



CRUCIFIJOS Y MERCADERÍAS

Jesuitas y economía en los imperios ibéricos, siglos XVI-XVIII

Pedro Omar Svriz Wucherer (ed.)

 BIBLIOTECA DE
HISTORIA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Pedro Omar Svriz Wucherer

(Resistencia, Argentina, 1985). Doctor en Historia y Estudios Humanísticos por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, 2019) y Premio Extraordinario de Doctorado (curso 2018-2019). Ha realizado estancias de investigación en centros de Alemania, Argentina, Colombia, China, España, Italia y Macao, y ha formado parte de equipos de investigación de diversos proyectos nacionales e internacionales. Tras su doctorado, se integró como investigador posdoctoral en la Universidad Pablo de Olavide y, más tarde, en la Universidad de Sevilla. En la actualidad es investigador «Viera y Clavijo» en la Universidad de La Laguna (Tenerife). Es autor de publicaciones de gran relevancia en historia global y comparada sobre la Compañía de Jesús durante la época moderna, entre las que destacan *Jesuits and Asian Goods in the Iberian Empires, 1580-1700* (Palgrave Macmillan, 2023), *Resistencia y negociación. Milicias guaraníes, jesuitas y cambios socioeconómicos en la frontera del imperio global hispánico (ss. xvii-xviii)* (Prohistoria Ediciones, 2019) y la obra coeditada *American Globalization, 1492-1850. Trans-Cultural Consumption in Spanish Latin America* (Routledge, 2023). Ha publicado casi una veintena de artículos en revistas especializadas y diez capítulos en libros colectivos de editoriales de reconocido prestigio, lo que supone una notable contribución al estudio de la agencia de los jesuitas y sus prácticas económicas y militares en la época moderna.

Imagen de cubierta: *Expulsion des Jésuites d'Espagne*, s. f. Bibliothèque nationale de France, Département estampes et photographie, Collection Michel Hennin, Estampes relatives à l'Histoire de France, tomo 106, partidas 9209-9294, período 1765-1769. <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb41508083x>.

CRUCIFIJOS Y MERCADERÍAS



Biblioteca de Historia, 103

Dirección

Ángel Juan Alloza Aparicio, Instituto de Historia (IH), CSIC

Secretaría

María Dolores Elizalde Pérez-Grueso, Instituto de Historia (IH), CSIC

Comité Editorial

Inés Calderón Medina, Instituto de Historia (IH), CSIC

Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla, Instituto de Historia (IH), CSIC

Simon Doubleday, Hofstra University

Máximo García Fernández, Universidad de Valladolid

Elena María García Guerra, Instituto de Historia (IH), CSIC

Eduardo Manzano Moreno, Instituto de Historia (IH), CSIC

Javier Moreno Luzón, Universidad Complutense de Madrid

Henar Pizarro Llorente, Universidad Pontificia de Comillas

Susana Sueiro Seoane, Universidad Nacional de Educación a Distancia

Francesca Tinti, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

Pedro Omar Svriz Wucherer (ed.)

Crucifijos y mercaderías

Jesuitas y economía en los imperios ibéricos, siglos XVI-XVIII

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Madrid, 2024

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en editorial.csic.es y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Cómo citar: *Crucifijos y mercaderías. Jesuitas y economía en los imperios ibéricos, siglos XVI-XVIII* / Pedro Omar Svriz Wucherer (ed.). Madrid: CSIC, 2024.

Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:
<https://cpage.mpr.gob.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: publ@csic.es)



© CSIC, 2024

© Pedro Omar Svriz Wucherer (ed.) y, de cada texto, su autor

© Imagen de cubierta: *Expulsion des Jésuites d'Espagne*, s. f. Bibliothèque nationale de France, Département estampes et photographie, Collection Michel Hennin, Estampes relatives à l'Histoire de France, tomo 106, partidas 9209-9294, período 1765-1769. <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb41508083x>.

ISBN: 978-84-00-11303-2

e-ISBN: 978-84-00-11304-9

NIPO: 155-24-156-5

e-NIPO: 155-24-157-0

Depósito Legal: M-15024-2024

Coordinación editorial: Enrique Barba (Editorial CSIC)

Edición a cargo de Caja Alta Edición & Comunicación

Impresión y encuadernación: Roal

Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

ÍNDICE

Prólogo. <i>Guillermo Wilde</i>	11
Siglas y acrónimos	17
Introducción. <i>Pedro Omar Svriz Wucherer</i>	19
PRIMERA PARTE. AGENCIA, NEGOCIOS Y CUENTAS DE LOS JESUITAS.....	29
I. Negócios da China e do Japão. Os procuradores das missões jesuítas da Ásia Oriental. <i>Isabel Murta Pina</i>	31
1. Introdução	31
2. Revisão da literatura e núcleos documentais	32
3. Os procuradores	35
4. Conclusões	53
5. Bibliografia	53
II. «Esta Casa tem muita renda para si e para poder partir com outra»: a Companhia de Jesus e as rendas do Colégio de São Paulo, em Goa. <i>Felipe Augusto Fernandes Borges</i>	59
1. Introdução	59
2. O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo, em Goa	60
3. A Companhia de Jesus e as rendas do Colégio de São Paulo	64
4. Conclusões	75
5. Bibliografia	76
III. Las cuentas secretas del proyecto jesuítico en Etiopía: redes indígenas y comercio transoceánico. <i>Andreu Martínez d'Alòs-Moner</i>	79
1. La <i>missão do Preste</i>	79
2. La frágil economía de un proyecto ambicioso	81
3. La <i>carreira do Preste</i> y la alianza secreta con redes locales y regionales	86
4. El Estado etíope al servicio de la misión	92
5. Conclusiones	99
6. Bibliografía	101

IV. A atuação econômica dos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII: fazendas, produtos e mão de obra. <i>Marcia Amantino</i>	105
1. Os jesuítas no Rio de Janeiro	105
2. A questão da mão de obra inaciana	114
2.1. A mão de obra escrava dos inacianos no Rio de Janeiro do século XVIII ...	117
2.2. Distribuição sexual e etária dos escravos inacianos	119
2.3. Família e reprodução endógena	122
3. Conclusão	124
4. Bibliografia	125
SEGUNDA PARTE. LAS MISIONES Y SU ECONOMÍA EN LAS FRONTERAS	129
V. Los jesuitas y sus actividades económicas en Macao (siglos XVI-XVIII). <i>Pedro Omar Svriz Wucherer</i>	131
1. Introducción	131
2. El puerto de Macao y la llegada de los jesuitas	132
3. Los padres de la Compañía de Jesús y sus actividades en Macao	135
4. Los jesuitas como agentes de intercambio o transportistas de mercaderías	139
5. Conclusiones	144
6. Bibliografía	145
VI. De las cosas del comer y del vivir: la economía de la misión jesuítica de las islas Marianas (1668-1709). <i>Verónica Peña Filiu y Alexandre Coello de la Rosa</i>	149
1. Sembrar la fe en la «tierra inculta» de las islas Marianas (1663-1668)	150
2. El establecimiento del sistema reduccional: nuevas actividades económicas en «tiempo de tantas guerras» (1668-1696)	154
3. La economía de las islas Marianas a principios del siglo XVIII	158
4. Conclusiones	164
5. Bibliografía	164
VII. El problema del sustento de las reducciones de Maynas según el <i>Informe</i> de Francisco de Figueroa (1661). <i>Fabio Giovanni Locatelli</i>	167
1. Introducción	167
2. Vida y obra de Francisco de Figueroa	170
3. El sustento de los misioneros	171
4. El sustento en las reducciones	174
5. Estrategias nativas para obtener alimentos	177

6. Adaptaciones coloniales a las circunstancias amazónicas	180
7. Los medios necesarios para el desarrollo de las misiones	183
8. Conclusiones	185
9. Bibliografía	186
VIII. Actividades económicas de la Compañía de Jesús en una región con fama de pobre: Chiloé en los siglos XVII y XVIII.	
<i>Rodrigo Moreno Jeria</i>	191
1. Introducción	191
2. ¿Cómo financiar una misión precaria?	194
3. Una clave económica: conexión y circulación con el Callao y Lima	202
4. Conclusiones	205
5. Bibliografía	207
IX. Las misiones del Chaco desde la mirada jesuítica. Fuentes, economía y cartografía en diálogo. Siglo XVIII. <i>José Alfredo Neziz y</i> <i>María Laura Salinas</i>	211
1. Las misiones del Chaco: procesos tardíos, conversión limitada	212
2. Fuentes jesuíticas para el estudio de las misiones chaqueñas	216
3. Los aportes de la cartografía jesuita para el análisis geoespacial de las misiones. El Gran Chaco como centro	219
4. Las características económicas de las misiones del Chaco	229
4.1. Jesuitas y agentes locales	235
5. Conclusiones	237
6. Bibliografía	238
TERCERA PARTE. CIRCULACIÓN DE SABERES Y OBJETOS EN LOS ESPACIOS EVANGELIZADORES	241
X. El flujo comercial de productos de botica y la circulación de conocimientos científicos en la provincia jesuítica del Paraguay (siglo XVIII). <i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	243
1. Introducción	243
2. La contribución de la Compañía de Jesús a la ciencia en la Edad Moderna	247
3. La circulación de medicamentos, libros e instrumentos entre Europa y América	250
4. La circulación de conocimientos científicos en sendos manuscritos de medicina y farmacia	255

5. Conclusões	264
6. Bibliografia	265
XI. «Para adorno de las iglesias y servicio de dicha mision». Contribución de los jesuitas a la transferencia de cultura material al Paraguay en los siglos XVII y XVIII. <i>Corinna Gramatke</i>	269
1. Introducción	269
2. Importación de géneros desde Europa	271
3. Estudio sistemático de las hojas de registro	274
4. Pedidos, encargos y compras a larga distancia	275
5. Embalaje y transporte	277
6. Géneros importados como modelos para la producción local	278
7. Las tallas de madera policromada de las reducciones guaraní-jesuíticas	280
8. Material artístico para los talleres misionales	281
9. Perú y otras regiones americanas y asiáticas	282
10. Abastecimiento regional	283
11. Conclusión	286
12. Bibliografía	287
XII. Mulheres, fazeres e saberes da terra, e a economia das missões jesuíticas na Amazônia. <i>Renata Maria de Almeida Martins</i>	293
1. Introdução	293
2. Mulheres, oficiais, objetos e práticas artísticas «da terra» nas missões	298
3. Barroco-Açu: cuias, tintas e vernizes das pintoras indígenas de Gurupatuba/Monte Alegre nas artes e na economia das missões	303
4. Considerações finais	307
5. Bibliografia	308
XIII. Correr «as sete partidas do mundo»: testemunhos da passagem de produtos globais pelas casas da Companhia de Jesus de Lisboa. <i>Maria João Pereira Coutinho</i>	311
1. Introdução	311
2. «Dá-se notícia da Casa Professa de São Roque e das suas riquezas»	315
3. «Dos dois noviciados que os padres da Companhia de Jesus tinham em Lisboa»	318
4. «A fortuna do Colégio de Santo Antão-o-Novo»	320
5. «Continua a mesma matéria nos mais colégios da Companhia em Lisboa» ...	323
6. «Dos bens da nova procuratura das missões ultramarinas»	325
7. Conclusões	328
8. Bibliografia	328

PRÓLOGO

HACIA UNA NUEVA HISTORIA ECONÓMICA Y SOCIAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

HASTA finales de la década de 1980, la historia de la Compañía de Jesús se encontraba dominada por posiciones mayormente confesionales, eurocentradas y eurocéntricas. Mientras los estudios sobre la orden en los espacios urbanos de Europa se enfrascaban en una rígida erudición localista, la llamada *historia de la evangelización* tendía a reproducir los mitos civilizatorios del Viejo Mundo. La imagen utópica de las misiones nutría, a su vez, una mirada monolítica, jerárquica y verticalista de la Compañía, que relegaba la acción indígena a un lugar subsidiario. En años previos, había asomado de manera tímida cierto interés por los procesos locales y la vida cotidiana en los espacios fronterizos de las misiones, acaso como una expresión de la historiografía de la vida privada o de las mentalidades, pero este no alcanzó demasiada proyección (Haubert 1967). Por su parte, la obra de Michel de Certeau apenas despuntaba en el horizonte intelectual hispanoamericano y colocaba en el centro cuestiones como la espiritualidad, la escritura de la historia y los lugares de desenvolvimiento de las voces subalternas.

Sin embargo, no fue hasta la irrupción de la historia cultural en los años noventa cuando se observó un cambio de paradigma. En esa década, se celebraron eventos decisivos que definieron una nueva agenda de investigación sobre la Compañía de Jesús. Temas como las artes y las ciencias, que habían suscitado interés en algunos trabajos clásicos, se instalaron definitivamente, en el marco de toda una corriente en torno a una modernidad jesuítica de alcance mundial (Giard 1995; Giard y Vaucelles 1996; Millones Figueroa y Ledezma 2005; O'Malley *et al.* 1999, 2006). Desde los años 2000, en el contexto del denominado *giro global*, los misioneros dejaron de ser concebidos en exclusiva como vectores religiosos para convertirse en mediadores culturales, políticos y económicos (Valle, More y O'Toole 2020). La ampliación de la escala abrió nuevas

preguntas vinculadas con las comunicaciones entre los establecimientos, su afinidad con los diseños imperiales y la adaptación local, entre otras materias inéditas (Castelnau-L'Estoile *et al.* 2011; Coello, Burrieza y Moreno 2012; Fabre y Vincent 2007; Wilde 2011, entre otros). A su vez, el desarrollo que, en los países del sur, tuvieron la etnohistoria, la demografía histórica y la historia económica completó la renovación y la maduración del campo (Ganson 2003; Jackson 2015; Neumann 2015; Salinas 2010; Svriz Wucherer 2019; Wilde 2009).

Una rápida revisión de la literatura aparecida en los últimos veinte años permite constatar una serie de hechos de suma relevancia. El primero es la naturaleza deslocalizada o descentralizada de la producción académica, que representa numerosos países, tradiciones académicas y lenguas, aunque, de hecho, predominan las latinas —el portugués, el español, el francés y, en menor medida, el italiano—. El segundo es el carácter no confesional de la mayor parte de los trabajos basados en la investigación original en archivos y bibliotecas. El tercero es la expansión cronológica, geográfica y temática de la investigación, que incluye regiones como el Pacífico, las misiones fronterizas más alejadas y las llamadas *misiones interiores* de Europa (Coello de la Rosa 2016; Copete y Palomo 1999; Lopes de Carvalho 2013; Moreno Jeria 2007). También se produjo un acercamiento creciente entre la historia moderna europea y la colonial hispanoamericana, áreas que, por diversos motivos, habían permanecido separadas. De manera paralela, se aproximaban América Latina y Asia como núcleos contrastantes de desarrollo de una globalización temprana (Hausberger 2018; Pérez García y Sousa 2018; Pina 2011; Svriz Wucherer 2023; Yun Casalilla 2019; Županov y Fabre 2018). En pocos años, aparecieron numerosos volúmenes colectivos dedicados a estudiar desde la influencia de generales como Mercuriano o Acquaviva hasta eventos como la expulsión, la supresión y la restauración de la orden. Como parte de la ola, la problemática de género ganaba un peso creciente (Vitar 2022). Cabe atribuir estos hechos y tendencias a la internacionalización del conocimiento y, hasta cierto punto, a su democratización creciente, uno de cuyos aspectos fundamentales ha sido el acceso masivo a nueva documentación, totalmente inédita y desconocida, en el marco del llamado *archival turn*, los *software* de transcripción de documentos antiguos y las tecnologías digitales.

Pese a todos estos avances, debe mencionarse que los asuntos económicos y financieros relativos a la orden jesuita habían permanecido relegados a un segundo plano, cuando no directamente excluidos, de la agenda historiográfica oficial. Signo de ello es que una obra, sin duda precursora, como la de Magnus Mörner (1953), a pesar de haber sido publicada por primera vez en 1953, todavía conserve enorme actualidad y que, incluso, ilumine el camino hacia ciertos temas. Cuestiones vinculadas a la gestión económica de los establecimientos jesuíticos, tales como el manejo de las cuentas, la actividad comercial, la producción, la circulación y el consumo de bienes o las redes de préstamos y de pagos, apenas han sido trabajadas hasta el momento. Esto tal vez se

deba al despliegue de la maquinaria propagandística jesuita, implementada con el objeto de fijar una imagen idílica y edificante de sus misiones y ocultar de forma deliberada los problemas de gestión que afectaban a la mayor parte de sus establecimientos.

La revelación reciente de documentación interna de la orden referida a la toma de decisiones administrativas, a la comunicación de informaciones, a la resolución de casos de conciencia y a las relaciones políticas con la sociedad brinda una imagen completamente nueva y compleja de la Compañía de Jesús, poco investigada hasta la fecha (Fechner 2015; Morales 2005). En efecto, estos documentos señalan las complejidades de la administración político-económica de la orden. Se abre con ellos un vastísimo repertorio de niveles superpuestos de análisis: a gran escala, los circuitos mundiales de circulación de bienes y personas, en los que el Atlántico fue una línea especial de desarrollo historiográfico; a escala regional, la administración productiva y contable de cada provincia y los sistemas regionales de intercambio, transporte y comunicación con agentes externos a la orden; y, a escala local, la negociación con comunidades con tradiciones económicas indígenas, mestizas, criollas o afrodescendientes (Alden 1996; Amantino 2018; Assunção 2004; Sarreal 2014; Telesca 2009). Muchos de estos temas se han enmarcado en la historia económica clásica, que hizo de los colegios, estancias o haciendas y misiones establecimientos fundamentales para la organización económica jesuítica, tal como muestran los trabajos clásicos de David Brading (1979), Nicholas P. Cushner (1983) o Juan Carlos Garavaglia (1983). Pero el marco teórico englobante ya no es la economía del sistema-mundo o la noción del modo de producción, sino una nueva historia de los objetos y las materialidades que recibe el influjo de la antropología, la historia del arte, la historia cultural y la historia de la ciencia. La escultura y la pintura, clásicamente enfocadas desde la perspectiva de los estilos y la iconografía, son vistas hoy como objetos dotados de vida. De la misma manera, los libros, los instrumentos científicos y una diversidad de productos de consumo —desde vino o algodón hasta sombreros— sirven para pensar la construcción de espacios sociales, culturales y políticos en los que confluyen distintas tradiciones de conocimiento (Emmerling y Gramatke 2019). Cabe afirmar que la historia económica y social, desde este punto de vista, es también una historia del conocimiento, hecha con ideas, textos y materialidades (Deckmann Fleck 2015; Morales Sarabia, Radding y Marroquín Arredondo 2021). Los libros de cuentas, los inventarios, los registros de navío, los pedidos de los procuradores y las cartas cruzan el Atlántico y el Pacífico para conectar los dominios ibéricos ultramarinos con los centros decisorios europeos. Reconstruir la trayectoria y las redes de personas y objetos marca la agenda historiográfica contemporánea. Esta última pone en diálogo la situación del colegio de Macao y las misiones de Chiloé; indaga en las condiciones geopolíticas para la toma de decisiones; reflexiona sobre la formación de identidades locales y regionales; y, en fin, estudia respuestas diversas para un mismo esquema global.

Este libro reúne estudios de colegas con una larga trayectoria y experiencia en el trabajo con fuentes jesuíticas correspondientes a tipos de establecimientos y grupos humanos diversos. El lector encontrará en él no solo un panorama transdisciplinario de la investigación más reciente en torno de la materialidad jesuítica en América Latina, África y Asia, sino también una invitación a reflexionar sobre las orientaciones para la indagación futura. La madurez del campo en los países de habla española y portuguesa a ambos lados del Atlántico crea hoy condiciones ideales para la definición de nuevos proyectos comparativos y globales que, de manera descentralizada y ectópica, reviertan las tendencias excesivamente verticalistas y eurocéntricas de la historiografía tradicional. Esta nueva historia económica y social de la Compañía de Jesús abre una nueva ventana al pasado y coloca la materialidad y la vida social de las cosas en el centro de la reflexión historiográfica.

GUILLERMO WILDE

Bibliografía

- ALDEN, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- AMANTINO, Marcia. 2018. *A Companhia de Jesus na cidade do Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII*. Jundiaí, Brasil: Paco Editorial.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. 2004. *Negócios jesuíticos. O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp.
- BRADING, David. 1979. *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío. León 1700-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY e Ines G. ŽUPANOV, eds. 2011. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVII-XVIII siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. 2016. *Jesuits at the Margins: Missions and Missionaries in the Marianas (1668-1769)*. Londres: Routledge.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre, Javier BURRIEZA y Doris MORENO. 2012. *Jesuitas e imperios de ultramar. Siglos XVI-XX*. Madrid: Sílex Ediciones.
- COPETE, Marie-Lucie y Federico PALOMO. 1999. «Des carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)». *Revue de Synthèse* 2-3 (abril-septiembre 1999): 359-380. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/BF03182214.pdf>.
- CUSHNER, Nicholas P. 1983. *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*. Albany: State University of New York Press.

- DECKMANN FLECK, Eliane Cristina, ed. 2015. *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do setecentos. O Paraguai Natural Ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)*. São Leopoldo: Oikos Editora y Editora UNISINOS.
- EMMERLING, Erwin y Corinna GRAMATKE. 2019. *Die polychromen Holzsulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaría, 1609-1767: kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*. 2 vols. Bonn: DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft.
- FABRE, Pierre-Antoine y Bernard VINCENT. 2007. *Missions religieuses modernes : «Notre lieu est le monde»*. Roma: École Française de Rome.
- FECHNER, Fabian. 2015. *Entscheidungsprozesse vor Ort. Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608-1762)*. Ratisbona: Verlag Schnell & Steiner.
- GANSON, Barbara. 2003. *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos. 1983. *Mercado interno y economía colonial*. Ciudad de México: Grijalbo.
- GIARD, Luce. 1995. *Les Jésuites à la Renaissance : système éducatif et production du savoir*. París: Presses universitaires de France.
- GIARD, Luce y LOUIS DE VAUCELLES. 1996. *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- HAUBERT, Maxime. 1967. *La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*. París: Hachette Livre.
- HAUSBERGER, Bernd. 2018. *Historia mínima de la globalización temprana*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- JACKSON, Robert H. 2015. *Demographic Change and Ethnic Survival among the Sedentary Populations in the Jesuit Mission Frontiers of Spanish South America, 1609-1803 The Formation and Persistence of Mission Communities in a Comparative Context*. Leiden: Brill.
- LOPES DE CARVALHO, FRANCISMAR Alex. 2013. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. São Paulo: Alameda.
- MILLONES FIGUEROA, Luis y Domingo LEDEZMA, eds. 2005. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana; Fráncfort: Vervuert.
- MORALES, Martín María, ed. 2005. *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- MORALES SARABIA, Angélica, Cynthia RADDING y Jaime MARROQUÍN ARREDONDO, eds. 2021. *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores y UNAM.
- MORENO JERIA, Rodrigo. 2007. *Misiones en Chile austral: los jesuitas en Chiloé, 1608-1768*. Sevilla: Editorial CSIC y Universidad de Sevilla.
- MÖRNER, Magnus. 1953. *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region; The Hapsburg Era*. Estocolmo: Library and Institute of Ibero-American Studies.

