantes:

[...] os inimigos da Igreja vão afastando da luta política os clérigos tímidos, e conseguem de tal sorte constituir governos e parlamentos ímpios. Quem é lido na história sabe que a religião nunca deixou de influir na política. [...] A política [...] é coisa mais elevada; deve estar acima dessas paixões mesquinhas, visto que o terreno da luta é o das ideias e dos grandes interesses sociais. [...] por quanto todas as grandes questões políticas e sociais são mais ou menos dominadas pela religião. [...] a união entre Igreja e Estado não pode deixar de existir, sob pena de serem arrastados os povos à anarquia ou à servidão. [...] Nunca, em tempo algum, foi posta em dúvida a legitimidade da influência do clero nas coisas públicas. A história atesta o fato. Foi o clero que, antes da revolução de 1789, manteve o equilíbrio entre

os três elementos sociais daqueles tempos, a monarquia, a nobreza e o povo. [...] Balmes, na sua obra *O protestantismo comparado com o catolicismo* o demonstra cabalmente e de maneira irrefutável (*O Apóstolo*, n. 129, 1875, p. 2-3).

Desta forma, o jornal exorta a comunidade católica a se mobilizar politicamente, de modo a conter o avanço da vertente liberal. Balmes e sua obra são referenciados como fator de legitimação para estes argumentos, uma vez que, para o autor, ao desmontar a influência política do clero e do Papa, o protestantismo teria rompido a ordem social (BALMES, s.a, p. 600).

Evidentemente, ao criticar o poder temporal, Balmes referia-se ao cenário europeu (BALMES, s.a, p. 614). Contudo, o jornal se apropria teleologicamente deste argumento, tomando tal conjuntura como exemplo de uma incontornável situação futura destinada aos rumos da Igreja no Brasil, o que demandava a contínua participação do clero na política. Desse modo, sob as orientações de Balmes, “a política haveria de encontrar um padrão ou código moral de fundo capaz de orientar-lhe”, a partir de uma “estrutura moral calcada nos perfeitos padrões da teologia da Igreja Católica Apostólica Romana” (BUENO, 2012, p. 81-82). Para Balmes (s.a.p, p. 615):

Todos los principios de legislación, todas las bases de la sociedad, todos los elementos de cultura, todo cuando había quedado de artes y de ciencias, todo estaba en manos de la religión, y todo se puso por consecuencia muy natural bajo la sombra del solio pontificio; como que éste era el único poder que obraba con orden, concierto y regularidad, el único que ofrecía prendas de estabilidad y firmeza.

A apologética balmesiana nas formulações discursivas recrudescem, sobretudo, a partir de 1877, quando a obra aqui analisada se torna corrente no mercado livresco do Rio de Janeiro, coincidindo com o auge das tensões entre Igreja católica e Estado imperial, nos marcos da Questão Religiosa (SILVA; CARVALHO, 2019), denunciando o progressivo esgarçamento das relações entre ambos. Na década de 1880,<sup>17</sup> o referencial balmesiano seria apropriado em comparável profusão, sustentando a tônica dos debates em torno do encaminhamento da questão servil e da crise do regime monárquico, conforme mencionado.

Já na década de 1890, as menções a Balmes decaem, de modo que o autor viria a desaparecer rapidamente do conjunto de referenciais discursivamente mobilizados pelo periódico. Não significa, porém, que Balmes havia perdido sua relevância: interpretamos a mudança da ênfase nas obras do autor como sintoma do fato de que as demandas enfrentadas pelo episcopado ultramontano à época já não encontrariam em Balmes a sustentação basilar, uma vez que o advento da República demandava um novo realinhamento entre Igreja e Estado no Brasil. Aqui, mais uma vez, reiterando um certo legitimismo mitigado – já manifesto por ocasião da Independência, com a implantação do regime constitucional e representativo (LYNCH, 2014, p. 66) – a reação da imprensa ultramontana à República não foi de “hostilizá-la”, desde que esta confirmasse a expectativa de ser “o governo da paz, da liberdade, da fraternidade e da ordem.” (*O Apóstolo*, n. 132, 1889, p. 2). Nesse contexto, as reações do episcopado nacional, reproduzidas pela imprensa católica, dirigiram-se muito mais à decisão do Governo Provisório, que pelo Decreto n. 119-A, de 7 de janeiro de 1890, posteriormente incorporado pela Constituição

---

<sup>17</sup> Em 1879 Leão XIII promulgara a Encíclica *Aeterni Patris*, na qual recomendara fortemente a filosofia tomista - base do pensamento balmesiano - ao clero católico, de forma que, na aurora dos anos 1880, o referencial balmesiano conseguira adquirir novo fôlego (ANDRADE, 1949, p. 93).

de 1891, punha fim ao regime do padroado e instituía a plena liberdade de culto “a todas as confissões religiosas”.

Desde 1890, portanto, a liberdade religiosa, acompanhada da “laicização à brasileira” (MARIANO, 2011) do Estado e da abolição da escravatura já haviam sido institucionalizadas regime republicano havia suplantado a monarquia católica e as próprias diretrizes de Roma, no papado de Leão XIII, já haviam assumido formatação distinta do panorama reacionário de teor legitimista, sob o qual a leitura balmesiana se mostrara base de fundamentação teórica do discurso ultramontano veiculado nas páginas da imprensa católica no Brasil.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante a análise da apropriação da obra balmesiana pelo jornal O Apóstolo, reforça-se a pertinência do enfoque inicialmente proposto: pensar a circulação e apropriação cultural de impressos católicos no século XIX, tendo como dimensão analítica central a construção do pensamento ultramontano, concomitante às reconfigurações do próprio catolicismo, sob a perspectiva das “histórias conectadas”. Neste sentido, baseados nos argumentos do autor e, em especial, daqueles contidos na obra O protestantismo comparado ao catolicismo, os redatores do jornal buscaram moldar a opinião pública, segundo seus ideais de civilização e progresso, assentados na defesa intransigente do catolicismo romano. O pensamento balmesiano, porém, tornar-se-ia base da tônica discursiva ultramontana no referido periódico apenas a partir da recepção de suas obras pelo mercado editorial brasileiro, com o aparecimento de suas traduções para o idioma português e a subsequente circulação destas nas redes de sociabilidade tecidas a partir das livrarias radicadas no Rio de Janeiro.

Desde então, as apropriações da obra balmesiana obedeceram à dinâmica interna da sociedade brasileira da época, acompanhando as tensões nas relações entre Estado e Igreja católica e embatendo-se contra outros projetos de modernidade, externados no cenário nacional: surgindo de modo tímido na década de 1860, acentuando-se na década de 1870, em resposta aos episódios da Questão Religiosa, e de 1880, em meio aos debates em torno do fim da escravidão e da ascensão da tendência republicana, que selaram o enfraquecimento da monarquia, entrariam em declínio desde 1890.

À luz dos referenciais teórico-metodológicos adotados, a análise da fonte eleita demonstrou os estreitos vínculos do discurso ultramontano veiculado pela imprensa periódica no Brasil da segunda metade do século XIX, com as referências do tradicionalismo católico e do pensamento legitimista europeu, aqui representados pelas obras de Jaime Balme. Tais vínculos se dão através de trocas que “fluem para além das fronteiras da nação”, tendo na circulação de impressos uma de suas dimensões privilegiadas na construção de modernidades, assim como de reações às suas tendências. É neste sentido que a tomada do catolicismo oitocentista sob o enfoque das “histórias conectadas” em nível transnacional se revela-se profícua, não tanto por reconhecer a “condição mundial da Igreja e do catolicismo”, mas por “fazer das formas concretas em que se expressa essa condição parte do objeto de estudo” (MARTÍNEZ; SANTIROCCHI, 2020, p. 2).

Enquanto o esforço empreendido nos permite chegar a conclusões sugestivas, aprofundamentos e lacunas parecem ter muito a ganhar com a perspectiva assinalada, notadamente a ausência de informações e estudos que possam esclarecer acerca dos primeiros leitores de Balme no Brasil, da circulação dos impressos e atores responsáveis pela difusão do pensamento balmesiano, assim como de suas apropriações por outros

veículos em momentos que extrapolam os recortes desta pesquisa. Sugestivo, nesta direção, é o fato de que, em 1988, o Centro Brasileiro de Fomento Cultural editou em forma de livro o que corresponde aos capítulos XIV a XIX da obra balmesiana aqui analisada, sob o título “A Igreja Católica em Face da Escravidão”, retomando a importância da referida obra no contexto das celebrações do centenário da abolição no Brasil e da constituinte de 1988.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Márcia. A circulação transatlântica dos impressos – a globalização da cultura no Século XIX. *Livro*, v.1, p. 115-130, 2011.
- ALONSO, Angela. O abolicionismo como movimento social. *Novos Estudos. CEBRAP*, v. 100, p. 1-30, 2015.
- ANDRADE, Alex M. *A Maçonaria no Brasil (1863-1901): poder, cultura e ideias*. São Paulo: Annablume, 2016.
- ANDRADE, António A. de. Balmes em Portugal. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 5, Fasc. 1, p. 92-95, 1949.
- AZEVEDO, Célia M. M. de. *Abolicionismo*. Estados Unidos e Brasil: uma história comparada. São Paulo: Annablume, 2003.
- BALMES, Jaime. *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus Relaciones con la Civilizacion Europea*. Buenos Aires: Emecé Editores, s.a.
- BLANCHE-RAFFIN, A. de. *Vida y juicio crítico de los escritos de D. Jaime Bálmes*. Madrid: Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma y Compañía, 1850.
- BERROCAL, Alejandro S. La filosofía reaccionaria del siglo XIX como crítica de la Modernidad: la “idea rusa” y “España como problema”. *La razón histórica. Revista Hispanoamericana de Historia de las Ideas*, Madrid, n. 33, p. 34-60, 2016.
- BITTENCOURT, Agueda B. O livro e o selo: editoras católicas no Brasil. *Pro-Posições*, v. 25, n. 1, p. 117-137, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUENO, Roberto. A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt. *Intus-Legere Filosofia*, v. 6, n. 1, p. 77-96, 2012.
- CARVALHO, José M. de. A vida política. In: CARVALHO, José M. de. (org.). *A construção nacional, 1830-1899*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 83-129.
- CARVALHO, Thaís da R. *Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891)*. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2018.
- CHARTIER, Roger (org.) *Práticas de Leitura*. 5.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- CHARTIER, Roger. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: UNESP, 2004.



CHARTIER, Roger (org.) *Práticas de Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

CIARALLO, Gilson. O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 38, p. 85-99, 2011.

CLOCLET SILVA, Ana R. C. da. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O Apóstolo. *Horizonte: Revista de estudos de teologia e ciências da religião*, v. 18, p. 542-569, 2020.

CLOCLET DA SILVA, Ana R. Matrizes da Teologia Política no pensamento ultramontano brasileiro do século XIX. In: *Anais do VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião: Religião e Crise Socioambiental*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 17 a 20 de setembro de 2019.