- NEUMANN, Eduardo. 2015. *Letra de indios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti.
- O'MALLEY, John W., Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS y T. Frank KENNEDY. 1999. *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press.
- 2006. *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press.
- PÉREZ GARCÍA, Manuel y Lucio DE SOUSA, eds. 2018. *Global History and New Polycentric Approaches. Europe, Asia, and the Americas in a World Network System*. Londres: Palgrave Macmillan.
- PINA, Isabel Murta. 2011. *Jesuítas chineses e mestiços da missão da China (1589-1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- SALINAS, María Laura. 2010. *Dominación colonial y trabajo indígena. Un estudio de la encomienda en Corrientes colonial*. Asunción: CEADUC.
- SARREAL, Julia J. S. 2014. *The Guaraní and their Missions: A Socioeconomic History*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- SVRIZ WUCHERER, Pedro Omar. 2019. *Resistencia y negociación. Milicias guaraníes, jesuitas y cambios socioeconómicos en la frontera del imperio global hispánico (ss. XVII-XVIII)*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- 2023. *Jesuits and Asian Goods in the Iberian Empires, 1580-1700*. Londres: Palgrave Macmillan.
- TELESCA, Ignacio. 2009. *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- VALLE, Ivonne del, Anna MORE y Rachel Sarah O'TOOLE, eds. 2020. *Iberian Empires and the Roots of Globalization*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- VITAR, Beatriz. 2022. *Cuerpos bajo vigilancia. Las mujeres en las misiones jesuíticas del Chaco*. Buenos Aires: Editorial SB.
- WILDE, Guillermo. 2009. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Editorial SB.
- ed. 2011. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB.
- YUN CASALILLA, Bartolomé. 2019. *Historia global, historia transnacional e historia de los imperios. El Atlántico, América y Europa (siglos XVI-XVIII)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- ŽUPANOV, Ines G. y Pierre-Antoine FABRE. 2018. «The Rites Controversies in the Early Modern World: An Introduction». En *The Rites Controversies in the Early Modern World*, editado por Ines G. Županov y Pierre-Antoine Fabre, 1-26. Leiden: Brill.

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ADB	Arquivo Distrital de Braga (Portugal)
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España)
AGN	Archivo General de la Nación (Buenos Aires, Argentina)
AGNP	Archivo General de la Nación (Lima, Perú)
AHN	Archivo Histórico Nacional (Madrid, España)
AHTC	Arquivo Histórico do Tribunal de Contas (Lisboa, Portugal)
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa, Portugal)
AHUNC	Archivo Histórico de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)
AM	Arquivo de Macau (China)
ANA	Archivo Nacional de Asunción (Paraguay)
ANH	Archivo Nacional Histórico (Santiago de Chile, Chile)
ANTT	Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa, Portugal)
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma, Italia)
ASCML	Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (Portugal)
BA	Biblioteca da Ajuda (Lisboa, Portugal)
BAJA	Biblioteca da Ajuda, colección Jesuítas na Ásia (Lisboa, Portugal)
BNP	Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa)
BNRJ	Biblioteca Nacional de Río de Janeiro (Brasil)
BPE	Biblioteca Pública de Évora (Portugal)
CAPJP	Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay
DI	<i>Documenta Indica</i>
MF-RJ	Ministério da Fazenda (Río de Janeiro, Brasil)
RAH	Real Academia de la Historia (Madrid, España)
RASO	<i>Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo xvi ad xix</i>
SCM	Santa Casa da Misericórdia do Macau (China)

INTRODUCCIÓN

ESTA OBRA surge con el propósito de estudiar la Compañía de Jesús en los imperios ibéricos desde una perspectiva diferente. Los jesuitas y su actividad durante los siglos XVI, XVII y XVIII han sido objeto de numerosos y diversos estudios, tanto en el ámbito de las posesiones ultramarinas hispanas como en el de las lusitanas. En esos antecedentes, predomina el análisis sobre las tareas religiosas y evangelizadoras que llevaron a cabo aquellos sacerdotes de sotanas negras.

En cambio, con el presente trabajo se pretende avanzar en una dirección distinta, si bien sin alejarse ni, mucho menos, olvidar la labor religiosa que realizó la orden. Por ello, los autores aquí reunidos observan y analizan cuestiones que cabe calificar como *más terrenales* y que resultan indispensables para comprender el proceder de estos religiosos en diversas partes del globo.

Esta perspectiva no es del todo novedosa; solo por nombrar algunos ejemplos de los autores citados a lo largo de los capítulos que se presentan, contamos con el estudio de Dauril Alden para el Imperio portugués. Alden (1996) brinda un acercamiento detallado a la Compañía de Jesús y sus actividades económicas en los territorios lusitanos. De igual forma, para el ámbito del Imperio español, existen importantes investigaciones centradas en determinadas instituciones o espacios misioneros, como la clásica obra de Oreste Popescu (1952) para las misiones del Paraguay. Sin embargo, los antecedentes historiográficos exponen, en gran medida, una separación entre los imperios ibéricos que lleva a realizar apreciaciones parciales y a alejarse de la mirada comparativa y más amplia que persigue esta obra.

En este sentido, como punto de partida, cabe recordar lo que resaltaba Hélène Vu Thanh en el «Preface» de la obra colectiva editada junto con Ines G. Županov (2020, 3): «Las rutas de la conversión usadas por los misioneros no fueron otras que las rutas comerciales que conectaban Europa, América y Asia».¹ Los diversos capítulos del mencionado libro, elaborados por distintos especialistas, entablan un diálogo directo con el trabajo aquí presentado.

¹ Traducción propia del inglés. El original dice: «The routes of conversion used by the missionaries were none other than the trade routes linking Europe, the Americas and Asia».

Precisamente, los resultados ofrecidos en este estudio se deben entrelazar con aquellos alcanzados por el de Vu Thanh y Županov (2020), que analizaba el comercio y las finanzas de ciertas misiones globales jesuitas en territorios tan diversos como España, Francia, Italia, Japón, el Paraguay, el sudeste asiático y el golfo Pérsico.

Así, a partir de ese diálogo, es posible comenzar a identificar las prácticas similares que llevaron a cabo los integrantes de la Compañía de Jesús en diferentes zonas del globo. Esos canales de intercambio de productos, mercaderías y dinero fueron utilizados por los propios misioneros para sostener sus misiones en las «cuatro partes del mundo», tal como señala Serge Gruzinski (2010).

Los trece capítulos que se reúnen en esta obra tienen su origen —y, en gran medida, son su resultado— en las discusiones, debates e intercambios mantenidos en el marco de dos actividades académicas: la primera y la segunda edición del *workshop* internacional «La Compañía de Jesús y sus actividades económicas en los imperios ibéricos», celebradas el 17 de septiembre y el 15 de octubre de 2021, respectivamente. Ambas tuvieron lugar de forma virtual y permitieron reunir a dieciocho investigadores e investigadoras especializados en la Compañía de Jesús procedentes de los cuatro lugares de los que habla Gruzinski (2010), a quienes se sumaron siete reconocidos expertos en los temas analizados que actuaron como moderadores en los encuentros y contribuyeron a enriquecer con sus aportes y miradas las páginas de la presente obra. Si bien en este volumen no participan todos los ponentes y moderadores ni tampoco los numerosos asistentes a ambas actividades, cabe esperar que parte de los comentarios, reflexiones y debates expuestos por todos ellos durante esas dos intensas jornadas se encuentren reflejados de una u otra forma en las páginas de este libro.

En definitiva, el lector tiene en sus manos un minucioso estudio que recoge el trabajo de investigadores e investigadoras de reconocidas instituciones académicas de Alemania, Argentina, Brasil, Chile, España, Francia y Portugal, quienes compartieron y focalizaron sus análisis en la diversidad de actividades económicas que los jesuitas llevaron a cabo en diferentes regiones de los imperios ibéricos durante la época moderna.

De este modo, junto con el primer gran desafío que plantea esta obra —el de modificar el habitual foco de análisis de esta orden religiosa—, se plantea un segundo: el de integrar los imperios ibéricos a partir de la actividad jesuítica, es decir, conectar aquello que, a menudo, las historiografías nacionales «apagaron o escondieron» (Gruzinski 2001). Sin duda, la historiografía de estos dos imperios ha funcionado de forma independiente y son pocos los autores que los relacionan más allá del período de unión de ambas coronas, tal y como advertía Sanjay Subrahmanyam (2006, 239-240).² Es en

² Entre esas excepciones podemos encontrar la reciente obra de Bartolomé Yun Casalilla (2019a, 2019b, 2021), cuya publicación en tres idiomas —inglés, español y portugués— sin duda ha permitido una mayor difusión de este tipo de perspectivas.

esta línea en la que se pretende avanzar, a partir del estudio de la acción económica de los integrantes de la Compañía de Jesús, quienes, en cierta forma, servirán de excusa para «poner juntos regiones, seres, visiones e imaginarios que el tiempo ha separado» (Gruzinski 2010, 20-21).

Conforme a lo anterior, el lector encontrará una obra dividida en tres grandes bloques, pero que se consideran íntimamente ligados entre sí.

La primera parte está compuesta de cuatro capítulos dedicados a la agencia, los negocios y las cuentas desarrollados por los jesuitas en distintas regiones de los imperios ibéricos.

En esta línea, el capítulo I, a cargo de la Dra. Isabel Murta Pina, analiza el papel de los padres procuradores de las misiones jesuíticas en Asia oriental. Estos constituyeron una pieza fundamental en el funcionamiento de los negocios de los jesuitas en aquellas tierras. Así, la Dra. Murta Pina muestra los principales rasgos de esos procuradores, sus funciones, sus características propias y también la preparación y las competencias que requerían para llevar a cabo dichas tareas dentro de la estructura vertical y jerárquica de la Compañía de Jesús. Además, este estudio permite identificar los nombres propios de esos padres procuradores, sus actuaciones en tierras orientales y el período durante el cual llevaron a cabo sus labores. Se trata de un análisis microhistórico que permite reconstruir no solo las trayectorias personales de esos jesuitas, a menudo olvidados por la historiografía, sino también los lazos económicos, culturales y sociales que establecieron entre los diversos territorios que unieron con su trayectoria.

Por su parte, el capítulo II, realizado por Felipe Augusto Fernandes Borges, sitúa el foco en otra de las instituciones jesuíticas clave: los colegios.³ En este caso, el autor estudia las rentas del Seminario de Santa Fe y, a partir de ahí, la fundación del Colegio de São Paulo, ambos establecidos por los jesuitas en Goa —puerto fundamental del denominado *Estado da Índia*—, para analizar un período temprano de la actividad jesuítica —y portuguesa— en aquellas tierras que va desde 1541 hasta 1558. Conviene resaltar que dicho Colegio de São Paulo en Goa fue la principal institución jesuítica de este tipo en la India y constituyó para estos sacerdotes un centro administrativo, espiritual, financiero y temporal muy importante en Oriente. Además, este capítulo permite demostrar cómo este tipo de entidades deben ser comprendidas en un marco más amplio, no como un ente individual, sino como una pieza clave dentro de un complejo sistema económico que permitía sostener la actividad evangelizadora y misional de los jesuitas en aquellas regiones.

A continuación, en el capítulo III, el Dr. Andreu Martínez d'Alòs-Moner expone las cuentas secretas del proyecto jesuítico en Etiopía. Aquí se puede observar el desarrollo

³ Los colegios jesuíticos en diversas partes de los imperios ibéricos han sido analizados, entre otros, por Assunção (2013), Costa (2004), Manso (2005, 2010), Manso y Seabra (2012) o Telesca (2009).

de esta misión y su dependencia inicial de los donativos de la Corona lusa y de aquellos que recibía del Estado da Índia. En una segunda etapa, el autor identifica cómo los gastos y trabajos aumentaron y, por ello, desde el centro estratégico de Diu, los jesuitas desarrollaron estrategias comerciales y financieras como socios de los banyas. En consecuencia, la misión pasó a depender cada vez más de los recursos locales y de la generosidad de las élites tigrina y amhara. Al mismo tiempo, cada residencia jesuítica administraba una compleja red de haciendas que permitía a la orden incrementar sus ingresos. No obstante, el Dr. Martínez d'Alòs-Moner establece los graves problemas de corrupción y mala administración que afectaron negativamente a las finanzas de este enclave misional en las primeras décadas del siglo xvii.

Por su parte, el capítulo IV, a cargo de la Dra. Marcia Amantino, trata la actuación económica de los jesuitas en la capitanía de Río de Janeiro en el siglo xviii. Este capítulo muestra el desarrollo del sistema económico que los integrantes de la Compañía de Jesús establecieron en esas tierras de la costa de Brasil, donde colegios, propiedades rurales, *aldeamentos* y *fazendas* formaban parte de un todo complejo. En especial, la Dra. Amantino analiza las *fazendas* que se establecieron en aquella región, sus principales productos y la mano de obra utilizada en ellas. En cuanto a este último punto, la autora estudia con detalle el volumen de mano de obra que llegaron a gestionar los jesuitas en aquella capitanía de Brasil, que también alcanzó cifras importantes en otros puntos de aquel territorio; esta particularidad también se dio en la América española y llevó a Alden (1996, 525) a afirmar que, hacia mediados del siglo xviii, esta orden era la institución con más esclavos en las Américas. A nuestro juicio, no cabe duda de que este punto todavía debe ser objeto de reflexión desde una perspectiva historiográfica, y es en esta línea en la cual el trabajo de la Dra. Amantino reviste un valor aún mayor.

La segunda parte del libro se dedica de forma específica a las misiones y su economía en las fronteras a lo largo de cinco capítulos.

El primero de ellos es el capítulo V, de nuestra autoría, en el cual se busca señalar las principales actividades económicas y comerciales que desarrollaron los integrantes de la Compañía de Jesús en un puerto clave de origen lusitano como Macao. De esa manera, se observará a lo largo de ese capítulo la participación directa —e indirecta— de estos religiosos en las rutas de intercambio de la región —Japón, Filipinas, Goa, etc.— y su rol en ese comercio. Barcos, mercaderías y dinero pasaron por las manos de los jesuitas macaenses, quienes se convirtieron, a lo largo de dos centurias, en unos agentes comerciales clave en aquellas tierras.

En el capítulo VI, la Dra. Verónica Peña Filiu y el Dr. Alexandre Coello de la Rosa analizan la primera misión jesuítica en Oceanía, establecida en las islas Marianas en la segunda mitad del siglo xvii. A través de este caso, pueden observarse las dificultades que experimentaban los jesuitas en este tipo de regiones; alcanzar la autosuficiencia de la misión y, por ende, su supervivencia era el reto más importante que afrontaban.

Así, las diversas actividades económicas de la referida misión se vieron condicionadas tanto por los procesos de evangelización y resistencia de los integrantes de las etnias locales como también por la corrupción desarrollada por las autoridades en aquellas tierras. De hecho, el poco apoyo material recibido de parte de las autoridades de Manila y Nueva España impulsó un proceso de acomodación de los jesuitas a la realidad de estas islas, estrategia que, finalmente, permitió la continuidad de la misión hasta la expulsión de la orden en 1768.

El capítulo VII se ha realizado por el Dr. Fabio Giovanni Locatelli y analiza el problema del sustento en las reducciones jesuíticas de Maynas según el *Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas, que hace el padre Francisco de Figueroa al padre Hernando Cavero, Provincial de la Compañía de Jesús de la provincia del Nuevo Reino y Quito, a 8 del mes de agosto de 1661*. A través de este documento, el capítulo expone los mecanismos de evangelización en aquella región y, en particular, muestra cómo se impusieron el sedentarismo, la agricultura y la ganadería en el método reduccional jesuítico. Al mismo tiempo que se utilizaron mecanismos de adaptación, acomodación y negociación de los procesos de evangelización de esas tierras, diversos tipos de alimentos autóctonos y de origen europeo se combinaron para buscar el sustento de aquellas misiones. La atenta mirada etnográfica de este jesuita se presenta como un testimonio clave para comprender la vida cotidiana de estos enclaves misionales y sus progresos, pero también las dificultades que afrontaron a diario.

En el capítulo VIII, el Dr. Rodrigo Moreno Jeria analiza el caso de la misión jesuítica de Chiloé, la cual tenía fama de estar sumida en la «pobreza en su peor condición», tal como menciona el autor. Sin embargo, el estudio muestra cómo en dicha misión se consolidó un sistema económico complejo y autónomo que permitió no solo su supervivencia, sino también el establecimiento de fuertes lazos comerciales marítimos externos, sobre todo con el puerto del Callao en Perú. En Chiloé, los jesuitas lograron que la Corona entregara el llamado *sínodo misionero*, que sirvió para financiar el trabajo de dos sacerdotes con los indios huilliches, cuyo monto alcanzaba los 732 pesos y 2 reales para cada misionero —importe muy superior a las asignaciones habituales durante siglo XVIII, que no sobrepasaban los 400 pesos por sacerdote (Moreno Jeria 2007, 333)—. Sin embargo, estos ingresos no eran suficientes para cubrir las necesidades materiales de los misioneros. De esta manera, el Dr. Moreno Jeria, a través de un análisis minucioso de la documentación existente, expone cómo la residencia de Castro y el colegio incoado de los jesuitas en tierras chilotas lograron convertirse en una labor misional viable, hasta el punto de conseguir cierta autonomía económica que permitió una continuidad solo interrumpida por el decreto de expulsión de los jesuitas del año 1768.

Finalmente, este segundo bloque se cierra con el capítulo IX, elaborado por la Dra. María Laura Salinas y el Prof. José Alfredo Neziz, y dedicado al análisis de las misiones del Chaco. Los autores realizan un detallado análisis del proceso histórico de

estas misiones y su economía, y elaboran toda una serie cartográfica muy rica para representar esas actividades; para ello, se sirven de los sistemas de información geográfica (SIG) y ponen de manifiesto la importancia de las humanidades digitales en los tiempos actuales. Se destaca en este capítulo cómo estas misiones se desarrollaron de una forma tardía en comparación con el proceso histórico seguido por aquellas surgidas en otras regiones de la provincia jesuítica del Paraguay, en especial, las guaraníes. No obstante, a pesar de contar con una trayectoria temporal mucho más corta, el estudio muestra la variabilidad y originalidad de las estrategias económicas que desarrollaron los integrantes de la Compañía de Jesús en este tipo de espacios, así como los procesos de negociación empleados con las parcialidades indígenas locales que posibilitaron una supervivencia que fue interrumpida por la expulsión de los jesuitas.

La tercera y última parte de esta obra contiene cuatro capítulos que analizan la circulación de saberes y objetos en diversos espacios evangelizadores de los imperios ibéricos.

Esta sección se abre con el capítulo X, realizado por la Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck, en el cual se estudia la divulgación de conocimientos científicos en la provincia jesuítica del Paraguay. Para ello, su autora se centra en unos manuscritos sobre medicina y farmacia que circularon por las misiones guaraníes de aquella provincia de la Compañía. La Dra. Deckmann Fleck demuestra a lo largo de su estudio el complejo proceso de apropiación y difusión de saberes y procedimientos terapéuticos de origen europeo, que fueron, en algunos casos, refutados o adaptados a los contextos locales por los jesuitas y, en ocasiones, reemplazados o agregados a los conocimientos del lugar y la medicina tradicional que se empleaba entre los guaraníes. Se identifica, por tanto, un proceso de hibridación cultural que se manifestó en una serie de manuscritos difundidos en esas reducciones de nativos y que fueron un fiel reflejo de los avances científicos de la época.

A continuación, el capítulo XI, a cargo de la Dra. Corinna Gramatke, analiza la transferencia de la cultura material hacia las misiones guaraníes del Paraguay. Tal como sostiene la propia autora, su estudio se centra en la estela del *material turn* y vincula la citada transferencia con las actividades económicas correspondientes realizadas por la Compañía de Jesús para el funcionamiento y la manutención de las instituciones de la orden en la provincia jesuítica del Paraguay y sus misiones. El traspaso se compone tanto de la importación de géneros —objetos necesarios para el uso cotidiano, libros, telas, herramientas u objetos de devoción y de adorno para las iglesias— como de la instalación de talleres artesanales por los jesuitas y la formación guiada de los neófitos con el fin de reproducir estos artículos importados en la propia provincia. Esto último, por supuesto, requería una singular combinación de saberes, de ciencia y de práctica aplicable en la que los jesuitas mostraron una particular habilidad, lo que se pretende demostrar con el ejemplo de la producción artística de esculturas policromadas en las reducciones guaraní-jesuíticas. La Dra. Gramatke expone con gran detalle la importación

de géneros y las características de dichas tallas a partir del análisis del patrimonio material procedente de diversos museos e iglesias de algunas de las mencionadas reducciones y de un acervo documental hoy conservado en archivos de Asunción, Buenos Aires, Sevilla, Madrid y Roma.

El capítulo XII, elaborado por la Dra. Renata Maria de Almeida Martins, analiza la cultura material de las misiones establecidas en la región de la Amazonia. Se observa cómo las técnicas y saberes tradicionales de las etnias indígenas de esas tierras formaron parte de un proceso híbrido en el cual se combinaron con los traídos por los jesuitas, lo cual recuerda a los planteamientos de Gruzinski (2000) sobre el «pensamiento mestizo», vinculados a su vez con la obra coordinada por Wilde (2011) sobre los espacios jesuíticos misionales. De ese modo, el estudio de la autora entra en íntima discusión con dicha historiografía, al tiempo que expone el complejo proceso de división del trabajo en el ámbito misional y demuestra —según los inventarios de 1760— que se aprovechó la organización tradicional de los pueblos que habitaban esas tierras antes de la llegada de los jesuitas. En el marco de ese análisis, este capítulo muestra también el rol clave que cumplieron las mujeres no solo como protagonistas fundamentales de diversas labores cotidianas, sino también como transmisoras de saberes y conocimientos tradicionales que resultaron esenciales para el desarrollo y la supervivencia de esas misiones.

Para finalizar este último apartado y cerrar la obra, se presenta en el capítulo XIII el estudio de la Dra. Maria João Pereira Coutinho, quien analiza la circulación y el pasaje de diversos objetos artísticos procedentes de distintas partes del mundo y que llegaban a las casas de la Compañía de Jesús en Lisboa, centro neurálgico de la asistencia portuguesa de dicha orden religiosa. En ese marco, este capítulo analiza cómo diversas instituciones jesuíticas —una casa profesa, dos noviciados, tres colegios y varias residencias en la capital lusitana— obtuvieron mercaderías de origen asiático a través de la *procuratura das missões* en la Casa da Índia, que se convirtió en una institución clave en el acopio, redistribución y difusión del consumo de esos productos en Lisboa.