CLOCLET DA SILVA, Ana R.; CARVALHO, Thaís da R. A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 12, n. 35, p. 09-42, 2019.

CLOCLET DA SILVA, Ana R. *Construção da Nação e Escravidão no pensamento de José Bonifácio (1783-1823)*. Campinas: Ed. Unicamp/Centro de Memória, 1999.

CLOCLET DA SILVA, Ana R.; SILVA, Leonardo H. de S. A construção discursiva do conceito de “heresia” no contexto da Questão Religiosa: uma análise a partir do jornal “O Apóstolo” (1871-1875). *História Unicap*, v. 7, n. 14, p. 450-465, 2020.

DARNTON, Robert. *A questão dos livros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERREIRA, Tânia M. T. B. da C. Comércio de livros: livreiros, livrarias e impressos. *Escritos*, v. 5, p. 41-52, 2011.

GOULART, Ilsa do C. V. Entre a materialidade do livro e a interatividade do leitor: práticas de leitura. *Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, Campinas, v. 12, n. 2, p. 5-19, 2014.

GOULEMOT, Jean M. Da leitura como produção de sentidos. In: CHARTIER, Roger (org.) *Práticas de leitura*. 5.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

GREGÓRIO XVI, Papa. *Encíclica del Sommo Pontefice Gregorio XVI Mirari vos*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>. (Acesso em: 19 Jul 2021).

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

LEÃO XIII, Papa. *Epístola Encíclica Aeterni Patris del Sumo Pontífice León XIII*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html). (Acesso em: 23 Jun 2021).

LIMEIRA, Aline de M. *Jornal O Apóstolo (1866 – 1893): ações católicas na imprensa e na educação*. 2011. Disponível em: <https://www.bn.gov.br/producao/documentos/jornal-apostolo-1866-1893-acoes-catolicas-imprensa-educacao>. Acesso em: 17 Fev 2021.

LYNCH, Christian. O pensamento conservador ibero-americano na era das Independências (1808-1850). *Lua Nova*, São Paulo, n. 74, 2008.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIN, Jérri R. O desenvolvimento da imprensa católica no Brasil. FONSECA, André Dione; MARIN, Jérri Roberto. *História, imprensa e religião*. Curitiba: Appris, 2020.

MARTÍNEZ, Ignacio; SANTIROCCHI, Ítalo D. Iglesia atlântica. Iglesia universal. Iglesia romana. Escenarios de la modernidad católica en el siglo XIX. *Almanack*, Guarulhos, v. 1, n. 26, p. 1-8, 2020.

MARTÍNEZ, Javier B. El Balmes apologeta en El protestantismo comparado con el catolicismo. *Espíritu LX*, n. 142, p. 379-398, 2011.

MOREL, Marco; BARROS, Mariana M. de. *Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NOGUEIRA, Octaciano (org.) *Constituições Brasileiras: 1824*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.

O APÓSTOLO. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade (1866-1901). Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 20 Abr 2021.

PEREIRA, Camila M. *Abolição e catolicismo. A participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Cultural), Faculdade de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

RAMIRO Jr., Luis C. O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, v. 5, p. 69-107, 2016.

RODRIGUES, Cândido M. Expoentes do pensamento conservador: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano VI, n. 16, p. 35-54, 2013.

SÁNCHEZ, Miguel Á. B. Jaime Balmes: conocimiento y acción. *Espíritu LX*, n. 142, p. 225-240, 2011.

SANTIROCCHI, Ítalo D. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização, ultramontanismo, reforma. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 24-33, 2010b.

SILVA, Ana P. B. R. da; PINTO, Jefferson de A. Tradição e modernidade: reflexões sobre intelectuais e circulação de ideias no período da neocrisandade no Brasil. *Intellèctus*, ano XIII, n. 2, p. 103-122, 2014.

## NOTAS DE AUTOR

### AUTORIA

**Ana Rosa Cloctet da Silva:** Doutora em História. Docente-pesquisadora. Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Faculdade de História e PPG em Ciências da Religião, Escola de Humanidades, Campinas, SP, Brasil



**Leonardo Henrique de Souza Silva**, Graduado em História e Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

#### **ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA**

Rua Prof. Achille Bassi, n. 95, Campinas, CEP: 13083-530, SP, Brasil

#### **ORIGEM DO ARTIGO**

Resultado de Projeto de Pesquisa Auxílio Regular Fapesp vinculado ao PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas, sob responsabilidade de autora Ana Rosa Cloclet da Silva, e da pesquisa de Iniciação Científica de Leonardo Henrique de Souza Silva

#### **AGRADECIMENTOS**

Agradecimento ao Grupo Religião y Política da Rede de Pesquisadores de Iberconceptos; aos pesquisadores do Grupo de Pesquisa História das Religiões e Religiosidades do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas; ao CNPq pela bolsa de Iniciação Científica

#### **CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA**

**Concepção e elaboração do manuscrito:** A. R. Cloclet da Silva, L. H. de S. Silva

**Coleta de dados:** A. R. Cloclet da Silva, L. H. de S. Silva

**Análise de dados:** A. R. Cloclet da Silva, L. H. de S. Silva

**Discussão dos resultados:** A. R. Cloclet da Silva, L. H. de S. Silva

**Revisão e aprovação:** A. R. Cloclet da Silva, L. H. de S. Silva

#### **FINANCIAMENTO**

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)- Processo: 2018/04602-9  
FAPIC/Reitora da PUC-Campinas

#### **CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM**

Não se aplica

#### **APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA**

Não se aplica

#### **CONFLITO DE INTERESSES**

Nenhum conflito de interesse foi relatado

#### **DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS**

Não se aplica

#### **PREPRINT**

O artigo não é um preprint

#### **LICENÇA DE USO**

© Ana Rosa Cloclet da Silva e Leonardo Henrique de Souza. Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra

#### **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade

#### **EDITORES**

Jo Klanovicz

José Cal Montoya



## HISTÓRICO

Recebido em: 30 de novembro de 2021

Aprovado em: 12 de dezembro de 2022


Como citar: CLOCLET DA SILVA, Ana R.; SOUZA, Leonardo H. de. A recepção de Balmes no Brasil do século XIX: uma análise a partir da imprensa ultramontana. *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 145-163, jan./abr. 2023.



## **REFORMAS RELIGIOSAS EM PERSPECTIVA TRANSREGIONAL: FRONTEIRAS COMO LUGARES DE DISPUTA NA EUROPA MODERNA**

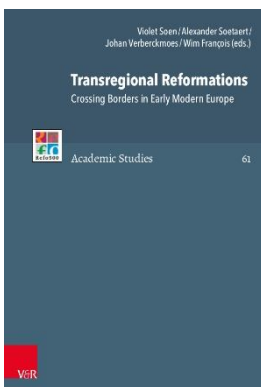
Reformations in Transregional Perspective: Borders as  
Contested Places in the Early Modern Europe

**Mariana Stefanny Moises Duzzi**

 <https://orcid.org/0000-0001-5566-4857>

E-mail: [mariana.duzzi@hotmail.com](mailto:mariana.duzzi@hotmail.com)

<sup>a</sup> Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia Letras e Ciências Humanas,  
Departamento de História, Guarulhos, SP, Brasil



SELDERHUIS, Herman J. *et al.* *Transregional Reformation Crossing Borders in Early Modern Europe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019. 378p.

**PALAVRAS-CHAVES:** História transregional. Reformas religiosas. Fronteiras.

**KEYWORDS:** Transregional History. Reformations. Borders.



**P**assados algum tempo do marco comemorativo dos 500 anos das reformas religiosas, momento que anunciou uma série de contribuições e eventos ao redor do mundo, o tema permanece instigando estudiosos da Época Moderna à medida que se configurou, como já apontava Hannah Arendt (2005), como um dos limiares da modernidade. Os trabalhos de Delio Cantimori (1984), Lucien Febvre (1957), Hubert Jedin (1999) foram precursores, a partir da década de 1930, em situar o elemento religioso e cultural das reformas, seguidos de estudos acerca das mentalidades, que encontramos em Jean Delumeau (1967; 1993), do ambiente intelectual e político, pensado por Quentin Skinner (1996) e das práticas de religiosidade popular e vida cotidiana por Stuart Clark (2006) e Natalie Davis (1973; 1990). Esses estudos, longe de abranger a totalidade de trabalhos sobre reformas religiosas, são indicativos da processual transformação pela qual passou o tema ao longo século XX, com implicações que ultrapassam os debates institucionais, perpassando aspectos econômicos, culturais e de poder experienciados na Europa do século XVI (MONTEIRO, 2007, p. 133).

Na década de 1970, a partir do paradigma da Confessionalização proposto por Heinz Schilling (1992) e Wolfgang Reinhard (1998), o tema das reformas foi mais detidamente debatido em meio ao desenvolvimento dos Estados Modernos, com margem para pensá-las em sua interação com as esferas do episcopado, da cidade e, sobretudo, do Estado. Duas décadas depois, a partir de 1990, com os debates impulsionados pela virada espacial, passou-se a questionar a naturalização de fronteiras modernas em estruturas imóveis e não históricas, como demonstram os trabalhos de Tamar Herzog (2003; 2015) e Violet Soen (2020; 2021).<sup>1</sup> Esses novos estudos deram voz às pesquisas que abordam histórias emaranhadas, cruzadas, transregionais, transnacionais e globais. Desde 2000, as reformas religiosas e a Confessionalização foram problematizadas na interação com múltiplas esferas espaciais, gerando pesquisas que destacaram o caráter biconfessional e multiconfessional dos conflitos. O espaço não apareceu mais como um fator neutro ou natural; pelo contrário, ganhou certa agência.

Um desses olhares foi sugerido pelo grupo de pesquisa em História Moderna da Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica, em cooperação com acadêmicos estadunidenses, alemães, húngaros e o grupo Refo500 para produção do volume *Transregional Reformations Crossing Borders in Early Modern Europe*, publicado em 2019 pela editora Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen, Alemanha). O exemplar anuncia o âmbito internacional no qual se realiza o debate e apresenta uma coletânea de artigos científicos debatidos durante a quinta conferência anual do RefoRC, realizada na Katholieke Universiteit Leuven, em 2015. *Transregional Reformations* é uma produção que resulta desses debates, ancorado no interesse desses pesquisadores em promover a História Transregional como potencial interpretativo às pesquisas que abordam a era das reformas religiosas.<sup>2</sup>

O volume, editado por Herman Selderhuis (Apeldoorn), Christopher Brown (Boston), Günter Frank (Bretten), Bruce Gordon (New Haven), Barbara Bauer (Bern), Tarald Rasmussen (Oslo), Violet Soen (Leuven), Zsombor Tóth (Budapest), Günther Wassilowsky (Frankfurt) e Siegrid Westphal (Osnabrück), tem 13 capítulos, distribuídos em três partes: Transfer and Exchange, Translation and Transmission e Mobility and Exile, com um total de 378 páginas, que compõe a série da Refo500 Academic Studies (61).