Si bien es cierto que el terremoto de 1755 destruyó buena parte de la zona ribereña de la capital portuguesa y afectó a los almacenes de la *procuratura* y a importantes archivos, la Dra. Pereira Coutinho analiza las fuentes manuscritas previas a dicho fenómeno, de gran relevancia y que logran proporcionar información sobre, por un lado, lo que llegó a Lisboa y enriqueció una parte importante de las colecciones de las distintas casas de la Compañía de Jesús en esa urbe y, por otro lado, lo que salió de esos almacenes con destino a las distintas provincias y viceprovincias de la asistencia portuguesa.

Por todo ello, este último capítulo brinda la posibilidad de entender cómo este tipo de productos alcanzaban la capital lisboeta, cómo se consumían —o redistribuían— y, en concreto, el papel clave que jugaron los jesuitas en todo ese proceso.

Esperamos que esta obra sea solo el primer paso de una extensa discusión que permita comprender mejor la labor que llevaron a cabo los integrantes de la Compañía de Jesús en las «cuatro partes del mundo» durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

PEDRO OMAR SVRIZ WUCHERER

Bibliografía

- ALDEN, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. 2013. «Os colégios jesuíticos e a produção e circulação do saber no Império Colonial Português». En *Origens da Educação Escolar no Brasil Colonial*, vol. 2, editado por César de Alencar Arnaut de Toledo, Maria Aparecida de Araújo Barreto Ribas y Oriomar Skalinski Júnior. Maringá: EDUEM.
- COSTA, Célio Juvenal. 2004. «A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)». Tesis doctoral inédita, Universidade Metodista de Piracicaba.
- GRUZINSKI, Serge. 2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- 2001. «Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*». *Topoi* (marzo 2001): 175-195.
- 2010. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- MANSO, Maria de Deus Beites (2005). «Convergências e divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII». En *Jesuítas. Ensino e ciência. Sécs. XVI-XVIII*, editado por Luís Miguel Carolino y Carlos Ziller Camenietzki, 163-181. Lisboa: Caleidoscópico.
- 2010. «Os colégios jesuítas de Goa e Cochim: séculos XVI-XVIII». Universidade de Macau. Repositório Universidade de Évora. <http://hdl.handle.net/10174/3445>.
- MANSO, Maria de Deus Beites y LEONOR SEABRA. 2012. «Ensino e Missão Jesuíta no Oriente». En *Cultura e sociabilidades no mundo atlântico*, editado por Suely Almeida, Marília Ribeiro y Gian Silva, 83-129. Recife: Editora UFPE. <http://hdl.handle.net/10174/8852>.
- MORENO JERIA, Rodrigo. 2007. *Misiones en Chile Austral: los jesuitas en Chiloé, 1608-1768*. Sevilla: Editorial CSIC y Universidad de Sevilla.
- POPESCU, Oreste. 1952. *El sistema económico en las misiones jesuíticas*. Bahía Blanca, Argentina: Editorial Pampa Mar.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. 2006. «Sobre comparaciones y conexiones: Notas sobre el estudio de los imperios ibéricos de ultramar, 1490-1640». En *Europa, América y el Mundo. Tiempos*

- Históricos*, editado por Roger Chartier y Antonio Feros, 239-262. Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales.
- TELESCA, Ignacio. 2009. «Más allá de las misiones: el colegio jesuítico de Asunción en el siglo XVIII». *Diálogos* 13 (2): 323-345.
- VU THANH, Hélène e Ines G. ŽUPANOV, eds. 2020. *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*. Leiden: Brill.
- WILDE, Guillermo, ed. 2011. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB.
- YUN CASALILLA, Bartolomé. 2019a. *Iberian World Empires and the Globalization of Europe 1415-1668*. Londres: Palgrave Macmillan.
- 2019b. *Los imperios ibéricos y la globalización de Europa (siglos xv a xvii)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- 2021. *Os impérios ibéricos e a globalização da Europa (séculos xv a xvii)*. Lisboa: Temas e debates.

PRIMERA PARTE.
AGENCIA, NEGOCIOS Y CUENTAS
DE LOS JESUITAS

I. NEGÓCIOS DA CHINA E DO JAPÃO. OS PROCURADORES DAS MISSÕES JESUÍTAS DA ÁSIA ORIENTAL*

Isabel Murta Pina

Centro Científico e Cultural de Macau, Portugal

1. Introdução

A figura do procurador jesuíta, nas suas diferentes tipologias, surge omnipresente na documentação produzida pelos membros da Companhia de Jesus no período moderno. Não obstante, os procuradores têm suscitado, de um modo geral, um reduzido interesse académico, sem que existam, por exemplo, estudos monográficos ou de conjunto sobre eles. Estas lacunas contrastam com a relevância dos procuradores em questões de natureza económico-financeira, fulcrais para o funcionamento das actividades religiosas das missões jesuítas espalhadas pelas quatro partes do mundo, assim como nos mecanismos de circulação de pessoas, produtos e conhecimento.¹ Importa, por isso, explorar de forma sistemática e exaustiva a produção textual sobrevivente dos procuradores e outra documentação afim, necessidade que o presente capítulo pretende destacar. Recorre-se, para isso, ao caso concreto dos procuradores da Ásia Oriental e dos seus negócios, nos séculos XVI a XVIII. Quem foram os procuradores sediados em Lisboa, Goa, Malaca, Macau e no interior das missões? Qual o seu papel ou funções? Quais as suas competências e preparação? O que os caracterizou ou distinguiu? Qual a articulação que tinham entre si e dentro das hierarquias missionárias? Quais as suas redes de apoio? E quais as questões éticas com que se confrontaram? Estas constituem algumas das perguntas a que procuraremos responder no presente capítulo, numa abordagem no âmbito

* Este estudo foi realizado no âmbito do projecto *Res Sinicae. Base Digital de Fontes Documentais em Latim e Português sobre a China (Séculos XVI-XVIII)*. Levantamento, edição, tradução e estudos [PTDC/LLT-OUT/31941/2017], do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com financiamento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

¹ Sobre a conexão dos quatro continentes, pode ver-se Gruzinski (2010).

da micro-história global.² Nele identificaremos ainda alguns corpos epistolares de procuradores que têm estado a ser analisados e, alguns deles, também disponibilizados.

2. Revisão da literatura e núcleos documentais

Diferentes tipologias de procuradores coexistiram na estrutura organizativa da Companhia de Jesus. No caso das missões da Ásia Oriental, na jurisdição da assistência portuguesa, a categoria que mais atenção tem merecido é, indubitavelmente, a do designado procurador a Roma. É, assim, este tipo de procurador eleito para viajar em representação da sua missão aquele que melhor se conhece, com diversos estudos que foram sendo publicados, para o caso da China, desde meados do século xx.³

Pelo contrário, sobre os procuradores responsáveis pelos assuntos materiais das missões ultramarinas, também conhecidos por *ecónomos*, o actual horizonte de conhecimento continua a ser pautado por significativas lacunas. Estas são particularmente relevantes no caso específico das referidas missões da Ásia Oriental. Aqui muito persiste por conhecer. No que diz respeito à China, a breve lista de procuradores elencada por Dehergne é disso bem sintomática, contemplando não mais do que cinco nomes, que se restringem ao século xviii (Dehergne 1973, 315). Também Golvers (2011, 20), mais recentemente, notando não existir sequer uma lista prosopográfica de procuradores, limitou-se a indicar quatro elementos e a reiterar que seria bem-vinda mais informação sobre os procuradores e a sua actuação. Sublinhe-se que esta realidade contrasta, de forma acentuada, com o exemplo dos procuradores das missões do Brasil e do Maranhão, igualmente na esfera da assistência portuguesa, que há muito se conhecem na sequência do trabalho desenvolvido por Serafim Leite (Alden 1996, 301-302).

Não obstante, um conjunto de estudos tem vindo a incidir sobre esta temática e, sem dúvida, permitido que progressivamente se vá alargando o conhecimento sobre estes actores, centrais no funcionamento das missões. O trabalho de Alden (1996, 298-318) é disso um excelente exemplo, representando um significativo contributo para a compreensão das diferentes tipologias de procuradores, que identificou e definiu; para a sua evolução

² Sobre a síntese entre a história global e a micro-história, veja-se, por exemplo, Andrade (2010); Ginzburg (2015); Menegon (2019).

³ Sirvam de exemplo procuradores da China como Nicolas Trigault (1577-1628), que em 1613 foi enviado a Roma e que foi profusamente trabalhado por Lamalle (1940). Mais recentemente, convém destacar Philippe Couplet (1623-1693) (Heyndrickx 1990); Martino Martini (1614-1661) (Paternicò, Collani e Scartezzini 2016); ou ainda Álvaro Semedo (1585-1658) (Pina 2022a, 2022b). Dehergne (1973, 314) apresenta-nos no seu *Répertoire* uma lista desses procuradores, contabilizando vinte elementos, entre finais do século xvi e meados do século xviii. No que toca ao Japão, assinale-se o trabalho de Palomo (2015, 2016) sobre António Francisco Cardim (1596-1659).

no decurso do tempo; ou para o entendimento do seu papel em questões de índole económico-financeira no vasto espaço da assistência portuguesa da Companhia de Jesus.

Outros autores, como Borges e Vermote, têm abordado de modo mais ou menos directo o tema dos procuradores. O primeiro fê-lo em pelo menos dois estudos (Borges 1994, 2000). No mais recente, focado na rede económica e política dos jesuítas portugueses na Ásia, o autor explorou as finanças na província de Goa, numa análise estendida ainda ao Malabar, ao Japão e à China e na qual os procuradores ganham espessura. Nos últimos anos, também Vermote (2018, 367-400) num dos seus estudos sobre as finanças das missões jesuítas, numa perspectiva global, realçou o papel dos procuradores enquanto responsáveis pela gestão das actividades económicas e financeiras das missões jesuítas, embora reiterando a negligência a que têm sido votados.⁴

Focado no Japão, o trabalho de Costa (1998) sobre D. Luís Cerqueira fornece um amplo conjunto de informação acerca dos procuradores e das suas redes durante os dezasseis anos do governo daquele bispo (1598–1614). Entroncados neste exaustivo estudo, entre 2006 e 2010, foram publicados, no *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, três textos sobre a vertente económica da Companhia de Jesus centrados na figura do procurador da missão japonesa em Nagasaki e em Macau. Por intermédio de três deles, Luís de Almeida (c. 1525-1583), João Rodrigues *Tçuzu* (c. 1561-1633) e Carlo Spinola (1565-1622), podemos observar a evolução do cargo quer no terreno quer institucionalmente por meio dos regulamentos que o vão definindo. Figueira de Faria (2007), que procedeu à análise de Luís de Almeida, concluiu ter sido este um procurador *avant la lettre*. Ou seja, embora não tivesse recebido formalmente o título de procurador, desempenhava, efectivamente, os deveres correspondentes às funções (Figueira de Faria 2007, 44), num período em que a organização da missão era ainda incipiente (2007, 40-41). Os outros dois textos, de Oka (2006) e de Frison (2010) estão intimamente articulados e neles são protagonistas Rodrigues *Tçuzu* e Spinola. Em ambos, analisam-se os regulamentos que enquadram legalmente o cargo de procurador, fundamental, como salienta Oka, para a gestão do comércio da província do Japão: o regulamento de 1591, de Alessandro Valignano (1539-1606),⁵ e o de 1629, que Oka atribui a Rodrigues *Tçuzu*.⁶ Nestes regulamentos vemos definirem-se as tarefas e deveres do procurador jesuíta do Japão, assim como o seu perfil ideal, em que talento e experiência eram elementos essenciais. No estudo de Frison, ressaltam claros os problemas de natureza ética inerentes ao cargo e que perpassam na «particular repugnância» de Spinola, que Frison enfatiza, desde logo, ao integrar a expressão no próprio título do seu trabalho. João Rodrigues e os procuradores em Nagasaki igualmente ganham visibilidade no recente estudo de Vu Thanh (2020, 47-70),

⁴ Veja-se ainda Vermote (2019).

⁵ «Regimento do Procurador que está em Japão».

⁶ «Cousas que podem servir para os procuradores», Macau, 1629 (BAJA, 49-V-8, fls. 635-649).

«The Cross and the Silk Trading Activities by the Society of Jesus in Japan (1549-1650)». Nele, a autora analisa as actividades comerciais dos jesuítas em Nagasaki, entre meados do século XVI e meados do século seguinte, no seu duplo papel de intermediários entre portugueses e japoneses e de participantes nesse mesmo comércio. O procurador, argumenta Vu Thanh, constitui a figura que melhor encarna essa duplicidade de papéis (já salientada por Costa [1998, 640]), ao mesmo tempo que se afirma como a segunda pessoa mais importante da missão, igualmente responsável pela gestão das finanças ao nível local. Num comércio local com conexões globais, a autora destaca ainda a estreita articulação deste procurador de Nagasaki ao seu homólogo de Macau, também ele peça fundamental nos negócios de compra e venda de seda e prata.

Importa mencionar ainda o anterior e estimulante trabalho de Martínez-Serna (2011), mais abrangente geograficamente porquanto estendido à rede atlântica. Aqui, o autor, além de insistir na desproporcionalidade entre o papel-chave dos procuradores no funcionamento da Companhia e a escassez de estudos existentes, lamenta o facto de predominarem as análises essencialmente centradas na dimensão económica dos procuradores. Efectivamente, na sua perspectiva, também o papel institucional daqueles elementos merece ser explorado, com o propósito de se alcançar uma compreensão mais precisa dos mecanismos internos que permitiram o funcionamento tão eficaz das redes jesuítas e o contributo fulcral dos diferentes procuradores nas dinâmicas de circulação global entre quatro continentes. Refira-se ainda Golvers (2011, 17-19) que explorou o contributo dos procuradores nestes processos de circulação, incidindo na missão da China e no caso concreto da difusão de livros. Registe-se, por fim, os estudos de Pereira Coutinho (2019, 2022b), sobre circulação de cultura material entre a Europa e a China no século XVIII, desenvolvidos a partir da correspondência de três procuradores-gerais das missões em Lisboa, Marcelo Leitão (1679-1755), Francisco de Cordes (1689-1768) e José Rosado (1714-1797).

Perante a natureza das funções desempenhadas pelos procuradores em análise e a obrigação de registarem todas as operações realizadas, que iremos adiante observar, é natural que a exploração sistemática e exaustiva dos seus materiais se afigure extremamente promissora. Mesmo se tivermos em consideração as limitações impostas pelo desaparecimento e dispersão de uma parcela muito significativa desses materiais, como aqueles que se encontravam em Lisboa, na procuratura do colégio de Santo Antão, e que não sobreviveram ao terramoto de 1755 – tal como ali não sobreviveu um destes procuradores, Marcelo Leitão. De qualquer modo, essas contrariedades não nos podem demover de pesquisar nos arquivos e bibliotecas de Lisboa: Biblioteca da Ajuda, Biblioteca Nacional de Portugal, Arquivo Nacional da Torre do Tombo,⁷ Arquivo Histórico

⁷ No *Cartório Jesuítico* encontra-se, por exemplo, documentação dos procuradores das missões residentes no colégio de Santo Antão.

Ultramarino, Academia das Ciências e Biblioteca do Tribunal de Contas.⁸ Os arquivos e bibliotecas madrilenos (Biblioteca Nacional de España, Real Academia de la Historia, Archivo Histórico Nacional) e os romanos (Archivum Romanum Societatis Iesu, Biblioteca Nazionale, Archivio Storico de Propaganda Fide) são também parte imprescindível desta equação. Além disso, como chamaremos a atenção ao longo do presente capítulo, tem vindo a ser disponibilizado um acervo de fontes cruciais para o estudo dos procuradores da Ásia Oriental. Destaquem-se aquelas que se podem encontrar na plataforma *Res Sinicae: Base digital de fontes em latim e em português sobre a China (Séculos XVI-XVIII). Levantamento, edição e estudos* (PTDC/LLT-OUT/31941/2017) e muito particularmente no núcleo «procuradores»; mas também em obras como a de Penalva (2011, 2022) ou de Penalva e Lourenço (2009), com diversa documentação repleta de informação sobre procuradores das décadas de 1600 a 1650, como João Rodrigues *Tçuzu*, Nicolas Trigault ou Manuel de Figueiredo; ou no estudo de Frison (2010), onde foram editadas as cartas de Carlo Spinola e o regimento de Valignano de 1591.

3. Os procuradores

Direi aqui brevemente que couza seja este officio aqui, e quam differente dos Procuradores ordinarios das Provincias, e Collegios, porque na verdade he Procurador, e alem disso comprador, e despenseiro, e todos os mais officios tocantes ao temporal, e ainda mercador na forma concedida; porque busca o comer, o sustento de toda a Provincia, com o que vem da Jndia, contrato de Japão, e com emprestimos, e esmolas, avia para fora os que vão, e vem, e os prove de todo o necessario assim de suas pessoas, como de couzas espirituaes para a Christandade, de rozarios, nominas, imagens, ornamentos [...] como Pay da Provincia no que toca a temporal.⁹

Era nestes termos que, em Janeiro de 1624, João Rodrigues *Tçuzu* definia o ofício de procurador do Japão em Macau, numa carta redigida no sossego do seu cubículo, destinada ao Geral da Companhia em Roma, Muzio Vitelleschi (em funções: 1615-1645). Já sexagenário, Rodrigues estava bem ciente das suas palavras, pois se em Macau exercia o cargo havia apenas dois anos, desempenhara-o anteriormente, em Nagasaki, por um período de doze longos anos (1598-1610).

⁸ Golvers (2011) refere a possibilidade de os arquivos económicos das residências jesuítas estarem no *Erário Régio*, da Biblioteca do Tribunal de Contas. Veja-se Moreira (1977), especialmente nos. 368-372; e Guerra e Ferreira (1950), sobretudo 59-63, que indicam vários livros de receita e despesa de colégios jesuítas.

⁹ João Rodrigues *Tçuzu* ao Padre Geral Muzio Vitelleschi, Macau, 28 de Janeiro de 1624, em Penalva e Lourenço (2009, 360-361).

O excerto escolhido, parte de uma carta extensa e repleta de informação complementar sobre o ofício de procurador, permite compreender com clareza a complexidade e abrangência das funções exercidas, essencialmente no domínio temporal, nas quais se incluíam negócios de monta, como eram os da seda e da prata. Do mesmo modo, este fragmento deixa adivinhar os problemas éticos que previsivelmente se colocavam a um religioso católico transformado em mercador e comprador, envolvido no contrato do Japão, mesmo que sancionado por Roma, em empréstimos e na gestão de bens materiais.¹⁰

Ademais, naquela passagem, Rodrigues assinalava dois dos vários tipos de procuradores: os das províncias e os dos colégios. Essa diversidade de aplicações registadas levou Echarte Oñate (2001, 3245) a considerar, com razão, ser o cargo de procurador um dos mais complexos na terminologia da Companhia de Jesus.

Se recuarmos ao seu texto fundador, as *Constituições*, podemos encontrar algumas menções ao cargo de procurador, como já nos mostraram Figueira de Faria (2007, 31-33) e Martínez-Serna (2011). Aquelas são, porém, alusões breves, que não permitem compreender a verdadeira abrangência e, sobretudo, a evolução das competências e funções atribuídas no decurso do tempo a distintas tipologias de procuradores. Ali surgem, essencialmente, referências ao procurador-geral em Roma e aos procuradores de corte, mas também aos dos colégios, determinando-se a sua intermediação com o mundo exterior nos assuntos temporais.¹¹ Porém, os dois primeiros tipos de procuradores, dada a sua dimensão marcadamente política, importam-nos menos no âmbito específico deste capítulo. Do mesmo modo, e como antes apontado, não são aqui objecto de atenção particular os procuradores eleitos para irem a Roma.

Os diversos tipos de procuradores existentes foram elencados por Alden (1996, 298-311). Entre aqueles que identificou, e que nos interessam neste caso concreto, assinalam-se os (i) das missões, os (ii) das províncias ou vice-províncias e os (iii) dos colégios ou residências.

Começemos pelo cargo de procurador das missões, também referido na documentação como procurador-geral das missões ou procurador das Índias em Lisboa. Este cargo foi instituído no dealbar da década de 1570 para lidar com as questões das missões ultramarinas, em pleno desenvolvimento na América e na Ásia. Estabelece-se, assim, um procurador em Lisboa, sediado no colégio de Santo Antão, para a assistência portuguesa (1573); e outro para a assistência espanhola, de assento em Sevilha, no colégio

¹⁰ Tendo em consideração as circunstâncias peculiares do Japão, Alessandro Valignano obteve o consentimento de Gregório XIII e do Geral Claudio Aquaviva para os missionários participarem no comércio da seda e da prata entre Macau e Nagasaki (Cooper 1994, 250-251).

¹¹ *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* (1997, 98, 196, 329, 806). O procurador-geral, de assento em Roma, era um dos mais importantes elementos da Cúria, sendo conselheiro do Padre Geral (Martínez-Serna 2011, 183), enquanto o procurador de corte residia junto do rei, ao qual reportava os assuntos referentes à Companhia (Alden 1996, 304).

de Santo Hermenegildo (1574).¹² No caso português, a procuratura ou procuradoria foi sofrendo uma contínua evolução, embora nem sempre linear, marcada pelo progressivo aumento do número de procuradores, que se desdobraram por áreas geográficas específicas: primeiro distinguiu-se o do Brasil e, logo depois, o da Índia, mais tarde ainda o do Japão e China, de modo que, em meados do século XVIII, havia um total de cinco procuradores das missões em Lisboa: o de Goa, o do Japão e Malabar, o da China, o do Brasil e o do Maranhão (Alden 1996, 301).

As funções deste procurador das missões eram de grande exigência (Alden 1996, 306) e até mesmo intimidantes (Clossey 2008, 26). Sempre atento aos calendários de partida e de chegada das naus ao porto de Lisboa, competia-lhe, desde logo, a complexa logística inerente às viagens marítimas dos novos missionários, nomeadamente daqueles que anualmente rumavam à Ásia na frota da Carreira da Índia. O papel desempenhado neste ponto particular fica bem ilustrado num estudo de Brockey (2000, 45-72) sobre a jornada dos jesuítas para a China, no qual deparamos, inevitavelmente, com o procurador, responsável pelos inúmeros preparativos necessários à longa e difícil viagem transoceânica, na sua primeira etapa entre Lisboa e Goa. Esses preparativos implicavam a reunião atempada, na primeira cidade, do grupo de jesuítas autorizado a partir; o alojamento daqueles que vinham de fora durante as semanas que antecediam a viagem; o provimento de cada um dos jesuítas e a obtenção do respectivo viático por parte do rei, assim como da sua autorização para os estrangeiros poderem seguir a bordo das naus portuguesas; e ainda a distribuição dos elementos do grupo pelas embarcações que compunham a frota. Os afazeres do procurador neste âmbito envolviam, ademais, a preparação da correspondência e dos bens a enviar para a Ásia que, depois de adquiridos, tinham de ser devidamente acondicionados e embarcados, sob a supervisão atenta do procurador e dos seus assistentes. Entre os inúmeros produtos despachados para as missões, encontram-se os livros, tema já analisado por Golvers (2011). Como nos mostrou este autor, o procurador de Santo Antão terá estado directamente envolvido na procura e aquisição de obras, quer por sua própria iniciativa quer em resultado de encomendas. Além disso, ali recebia os livros que lhe eram enviados de outros colégios europeus e de doadores privados. Remetia-os, posteriormente, por norma via Carreira da Índia, para Goa, de onde seguiam para Macau. Assim, a procuratura do Japão e da China em Lisboa foi um dos pontos nevrálgicos na circulação de livros entre a Europa e a Ásia Oriental – tal como a procuratura de Sevilha o foi relativamente à América espanhola (Golvers 2011, 17-18).