<sup>1</sup> Sobre fronteiras, consultar também os trabalhos de Lucien Febvre (1962), Steven G. Ellis (1995), Daniel Nordman (1998), Isabelle Paresys (1998) e John Gray (2001).

<sup>2</sup> RefoRC (Reformation Research Consortium) é o principal departamento da Refo500, um campo de estudos científicos internacional sobre a era das reformas religiosas e conexões entre modernidade e contemporaneidade. A conferência foi organizada no âmbito do projeto BOF OT / 13/033, financiado pela KU Leuven, promovido por Soen, Verberckmoes e Soetaert.

Os capítulos autorais funcionam como modelos de pesquisa que apresentam o uso do método transregional em escopos diversos sobre o tema das reformas religiosas, problematizando as experiências dos atores históricos a partir das conexões que estabeleceram com objetos, signos e campos confessionais em disputa. Aplica-se a transregionalidade em temas sobre transferências e traduções, debates teológicos, organizações monásticas, iconografias das reformas, exílio e permanência. O recorte geográfico perpassa fronteiras que vão da Escandinávia à Espanha e da Inglaterra à Hungria. O volume busca não somente apresentar, mas convidar pesquisadores, sobretudo da História Moderna e da Religião, a incorporar a História Transregional às suas pesquisas. Trata-se de divulgar o transregional como conceito e método de pesquisa potencial para reinterpretar e decentralizar os debates sobre a era das reformas religiosas e do cristianismo moderno, entre 1450 e 1650.

A origem da História Transregional está ligada à revisão dos estudos de fronteiras e, mais precisamente, ao esforço por compreender o funcionamento das escalas espaciais durante a Época Moderna. Ao incorporar o método transregional, *Transregional Reformations* propõe rever a compreensão das fronteiras modernas para a era das reformas, partindo da crítica de que, por um lado, as fronteiras foram incorporadas na historiografia ligadas à construção do Estado-nação, sem uma distinção conceitual e metodológica clara sobre os usos que os atores históricos fizeram desses espaços no passado e, por outro, mais ligada às produções em História Global a partir dos anos 2000, de que algumas pesquisas enfatizam conexões e transmissões culturais para a Época Moderna (muitas vezes pensado em grandes faixas de território e escalas continentais - transoceânica ou transatlântica), mas incorrem no risco de anular as referências espaciais, produzindo uma história das reformas religiosas sem fronteiras territoriais. (SOEN, et al., 2017, p. 345)

Segundo Alexander Soetaert, a História Transregional agrega os avanços recentes da História Transnacional, Global e Cruzada, sem anular a existência de fronteiras modernas, enfatizando contatos, transferências, trocas, traduções, mobilidades e permanências e, sobretudo, compreendendo o espaço europeu como regiões fragmentadas (em analogia às *matrioskas*), variáveis e em camadas reconhecidas e experienciadas por seus agentes. Argumentam, ainda, que a perspectiva transregional descentraliza a narrativa das reformas religiosas em espaços fixos e pré-definidos, focalizando no modo como os atores históricos fizeram uso das fronteiras em seu próprio tempo. Ao contrário de centrar-se em histórias de príncipes e governos e nas interações entre Igreja e Estado, as reformas religiosas surgem, no volume, como eventos moldados por clérigos e leigos, editores e livreiros, autores e tradutores, estudantes e professores, exilados e refugiados, que cruzam fronteiras regionais (SELDERHUIS *et al.*, 2019, p. 11).

O cruzamento de fronteiras surge, no volume, também como meio de problematizar abordagens que separaram os espaços de experiência das reformas entre centro e periferia. Segundo essa leitura, ainda que se reconheça a existência de uma hierarquia simbólica com rígidos padrões de disciplina centrado nas capitais, observa-se, ao mesmo tempo, a pulverização de ideias, panfletos, gravuras, traduções, pessoas e objetos que circularam para além de seus territórios confessionais. Argumenta-se, assim, que a distinção entre centro e periferia tem pouco efeito para compreender as dinâmicas político-religiosas da primeira modernidade. Como resultado, o método transregional não somente tem o potencial de valorizar as margens, as regiões de fronteira e os entre lugares ao lado de centros e capitais, como também propõe uma interpretação existente, porém nem tanto explorada, sobre as reformas religiosas como conflitos bi/multiconfessionais (SELDERHUIS *et al.*, 2019, p. 18).

A primeira parte do volume, *Transfer and Exchange*, com quatro capítulos, destaca como o desenrolar dos conflitos religiosos demandou que as partes interessadas realizassem trocas e transferências transregionais para além dos limites urbanos. A ênfase está em como a circulação de pessoas produziu orientações confessionais plurais, como no primeiro capítulo, *The Rhineland and the Huguenots: Transregional Confessional Relations During the French Wars of Religion*, escrito por Jonas van Tol, que aborda o envolvimento de príncipes protestantes da Renânia nas guerras de religião na França. Para o autor, os debates sobre o apoio aos huguenotes balizaram tanto pontos *adiaphoricos* entre luteranismo e protestantismo reformado, especialmente após a conversão do palatinado Friedrich III ao calvinismo e seu apoio aos huguenotes, como a circulação de notícias, rumores e propaganda francesas na fronteira entre Renânia e França, capaz de moldar a opinião de aristocratas militares.

O segundo capítulo, *Localizing a Transregional Catholic Reformation: How Spanish and Italian Orders Became French*, escrito por Barbara Diefendort, aborda a circulação de pessoas na perspectiva da adaptação local e confessional. Pensando as consequências imediatas das guerras de religião francesas, Diefendort argumenta que os sentimentos anti-italianos e anti-espanhóis na França levaram à busca pela renovação católica, fomentada por Capuchinhos e Carmelitas que eram majoritariamente frades e freiras italianos e espanhóis. Pensando a lógica da adaptação como escolhas conscientes de aceitação e resistência, a autora sugere que a tensão entre religiosos italianos, espanhóis e franceses contribuiu para que capuchinhos e carmelitas, que viviam em mosteiros na França, se desviassem dos modelos fundadores de suas regiões e se tornassem católicos franceses. Essas trocas transregionais teriam sido centrais à construção do catolicismo francês do século XVII.

O terceiro e o quarto capítulos da sessão enfatizam a circulação de ideias impulsionadas pelos debates teológicos durante as reformas. Em *Crossing Boundaries: The Reception of Reformed Doctrines in Spain During the Reign of Emperor Charles V*, Michel Boeglin estuda a circulação de valores luteranos e reformados entre as elites espanholas católicas, na primeira metade do século XVI. Os humanistas Juan de Valdés e Constantino de la Fuente, descendentes de judeus e moldados no humanismo erasmiano, desenvolveram e se apropriaram da teologia alemã dentro do contexto espanhol católico, produzindo obras que enfatizassem pontos em comum entre o catolicismo e os reformados. Para Boeglin, tratam-se de texto que, embora inspirados em pontos dogmáticos de Lutero e Melancton, buscavam sanar as divisões religiosas, sendo possível compreendê-los como parte de um projeto de unidade europeia.

Em *Why Departed Souls Cannot Return: Transregional Migration of a Reformation Idea in the Sixteenth Century*, Gábor Ittész discorre sobre um debate específico das reformas: se as almas que partiram poderiam retornar visivelmente aos sentidos do homem. Essa ideia foi desenvolvida em manuscritos de teólogos luteranos, como Philip Melancthon e Melchior Specker, e debatida em círculos protestantes mais amplos, no século XVI. Para o autor, a circulação, impressão e apropriação dos textos, especialmente em regiões luteranas e fronteiriças do Sacro Império, popularizou os debates sobre o estado pós-morte da alma em literaturas e debates teológicos mais amplos. Wittenberg e Leipzig foram centros de publicação das obras, muitas das quais apareceram nas margens dos territórios luteranos e ultrapassaram as fronteiras do Sacro Império.

A ênfase em livros e traduções como vetores de mobilidade foi tema dos quatro capítulos que compõem a segunda parte do volume, *Translation and Transmission*. Essa sessão explora as transferências culturais resultantes dos usos da imprensa para a história das reformas religiosas. São abordadas as movimentações de imagens, textos e traduções que moldaram as estruturas da vida confessional nos territórios europeus, como

demonstram os dois primeiros capítulos, que compartilharam o mesmo corpus documental. Em *Religious Ventriloquism: Translation, Cultural Exchange and the English Counter-Reformation*, Alexandra Walsham discute como traduções inglesas de textos católicos, publicadas em Leuven, Douai e Saint-Omer no século XVI, moldaram o confessionalismo católico nas Ilhas Britânicas. As Edições de Richard Hopkins e Stephen Brinkley, a partir de textos de Luís de Granada, Gaspar Loarte e François de Sales, são compreendidas como emblemas de caráter transregional do catolicismo inglês, ao passo que foram impressas no continente, chegaram até às ilhas britânicas, moldaram a moral católica e auxiliaram no combate à heresia protestante. A difusão dessas traduções não se restringiu às comunidades católicas inglesas, mas alcançou círculos protestantes, permitindo problematizar a insularidade e o particularismo inglês nos estudos sobre a reforma na Inglaterra.

Em *Transferring Catholic Literature to the British Isles: The Publication of English Translations in the Ecclesiastical Province of Cambrai (c. 1600–50)*, Alexander Soetaert problematiza como a mobilidade geográfica de tradutores católicos de língua inglesa moldou a produção da literatura religiosa na Província Eclesiástica de Cambrai, importante centro editorial nos Países Baixos Habsburgo que, por sua característica fronteiriça, imprimia textos e traduções em línguas vernáculas distintas, predominantemente o francês e o inglês. Para o autor, essa região foi um elo de intercâmbios transregionais, onde traduções francesas inspiraram traduções inglesas. Essa característica aglutinou círculos de tradutores católicos interessados em levar, às Ilhas Britânicas, os debates devocionais produzidos no âmbito do catolicismo continental. Mais do que insulares, esses intercâmbios informam um fenômeno de impressões religiosas com alcance geográfico mais amplo.

Ao pensar a recepção do puritanismo no Leste Europeu, o terceiro capítulo, “*What do you Read my Lord? Words, Words, Words...: A Case Study on Translations and Cultural Transfers in Early Modern Eastern Europe*”, escrito por Zsombor Tóth, apresenta a circulação de traduções de textos puritanos ingleses na Hungria e Transilvânia. Tóth concentra-se no caso de István Matkó, um erudito húngaro que baseou seu puritanismo na tradição inglesa e em influências locais. Utilizando-se do latim como língua intermediária, Matkó traduziu dois textos do inglês, cujas referências teóricas remetem ao puritano Downname. O autor argumenta que as traduções permitiram criar uma tradição literária puritana húngara, num contexto em que tradutores como Matkó criaram edições pensadas às necessidades de um leitor implícito ou para seus próprios objetivos.