Ao procurador das missões em Lisboa cabia ainda receber os subsídios régios e outras rendas que as missões usufríssem em Portugal, mormente das suas propriedades urbanas e agrícolas, como as da lucrativa Quinta de Carcavelos, herdade vinícola

¹² Sobre a procuratura de Sevilha, veja-se Galán García (1995); ou ainda Malaprade (2020).

pertencente à província do Japão. Cabia-lhe, também, vender os produtos enviados das missões para ajudar à sua sustentação; ou aqueles que os procuradores eleitos a Roma lhe entregavam ao desembarcarem em Lisboa, tendo em vista conseguirem verbas complementares para o financiamento da sua dispendiosa jornada e da dos candidatos que vinham recrutar para as missões. A este procurador enviado a Roma, o de Santo Antão podia disponibilizar verbas, durante a sua estada na Europa, quando solicitadas. Além disso, o procurador devia assegurar a distribuição da correspondência proveniente das missões, assim como dos presentes com que se satisfaziam mecenas e outros benfeitores da Companhia. Podia, paralelamente, desenvolver actividade editorial relacionada com as missões.

Como todos os procuradores em análise, o das missões estava ainda obrigado a manter o registo minucioso de todas as operações efectuadas pela procuratura que dirigia, bem como das contas de cada província e colégio das missões, informação que ali se centralizava. Toda esta pesada burocracia deixava os procuradores, de acordo com Alden, verdadeiramente submersos em «papelada» (Alden 1996, 304). Este era, naturalmente, um dos factores que contribuía para o excesso de trabalho que parece ter afectado, de um modo geral, os procuradores, independentemente da sua tipologia. Assim, tanto encontramos um procurador em Macau, em 1624, a queixar-se de andar «em continua roda com seu companheiro aviando para todas as partes quazi todo o anno»,¹³ como outro em Lisboa, em 1752, a ser aconselhado a abrandar o seu ritmo de trabalho, «descarregando a maior parte delle nos hombros» de um dos seus assistentes.¹⁴

Entre os finais do século XVI e o século XVIII, conseguimos identificar onze destes procuradores das missões em Lisboa com a jurisdição da Ásia Oriental (*vide* Tabela 1). Destaquemos, tendo em consideração a sua produção textual sobrevivente e/ou o significativo período de tempo em que exerceram funções, Amador Rebelo (1538-1622), António Freire (1581-1650) e Marcelo Leitão. Sublinhe-se que a plataforma *Res Sinicae* tem vindo a disponibilizar um significativo *corpus* documental de dois destes onze elementos, no seu núcleo «procuradores». Graças ao trabalho de Pereira Coutinho (2021b), de momento já se encontra acessível para consulta alguma correspondência activa e passiva de Marcelo Leitão, nomeado procurador do Japão em 1729 e que, desde 1741, acumulou ainda as funções de procurador da China e da Índia.¹⁵ Leitão é, aliás, o procurador com o maior acervo documental preservado. Retomá-lo-emos adiante.

¹³ João Rodrigues *Tçuzu* ao Padre Geral Muzio Vitelleschi, Macau, 28 de Janeiro de 1624, em Penalva e Lourenço (2009, 361).

¹⁴ Luís de Sequeira a Marcelo Leitão, Macau, 31 de Outubro de 1752, em Pereira Coutinho (2021b, carta 2).

¹⁵ Sublinhe-se que já se encontra igualmente disponível, na mesma plataforma, parte da correspondência activa e passiva do procurador Francisco de Cordes, num total de 21 cartas, a que se acrescentam outros seis documentos de diferente tipologia. Veja-se Pereira Coutinho (2022a).

TABELA 1. PROCURADORES DA CHINA E DO JAPÃO EM LISBOA

Nome	Lugar e período em funções
P. Alessandro Vallareggio (1529-1580)	1573-1576
P. Sebastiano Sabino (?-1597)	1576-1580
P. Amador Rebelo (1538-1622)	«Procurador geral das províncias da Índia e Brasil»: <i>c.</i> 1586 - <i>c.</i> 1594
P. Estêvão de Castro	? -1613 ^a
P. Jorge de Gouveia	Japão: 1613 (?) ^b -1623 ^c
P. António Freire (1581-1650)	China: <i>c.</i> 1625 - <i>c.</i> 1652
P. Adrião Pedro (1632-1713)	Japão e Malabar: décadas de 1680-1690 (?) ^d
P. Francisco Sarmiento (1637-1706)	Província da Índia e Malabar e vice-província da China
P. Marcelo Leitão (1679-1755)	Japão, China e Índia: 1729-1755
P. Francisco de Cordes (1689-1768)	Japão e Malabar: 1744-1759
P. José Rosado (1714-1797)	China: 1755-1759

^a Orçamento de contas da província do Japão a nosso Reverendo Padre Geral feita pelo padre Jorge de Gouveia, s. l., 20 de Abril de 1626 (ARSI, Jap. Sin. 23, fls. 49-50).

^b «Resposta sobre as contas do Padre Jorge de Gouveia com o Padre Nicolau Trigauccio», s. l., após 1656, (BAJA, 49-V-5, fl. 462v).

^c «Contas da Prouíncia do Japam desde 24 de Mayo de 1622 até 24 de Mayo de 1623», Macau (?), 1623 (ARSI, Jap. Sin. 23, fls. 53-53v).

^d Franco 1717, 963.

Como homens de negócios e gestores de propriedades, bens e dinheiro, os procuradores são, naturalmente, alvo frequente de escrutínio e de críticas, não raro violentas, por parte dos seus confrades. Sirva de exemplo o primeiro dos procuradores destacados, Amador Rebelo, que exerceu funções entre *c.* de 1586 e *c.* de 1594, ano em que foi afastado do cargo.¹⁶ Entre as muitas acusações que lhe fazem (Alden 1996, 300), juntam-se as do próprio Alessandro Valignano, na sequência do regresso de Michele Ruggieri (1543-1607) à Europa, em 1588.¹⁷ As despesas excessivas e injustificadas do missionário oriundo da China, não tinham sido devidamente travadas ou acauteladas por Rebelo, denunciava, indignado, Valignano ao Geral, em Janeiro de 1593:

¹⁶ Amador Rebelo é um daqueles procuradores que se dedicou à actividade editorial, como nos mostra o trabalho que coligiu e editou em 1588 (Rebelo 1588).

¹⁷ Sobre Valignano, veja-se, por exemplo, Tamburello, Üçerler e Di Russo (2008).

Vossa Paternidade vera quan liberalmente se gasta em Portugal el dinero de Japón y de la India, y poco menos me espanto de aver dado el padre Amador Rebelo tanta quantia de dinero al padre Rogerio pues yo recelandome de eso le escrevi de aqui quando el fue lo que yo le avia dado, y le encomendava que no le diese mas que lo que fuesse necesario pera el poder yr a Roma, como se ve en sus cuentas.¹⁸

António Freire, que exerceu funções por um período de aproximadamente três décadas (entre cerca de 1625 e 1652) (Rodrigues 1944, 163), numa altura em que o cargo já se desdobrava, encontrava-se em Goa, em 1625, quando o visitador André Palmeiro (1569-1635) lhe deu ordens para que regressasse ao reino, como procurador da província do Japão e da vice-província da China.¹⁹ Freire igualmente suscitava críticas de outros jesuítas descontentes com a sua actuação ou gestão.²⁰ Denuncia-se, por exemplo, a sua liberalidade na transferência de verbas entre províncias da assistência portuguesa sob a sua alçada. É certamente a ele que dizem respeito as acusações lançadas por António Francisco Cardim (1596-1659), procurador eleito em 1638 para ir a Roma, em representação da província do Japão. Na sua «*Informatio pro provincia japonica*», datada de 1646, Cardim declarava

E embora tenha sido imposto preceito dos Padres Gerais, que o dinheiro do Japão não se emprestasse às outras províncias, não foi observado. Agora, porém, porque não há dinheiro, o procurador que reside em Lisboa hipotecou as propriedades e bens do Japão a favor do dinheiro das outras províncias. Por estas e outras razões, a Província pediu que fossem colocadas noutro lugar, para que se lhe conceda um Procurador particular em Lisboa, o que obteve do Reverendo Padre Muzio de boa memória, mas ainda não foi dado à execução.²¹

¹⁸ Alessandro Valignano ao Padre Geral, Macau, 13 de Janeiro de 1593 (ARSI, Jap. Sin. 12, fls. 77-77v).

¹⁹ «Informação do Irmão Manuel de Figueiredo por ordem de Nosso Reverendo Padre Geral, sobre as contas que tem entre sy a Provincia de Japão e a Vice Provincia da China, desd'a viagem que foi a Roma o Padre Alvaro Semedo Procurador da Provincia de Japão, e China», Macau, s. d. (ARSI, F. G. 721-II-6, fls. não numerados).

²⁰ Um conjunto de documentos de António Freire, sobretudo no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, permite vislumbrar a sua actividade na preparação dos grupos de candidatos para a Ásia. Esta recolha foi realizada por Diogo Reis Pereira, aluno do mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos Portugueses, NOVA FCSH, no âmbito de uma dissertação de mestrado sobre António Freire, sob a nossa co-orientação e articulado à nossa pesquisa. Veja-se D. R. Pereira (2022).

²¹ O excerto original (Schütte 1975, 1029), em latim, foi traduzido por Arnaldo do Espírito Santo, a quem agradecemos. Em breve será colocado *on-line*, na plataforma *Res Sinicae*, o documento na íntegra em tradução portuguesa.

Três anos antes, também a respeito de Freire, Álvaro Semedo (1585-1658), procurador da China e do Japão eleito em 1636 para ir à Europa, asseverava que «ainda que sempre há quem fale», aquele encontrava-se na procuratura havia muitos anos e «o certo he [que] a servio bem, com decoro e credito da gente de fora». Era ademais um bom religioso que, podendo «ficar nesta provincia descansando», teimava então em «tornar pera a India já sem dentes e na idade em que está»,²² o que acabaria por suceder já em 1655 (Rodrigues 1944, 163).

Nos quatro anos em que Semedo permaneceu na Europa²³ (Março de 1640 a Abril de 1644), usufruiu do apoio de Freire, a quem confiou os produtos que trouxera de Macau (almíscar) e de Goa (aljôfar de botica e diamantes), para ajudar a financiar as despesas da viagem.²⁴ Freire «tudo reçoibe e vendeo sabe bem o que fes em dinheiro de tudo dara boas contas», declarava Semedo em 1645, numa missiva dirigida a Alexandre de Rhodes (1593-1660), então de partida para a Europa.²⁵

De igual modo, Freire convertera o dinheiro que Semedo lhe entregara, a uma taxa de câmbio favorável²⁶ e disponibilizara-lhe verbas sempre que solicitado a fazê-lo: «tera tudo tãobem apontado».²⁷

Ainda assim, a crítica de Semedo acabaria por surgir, ao revelar que ao procurador de Santo Antão não agradara a petição por si apresentada, anos antes, a D. João IV (reinado: 1640-1656) para liquidar a dívida referente aos subsídios régios, «por cuidar que pedia muito». Rhodes era assim chamado a intervir, dando seguimento ao processo, já que Freire não o fizera e era «diuida deuida».²⁸

Além disso, numa informação de um procurador em Macau, Manuel de Figueiredo (1589-1663), é-nos dito que

Certifico que o Padre Antonio Freire me não mandou contas do que se lhe entregou, e despendeo por conta da Vice Provincia da China, e pedindo-lhas eu muitas vezes, mandando-me sempre contas da Receita, e despesas de botica deste collegio, que sempre tive a minha conta. E o Padre Alvaro Semedo me disse que

²² Álvaro Semedo ao Padre Geral, Lisboa, 25 de Agosto de 1643 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 282).

²³ Referimo-nos apenas à Europa continental, pois Semedo chegou, no final do ano anterior, a Inglaterra.

²⁴ «Resposta sobre as contas do Padre Jorge de Gouvea com o Padre Nicolau Trigauccio», s. l., após 1656 (BAJA, 49-V-5, fl. 462v); «Liquidação do que se entregou ao Padre Antonio Freire para as despesas do Padre Alvaro Semedo [...], conforme a informação que fez o Irmão Manoel de Figueiredo», Macau (?), s. d. (BAJA, 49-V-11, fls. 574v-575v).

²⁵ Álvaro Semedo a Alexandre de Rhodes, Macau, 6 de Dezembro de 1645 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 319).

²⁶ António Francisco Cardim, «Informatio pro Provincia Japponica», 1030. «Resposta sobre as contas do Padre Jorge de Gouvea com o Padre Nicolau Trigauccio», s. l., após 1656 (BAJA, 49-V-5, fl. 462v).

²⁷ Álvaro Semedo a Alexandre de Rhodes, Macau, 6 de Dezembro de 1645 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 319).

²⁸ Álvaro Semedo a Alexandre de Rhodes, Macau, 6 de Dezembro de 1645 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 319).

com grande enstancia pedira em Lisboa ao Padre Antonio Freire que lhe desse as contas da Vice provincia da China, mas que de nenhua maneira lhas quiz dar.²⁹

Avançando para o século XVIII, retomemos Marcelo Leitão, o procurador do qual parece ter chegado até nós a maior quantidade de correspondência. Na plataforma *Res Sinicae*, Pereira Coutinho já disponibilizou uma pequena parcela dessa documentação: doze cartas datadas de 1731 a 1736, período em que Leitão era procurador do Japão em Lisboa,³⁰ todas dirigidas a D. Rodrigo Xavier Teles de Meneses (1684-1759), 4.º Conde de Unhão, governador do Algarve, de onde Leitão era natural; e ainda quatro cartas, balizadas entre 1742 e 1752, remetidas de Macau ao procurador, nomeadamente pelo procurador da China em Macau, o irmão italiano Francesco Folleri (1699-após 1767).³¹

A leitura desta correspondência permite-nos reconstituir, com um detalhe inusitado relativamente aos outros procuradores, as actividades em que Leitão participava no exercício das suas funções na procuratura de Santo Antão (e não só), as suas conexões nas esferas político-administrativas, assim como nas mercantis e religiosas e a sua integração nas redes transoceânicas, que tornavam possível receber e enviar produtos entre a América do Sul, a Europa e a Ásia do Sul e Oriental, enviar missionários para a Ásia, agradar a patronos, articular-se a outros procuradores e altas figuras da hierarquia missionária. Estes materiais revelam ainda as encomendas e os produtos transaccionados, as permanentes preocupações e a azáfama constante que marcava o quotidiano dos procuradores; o seu esforço para que produtos como a seda, o chá ou o café chegassem ao destino em boas condições (ou pelo menos aceitáveis) e as decorrentes angústias com o acondicionamento e os perigos da humidade durante o transporte marítimo dos produtos para Lisboa, via Goa, e o seu transbordo nessa cidade, mas também no sentido inverso; a persistente inquietação com o extravio dos caixotes embarcados, que davam entrada na Casa da Índia e que desapareciam, sem deixar rasto, ou que, remetidos de Lisboa para a Ásia, sofriam igual sorte na Índia. Neste *corpus* documental ressalta ainda o cuidado com as encomendas e com os presentes solicitados aos procuradores; mas nele deparamos com os presentes enviados aos próprios procuradores, claro indício da necessidade de se lhes agradar. Nele emergem, além disso, as dificuldades económicas nas procuraturas, com as dívidas que se acumulam e as discussões sobre os empréstimos entre as províncias da assistência portuguesa, questões transversais ao século XVII e XVIII. Abordam-se ainda os mecanismos de circulação de dinheiro e

²⁹ «Informação do Irmão Manuel de Figueiredo por ordem de Nosso Reverendo Padre Geral, sobre as contas que tem entre sy a Provincia de Japão e a Vice Provincia da China [...]», Macau, s. d. (ARSI, F. G. 721-II-6, fls. não numerados).

³⁰ A que acrescem outras seis cartas de período anterior, também para o mesmo destinatário.

³¹ Reitor do colégio da Madre de Deus em Macau no ano de 1743 e vice-provincial da China entre 1745 e Janeiro de 1749 (Dehergne 1973, 246).

letras por meio dos procuradores. Como seria de esperar, constatam-se inúmeras referências às folhas de contas e outros registos feitos pelos procuradores – hoje maioritariamente desaparecidos.³²

Aos procuradores da China e do Japão em Lisboa articulava-se uma teia de outros procuradores, designados das províncias ou vice-províncias, sediados em Goa, em Malaca, em Macau e (já sem o apoio do poder político-militar português) no interior das missões da China e do Japão, respectivamente. Aqui se enquadrava, pois, o já referido João Rodrigues *Tçuzu*, que exerceu o cargo tanto em Nagasaki, entre os anos de 1598 e 1610, como em Macau, entre 1622 e 1627.

As funções destes elementos, que já vimos descritas pela pena de João Rodrigues no que diz respeito ao procurador do Japão em Macau, eram, em diversos aspectos, similares às dos procuradores de Lisboa. Amplamente marcados pelo ritmo de chegada e de partida das naus, a todos competia a dimensão material das missões, na qual se inscrevia a compra e venda de produtos, o seu despacho, a sua recepção e distribuição, o provimento de residências e de missionários ou a gestão da correspondência, recolha de rendas e pagamento de dívidas, além do registo rigoroso e permanente de todas as operações realizadas.

Em Macau e em Nagasaki, enquanto durou a participação dos jesuítas no comércio da seda e da prata, os negócios assumiam uma outra dimensão e daí a diferença reclamada por Rodrigues relativamente aos demais procuradores – os «ordinários» – na supramencionada carta de 1624 e que surge reiterada em 1629, ao insistir que «o officio de Procurador de Japão por ser hum puro negociador, he muito differente do das outras Provincias».³³

Certamente dada essa dimensão do negócio e dos elevados lucros nele obtidos, as funções e deveres destes procuradores do Japão começaram a ser fixadas logo em finais do século XVI, com o «Regimento do Procurador que està em Japão», preparado por Alessandro Valignano em 1591,³⁴ e posteriormente aperfeiçoado e complementado por Francesco Pasio (1554-1612)³⁵ e por Francisco Vieira (1555-1619).

Um outro regimento para esses procuradores aparece em 1629, elaborado por João Rodrigues *Tçuzu*, de acordo com Oka, e incluído no documento intitulado «Couzas que podem servir para os procuradores».³⁶ De qualquer modo, anos antes, em 1622, também se definia um «Regimento para o Procurador da Vice Provincia da China, que reside em Hancheu [Hangzhou]», menos extenso e, sobretudo, assente na preocupação

³² Veja-se Pereira Coutinho (2019).

³³ «Couzas que podem servir para os procuradores», Macau, 1629 (BAJA, 49-V-8, fl. 635).

³⁴ Foi editado por Frison (2010, 61-68), em apêndice documental ao seu artigo.

³⁵ «Regimento para o Procurador de Jappão que Reside na China», s. l., s. d. (BAJA 49-IV-66, fls. 10-13).

³⁶ «Couzas que podem servir para os procuradores», Macau, 1629 (BAJA, 49-V-8, fls. 635-649).

em introduzir atempadamente na missão o provimento anual oriundo de Macau, e na distribuição desse provimento pelas residências e missionários.³⁷

A dimensão do negócio da seda e da prata também explica que, em Macau e Nagasaki, o ofício de procurador do Japão fosse particularmente propenso a gerar controvérsias e problemas éticos. Na primeira cidade, em 1592, apenas um ano volvido desde que Valignano preparara o regimento daquele ofício, o jesuíta Fernão Martins (1545-1604) era implacável na sua crítica à utilização da residência jesuíta como local de negócios desse procurador

[...] assi como algunos hombres llaman a esta casa, casa de religiosos, otros la llaman casa de contractacion y delante de nos mismos [...] y por una cosa o por otra ay siempre concurso destes chinos en casa por la misma portaria della, los quales saben tambien el cubiculo del padre como yo, ado entran y salen a tratar estos negocios con poca decencia del lugar por tener el padre procurador su aposiento en el corredor comun y como la casa es pequeña muchas vezes se oye en la Iglesia el rumor que se haze con el dinero al tiempo que se hazen los paguamientos a los chinos [...].³⁸

A procuratura, entretanto instalada no colégio da Madre de Deus, acabaria na década de 1620 por ser dali retirada (Cooper 1994, 332), quer por ser necessário libertar espaço no colégio com a chegada dos missionários expulsos do Japão, quer por se ter constatado a conveniência de ter instalações próprias e apartadas, assim se evitando a permanente afluência de mercadores chineses ao espaço do colégio e dissociando, sem ambiguidades, as esferas religiosa e educativa da meramente comercial.

A importância hierárquica do procurador provincial ou vice-provincial é outro dos aspectos que fica plasmado nos regimentos, além de ser confirmado ao longo da documentação. O procurador respondia directamente ao provincial ou vice-provincial, «nas couzas do seu officio».³⁹ Quanto ao mais, estava sujeito ao superior da casa em que residia.

O cargo nem sempre terá sido fácil de prover, talvez por se afigurar pouco atractivo (ou mesmo «repugnante», nas palavras de Spinola) para um religioso, dado o seu enfoque

³⁷ Segundo se determinava: «Seu officio consiste principalmente em tres couzas, 1ª Em fazer vir de Macao a tempo a prata, e mais couzas pera provimento na Provincia, e arrecada-las, e o mais que se der pera ella, e parti-las (?) polas cazas pola ordem que lhe der o Padre Vice Provincial, 2ª prover as cazas ausentes do que seus superiores pedirem a conta do seu ordenado. 3ª Em polla ordem do Padre Vice Provincial prover os Padres, que ele manda a missoens do necessario, pera ellas. E os que emtram de novo, e o mesmo quando vay visitar as cazas, e faz outras viagens de seu officio» (BAJA, 49-V-7, fls. 309-310v).

³⁸ Carta do Padre Fernão Martins, Macau, 23 de Janeiro de 1592 (ARSI, Jap. Sin. 11, fl. 267v).

³⁹ «Regimento para o Procurador da Vice Provincia da China, que reside em Hancheu», s. l., s. d. (BAJA, 49-V-7, fl. 309).

nas questões materiais, logísticas e de gestão e controlo de negócios (de maior ou menor dimensão), assim como pelo imenso peso da responsabilidade que acarretava e o trabalho sem fim que envolvia. Era um cargo que exigia, idealmente, indivíduos de grandes capacidades e qualidades – desde logo, capacidades organizativas e operacionais –, sobretudo para o procurador do Japão em Macau e Nagasaki. Como se enunciava no regimento de 1629, havia que estar na procuratura do Japão «huma pessoa de muita intelligencia, e meneo», a qual devia ainda observar «a edificação, que se requiere fora, e dentro de Caza» (Penalva e Lourenço 2009, 359).