No capítulo que fecha a sessão, *Printed Images Borders: An Allegory of the Catholic Church and its Dissemination in Late Sixteenth-Century Europe*, Grażyna Jurkowlaniec mapeia a circulação de *Typus Ecclesiae Catholicae*, uma iconografia da Igreja Católica que se originou em Várnia, Prússia, em 1557, a partir de referências iconográficas das edições germânicas e latinas do Catecismo de Michael Heding (1550). *Typus Ecclesiae Catholicae* se difundiu pela Europa a mando do cardeal polonês, Stanislaus Hosius, que teria impresso cópias na Itália e enviado à aristocratas e líderes religiosos em toda Europa. A partir da década de 1570, iconografias semelhantes à *Typus Ecclesiae* apareceram em Roma, por Giovanni Battista de Cavalieri, e Veneza, por Luca Bertelli. Essas gravuras tornaram-se veículos de divulgação religiosa católica, que circularam em Paris, Hildesheim, Utrecht, Stans e Silésia. A circulação de *Typus Ecclesiae*, como abordada no capítulo, fornece elementos para pensar uma transregionalidade confessional católica. Na terceira e última parte do volume, *Mobility and Exile*, com cinco capítulos, são discutidas as experiências do exílio e da permanência como auxiliares de estruturas mentais e confessionais plurais. Trata-se de problematizar o espaço como produtor dos valores da reforma e o cruzamento de fronteiras como mediadores dessa experiência. Em *Boundaries Transcended: Student Mobility, Clerical Marriage and Translations in the Life of the Swedish Reformer Olaus Petri*,



Kajsa Brillman defende o início da reforma no Reino da Suécia como resultado direto da travessia de fronteiras territoriais e mentais do clérigo sueco, Olaus Petri, um ex-aluno de Wittenberg que rompeu com a Igreja Católica em 1525, casando-se performativamente e publicando textos em defesa do matrimônio de clérigos. Brillman demonstra que o reformador se envolveu com diferentes metodologias de propagação da reforma ao cruzar as fronteiras do Sacro Império, no contato com a literatura reformada e com a publicação de impressos em Estocolmo, adaptando e ressignificando o luteranismo a partir de suas necessidades locais na Suécia.

No segundo capítulo, *Containing Students and Scholars Within Borders? The Foundation of Universities in Reims and Douai and Transregional Transfers in Early Modern Catholicism*, Violet Soen aborda as dinâmicas transregionais das reformas religiosas a partir de duas universidades de fronteira: uma na França de Reims e outra em Habsburgo Douai, ambas fundadas no século XVI e alinhadas ao confessionalismo católico. Segundo Soen, as guerras de religião demandaram que essas universidades criassem rotas de intercâmbio e comunicação, muitas das quais foram utilizadas por estudantes exilados de outras localidades. Consequentemente, estudantes refugiados comumente frequentavam ambas instituições, gerando solidariedade transfronteiriça entre as elites católicas. Soen destaca que as universidades de fronteira importavam redes de transferência acadêmica que ajudaram a criar um catolicismo transregional na fronteira Franco-Habsburgo. Em *“Even if Fire were Lighted”: Jan Hus and the Decision to Flee or Remain*, Timothy Orr retoma o caso de Jan Hus, problematizando a escolha do reformador tcheco em permanecer em sua comunidade. Jan Hus fez críticas ao papado e às indulgências e, em 1412, foi excomungado e acusado de heresia. Segundo o autor, a escolha de Hus por participar do Concílio de Constança, em 1415, revela sua decisão de permanecer fiel às origens boêmias e afirmar sua posição como membro de suas comunidades religiosas, cívicas e nacionais. Os dois capítulos que fecham o volume, retomam a experiência do exílio no contexto dos conflitos religiosos, o primeiro enfatizando como os banimentos podem ter moldado espiritualidades anticonfessionais e o segundo situando alguns dos limites concretos da migração. Em *‘Exile Theology’ Beyond Confessional Boundaries: The Example of Dirck Volckertsz. Coornhert*, Johannes Muller argumenta que as experiências de perseguição e dispersão desempenharam papel significativo na formação teológica daqueles que rejeitaram o confessionalismo de sua época, como Dirck Volckertsz Coornhert, um conhecido impressor e escritor dos Países Baixos, cujas opiniões heterodoxas foram moldadas por sucessivos períodos de expulsão e exílio. Segundo Müller, o cruzamento forçado de fronteiras transformou Coornhert em um cristão anticonfessional que, mesmo sem romper com a Igreja Católica, criticou as divisões religiosas e desenvolveu um espiritualismo cristão particular. O caso Coornhert aponta os limites de pensar a experiência do exílio apenas como radicalização confessional.

Por fim, em *Language Barriers to Confessional Migration: Reformed Ministers from the Palatinate in the East of the Netherlands (1578)*, Christiaan Ravensbergen reconstrói a migração de ministros reformados do Palatinado para Guelders, província dos Países Baixos fronteira com o Sacro Império, problematizando como as diferenças de linguagem foi um obstáculo à migração confessional. O autor argumenta que a saída forçada de professores e ministros reformados, após a morte do Palatino Friedrich III, em 1576, despertou o interesse de reformadores em Guelders que, buscando disseminar a reforma no interior da província, atraíram alguns dos exilados para o território. Para o autor, a diferença de idioma foi um problema para essa migração confessional, uma vez que muitos reformadores alemães tiveram limitações em se comunicar com suas novas comunidades holandesas.