Assim, nem sempre os candidatos terão sido abundantes e com o perfil pretendido. Por outro lado, havia também uma aprendizagem que era necessário fazer dos mercados e de outras condicionantes locais, além das questões de natureza logística, a que acrescia a constituição de redes de relacionamento pessoais. Ou seja, um conjunto de aspectos que requeriam tempo, o tempo imprescindível para ganhar experiência e redes de apoio e cooperação.

Como notou Oka (2006, 87, 96), no regimento de 1629 imputavam-se problemas graves como o crescimento da dívida à má prestação de procuradores sem o necessário conhecimento do mercado, descuidados nas relações com os japoneses, que se deixavam enganar nas compras ou que eram pouco rigorosos nas contas. O longo período de alguns procuradores no cargo não será alheio ao seu *know-how* adquirido no exercício de funções, e que era especialmente importante na procuratura das missões em Lisboa e nas procuraturas do Japão em Nagasaki e Macau.

Talvez por isso, alguns dos procuradores permaneceram por muitos anos em funções. Já o vimos suceder na procuratura das missões em Lisboa e voltamos a constatar a repetição deste (aparente?) padrão nas procuraturas provinciais e vice-provinciais. Além disso, verifica-se em Lisboa, tal como nas províncias/vice-províncias, que, por vezes, o procurador nomeado já tinha anos de trabalho na procuratura, antes de ser designado para a dirigir. Em Lisboa, vemos mesmo o último procurador da China, José Rosado, a ser treinado pelo seu antecessor, Marcelo Leitão (Pereira Coutinho 2021a). Entre os exemplos de extensos períodos em funções, no caso dos procuradores provinciais e vice-provinciais, podemos referir o próprio Rodrigues *Tçuzu* em Nagasaki (menos tempo em Macau), ou dois irmãos jesuítas em Macau, Manuel e Luís de Figueiredo, aos quais regressaremos.

No sentido inverso, era possível um procurador ser rapidamente afastado do cargo. Por exemplo, em Goa, o padre Gonçalo Martins foi designado por Álvaro Semedo como procurador do Japão, em virtude das suas «grandes partes para o officio e por ser daquella prouincia». No entanto, António Francisco Cardim, chegado a Goa poucos meses após Semedo partir, sofrera «desgostos com elle e o tirara».⁴⁰

⁴⁰ Álvaro Semedo ao Padre Geral, Lisboa, 22 de Agosto de 1643 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 280).

Outro dos pontos que nitidamente se destaca é o da articulação desta rede de procuradores, aspecto igualmente presente nos regimentos e sustentado por inúmera documentação. Cingindo-nos ao caso da China, podemos observar o procurador em Macau a articular-se ao do interior da China e ao de Goa; ou este último ao de Lisboa; mas também o de Macau a relacionar-se directamente com o procurador das missões em Lisboa. Sirva de exemplo a correspondência trocada entre o irmão Francesco Folleri e Marcelo Leitão.

A articulação entre os diferentes procuradores emerge com notável clareza por ocasião da viagem de Álvaro Semedo a Roma. Aquando da sua partida, o procurador Manuel de Figueiredo transmite, por intermédio do próprio Semedo, instruções ao seu homólogo em Goa, padre Nicolau da Costa (c. 1569-1640), para que invista em produtos a serem vendidos em Portugal com uma margem de lucro que ajudasse a custear as despesas da viagem dos novos missionários, a recrutar por Semedo, e a dele próprio. Como já vimos, Costa investiu a verba em produtos, que depois deu a Semedo para que os levasse para Lisboa e aí os entregasse ao procurador das missões em Santo Antão, António Freire.

Destes procuradores em Goa, Malaca, Macau e no interior das missões recuperaram-se alguns nomes. Em Goa, conseguimos identificar doze procuradores quer da China quer do Japão, instalados na Casa Professa e entre os quais podemos realçar Nicolau da Costa pela maior quantidade de informação que sobre ele dispomos (*vide* Tabela 2). Em Malaca, encontrámos apenas três padres, a saber: Manuel Coelho (c. 1586-?), que ali exerceu o ofício por um triénio na década de 1610;⁴¹ António de Sousa (c. 1588-?), que ocupava funções em 1620;⁴² e o italiano Giulio Cesare Margico, nomeado em 1622 (c. 1586-?).⁴³

Quanto aos procuradores em Macau, a sua lista é um pouco mais extensa, dividindo-se entre os procuradores do Japão (*vide* Tabela 3) e os da China (*vide* Tabela 4). No primeiro grupo contemplam-se doze elementos e no segundo onze. Entre esses onze procuradores da China, destacam-se os dois já antes referidos, Manuel de Figueiredo e Luís de Figueiredo/Fei Cangyu (c. 1621-1705), com extensos períodos de trabalho na procuratura e de ocupação do cargo de procurador.

⁴¹ Gabriel de Matos ao Padre Geral, Macau, 1 de Novembro de 1622 (ARSI, Jap. Sin. 18-I, fl. 13). «Primeiro Catalogo das Informações commuãs dos Padres e Irmãos da Prouincia de Japão», Macau, Setembro de 1620 (ARSI, Jap. Sin. 25, fl. 115). Em 1620, já se encontrava no colégio de Macau. Veja-se «Catalogo dos Padres e Irmãos da Prouincia de Iapam feito em Setembro de 1620», Macau, 1620 (ARSI, Jap. Sin. 25, fl. 109).

⁴² «Catalogo dos Padres e Irmãos da Prouincia de Iapam feito em Setembro de 1620», Macau, 1620 (ARSI, Jap. Sin. 25, fl. 109).

⁴³ Gabriel de Matos ao Padre Geral, Macau, 1 de Novembro de 1622 (ARSI, Jap. Sin. 18-I, fl. 13); «Primeiro Catalogo das Informações commuãs dos Padres e Irmãos da Prouincia de Japão», Macau, Setembro de 1620 (ARSI, Jap. Sin. 25, fl. 114v).

TABELA 2. PROCURADORES DA CHINA E DO JAPÃO EM GOA

Nome	Lugar e período em funções
P. Gomes Vaz	Japão: 1603 ^a
P. Francisco Lameira (c. 1561-1611)	Japão: 1604 ^b
P. João Coelho (c. 1575-1612)	Japão: 1607-1608 (?) ^c
Ir. Bartolomeu Sequeira (?-1622)	Japão: 1616 ^d -1620 ^e
P. Nicolau da Costa (c. 1569-1640)	Japão e China: 1636 ^f
Ir. Luís Correia	Japão: c. 1637 ^g
P. Gonçalo Martins	Japão: c. 1638 ^h
P. Pedro da Costa (1654-1696)	China: entre as décadas de 1680 e de 1690 ⁱ
P. António Ferreira	China: 1722-1741 ^j
P. Francisco Alberto (1695-1761)	Japão ^k
Ir. Miguel Vieira	China (?) ^l
Ir. Xavier Duarte	1751-1754 ^m

^a Costa 1998, 427.

^b Costa 1998, 785. Durante vários anos, em Goa, foi procurador da província da Índia. Após passagem pelo Japão, em 1602, regressou a Macau, no ano seguinte, com Valignano, que lhe ordenou que seguisse para a Índia como procurador do Japão, dada a sua experiência no cargo.

^c Regressa a Macau provavelmente neste último ano (Costa 1998, 767).

^d Costa 1998, 807.

^e Em 1620 é referido como procurador do Japão em Goa, tendo então por companheiro o irmão Luís Ribeiro. «Catalogo dos Padres e Irmãos da Prouincia de Iapam feito em Setembro de 1620», Macau, 1620 (ARSI, Jap. Sin. 25, fl. 109).

^f Depois de alguns anos no Japão (desde 1603), voltou a Macau em 1614, e dali retornou à Índia (1621), onde foi procurador do Japão (Costa 1998, 769). «Informação do Irmão Manuel de Figueiredo por ordem de Nosso Reverendo Padre Geral, sobre as contas que tem entre sy a Provincia de Japão e a Vice Provincia da China [...]», Macau, s. d. (ARSI, F. G. 721-II-6, fls. não numerados).

^g Álvaro Semedo ao Padre Geral, Macau, 20 de Novembro de 1645 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 296v).

^h Álvaro Semedo ao Padre Geral, Lisboa, 22 de Agosto de 1643 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 280).

ⁱ Dehergne 1973, 65.

^j Dehergne 1973, 315.

^k Dehergne 1973, 5.

^l Dehergne 1973, 315.

^m Dehergne 1973, 315.

O primeiro destes dois irmãos jesuítas com o mesmo apelido, o português Manuel de Figueiredo, boticário e enfermeiro, ocupou o ofício durante 24 anos: provavelmente

entre cerca de 1628⁴⁴ e 1645; e entre cerca de 1649 e 1656.⁴⁵ O segundo irmão, um mestiço sino-coreano, educado nas estruturas de ensino da Companhia desde tenra idade,⁴⁶ esteve durante cerca de quarenta anos na procuratura da China em Macau: ali era assistente pelo menos desde 1663 e em 1681 já ascendera a procurador, permanecendo nessa função, aparentemente, quase até ao final da vida, em 1705 (Pina 2011, 289).

No dealbar da década de 1630, o visitador André Palmeiro enaltecia ao Geral a «boa industria» do procurador da vice-província da China em Macau, irmão Manuel de Figueiredo.⁴⁷ Segundo reportava em carta de 1632, tratara com o irmão para que «comprasse certo sitio», onde se construísem casas com a verba dos órfãos, tendo em vista o aumento dos rendimentos da vice-província. Palmeiro concedera-lhe ainda alguns picos de seda para que os enviasse ao Japão. E, desta forma, estava certo de que, em três anos, o investimento geraria um retorno suficiente para sustentar os missionários da China.⁴⁸ No ano seguinte, 1633, Palmeiro já estava em condições de anunciar o aumento dos rendimentos graças à «muita industria e grande aplicação» de Figueiredo, o qual, mostrando-se infatigável, «tem muito trabalhado, e trabalho de continuo».⁴⁹

Em sintonia com Palmeiro, também António Francisco Cardim não poupava nos elogios a Manuel de Figueiredo, apontando-o como «o melhor Procurador que havia em toda a Provincia de Jappam», e que fora dado em Macau à vice-província da China

[...] o qual em doze annos que foy seu Procurador lhe negociou setenta e noue mil setencentos e seis taeis de prata de reales, sinco mazes tres condorins e tres caixas; e tem em Macao quatro mil patacas de renda, o que consta pellas contas que o mesmo Irmão Procurador da China Manoel de Figueiredo deu ao Padre Visitador Antonio Rubino em 15 de Julho de 1640 cuio treslado me mandou a mim, queixozo dos Padres da China por se darem por mal seruido delle.⁵⁰

⁴⁴ António Francisco Cardim, «Informação sobre a pretensão dos padres da China em destruir a provincia de Jappam», Lisboa, 3 de Outubro de 1648 (ARSI, F. G. 721-II-6, fls. não numerados).

⁴⁵ Informação de Manuel de Figueiredo para o Padre Geral, Macau, 8 de Dezembro de 1656 (ARSI, Jap. Sin. 23, fls. 340-342).

⁴⁶ Para a sua biografia, veja-se Pina (2011, 352-356).

⁴⁷ André Palmeiro ao Padre Geral, Macau, 17 de Setembro de 1633 (ARSI, F. G. 730-I, fl. 16). Sobre Palmeiro, veja-se Brockey (2014).

⁴⁸ André Palmeiro ao Padre Geral, Macau, 8 de Maio de 1632 (ARSI, F. G. 730-I, fls. 20-20v). Essas casas podem ser aquelas que em 1646 Cardim refere como constituindo parte dos rendimentos da China em Macau: «cinco mil áureos anuais, em casas de aluguer; tem na mão do seu procurador, em Macau, oito mil áureos, com os quais negocea». Em António Francisco Cardim, «Informatio pro provincia japonica», 1646 (original em latim [Schütte 1975, 1030]).

⁴⁹ André Palmeiro ao Padre Geral, Macau, 17 de Setembro de 1633 (ARSI, F. G. 730-I, fls. 16-16v).

⁵⁰ António Francisco Cardim, «Informação sobre a pretensão dos padres da China em destruir a provincia de Jappam», Lisboa, 3 de Outubro de 1648 (ARSI, F. G. 721-II-6, fls. não numerados).

TABELA 3. PROCURADORES DO JAPÃO EM MACAU

Nome	Anos
P. André Pinto (?-1598)	Nomeado por Francisco Cabral após 1577 ^a
P. Miguel Soares (1551-1600)	1588-1600 ^b
P. Carlo Spinola (1565-1622)	1601-1602
P. Manuel Gaspar (1555-1639)	1603- antes de 1615 (?) ^c
P. Sebastião Vieira (1574-1634)	Janeiro 1608 (?)-1609 ^d
P. João Coelho (c. 1575-1612)	1608(?)-1612 ^e
P. Manuel Barreto (c. 1563-1620)	1613-1616 ^f
P. Manuel Borges (?-1633)	1616-1618 ^g
P. António de Sousa (c. 1588-1633)	1620 ^h
P. Sebastião Vieira (1574-1634)	?-1622 ⁱ
P. João Rodrigues <i>Tçuzu</i> (c. 1561-1633)	1622-1627
P. Rafael Carvalho	1642 ^j -1645 ^k

^a Costa 1998, 802.

^b Costa 1998, 808.

^c Em 1603 regressa do Japão a Macau para desempenhar o cargo de procurador, no qual se manteve até data desconhecida, mas anterior 1615, ano em que voltou à Índia (Costa 1998, 777).

^d Oka 2006, 87. Em 1609 já regressara ao Japão, onde continuava em 1611 ou 1612, quando foi demitido por Pasio (Costa 1998, 635, 812).

^e Era procurador em Nagasaki em 1607. Passou depois a Macau (Costa 1998, 767).

^f Nomeado em 1613 procurador da província em Goa, por Valentim Carvalho, ficou em Macau até 1616 (Costa 1998, 761).

^g Costa 1998, 693, 762.

^h Costa 1998, 808.

ⁱ Foi eleito procurador à Europa em 1623, pelo que Rodrigues foi designado para o suceder no cargo de procurador em Macau. Porém, a eleição já estaria prevista em 1622, altura em que Rodrigues já parece ocupar de facto o cargo (Cooper 1994, 300-301).

^j ARSI, Jap. Sin. 22, fl. 298.

^k Álvaro Semedo ao Padre Geral, Macau, 20 de Novembro de 1645 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 297).

Apesar das queixas que pudessem efectivamente existir por parte dos missionários da China sobre Manuel de Figueiredo, constatamos que Álvaro Semedo o indicava como homem de grande virtude.⁵¹ Em 1645, temia mesmo que se deixasse a procuratura «se

⁵¹ Álvaro Semedo ao Padre Geral, Cantão, 25 de Outubro de 1650 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 353v).

havia tudo de desfazer como sal na agoa». ⁵² A sua larga experiência e conhecimento na gestão dos negócios justificariam, decerto, os receios de Semedo. ⁵³ Mais tarde, em 1652, Figueiredo, como nos mostrou Penalva (2011), iria travar uma disputa com Isabel Reigota no âmbito dos negócios do sândalo. Os documentos que daí resultaram oferecem-nos uma riqueza de detalhe única sobre modos de actuação e redes de cooperação. ⁵⁴

Já sobre Luís de Figueiredo são várias as queixas por parte dos missionários da China. Giandomenico Gabiani (1623-1694) asseverava que apenas a extrema carência de sacerdotes explicava a nomeação do sino-coreano como procurador, tanto mais que era já sexagenário e sofria de problemas de saúde. ⁵⁵ A alegação era confirmada no ano seguinte pelo visitador Francesco Saverio Filippucci (1632-1692) que, em carta ao Geral, justificava ser impossível respeitar as ordens que impediam os irmãos coadjutores de serem procuradores, uma vez que não havia um padre que o pudesse substituir ⁵⁶ (Pina 2011, 355-356). Em 1689, o vice-provincial da China, Prospero Intorcetta (1625-1696), dirigindo-se ao mesmo visitador, aludia às verbas insuficientes disponibilizadas pelo procurador

O Padre Gabiani sempre se queixa commigo que naquelle lugar de muita passagem nam lhe basta o que lhe manda a Procuratura [em Macau]. Se Vossa Reverência assim julgar, lhe peço que ordene ao Irmam Procurador [Luís de Figueiredo] que lhe mande alguã couza de mais. ⁵⁷

Também Tomás Pereira (1646-1708) reclamava do sino-coreano em carta ao visitador, datada de Janeiro de 1689, assegurando que «estas contas farey com Vossa Reverência; porque com a procuratura as nam quero; porque me ficam muito molestas». Acrescentava ter-lhe ordenado o vice-provincial que «saya cá com mais cento taeis do que consta das contas do Irmam Luiz». ⁵⁸

⁵² Álvaro Semedo ao Padre Geral, Macau, 20 de Novembro de 1645 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 296).

⁵³ Entre a documentação deste irmão, refira-se uma «Enformação» feita por ordem do Geral, «sobre as contas que tem entre si a Provincia de Jappão, e a Vice-Provincia da China desta viagem que fez a Roma o Padre Alvaro Semedo Procurador da Provincia de Jappão, e da Vice-Provincia da China», Macau, s. d. (BAJA, 49-V-11, fls. 573-574v).

⁵⁴ Penalva publicou a «Emformação que da o Irmão Manoel de Figueiredo sobre a contenda do sandalo entre Isabel Reigota e a Vice Provincia da China», bem como a «Segunda Imformação» (ARSI, Jap. Sin. 124; Penalva 2011, 169-190). Manuel de Figueiredo encontra-se, actualmente, a ser objecto de pesquisa por parte de Leonor Pratas Duarte de Jesus, no âmbito da sua dissertação de mestrado em História Moderna e dos Descobrimientos Portugueses, na NOVA FCSH. Este trabalho decorre em articulação com a nossa investigação e sob a nossa co-orientação. Veja-se Pratas Duarte de Jesus (2022).

⁵⁵ Giandomenico Gabiani ao Padre Geral, Macau, 11 de Dezembro de 1681 (ARSI, Jap. Sin. 163, fl. 64).

⁵⁶ Macau, 31 de Março de 1682 (ARSI, Jap. Sin. 163, fl. 184).

⁵⁷ Prospero Intorcetta a Francesco Saverio Filippucci, s. l., 16 de Janeiro de 1689 (BAJA, 49-IV-63, fl. 435).

⁵⁸ Pequim, 30 de Janeiro de 1689 (T. Pereira 2011, 238).

TABELA 4. PROCURADORES DA CHINA EM MACAU

Nome	Anos
P. Duarte de Sande (1547-1599)	1597-1599 (?) ^a
P. Simão da Cunha (1589-1660)	Em 1625 ^b - durante dez anos ^c
Ir. Manuel de Figueiredo (1589-1663)	Por 24 anos: c. 1628-1645 c. 1649 (?) - 1656
P. Simão da Cunha (1589-1660)	1642, ^d 1643 ^e
P. João Monteiro (1602-1648)	Em 1645-1648 ^f
Ir. João Belchior Ribeiro (1589-1671)	1648: «socius procuratoris iaponensis», posição que ocupou por 14 anos, antes de ser procurador da China em Macau ^g
Ir. Luís de Figueiredo/Fei Cangyu (c. 1621-1705)	Na procuratura pelo menos desde 1663, já a liderava em 1681 ^h
P. Giovanni Francesco de Ferrariis (1609-1671)	15/11/1656 ⁱ -1659 ^j
P. Giovanni Filippo de Marini (1608-1682)	1649: «Procurator in Sinis Macai» ^k
Ir. Francesco Folleri (1699-após 1767)	1751 (na procuratura como assistente/ <i>socius</i> pelo menos desde 1737)
P. João Simões (1713-1773)	1752 ^l

^a «A materia da China me incumbe mais, pois ainda agora fiquo por seu procurador» (Duarte de Sande a João Álvares, Macau, 25 de Outubro de 1597 [ARSI, Jap. Sin. 13, fl. 75]); «[...] La uma porque el padre visitador me hizo consultor suyo [...] y la outra por me hazer procurador de la misión de la China» (Duarte de Sande ao Padre Geral, Macau, 12 de Novembro de 1597 [ARSI, Jap. Sin. 13, fl. 98]).

^b Cortes 2001, 281.

^c Dehergne 1973, 69.

^d «Informação do Irmão Manuel de Figueiredo por ordem de Nosso Reverendo Padre Geral, sobre as contas que tem entre sy a Provincia de Japão e a Vice Provincia da China, [...]», Macau, s. d. (ARSI, F. G. 721-II-6, fls. não numerados).

^e Álvaro Semedo ao Padre Geral, Évora, 20 de Outubro de 1643 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 284v).

^f Álvaro Semedo ao Padre Geral, Macau, 20 de Novembro de 1645 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 297); Álvaro Semedo ao Padre Geral, Macau, 29 de Novembro de 1648 (ARSI, Jap. Sin. 161, fl. 341).

^g Dehergne 1973, 217.

^h Pina 2011, 289.

ⁱ Informação de Manuel de Figueiredo ao Padre Geral, Macau, 8 de Dezembro de 1656 (ARSI, Jap. Sin. 23, fls. 340-342).

^j Manuel Jorge, ânuia da vice-província da China de 1657, Nanquim, 12 de Maio de 1658 (BAJA, 49-V-14, fl. 150v); Dehergne 1973, 71.

^k ARSI, Jap. Sin. 18-II, fl. 284; Dehergne 1973, 72-73.

^l Dehergne 1973, 315.

Já para o século XVIII, saliente-se Francesco Folleri, o qual trabalhava na procuratura como assistente/*socius* pelo menos desde 1737 e que em 1748 já era procurador (Dehergne 1973, 95). A carta que remete a Marcelo Leitão, em Dezembro de 1750, encontra-se repleta de informação riquíssima sobre produtos em circulação e questões referentes à sua compra, acondicionamento e envio.⁵⁹

Dentro do Japão e da China afigura-se mais difícil elencar os procuradores no actual estado do conhecimento. De qualquer modo, podem indicar-se, para o primeiro caso, os padres Rodrigues *Tçuzu* e Spinola, como anteriormente assinalado; e, para o segundo, o antigo procurador a Roma, Nicolas Trigault. Em 1622, prestes a cessar funções enquanto superior da missão da China, Niccolò Longobardo (1565-1655) advertia ser conveniente «desocupar o mesmo Padre Trigau do Officio de Procurador», estando ele a aguardar a ida a Hangzhou do novo superior da China, João da Rocha (1565-1623) «para lhe entregar logo o ditto officio».⁶⁰ Trigault estava nessa altura associado a um escândalo, resultante de um plano concebido em parceria com o jesuíta chinês Zhong Mingli/João Fernandes (1581-?) de compra de seda nos arrabaldes de Hangzhou e posterior venda em Macau. O plano acabaria por correr bastante mal, redundando em prejuízos avultados e na expulsão de Zhong Mingli, responsável pela compra da seda e pelo seu transporte até Cantão (Pina 2011, 268, 324-326).

Entre os três tipos de procuradores inicialmente apontados temos, por fim, o procurador de colégio ou de residência. A este cabia tratar do provimento dessas unidades, bem como da gestão das propriedades sob a sua alçada e da recolha de rendas. Este procurador estava ainda encarregue de canalizar as verbas de e para a sede da província/vice-província, entre outras variadas operações, muitas delas semelhantes às realizadas pelos anteriores procuradores, se bem que com uma área de actuação bastante mais circunscrita. Como os anteriores, de todas as operações era necessário proceder ao registo rigoroso.⁶¹

Para o Japão, encontramos apenas um destes procuradores, Domingos Dias (c. 1556-1631), a desempenhar funções no colégio de Arima em 1603 e que passou depois para o de Nagasaki (1606-1607 e 1613) (Costa 1998, 623, 771). Também para Macau conhecemos um único procurador do colégio, António Leite (c. 1589-?) (Penalva e Lourenço 2009, 310, 340-342, 347).

⁵⁹ Veja-se Pereira Coutinho (2021b).

⁶⁰ Comunicação de Niccolò Longobardo ao visitador Gabriel de Matos, Hangzhou, 25 de Abril de 1622 (Penalva e Lourenço 2009, 335).

⁶¹ O livro de contas de François de Rougemont, referente aos anos de 1674-1676, enquanto o missionário estava na região do Changshu e que não foi destruído, mas antes levado para a Europa, na década de 1680, por Philippe Couplet, permite-nos imaginar o que seriam os livros apontados pelos procuradores dos colégios. Perpassa neste livro uma riqueza de detalhe de âmbito financeiro e logístico única para a missão da China no século XVII (Golvers 1999).

Já no interior da China, em 1689, em Pequim, era procurador do colégio José Soares (1656-1736). A este respeito o visitador Francesco Saverio Filippucci declarava a Tomás Pereira desejar

[...] saber os gastos que ahi se fazem hum anno por outro, e o que sobeja. Para livrar a Vossa Reverência deste enfadamento Vossa Reverência o mande fazer ao Padre [José] Soares, que ja supponho que corre com o officio de Procurador e Ministro desse Collegio, como já ordeney [...].⁶²

4. Conclusões

Recorrendo-se ao caso específico da Ásia Oriental, pretendeu-se demonstrar a necessidade de prestar a devida atenção à figura, regra geral discreta e talvez por isso negligenciada, dos procuradores responsáveis pela dimensão material das missões jesuítas. Para alcançar esse objectivo advoga-se, pois, ser fundamental que a produção textual sobrevivente destes actores seja coligida e analisada de modo sistemático e exaustivo. Com base nessa pesquisa, propõe-se que sejam completadas e aperfeiçoadas as listas de procuradores da Ásia Oriental que aqui se apresentam numa primeira tentativa de sistematização. O esforço deverá ser estendido a todo o espaço da assistência portuguesa. O confronto entre os procuradores desta assistência e os da espanhola permitirá, decerto, uma melhor compreensão da figura e papel do procurador em toda a sua abrangência, por meio da identificação de afinidades, diferenças ou especificidades, de interações, de cooperações formais e informais, de evoluções institucionais, assim como de padrões. Este é um trabalho sem dúvida ambicioso e demorado, mas cuja concretização será indispensável para que se ultrapassem muitas das lacunas que ainda persistem ao nível da dimensão económico-financeira das missões jesuítas no período moderno, da sua logística e dos mecanismos de circulação local e global de missionários, de conhecimento e de produtos por seu intermédio transaccionados e transportados.

5. Bibliografia

- ALDEN, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ANDRADE, Tonio. 2010. «A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory». *Journal of World History* 21, n.º 4 (Dezembro 2010), 573-591.

⁶² Cantão, 4 de Fevereiro de 1689 (BAJA, 49-IV-63, fl. 447).

- ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Fondo Gesuitico (F. G.) 721-II-6 e 730-I.
— Japonica Sinica (Jap. Sin.) 11, 12, 13, 18-I, 18-II, 22, 23, 25, 124, 161 e 163.
- BAJA (Biblioteca da Ajuda, coleção Jesuítas na Ásia). 49-IV-63, 49-IV-66, 49-V-5, 49-V-7, 49-V-8, 49-V-11 e 49-V-14.
- BORGES, Charles J. 1994. *The Economics of the Goa Jesuits 1542-1759. An Explanation of Their Rise and Fall*. Nova Deli: Concept Publishing Company.
— 2000. «The Portuguese Jesuits in Asia: Their Economic and Political Networking within Asia and with Europe», em *A Companhia de Jesus e a missão no Oriente*, editado por Nuno da Silva Gonçalves, 203-224. Lisboa: Brotéria e Fundação Oriente.
- BROCKEY, Liam Matthew. 2000. «Largos Caminhos e Vastos Mares. Jesuit Missionaries and the Journey to China in the Sixteenth and Seventeenth Centuries». *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, n.º 1 (Dezembro 2000), 45-72. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36100104>.
— 2014. *The Visitor. André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CLOSSEY, Luke. 2008. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. 1997. Lisboa: Cúria Provincial da Companhia de Jesus; Braga: Livraria A.I.
- COOPER, Michael. 1994. *Rodrigues, o intérprete. Um jesuíta no Japão e na China do século xvi*. Lisboa: Quetzal Editores.
- CORTES, Adriano de las. 2001. *Le voyage en Chine d'Adriano de las Cortes, S. J. (1625)*, traduzido por Pascal Girard. Paris: Chandeigne.
- COSTA, João Paulo Oliveira e. 1998. «O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira». Dissertação de doutoramento inédita, Universidade Nova de Lisboa. <https://run.unl.pt/handle/10362/3571>.
- DEHERGNE, Joseph. 1973. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Paris: Letouzey & Ané.
- ECHARTE OÑATE, Ignacio. 2001. «Procuradores». Em *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, editado por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 3244-3245. Madrid: Universidad Pontificia Comillas; Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- FIGUEIRA DE FARIA, Francisco. 2007. «The functions of Procurator in the Society of Jesus. Luís de Almeida, Procurator?», *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, n.º 15 (Dezembro 2007), 29-46.
- FRANCO, Antonio. 1717. *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesu na Corte de Lisboa*. Coimbra: No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu.
- FRISON, Daniele. 2010. «“El oficio de procurador al qual aunque tengo particular repugnancia”: The Office of Procurator through the Letters of Carlo Spinola S.J.». *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, n.º 20 (Junho 2010): 9-70.

- GALÁN GARCÍA, Agustín. 1995. *El «Oficio de Indias» de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566–1767)*. Sevilla: Fundación Fondo de Cultura de Sevilla.
- GINZBURG, Carlo. 2015. «Microhistory and world history». Em *The Cambridge World History*, vol. 6, parte 1, editado por Jerry H. Bentley, Sanjay Subrahmanyam e Merry E. Weisner-Hanks, 446-473. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLVERS, Noël. 1999. *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan): A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium*. Lovaina: Leuven University Press.
- 2011. *Portuguese Books and their Readers in the Jesuit Mission of China (17th-18th centuries)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- GRUZINSKI, Serge. 2010. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GUERRA, Luiz de Bivar de Sousa Leão e Manuel Maria FERREIRA. 1950. *Catálogo do Arquivo do Tribunal de Contas*. Lisboa: Tribunal de Contas.
- HEYNDRICKX, Jerome, ed. 1990. *Philippe Couplet S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*. Nettetal: Steyler Verlag.
- LAMALLE, Edmond. 1940. «La Propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des Missions de Chine (1616)». *Archivum Historicum Societatis Iesu*, n.º 9, 49-120.
- MALAPRADE, Sébastien. 2020. «The College of San Hermenegildo in Seville. The Centerpiece of a Global Financial Network». Em *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*, editado por Héléne Vu Thanh e Ines G. Županov, 207-234. Leiden: Brill.
- MARTÍNEZ-SERNA, J. Gabriel. 2011. «Procurators and the Making of the Jesuit's Atlantic Network». Em *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830*, editado por Bernard Bailyn e Patricia L. Denault, 181-209. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MENEGON, Eugenio. 2019. «Telescope and Microscope. A Micro-Historical Approach to Global China in the Eighteenth Century». *Modern Asian Studies* 54 (4): 1315-1344.
- MOREIRA, Alzira Teixeira Leite. 1977. *Inventário do fundo geral do Erário Régio: Arquivo do Tribunal de Contas*. Lisboa: Tribunal de Contas.
- OKA, Mihoko. 2006. «A Memorandum by Tçuzu Rodrigues: The Office of Procurador and Trade by the Jesuits in Japan». *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, n.º 13 (Dezembro 2006), 81-102.
- PALOMO, Federico. 2015. «António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno». *Histórica* 39 (1): 7-40.
- 2016. «Procurators, Religious Orders and Cultural Circulation in the Early Modern Portuguese Empire: Printed Works, Images (and Relics) from Japan in António Cardim's Journey to Rome (1644-1646)». *E-Journal of Portuguese History* 14 (2): 1-32.
- PATERNICÒ, Luisa M., Claudia von COLLANI e Riccardo SCARTEZZINI, eds. 2016. *Martino Martini. Man of Dialogue*. Trento: Università degli Studi di Trento.

- PENALVA, Elsa. 2011. *Mulheres em Macau. Donas honradas, mulheres livres e escravas (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- 2022. «Os jurubaças-intérpretes Miguel Monteiro, Simão Coelho e a formalização de um corpo jurídico Ming para Macau (1612-1632)». Em *Historical Perspectives on China & Macau, and Contacts with Europe during the Ming & Qing Dynasties*, editado por Carmen Amado Mendes e Isabel Murta Pina, 175-228. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau e Universidade de Macau.
- PENALVA, Elsa e Miguel LOURENÇO, eds. 2009. *Fontes para a história de Macau no século XVII*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- PEREIRA, Diogo Reis. 2022. «Entre Portugal e a China: Procuradores Jesuítas e seus negócios. O caso de António Freire (séc. XVII)». *Daxiyangguo - Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos*, n.º 29, 135-156.
- PEREIRA, Tomás. 2011. *Tomás Pereira. Obras*. Editado por Luís Filipe Barreto, Arnaldo do Espírito Santo, Ana Cristina da Costa Gomes, Isabel Murta Pina e Pedro Lage Correia, vol. 1. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- PEREIRA COUTINHO, Maria João. 2019. «“So Many Things I Wanted from Guangzhou.” The Orders of Two Jesuit Procurators: Francisco de Cordes (1688-1768) and José Rosado (1714-1797)». *Orientis Aura. Macau Perspectives in Religious Studies*, n.º 3, 103-122.
- 2021a. «José Rosado (1714–1797)», em *Res Sinicae, Enciclopédia de Autores*, coordenado por Arnaldo do Espírito Santo, Cristina Costa Gomes e Isabel Murta Pina. <https://www.resinicae.letras.ulisboa.pt/jose-rosado-1714-1797>.
- 2021b. «Marcelo Leitão (1679–1755). Correspondência activa e passiva». Em *Res Sinicae. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI-XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos (PTDC/LLT-OUT/31941/2017)*, coordenado por Arnaldo do Espírito Santo e Cristina Costa Gomes. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos. https://www.resinicae.letras.ulisboa.pt/_files/ugd/7f2e0c_eaf0d6be77504e698eb8e72a83fa217e.pdf.
- 2022a. «Francisco de Cordes (1689–1768). Correspondência activa, passiva e outros documentos». *Res Sinicae. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI-XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos (PTDC/LLT-OUT/31941/2017)*, coordenado por Arnaldo do Espírito Santo e Cristina Costa Gomes. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos.
- 2022b. «“Homem de prendas e talentos”: Marcelo Leitão (1679–1755), Procurador-Geral da Vice-Província da China». Em *Res Sinicae. Pessoas, papéis e intercâmbios culturais entre a Europa e a China (1600-1800)*, editado por Arnaldo do Espírito Santo, Cristina Costa Gomes e Enrique Rodrigues-Moura, 181-207. Bamberg: University of Bamberg Press.
- PINA, Isabel Murta. 2011. *Jesuítas Chineses e mestiços da missão da China (1589-1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- 2022a. «Dois procuradores jesuítas em confronto: Álvaro Semedo e António Francisco Cardim». Em *Res Sinicae. Pessoas, papéis e intercâmbios culturais entre a Europa e a China*

- (1600-1800), editado por Arnaldo do Espírito Santo, Cristina Costa Gomes e Enrique Rodrigues-Moura, 97-112. Bamberg: University of Bamberg Press.
- 2022b. «In the Eye(s) of the Storm(s): Álvaro Semedo, an Observer of Two Dynastic Transitions in the Global Crisis of the 17th century». *Ming Qing Yanjiu* 26 (2): 172-193.
- PRATAS DUARTE DE JESUS, Leonor. 2022. «Entre Negócios e Religião: O Irmão Jesuíta Manuel de Figueiredo (1589–1663)». *Daxiyangguo - Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos*, n.º 29, 113-133.
- REBELO, Amador. 1588. *Alguns capitulos tirados das cartas que vieram este anno de 1588 dos Padres da Companhia de IESU que andam nas partes da India, China, Iapão, & Reino de Angola, impressos pera se poderem com mais facilidade communicar a muitas pessoas que os pedem*. Lisboa: Antonio Ribeyro.
- RODRIGUES, Francisco. 1944. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. T. 3, vol. 2. Porto: Apostolado da Imprensa.
- SCHÜTTE, Josef Franz, ed. 1975. *Monumenta Historica Japoniae I. Textus Catalogorum Japoniae, aliaque de personis domibusque S.J. in Japonia informationes et relationes 1553-1654*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1010-1033.
- TAMBURELLO, Adolfo, M. Antoni J. ÚÇERLER, e Marisa DI RUSSO, eds. 2008. *Alessandro Valignano S.I.: Uomo del Rinascimento, ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- VERMOTE, Fred. 2018. «Finances of the Missions». Em *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, editado por Ronnie Po-chia Hsia, 367-400. Leiden: Brill.
- 2019. «Financing Jesuit Missions». Em *The Oxford Handbook of the Jesuits*, editado por Ines G. Županov, 128-152. Nova Iorque: Oxford University Press.
- VU THANH, Hélène. 2020. «The Cross and the Silk. Trading Activities by the Society of Jesus in Japan (1549-1650)». Em *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*, editado por Hélène Vu Thanh e Ines G. Županov, 47-70. Leiden: Brill.

II. «ESTA CASA TEM MUITA RENDA PARA SI E PARA PODER PARTIR COM OUTRA»: A COMPANHIA DE JESUS E AS RENDAS DO COLÉGIO DE SÃO PAULO, EM GOA*

Felipe Augusto Fernandes Borges

Instituto Federal do Paraná, Brasil

1. Introdução

A Companhia de Jesus, ordem principiada em 1534 por Inácio de Loiola e seus seis companheiros,¹ nasceu de um desejo e um projeto voltado à reconquista espiritual da Terra Santa. Entretanto, ao longo da história da ordem, desenvolveu-se uma forte ligação desta com atividades de catequese e conversão de povos nativos, educação, ensino e uma gama de colégios e seminários espalhados pela Europa e Ultramar. Junto a estas atividades, crescia também o poderio econômico impulsionado por doações, mercês e rendas destes colégios e seminários que vieram, ao longo do tempo, a possuir.

Assim, este trabalho pretende analisar a intersecção entre atividades de catequese e educação com aspectos financeiros envolvendo a Companhia de Jesus no Estado da Índia.² Especificamente, analisaremos a posse dos jesuítas sobre o Seminário de Santa Fé e a fundação, a partir deste, do Colégio de São Paulo – ambos em Goa –, pelo prisma

* O capítulo se insere no contexto do projeto que resultou na tese de doutorado do autor, «Jesuítas no “Estado da Índia”: O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558)», e sua produção faz parte das atividades de dedicação exclusiva do autor enquanto professor do Instituto Federal do Paraná, Campus Pitanga, Brasil.

¹ Simão Rodrigues, Francisco Xavier, Nicolau de Bombadilha, Diogo Laiñez, Alonso de Salmerón e Pedro Fabro.

² Segundo Thomaz (1994), o uso da expressão *Estado da Índia* generalizou-se apenas na segunda metade do século XVI. No uso da época, servia para designar o conjunto de territórios, estabelecimentos, bens e pessoas geridos pela Coroa Portuguesa no Oceano Índico, nos territórios e mares, do Cabo da Boa Esperança até o Japão. Mesmo se tratando de uma expressão difusa apenas no século XVI, o autor defende que, «por comodidade», também seja usada referindo-se ao período anterior (Thomaz 1994, 207). Sendo assim, esse é o sentido em que, acompanhando o autor supracitado, a expressão *Estado da Índia* será usada no decorrer deste trabalho.

das rendas que essas instituições possuíam, as formas como foram angariadas ao longo do tempo, os discursos relacionados e, efetivamente, os usos que se faziam daqueles recursos.

O trabalho ora apresentado deriva da pesquisa empreendida para a tese de doutorado do autor, recentemente publicada sob o título *O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo, em Goa: a Companhia de Jesus no Oriente Português (1541-1558)* (Fernandes Borges 2021). Assim, utilizamo-nos do mesmo recorte temporal daquela pesquisa, sendo 1541 o ano de fundação do Seminário de Santa Fé, ao qual os jesuítas paulatinamente tomam parte a partir de 1542 e recebem a autoridade total, em doação, em 1547.

A partir das experiências no Seminário, a Companhia funda o Colégio de São Paulo em 1548 e, em 1558, fecha-se o nosso recorte temporal marcado pela ordenação de André Vaz, primeiro sacerdote goês no Estado da Índia, recrutado entre os primeiros meninos que adentraram ao Seminário de Santa Fé em 1541.

Ao longo do texto, analisamos as doações e os usos dos recursos financeiros do Seminário e do Colégio pelos jesuítas, amparados nas fontes constantes na *Monumenta Indica*, coletânea organizada pelo jesuíta Joseph Wicki, e na *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente*, organizada pelo padre António da Silva Rego.

A historiografia especializada aponta para a relevância que os colégios tiveram no desenvolvimento da Companhia de Jesus (Assunção 2013; Costa 2004; Manso 2005, 2010; Manso e Seabra 2012). Assunção (2004), por sua vez, faz uma análise de fôlego sobre as finanças dos jesuítas. Para o autor, a Coroa Portuguesa – sobretudo na pessoa de D. João III – viu na Companhia um instrumento valioso para auxiliar no projeto civilizador pretendido pela expansão portuguesa. Neste contexto, os colégios da ordem jesuíta se mostravam como meios privilegiados de catequese e até mesmo de aculturação. Financiar esses meios era crucial para o projeto expansionista. Ao mesmo tempo, como veremos, as rendas advindas da posse dessas casas e espaços de ensino foi relevante para o desenvolvimento da própria congregação, visto que tais rendas propiciavam o financiamento não apenas àquelas que se destinavam, mas auxiliavam na manutenção da ordem como um todo.

2. O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo, em Goa

A presença portuguesa regular e contínua no Oriente desenvolveu-se a partir do êxito na viagem de Vasco da Gama, que, em 1499, dobrou o Cabo das Tormentas (rebatizado Cabo da Boa Esperança) e iniciou, assim, as viagens lusitanas para as partes então denominadas como *Índias*.

O estabelecimento daquilo que foi posteriormente alcunhado como *Estado da Índia* foi lento e gradual. As primeiras viagens, embaralhadas em equívocos e tropeços,

foram logo substituídas por um processo mais planejado, a fim de montar um aparato que desse aos portugueses as possibilidades concretas de participar ativamente do comércio na região. O artífice desta construção foi Afonso de Albuquerque (Fernandes Borges 2021; Tavares 2004).

Autores como Alden (1996), Boxer (2002), Thomaz (1994) e ainda outros, versaram a respeito do estabelecimento português no Índico. Ainda que não seja possível citar todos estes autores, as compreensões e leituras por eles empreendidas são fundamentos para nosso trabalho de investigação.

Segundo Thomaz (1994), a presença portuguesa no Índico não se voltava à territorialidade, mas, sim, à formação de uma rede que pudesse dar base à participação lusitana no comércio da região. É neste contexto, de formação de uma rede de fortalezas e feitorias – que Boxer (2002) chamou de *talassocracia* –, que um posto chave foi vislumbrado por Albuquerque: a cidade portuária de Goa.

Goa houvera sido posse de hindus e muçulmanos. Antes parte do império hindu de Vijayanagar, a cidade fora tomada pelo sultanato de Bijapur, ao qual pertencia à época da chegada de Albuquerque. Existiam, assim, tensões religiosas entre muçulmanos e hindus naquela região, considerando-se, inclusive, que houve a destruição de templos hindus na cidade quando da conquista pelo sultanato de Bijapur.

Afonso de Albuquerque se aproveitou desses antigos conflitos em 1510, quando empreendeu a tomada de Goa. Podemos afirmar que, se Albuquerque não contou com a ajuda da população hindu na tomada da cidade, pôde contar ao menos com sua indiferença. Dessa forma, ao tomar o controle de Goa para os portugueses, naquele ano, Albuquerque, então governador, empreendeu uma política de relativa tolerância para com os cultos da população hindu da cidade (Fernandes Borges 2021; Tavares 2004; Xavier 2008).³

Entretanto, na década de 40 do século XVI, há uma viragem nesta política de tolerância desenvolvida no governo de Albuquerque. A historiografia sobre o assunto aponta que, a partir de 1540, há uma sucessão de ações dos poderes locais para coibir cultos hindus (e quaisquer outros não cristãos), além da destruição dos templos, os pagodes,⁴ confisco de terras e bens, e outras ações de repressão.

Boxer (2002, 87), por exemplo, aponta para o fato de ser «preciso fazer distinção entre a política portuguesa e as atitudes sociais com relação aos seguidores de outras religiões na primeira e na segunda metade do século XVI».

Boxer (2002) e Tavares (2004) apontam possibilidades para interpretar a viragem de atitude com relação às outras religiões a partir de 1540. Uma das vertentes é buscar as

³ Uma exceção, por exemplo, é a proibição da cerimônia do *Sati*, que consistia em queimar a viúva junto ao corpo do marido falecido.

⁴ *Pagode* poderia se referir tanto ao templo quanto às imagens de culto hindu.

causas na situação europeia. O clima religioso agravava-se na Europa frente ao combate às heresias protestantes, às tentativas de reforma da Igreja Católica, e mesmo ao estabelecimento da Inquisição em Portugal. Ademais, uma segunda interpretação nos leva ao poderio lusitano em Goa.

No momento da conquista da cidade, em 1510, certa cooperação da população hindu tornava-se necessária. Três décadas depois, o poderio militar, religioso e econômico português já era distinto: não havia mais a necessidade da tolerância. Na década de quarenta do XVI, os portugueses podiam impor sua religião, seus costumes, suas crenças, pois havia condições concretas para tal. Além disso, não é apenas aos hindus que se refere a viragem de atitude religiosa mencionada, mas também aos cristãos de São Tomé e aos abissínios, cada vez mais considerados heréticos.