O volume cumpre com a proposta de apresentar uma perspectiva transregional das reformas religiosas, ainda que sua estrutura fractal desarticule parcialmente o curso do debate. A maior qualidade do trabalho é, sem dúvidas, sua precisão metodológica, que evidencia bem as pretensões de pesquisa, os objetos de estudo e as contribuições da História Transregional para os estudos sobre as reformas. Por outro lado, apresenta o método transregional a partir de uma revisão historiográfica muito específica sobre fronteiras europeias da Época Moderna, sem detalhar, contudo, a aplicabilidade dessa proposta para outras zonas e territórios. Ainda assim, consideramos que o volume tem potencial para auxiliar pesquisas futuras em estudos globais e, sobretudo, situar o debate sobre deslocamentos espaciais que encontramos no âmbito da História Global, Transnacional, Transregional e Cruzadas, à medida que esclarece parte das lacunas metodológicas que são frequentemente apontadas como crítica a esses campos de pesquisa.

As discussões se inserem numa gama de debates e revisionismos recentes sobre os espaços de conflito moderno, que situam as limitações heurísticas de pensar as reformas religiosas a partir de categorias espaciais fixas, preestabelecidas, independentes e, muitas vezes, não históricas. Os pesquisadores que contribuíram com o volume não predefiniram a escala espacial de suas pesquisas, em vez disso, se concentraram no corpus documental, buscando elementos que se moviam ao longo, entre e além de fronteiras. Apresentaram, nesse sentido, a ação de atores, objetos e signos históricos de forma emaranhada, conectada, multiespacial, e evidenciaram um olhar mais plural sobre o tema da Confessionalização, apontando os limites de uma interpretação dos confessionalismos separado em ambientes católicos e protestantes.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A Condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- CANTIMORI, Delio. *Humanismo y religions in el Renacimiento*. Barcelona: Península, 1984.
- CLARK, Stuart. *Pensando com os demônios*. São Paulo: Edusp, 2006.
- DAVIS, Natalie Z. *Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.
- DAVIS, Natalie Z. The Rites of violence: religious riot in Sixteenth-Century France. *Past & Present*, n. 59, p. 51-91, 1973.
- DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1967.
- ELLIS, Steven G. *Tudor Frontiers and Noble Power: The Making of the British State*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- FEBVRE, Lucien. *Au Coeur religieux du XVIe siècle*. Paris: Sevpen, 1957.
- FEBVRE, Lucien. Frontières. Le mot et la notion. In: FEBVRE, Lucien. *Pour une histoire à part entière*. Paris: Lucien Febvre, 1962. p. 11-24.
- HERZOG, Tamar. *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven: Yale University Press, 2003.

HERZOG, Tamar. *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

JEDIN, Humbert. Catholic Reformation or Counter-Reformation? In: LUEBKE, David M. (org.) *The Counter-Reformation*. Oxford: Blackwell, 1999. p.19-46.

LIEBEL, Silvia. Abrir janelas nas almas dos homens: notas historiográficas nos 500 anos da Reforma Protestante. *História Unisinos*, v. 24, n. 3, p. 418-431, 2020.

MONTEIRO, Rodrigo B. As Reformas Religiosas na Europa Moderna notas para um debate historiográfico. *Varia História*, v. 23, n. 37, p. 130-150, 2007.

NORDMAN, Daniel. *Frontières de France*. Paris: Gallimard, 1998.

PARESYS, Isabelle. *Aux marges du royaume*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 1998.

REINHARD, Wolfgang. *Papauté, confessions, modernité*. Paris: EHESS, 1998.

SCHILLING, Heinz. Confessionalization in the Empire: religious and societal change in Germany between 1555-1620. In: OBERMAN, Heiko A. (org.) *Religion, political culture and the emergence of Early Modern society*. New York: E. J. Brill, 1992. p. 205-247.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

SOEN, Violet *et al.* How to do Transregional History: A Concept, Method and Tool for Early Modern Border Research. *Journal of Early Modern History*, p. 343-364, 2017.

SOEN, Violet. *Transregional Territories: Crossing Borders in the Early Modern Low Countries and Beyond*. Leiden: Brepols, 2020.

## NOTAS DE AUTOR

---

### AUTORIA

**Mariana Stefanny Moises Duzzi:** Licenciatura em História. Mestranda em História, Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Guarulhos, SP, Brasil

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Estrada do Caminho Velho, 745. CEP: 07252-312, Guarulhos, SP, Brasil.

### ORIGEM DO ARTIGO

Não se aplica

### AGRADECIMENTOS

Não se aplica

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

**Concepção e elaboração do manuscrito:** DUZZI, Mariana S. M.

**Coleta de dados:** DUZZI, Mariana S. M

**Análise de dados:** DUZZI, Mariana S. M



**Discussão dos resultados:** DUZZI, Mariana S. M

**Revisão e aprovação:** DUZZI, Mariana S. M

#### **FINANCIAMENTO**

Bolsa de pesquisa financiada pela CAPES, projeto nº88887.703040/2022-00

#### **CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM**

Não se aplica

#### **APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA**

Não se aplica

#### **CONFLITO DE INTERESSES**

Não se aplica

#### **PREPRINT**

O artigo não é um preprint

#### **LICENÇA DE USO**

© Mariana Stefanny Moises Duzzi. Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra

#### **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade

#### **EDITORES**

Beatriz Mamigonian

Jo Klanovicz

#### **HISTÓRICO**

Recebido em: 12 de março de 2022

Aprovado em: 3 de outubro de 2022

Como citar: DUZZI, Mariana S. M. História do fascismo ao populismo: uma abordagem transnacional do fenômeno. *Esboços*, Florianópolis, v. 29, n. 52, p. 164-172, jan./abr. 2023. [Seção] Resenha. Resenha da obra: SELDERHUIS, Herman J. *et al.* *Transregional Reformation Crossing Borders in Early Modern Europe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019. 378p.