Dessa forma, em 1540, há uma ação incisiva por parte dos portugueses em Goa, com a destruição dos pagodes, proibição de cultos e confisco de bens. A partir de 1541, tais apreensões tornam-se mais abrangentes, pois são instituídas ordens para tomada das terras dos pagodes, bem como suas rendas, e a doação dessas a obras cristãs. São ainda instituídas leis para proibir todas e quaisquer práticas religiosas não cristãs, bem como a proibição da outorga de ofícios do Estado aos gentios. Instituem-se, então, novos favorecimentos para encorajamento das conversões da população local (Fernandes Borges 2021; Tavares 2004).

Neste ponto da explanação é que tocamos no assunto principal deste capítulo. Com as ações de repressão ao hinduísmo a partir de 1540, há a formação de uma certa reserva de bens, terras e rendas tomadas dos antigos pagodes.

Esse patrimônio, em sua maioria, passa a ser destinado às obras pias, igrejas e confrarias. Em documento de junho de 1541, podemos verificar que o governador interino Fernão Rodrigues de Castelo Branco faz a seguinte determinação:

Faço saber aos que este virem como querendo nosso senhor lembrar-se desta terra e gente dela, que de tantos tempos estava sujeita ao demônio, e seus Pagodes, houve por seu serviço inspirar em muitas pessoas destas Ilhas pera se converterem a sua santa fé, e que os Pagodes fossem derribados, e desfeitos de todo, sem ficar nenhum em todas elas, e por os Gançares⁵ das Aldeias, em que estavam os Pagodes, lhe terem dadas certas terras, que rendiam para a fábrica e despesa deles, e dos grous,⁶ e outros servidores [...] não me pareceu razão, nem justiça sobre elas fazer demanda aos ditos Gançares, somente que seria mui grão serviço de Deus, e de Sua Alteza, pois estas terras até o presente renderam para os Pagodes, e demônios, que nelas se adoravam, se convertesse daqui em diante a renda delas,

⁵ «Cobradores de rendas» (Rego 1949, 293).

⁶ «Criados, ordinariamente de casta sudra, empregados nos pagodes» (Rego 1949, 293).

podendo-se haver boamente, em sacrifícios divinos, obras pias, e outras cousas do serviço de nosso senhor [...].⁷ (Wicki e Gomes 1948, 760-761)

No contexto de destruição dos pagodes e confisco dos seus bens, é fundada em Goa, em 1541, a Confraria de Conversão à Fé. Tal confraria nasce por iniciativa do padre franciscano Diogo de Borba e do então vigário geral, Miguel Vaz.

Inicialmente fundada com o objetivo de reunir pessoas de destaque social que pudessem apadrinhar e favorecer os novos convertidos (em movimento para incentivar conversões), a Confraria de Conversão à Fé logo se imbuíu da missão de abrir e desenvolver um seminário, com intuito de formação de um clero nativo⁸ (Fernandes Borges 2021).

A Confraria de Conversão à Fé já nasceu com dotação financeira. Recebeu, desde o início, doações de rendas das terras dos antigos pagodes. Então, a Confraria se propôs, com parte dessas rendas, fundar um seminário, inicialmente pensado para trinta alunos nativos e dois religiosos. A fundação do Seminário de Santa Fé deu-se em 1541 e, no ano seguinte, Francisco Xavier chegou em Goa, liderando os primeiros jesuítas a pisarem em solo indiano (Fernandes Borges 2021; Manso 2009; Tavares 2004).

A partir de 1542, os jesuítas já participam das atividades do Seminário como professores e auxiliares, ocupando, de forma gradativa, mais espaços, até que, em 1547, adquirem total controle da instituição. A partir disso, em 1548, fundam o Colégio de São Paulo, que foi chamado na historiografia como o principal colégio jesuítico na Índia (Manso 2005, 2009, 2010).

O Colégio de São Paulo, em Goa, tornou-se, assim, o centro da administração espiritual, financeira e temporal dos jesuítas no Oriente. Munidos de rendas e mercês para o Colégio, gradativamente os padres inacianos passaram a ter na instituição uma fonte de recursos importante para as missões nesta região. O Seminário de Santa Fé não deixou de existir, sendo anexado ao Colégio. Além disso, a instituição obteria, além das doações financeiras provenientes do que já houvera sido entregue ao Seminário – ou mesmo à Confraria de Conversão à Fé –, outras diversas rendas no Estado da Índia. Analisar tais rendas, os modos como foram usadas, bem como os impactos que tiveram na ação da Companhia de Jesus na Índia, é o objetivo que se pretende na continuidade deste capítulo.

⁷ A fim de proporcionar uma leitura mais fluida, optamos por realizar uma pequena atualização ortográfica nesta e nas demais citações diretas das fontes documentais ao longo do trabalho. Algumas, com trechos em espanhol, foram livremente traduzidas. O sentido das citações foi mantido e as grafias originais podem ser conferidas nas coletâneas, referenciadas no trabalho.

⁸ Um documento sobre a formação da Confraria de Conversão à Fé pode ser lido no volume I da Documenta Índica. Tal documento é intitulado «Sumário da origem do Colégio de São Paulo da Companhia de Jesus em Goa», datado de 25 de julho de 1541 (Wicki e Gomes 1948, 771-790).

3. A Companhia de Jesus e as rendas do Colégio de São Paulo

Com base na documentação estudada, fontes diversificadas podem ser apontadas para os rendimentos que eram auferidos pelo Colégio de São Paulo. Entretanto, esses dividendos têm origem anterior, visto que a instituição herdou benesses ofertadas às instituições que estavam em sua gênese: a Confraria de Conversão à Fé e o Seminário de Santa Fé.

A este respeito temos algumas informações no Estatuto da Confraria de Conversão à Fé (Wicki e Gomes 1948, 780-790), um sumário coligido que contém, também, um histórico de fundação da dita Confraria.

No documento há a narrativa de como os mordomos, iniciando as ações para pôr em prática os objetivos da Confraria, teriam percebido que «esta obra [favorecimento dos cristãos da terra] requeria braço mais poderoso que o da confraria» (Wicki e Gomes 1948, 785). A partir daí, propuseram a fundação de um seminário para os nativos, o futuro Seminário de Santa Fé. Neste momento, aparece uma das primeiras doações feitas à instituição, ainda por nascer:

[...] acordaram os mordomos que dessem conta desta sua determinação ao governador dom Estevão de Gama quando embora tornasse do Estreito, e o doutor Fernão Rodriguez de Castelo Branco, que em seu lugar governava, aplicou para esta obra a renda dos pagodes desta ilha, que rendiam duas mil tangas brancas, que são seiscentos xerafins, os quais repartiu desta maneira: trezentos xerafins pera sustentação de trinta colegiais, e o restante se gastasse no reparo de algumas ermidas e novo edifício do colégio. (Wicki e Gomes 1948, 785-786)

Vemos no excerto que o Seminário já inicia contando com uma doação de seiscentos xerafins⁹ para seu início, tanto no que diz respeito à sua construção, quanto ao sustento dos futuros colegiais. Mas as doações e os pedidos não param por aí.

Em carta endereçada ao rei D. João III, em dezembro de 1541, os confrades da Conversão à Fé pedem ao monarca a confirmação das rendas cedidas à Confraria e, além disso, já solicitam o aumento das mesmas:

[...] mandamos a V.A. o trelado do compromisso e doação da renda dos pagodes aplicada a confraria e ermidas desta ilha de Goa, pedindo-lhe que por serviço de

⁹ Xerafim era uma das moedas correntes no Oriente Português, equivalia a trezentos réis. No Oriente, os lusitanos procuraram seguir peso, feitio, material e mesmo nomenclaturas das moedas já estabelecidas no comércio local. As moedas de cunhagem portuguesa eram diferenciadas pelos desenhos e marcas portuguesas/cristãos, tais como cruces, santos e símbolos da Coroa. Maior detalhamento sobre o assunto pode ser visto no verbete «Moeda», do «E-Dicionário da Terra e do Território no Império Português» (Serrão 2013).

Deus e grande mercê à confraria, mande tudo ver, aprovar e confirmar com acrescentamento de renda, liberdades e favores como cumpre para obra tão santa; (Wicki e Gomes 1948, 798)

Em agosto de 1542, o governador Martin Afonso de Souza assina um alvará confirmando a doação das rendas mencionadas acima. Aquele documento determina que, durante a construção da casa e do colégio, todos os recursos deveriam ser destinados àquele fim e que capelães ou quaisquer outras despesas com elas não deveriam ser pagas (Wicki e Gomes 1948, 800-801).

O mesmo governador, em outro alvará, datado de fevereiro de 1545, manda arrendar as terras dos pagodes e efetuar o pagamento de tais rendas aos mordomos do Seminário (Wicki e Gomes 1948, 804-805).

Cabe lembrar que a Companhia de Jesus colaborava com as atividades do Seminário de Santa Fé desde 1542, ano em que os primeiros jesuítas aportaram em Goa. Eles receberam a direção dos estudos («autoridade espiritual») do Seminário em 1546 e o total controle em 1547 – inclusive administrativo e financeiro (Fernandes Borges 2021). Portanto, a partir de 1542, diversos pedidos de doações e incremento de rendas vieram de penas jesuítas, que viam no Seminário, e depois no Colégio de São Paulo, um importante instrumento financeiro, inclusive para financiar outros projetos, como veremos mais adiante.

Ao longo da documentação que estudamos – centrada nas décadas de quarenta e cinquenta do século XVI – é possível acompanhar um contínuo incremento dos recursos financeiros do Seminário e do Colégio. Contínuos tombamentos das terras dos pagodes foi uma das formas de aumentar a arrecadação das rendas da instituição. Por serem variadas e dispersas, há recorrente referência na documentação de terras e rendas sonegadas. Ou seja, devido à ausência de um aparato organizado de registro de cobrança, terras e arrendamentos continuavam sob poder de terceiros mesmo após terem sido doados às obras pias.

Um exemplo pode ser encontrado numa ordem de tombamento expedida em maio de 1550 pelo governador Jorge Cabral. Segundo relatos dos documentos estudados, Cabral guardava amizade muito próxima do jesuíta António Gomes, então reitor do Colégio de São Paulo. No início do documento aqui referido, inclusive, há a menção de que o governador fora informado por Gomes a respeito das rendas sonegadas, em um pedido que o reitor fazia para correção do problema encontrado:

Faço saber [...] que eu fui informado pelo Padre António Gomez, reitor do colégio de S. Paulo desta cidade de Goa, que nela e seus limites, termos e ilhas adjacentes, andavam muitos palmares e propriedades sonegadas, que foram dos pagodes e ora pertenciam ao dito colégio, e que doutras se tomava parte pelo

que tinham junto dessas propriedades, por não haver tombo ordenado por que andassem em arrecadação, e que nisso recebia o colégio muita perda nas rendas dos ditos palmares e propriedades que foram dos pagodes, que lhe El-Rey nosso senhor tinha concedidas e dadas, pedindo-me que a isso lhe desse algum remédio com que não recebesse a dita perda. (Wicki e Gomes 1950, 39)

O reitor do Colégio de São Paulo manifestava ao governador preocupação e interesse na manutenção das rendas e doações feitas à instituição. Assim sendo, Jorge Cabral encontra uma solução: manda fazer uma nova listagem de terras e rendas e que houvesse a organização de todos estes dados em um livro, notificando e cobrando as pessoas que estivessem em posse daqueles bens.

O que começou como simples tombamentos adquiriu, com o tempo, contornos de perseguição. Persistiram as reclamações dos jesuítas após alguns tombamentos de terras, seguidas por denúncias de que ainda havia rendas sendo sonegadas. Documentos posteriores apontam que houve ameaças de sanções àqueles que mantivessem tais rendas sob seu poder. É o que vemos em documento de junho de 1552, já sob a autoridade do vice-rei D. Afonso de Noronha. Neste alvará, Noronha novamente ordena o levantamento das terras e rendas dos antigos pagodes nas aldeias, acrescentando ameaças de sanções aos oficiais daquelas localidades que, «por malícia», não dessem ao procurador do Colégio as contas de tais rendas:

[...] mando a todos os escrivães das ditas aldeias que descubram as ditas terras e hortas ao dito procurador, todas e cada uma por si, sob pena de perdimento de seus officios, se assim o não fizerem, se se achar que o deixaram de fazer por malícia; [...] e assim mando a todos os ditos gançares que todas as descubram, sob pena de perdimento de suas fazendas e de cinco anos de degredo para Dio, fazendo o contrário; (Wicki e Gomes 1950, 330)

A perseguição às rendas doadas ao Colégio atendia aos pedidos dos jesuítas, para os quais tais valores se faziam importantes como meios de financiamento da missão empreendida na Índia. Além dos exemplos citados, ainda há outros na documentação, o que nos permite afirmar que a busca pelas terras e rendas era assunto cotidiano para os administradores do Colégio de São Paulo e mesmo para as autoridades em Goa. Para se ter ideia, na sequência do alvará supramencionado, há mais três do vice-rei D. Afonso de Noronha, expedidos nos meses de outubro e novembro do mesmo ano de 1552.

Por meio destes documentos, percebemos que, na continuidade dos primeiros, os oficiais do Estado da Índia seguiam em busca das terras sonegadas (Wicki e Gomes 1950, 375-376, 385, 386-387).

Havia outras fontes de renda do Colégio de São Paulo que não apenas aquelas vindas dos antigos pagodes. Foram feitas, desde a criação do Seminário, e, posteriormente, do Colégio, algumas dotações específicas para as atividades daquelas instituições. Um caso emblemático é de uma dotação conferida em carta régia de D. João III, datada de 8 de março de 1546. Nesta carta, o rei manda que se paguem ao Colégio oitocentos mil réis por ano, «pagos das minhas rendas da dita cidade de Goa» (Wicki e Gomes 1948, 109).¹⁰

A tensão se instala na interpretação da dotação. Em consulta assinada pelo governador D. João de Castro, datada de 17 de junho de 1547, pergunta-se aos vedores da fazenda real se a dotação, feita na carta de 8 de março de 1546, deveria ser entendida dentro ou fora das rendas das terras dos pagodes, já doadas anteriormente ao Colégio (Wicki e Gomes 1948, 174-175).

Por parte da administração do Colégio de São Paulo, evidentemente que a interpretação é de que esta seria uma dotação extra, à parte às doações anteriores das rendas dos pagodes. Por parte da administração do Estado e de D. João de Castro, então governador, a doação deveria ser contada dentro das rendas dos pagodes. Este embate pode ser lido em trecho da carta que Cosme Anes, administrador das finanças do Colégio à época, escreve ao rei D. João III em 30 de novembro de 1547 (Wicki e Gomes 1948, 213-222).

A interpretação do governador foi que, como nenhuma das dotações mencionadas acima explicitava que os valores deveriam ser contados além daqueles aos quais o Colégio já tinha direito, elas não poderiam ser pagas daquela forma. Considerando o contexto histórico e a dinâmica da administração dos bens civis e eclesiásticos – em que não havia distinção clara entre o público e o privado, e mesmo entre rendas da Coroa e da Igreja –, justifica-se a confusão interpretativa. Em análise literal, tudo que pertencia ao Estado da Índia, pertencia ao rei de Portugal.

Quando a doação de D. João III menciona os oitocentos mil réis, ou dois mil cruzados, pagos «de minhas rendas», não seria forçosa a interpretação que as colocou dentro das rendas dos pagodes, pois, em última análise, também pertenciam ao rei, estando, naquele momento e contexto, alocadas a serviço do Colégio.

Como vimos, os administradores do Colégio não compreenderam assim. Eles procuraram meios de reverter a interpretação e apenas em 22 de outubro de 1548 é que foi emitido um novo alvará, em nome de D. João III, esclarecendo as doações e arbitrando a querela. No documento, esclarece-se que os oitocentos mil réis deviam ser pagos anualmente ao Colégio pela Fazenda Real, além das rendas dos pagodes: «[...] declaro que minha intenção é que o dito colégio haja para sempre os ditos oitocentos

¹⁰ A dotação mencionada já havia sido inserida nas instruções de D. João III ao Vigário Geral Miguel Vaz, em documento datado de 5 de março de 1546 (Wicki e Gomes 1948, 90-107). Neste documento, entretanto, menciona-se 2 mil cruzados, valor equivalente aos 800 mil réis do documento de 8 de março. Cabe ressaltar que cada cruzado equivalia a 400 réis (Serrão 2013).

mil réis em cada um ano à custa de minha fazenda, e isto além das ditas rendas que assim tem das ditas casas que foram pagodes [...]» (Wicki e Gomes 1948, 275).

O caso supracitado é revelador das tensões na condução do Estado da Índia, sobretudo no que se refere à administração dos recursos financeiros e, ainda, na distribuição e partilha daqueles recursos entre as ações civis e eclesiásticas. Ao longo do tempo, por meio da documentação, vemos a constante busca de mais recursos, rendas e doações para as obras eclesiásticas em Goa e no Estado da Índia como um todo, com os jesuítas desempenhando papel significativo tanto nos pedidos quanto nos recolhimentos e usos de tais fundos.

Sobre a dotação mencionada acima de dois mil cruzados, o jesuíta Nicolau Lancelote discorre, em carta ao Geral Inácio de Loiola, escrita em outubro de 1547, ou seja, antes da confirmação de que seriam mesmo rendas extras.

Em um trecho da carta, Lancelote se queixa de que os dois mil cruzados são insuficientes para sustento do Colégio, além de reclamar sobre o fato de que a administração das rendas ainda «está em mãos de leigos e seculares, os quais regem e mandam como bem lhes parece» (Wicki e Gomes 1948, 179-188).

Corroborando o relato de Lancelote, de que a dotação estaria aquém das necessidades do Colégio, lemos, ainda, uma carta enviada a D. João III pelo Cabido da Sé de Goa, datada de novembro de 1547. Na missiva, os padres afirmam que os recursos, até então ordenados ao Colégio, já não eram suficientes para a quantidade de pessoas e despesas da instituição (Wicki e Gomes 1948, 188-190).

Ao longo dos documentos estudados, acompanhamos uma busca contínua por mais rendas e dotações ao Colégio de São Paulo. Paralelamente, também seguimos o aumento destas rendas, porém, sem que desaparecessem os pedidos por mais dotações e as afirmações de que as mesmas eram insuficientes.

Ainda mencionando outras rendas que o Colégio de São Paulo possuía, além daquelas dos pagodes, temos uma carta de outubro de 1549 em que o jesuíta Baltazar Gago as detalha aos irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra:

Tem este colégio de Goa de renda 4.000 cruzados: isto é 1.500 das terras dos pagodes e mesquitas [...], e mais 300 cruzados de renda em terra firme, e 2.000 cruzados agora confirmados por El-Rey e todas as dádivas que os mouros, gentios enviam ao Rei e a Rainha de presente, que ano passado renderam 1.000 cruzados e outras muitas mercês. (Wicki e Gomes 1948, 565)

Chama-nos a atenção o fato de que o padre menciona algumas fontes de renda, mas termina por dizer que há «outras muitas mercês», denotando que, àquela época, o Colégio teria diversas fontes de renda, de forma que Baltazar Gago não saberia dimensionar exatamente todas elas. Além disso, destacamos as dotações extras, algumas

mencionadas anteriormente e, além delas, a doação prévia ao Colégio dos presentes («dádivas») enviadas ao rei e à rainha pelas autoridades locais.

Nesta mesma carta, Gago discorre sobre outros colégios que a Companhia de Jesus tinha na Índia. Por meio dos relatos do padre, podemos ver um pouco mais as relações financeiras que estavam envolvidas na posse de colégios pelos jesuítas.

Gago menciona em sua carta que a Companhia tinha também um colégio em Cochim e um em Baçaim. Sobre esse último, o padre relata que o Rei já havia dado uma dotação de dois mil cruzados, determinando, ainda, que a Companhia fosse a administradora da instituição. Entretanto, o padre Baltazar conta que Francisco Xavier e outros jesuítas consideraram que as tarefas e obrigações daquele momento não permitiam deslocar jesuítas para a implantação da casa, incumbindo a alguns padres franciscanos¹¹ o começo do Colégio de Baçaim.

O relato prossegue informando que, posteriormente, padres da Companhia também foram para o Colégio de Baçaim e, em acordo com o governador, foi decidido que, assim como as atividades eram divididas entre jesuítas e franciscanos, a renda do Colégio também deveria ser dividida ao meio entre as ordens.

Na sequência, o padre Baltazar ainda escreve a respeito do Colégio de Chale e conclui que, juntas, essas casas possuíam rendas para a sustentação de até cem estudantes (Wicki e Gomes 1948, 562-565).

Em data anterior à carta de Baltazar Gago, analisada acima, há menção ao Colégio de Baçaim numa missiva escrita por António Gomes, então reitor do Colégio de São Paulo. Na carta, de dezembro de 1548, endereçada ao provincial português Simão Rodrigues, o jesuíta António Gomes escreve sobre o Colégio de Baçaim que:

Tenho eu que o Senhor será servido de este colégio ser da Companhia, pois El-Rey assim o mandava. É a melhor terra e mais barata que há na Índia: há muito arroz e trigo nela, e muitos panos. Dali se podia remediar este e os outros colégios que com ajuda de Nosso Senhor se hão de fazer. (Wicki e Gomes 1948, 414)

O padre António Gomes, reitor do Colégio de São Paulo, e, portanto, destacada autoridade jesuíta em Goa, pondera que, no caso do Colégio de Baçaim, as rendas alocadas seriam importantes não apenas para a instituição local, mas que, considerando o entorno e o contexto, seriam rendas importantes para a sustentação inclusive de outras casas.

Ao longo da documentação, vemos que as rendas dos colégios em geral significavam a sustentação da própria Companhia de Jesus como motor das missões catequéticas no Oriente. Assim como veremos também que as rendas do Colégio de São Paulo não

¹¹ Em nota, Wicki explica que o autor da missiva, ao mencionar os «padres da Ordem da Piedade», estava se referindo aos padres franciscanos da Província Portuguesa da Piedade (Wicki e Gomes 1948, 562, n. 69).

eram sempre vistas como numerários individuais de cada instituição, mas como partes indissociáveis do financiamento da missão mais ampla, de um projeto macro.

Na sequência de sua carta, Gomes também lista as rendas do Colégio de São Paulo, que vão ao encontro do que Baltazar Gago enumerou posteriormente, no excerto já apresentado (Wicki e Gomes 1948, 418).

Algo que deve ser mencionado, também, é a capacidade de arrecadação daquelas rendas em Goa e seus arredores já que se tratava de um enclave controlado pelos portugueses desde 1510. A partir daquele ano, a presença militar, civil e religiosa dos portugueses naquela região havia sido substancialmente aumentada. Como capital do Estado da Índia, reunia inúmeras instâncias de poder, além de ser o centro da administração temporal e eclesiástica no Oriente (Fernandes Borges 2021; Tavares 2004; Xavier 2008).

Como mencionado, o acirramento das tensões religiosas da década de quarenta do século xvi trouxe um incremento nas expropriações de templos e terras hindus e sua doação a obras religiosas cristãs. Entretanto, o que queremos destacar é que isso apenas foi possível em razão do poderio do Estado da Índia e seu controle sobre Goa e arredores.

Conforme estudos de Boxer (2002) e de Thomaz (2004), sabemos que a presença portuguesa na Índia se fazia por meio do domínio dos mares, das rotas comerciais, dando pouca importância ao domínio territorial em si, a não ser em alguns locais específicos em que o mesmo se fazia necessário para viabilizar o desenvolvimento do comércio. Goa era um destes casos. Assim, o levantamento das rendas para a Confraria, para o Seminário e, posteriormente, para o Colégio de São Paulo se fez possível por conta da capacidade de imposição que os lusitanos tinham naqueles espaços.

Mais uma vez, vemos como a união da cruz e da espada foi definidora no desenvolvimento da presença portuguesa na Índia. Esta relação foi o que Souza denominou *Forte-Feitoria-Frade*, que, nas palavras do autor, «constituam os três pilares em que se assentava a estrutura da presença militar-comercial-social portuguesa no ultramar» (Souza 2008, 415).

Em suas cartas, os jesuítas discorreram consideravelmente a respeito das rendas dos seus colégios, em especial àquelas do Colégio de São Paulo. Algumas pesquisas desenvolvidas apontam para o fato de que Francisco Xavier, o primeiro superior jesuíta na Índia, não se animou, em um primeiro momento, quando solicitado a contribuir com as atividades do Seminário de Santa Fé, ainda em 1542. Aliás, em algum nível, Xavier teria até mesmo resistido inicialmente à ideia (Fernandes Borges 2021; Tavares 2007).

Entretanto, como já apontamos, os jesuítas iniciam o trabalho no Seminário de Santa Fé, naquele mesmo ano, e assim se mantiveram presentes junto à instituição. Ao longo do tempo, as percepções e mesmo as expectativas iniciais parecem se transformar. As possibilidades de trabalho abertas por meio das rendas da instituição parecem ocupar um lugar importante nesta mudança, como aponta uma carta de Francisco Xavier,

escrita em janeiro de 1544 aos irmãos da Companhia de Jesus residentes em Roma. Nessa correspondência, Xavier aponta que a instituição poderia receber e sustentar até quinhentos estudantes, número expressivo para o contexto e realidade locais:

Este colégio é muito grande, onde podem estar mais de quinhentos estudantes, e tem rendas que os pode manter. São muitas as esmolas que a este colégio se fazem, e o Governador que o favorece largamente. É coisa para todos os cristãos dar graças a Deus nosso Senhor da santa fundação desta casa [...]. Antes de muitos anos espero na misericórdia de Deus nosso Senhor, que o número de cristãos se multiplicará grandemente, e os limites da Igreja se ampliarão pelos que neste santo colégio estudam. (Rego 1950, 62-63)

Se havia realmente as condições necessárias para manutenção de quinhentos estudantes no recém fundado Seminário, ou se o relato de Xavier é mais uma narrativa triunfalista que realista, é algo que não nos propomos discutir aqui. A questão é a percepção do jesuíta e a narrativa que ele constrói a respeito daquelas rendas. Há claramente no texto um otimismo com o Seminário, que depois daria origem ao Colégio, cuja inclinação se deve, em grande parte, aos recursos financeiros que a instituição proporcionava para o trabalho de catequese na Índia.

Francisco Xavier retoma o tema das rendas do Colégio nas instruções que escreveu, com minúcias, em abril de 1552, ao padre Gaspar Barzeo (Rego 1951, 150-155).

Barzeo ficaria em Goa ocupando o cargo de reitor e vice provincial. Na prática, isso significava que ele seria o superior dos jesuítas na ausência de Xavier, que sairia em missão para a China.¹²

Nestas orientações, Xavier destaca a importância de o padre Barzeo deter sob seu poder todos os papéis de doações e mercês até então recebidas pelo Colégio. Retoma, ainda, o assunto das rendas sonegadas, sugerindo, inclusive, o uso da excomunhão para aqueles que propositalmente mantivessem domínio sobre as rendas do Colégio.

Outro aspecto a ser destacado é que Xavier orienta que as coisas de que as pessoas «se podem escandalizar» (Rego 1951, 150), ou seja, prender rendeiros sonegadores e outras situações semelhantes deveriam ser tarefas atribuídas ao procurador Cosme Anes, e não feitas diretamente pelos padres da Companhia. Xavier tinha consciência da importância das rendas e do que as mesmas significavam, mas, aparentemente, não queria deixar transparecer todo o interesse que os sacerdotes da congregação tinham naquele patrimônio, deixando as tarefas de maior exposição negativa para um leigo, externo àquela instituição. A respeito do dinheiro em si, ele escreve a Barzeo o seguinte:

¹² Francisco Xavier saiu de Goa tentando ir à China, mas acabou morrendo em 3 de dezembro de 1552, antes de poder chegar ao destino pretendido (Fernandes Borges 2015).

Todo o dinheiro tereis em vosso poder e por vossas mãos será distribuído nas necessidades de casa, assim dos Irmãos como dos moços da terra, acudindo às necessidades dos Irmãos que estão fora do colégio, pois à míngua de não serem ajudados padecem muitas necessidades; e as almas de muitos padecem detrimen- to, por respeito de não haver Padres, à míngua de não terem o necessário. Portanto encomendo-vos muito que tenhais grandíssimo cuidado de acudir primeiro às necessidades do colégio, e depois às necessidades dos Padres e Irmãos que andam fora; [...] como do Cabo de Comorim, e do Moro, além de Maluco, e dos de Japão. (Rego 1951, 150-151)

Aqui temos uma afirmação significativa para a compreensão do que representavam as rendas do Colégio de São Paulo para a Companhia de Jesus no Oriente. Francisco Xavier, ao orientar Barzeo sobre o dinheiro do Colégio, deixa claro que a intenção dele, enquanto provincial, é de que as rendas e mercês que o Colégio tinha angariado até então não fossem consideradas como pertencentes à instituição em si, mas que deveriam servir para socorrer e financiar as demais pontas da missão da Companhia, quer seja em Goa, quer seja fora dela.

As rendas do Colégio de São Paulo representavam, assim, fundos pertencentes ao trabalho da Companhia como um todo, por isso, a importância dada pelos padres para os tombamentos e perseguições das rendas sonegadas. Mesmo que estas, em algum nível, não fizessem falta para o dia a dia do Colégio, eram valores significativos que poderiam contribuir para o financiamento de outros colégios, casas, seminários, padres e meninos em outros lugares que não houvessem recebido tantas mercês quanto haviam recebido na instituição de Goa. Logo, em vista do exposto, podemos perceber que o Colégio de São Paulo e suas rendas são vistos, neste contexto específico como meios provedores da missão de forma ampla da Companhia de Jesus enquanto unidade de catequese e cristianização.

Portanto, a necessidade de bem cuidar das rendas do Colégio, de modo a poder socorrer outras localidades, é novamente reforçada em outra carta de Xavier a Barzeo, que ele escreveu apenas alguns dias depois da anterior, ainda em abril de 1552 (Rego 1951, 179-183).

Ainda na questão de auxílio a outras localidades por meio das rendas do Colégio, lemos sobre a cristandade da Ilha de Chorão, numa carta que Frei Aires Brandão escreveu, sob ordem do reitor Francisco Rodrigues, aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, em novembro de 1556 (Wicki e Gomes 1954, 564-584).

Brandão assim escreve sobre a ilha: «Deste colégio se provê o que é necessário para sustentação e aumento da cristandade. Acabou-se agora lá uma igreja muito devota de Nossa Senhora da Graça. Haverá nesta ilha obra de 300 cristãos» (Wicki e Gomes 1954, 577).

No contexto da carta, compreendemos que o «prover o necessário» envolvia o espiritual, com a ida de padres a celebrar missas, batismos e outras liturgias, mas envolvia também o financeiro, com as rendas do Colégio de São Paulo financiando a «sustentação e aumento da cristandade» naquele local, além da construção de uma igreja, como apresenta o excerto.

A despeito do que foi discutido até aqui, vemos na documentação que a concentração, e mesmo o uso das rendas do Colégio de São Paulo, não passou incólume pelas críticas. Uma delas foi feita por D. Pedro Mascarenhas, vice-rei da Índia que escreveu, em janeiro de 1555, uma carta ao provincial dos jesuítas em Portugal (Wicki e Gomes 1954, 212-216).

Fazendo um balanço do que vira na sua chegada à capital do Estado da Índia, Mascarenhas faz a seguinte análise:

A seu colégio de São Paulo achei desbaratado de Padres pelos muitos que N. S. foi servido de levar para si. [...]

4. Em São Paulo não há mais de três Padres de missa com o Padre Reitor Balthazar Dias o qual me disse que, por ser poucos e estarem derramados, não podia aqui ter os que havia mister; de meninos lhe achei bom golpe, e alguns Irmãos leigos, esta casa tem muita renda para si e para poder partir com outra; o que lhe falta são obreiros para o que ela foi fundada e dotada, e a culpa é dos Padres que a governam, que são mui avarentos; (Wicki e Gomes 1954, 214)

Numa crítica não muito velada, o vice-rei se posiciona, ao que parece, contra a concentração de rendas e mercês no Colégio de São Paulo, argumentando que a quantidade delas seria suficiente para sustentação da instituição e ainda de outras. No mais, aponta como culpados os «padres que a governam», que, naquele momento, eram os próprios jesuítas. Na missiva, o vice-rei insiste para que o provincial mandasse mais padres para a Índia, apontando, em tom de cobrança: «[...] lembrai-vos do que professais e que a lei evangélica não vos obriga que tenhais muitas casas e muitos colégios, senão que aproveiteis muito as almas de vossos próximos» (Wicki e Gomes 1954, 214-215).

Cabe ressaltar que, no contexto desta carta do vice-rei Mascarenhas, havia uma crise na missão jesuíta no Estado da Índia. Houvera uma sucessão de falecimentos de jesuítas – entre eles Francisco Xavier e Gaspar Barzeo – combinada a atrasos na chegada de novos padres e certa desorganização da sucessão para a liderança. Assim, o reitor do Colégio de São Paulo e superior dos jesuítas, àquela altura, era o padre Baltazar Dias, considerado incapacitado para o cargo por muitos correspondentes da época. Este período foi chamado pelo autor deste trabalho de «vazio de comando» na Companhia de Jesus no Oriente (Fernandes Borges 2021).

Apesar de importante pontuar a crítica levantada pelo vice-rei Mascarenhas, percebemos, ao longo da documentação, mesmo antes da data desta carta, que as rendas

do Colégio de São Paulo eram, em algum nível, compartilhadas com outras casas e localidades e que diversas atividades eram empreendidas com aquelas. Assim, ao longo da documentação estudada, outros exemplos do uso das rendas do Colégio podem ser encontrados.

Uma carta do padre António Quadros – escrita em dezembro de 1555 ao provincial português – traz, entre outras coisas, informações do Colégio. O padre conta sobre a «casa de catecúmenos», local em que ficavam os nativos que esperavam o batismo. Anexa ao Colégio de São Paulo, nesta casa havia quase sempre, no relato de Quadros, de dez a quinze pessoas, sustentadas a partir das rendas da instituição. Havia ainda, de acordo com relatos daquela e de outras correspondências, um hospital anexo ao Colégio, que, além do cuidado dos enfermos cristãos pobres da terra, servia como local para catequização das mulheres e meninas nativas:

Junto a este colégio está uma casa de catecúmenos, aonde estão dois ou três meses os que querem fazer-se cristãos, antes que os batizem; aonde os doutrinam e ensinam as cousas da fé, dando-lhe o necessário enquanto ali estão pera sua sustentação; e comumente estão nesta casa dez, doze, quinze. Além desta casa, à qual vão por dentro do colégio, está junto a ele, de fora, o hospital, onde se curam os cristãos pobres da terra que adoecem, aonde também se catequizam as mulheres que se querem fazer cristãs [...]. (Wicki e Gomes 1954, 350)

Entendemos que as atividades descritas acima eram possíveis, e ainda outras de que os jesuítas se ocupavam, em grande parte devido às rendas do Colégio de São Paulo, bem como de outras casas que os inicianos possuíam. Não são apenas hospitais e casas de catecúmenos os exemplos possíveis, mas as rendas dos colégios – em especial as de São Paulo – eram empregadas de diversas formas.

Escrevendo de Baçaim para os jesuítas em Portugal, em setembro de 1558, o padre Gonçalo Rodrigues menciona a compra de crianças dos próprios pais: «Muitos meninos e meninas compramos aos seus próprios pais, que os queriam vender a mouros [...]. Entre os quais foi um de duas tangas,¹³ que são seis vinténs, e outro que custou tanga e meia [...].» (Wicki e Gomes 1956, 99).

Apesar de estar tratando a respeito das coisas de Taná e Baçaim, e a compra mencionada não ser, necessariamente, efetuada com rendas do Colégio de São Paulo, a citação é esclarecedora na medida em que mostra mais uma modalidade de uso dos recursos da Companhia de Jesus no território do Estado da Índia. Além disso, há na documentação relatos de rapazes escravos, também comprados a dinheiro e levados ao

¹³ Uma tanga valia sessenta réis (Serrão 2013). Assim, uma das crianças do excerto foi comprada a cento e vinte, e a outra, a noventa réis.

Colégio de São Paulo, o que sugere ser uma prática recorrente no contexto aqui analisado (Fernandes Borges 2021).

Além das atividades já mencionadas, o padre António da Costa, escrevendo em dezembro de 1558 aos jesuítas em Portugal, menciona que, das rendas do Colégio, se sustentavam alguns cristãos pobres da terra. Em sua carta, o padre faz um apanhado das atividades feitas e financiadas junto ao Colégio de São Paulo, todas já mencionadas nas outras fontes que citamos: sustento dos padres e dos rapazes internos, auxílio a casas de outras localidades, casa para os catecúmenos, hospital e alimentos a cristãos pobres da terra (Wicki e Gomes 1956, 192).

Todos os exemplos e discussões que se empreenderam até aqui apontam para o que já afirmamos anteriormente: as rendas do Colégio de São Paulo foram, ao longo do tempo, sendo ampliadas, aprimoradas e serviram, para além da simples sustentação da casa, para o financiamento do projeto de catequese jesuíta de maneira mais ampla. Podemos dizer, assim, que as rendas do Colégio de São Paulo alcançaram uma expressão que foi além das circunscrições da própria Goa.

4. Conclusões

O Colégio de São Paulo, em Goa, possuía diversificadas fontes de rendas e mercês. Essas vinham de diversas dotações, desde mercês régias a doações permanentes de terras e arrendamentos, presentes enviados aos soberanos portugueses, bens arrestados na destruição dos pagodes hindus, etc.

A história destas doações se mistura à história do próprio Colégio de São Paulo. As primeiras rendas remontam à fundação da Confraria de Conversão à Fé, anterior aos próprios jesuítas no Estado da Índia. A partir de então, e com a dotação inicial para o projeto de abertura do que viria a ser o Seminário de Santa Fé, as rendas apenas robusteceram. Em 1548 já era possível aos jesuítas – herdeiros do Seminário de Santa Fé – fundar o Colégio de São Paulo, pedir e obter mais rendas e trabalhar na Índia com tais proventos.

Conforme afirmamos ao longo deste texto, estas rendas, atribuídas à Confraria de Conversão à Fé, ao Seminário de Santa Fé e ao Colégio de São Paulo, foram amplamente perseguidas pelos jesuítas e autoridades locais, com sucessivos tombamentos, na busca ativa de sonegadores e mesmo de terras esquecidas. Ao longo do tempo, com mais doações e melhores controles, os rendimentos do Colégio serviram para financiar muitas ações da missão jesuíta no Oriente.

Esses recursos auxiliaram diretamente a expansão dos trabalhos da Companhia de Jesus, em Goa e nos arredores, visto que, conforme mostrado, eram usadas para o Colégio e outras localidades em que os jesuítas tinham casas e seminários, mas nem tantas rendas.

Quando consideramos o contexto da catequese na Índia, estes provimentos se mostram ainda mais relevantes, pois, naquelas partes, os nativos, para serem convertidos, muitas vezes necessitavam de algum encorajamento – os chamados *favorecimentos*.

Muitas conversões foram, neste contexto, movidas a doações, proteção e auxílios – mesmo alimentação – que poderiam vir tanto do Estado da Índia como das rendas da própria Companhia e de seus colégios.

Seguindo os relatos da documentação estudada, podemos afirmar que, desde a fundação do Colégio de São Paulo, em 1548, muitos jesuítas e leigos relatam ações e atividades que podem ser encaradas como «resultados» dos trabalhos empreendidos no Seminário e no Colégio. Leigos e clérigos viam como essencial a instrumentalização de indivíduos nativos como agentes cristianizados, dispersores da cultura e da religião cristã pelos diferentes espaços locais. A ordenação, em 1558, do primeiro sacerdote nativo de Goa, André Vaz, se mostra como o escopo do que fora projetado pelos confrades da Conversão à Fé, em 1541.

Entretanto, fora a ordenação de Vaz, outras situações foram lidas na época como vitoriosas conquistas do Colégio de São Paulo, tais como pregadores nativos, tradutores («línguas») que eram ensinados na instituição e depois acompanhavam os padres em missões, incontáveis procissões de meninos nativos, escolas de ler e escrever em que, sobretudo, se ensinava a doutrina cristã, etc., isto é, atividades realizadas no âmbito do Colégio de São Paulo.

Dessa forma, o que afirmamos é que as rendas auferidas pelo Colégio de São Paulo, ao longo do período sobre o qual nos debruçamos, contribuíram diretamente para as atividades de conversão e catequese dos jesuítas que, por sua vez, se amalgamavam com as atividades da empresa colonial, em sentido lato. Compreender as atividades econômicas envolvidas na Companhia de Jesus nos ajuda, desse modo, a compreender a ação da própria Companhia, as formas como foram possíveis sua expansão e alcance.

5. Bibliografia

- ALDEN, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. 2004. *Negócios jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp.
- 2013. «Os colégios jesuíticos e a produção e circulação do saber no Império Colonial Português». Em *Origens da educação escolar no Brasil colonial*, vol. 2, editado por César de Alencar Arnaut de Toledo, Maria Aparecida de Araújo Barreto Ribas y Oriomar Skalinski Júnior, 31-67. Maringá: EDUEM.

- BOXER, Charles R. 2002. *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COSTA, Célio Juvenal. 2004. «A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)». Tese de doutoramento, Universidade Metodista de Piracicaba.
- FERNANDES BORGES, Felipe Augusto. 2015. «Educação e Catequese: missionários religiosos a serviço de Portugal no Estado da Índia (1499 a 1552)». Dissertação de mestrado inédita, Universidade Estadual de Maringá. https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=2845497.
- 2021. *O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo, em Goa: a Companhia de Jesus no Oriente português (1541-1558)*. Curitiba: Editora Appris.
- MANSO, Maria de Deus Beites. 2005. «Convergências e divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII». Em *Jesuítas. Ensino e ciência. Sécs. XVI-XVIII*, editado por Luís Miguel Carolino y Carlos Ziller Camenietzki, 163-181. Lisboa: Caleidoscópio.
- 2009. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau.
- 2010. «Os colégios jesuítas de Goa e Cochim: séculos XVI-XVIII». Universidade de Macau. Repositório da Universidade de Évora. <http://hdl.handle.net/10174/3445>.
- MANSO, Maria de Deus Beites e LEONOR SEABRA. 2012. «Ensino e missão jesuíta no Oriente». Em *Cultura e sociabilidades no mundo atlântico*, editado por Suely Almeida, Marília Ribeiro y Gian Silva, 83-129. Recife: Editora UFPE. <http://hdl.handle.net/10174/8852>.
- REGO, António da Silva, ed. 1949. *Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente: Índia 1523-1543*. Vol. 2. Lisboa: Agência Geral das Colônias.
- ed. 1950. *Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente: Índia. 1543-1547*. vol. 3. Lisboa: Agência Geral das Colônias.
- ed. 1951. *Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente: Índia. 1551-1554*. vol. 5. Lisboa: Agência Geral das Colônias.
- SERRÃO, José Vicente. 2013. «Moeda». Em *E-Dicionário da terra e do território no Império português*, editado por José Vicente Serrão, Márcia Motta e Susana Münch Miranda. Lisboa: CEHC-IUL. 10.15847/cehc.edittip.2013v036.
- SOUZA, Teotónio R. de. 2008. «O Padroado português do Oriente visto da Índia: instrumentalização política da religião». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 7 (13-14): 413-430.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. 2004. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora.
- 2007. «Francisco Xavier e o Colégio de Goa». *Em Aberto* 21 (78): 121-134.
- THOMAZ, Luís Filipe. 1994. *De Ceuta a Timor*. 2.ª ed. Lisboa: Difel.
- WICKI, Joseph e JOHN GOMES, eds. 1948. *Documenta Indica*. Vol. 1. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

— eds. 1950. *Documenta Indica*. Vol. 2. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

— eds. 1954. *Documenta Indica*. Vol. 3. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

— eds. 1956. *Documenta Indica*. Vol. 4. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

XAVIER, Ângela Barreto. 2008. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

III. LAS CUENTAS SECRETAS DEL PROYECTO JESUÍTICO EN ETIOPÍA: REDES INDÍGENAS Y COMERCIO TRANSOCEÁNICO*

Andreu Martínez d'Alòs-Moner
INCIPIT, CSIC, España

1. La *missão do Preste*

La misión jesuita en la Etiopía cristiana se puede considerar uno de los proyectos insignia de la orden ignaciana durante sus primeras décadas.¹ La misión tiene su origen en 1556, cuando se mandó desde Goa hasta Massawa —hoy en día una ciudad portuaria en la costa de Eritrea— a un primer grupo de misioneros compuesto por cinco sacerdotes portugueses encabezados por el obispo castellano Andrés de Oviedo —luego, a partir de 1562, patriarca—. Los inicios del proyecto misionero fueron difíciles. Durante los primeros cuatro decenios de presencia en tierra africana, los misioneros permanecieron aislados en una única residencia, Fremona, en la región norteña de Tigré, lejos de la corte y sin lograr ningún avance significativo. Debido a los problemas de comunicación entre la India y la costa eritrea, tampoco se pudo renovar al personal y, ya a finales del siglo XVI, el último de los jesuitas activos, Francisco Lopes, falleció y dejó a la modesta comunidad católica sin líder. Quedaron en la zona las familias mestizas lusoetíopes formadas mediante la alianza entre los miembros de las tropas portuguesas —arribadas en 1541— y las mujeres indígenas (Martínez d'Alòs-Moner 2011, 8).

* Investigación llevada a cabo dentro del StateHorn Project «Pathways to Statehood: Authority, legitimacy and Social Diversity in the Horn of Africa (11th-16th centuries)», financiado por el European Research Council, Starting Grant, referencia 853390, en Incipit-CSIC.

¹ Véase Martínez d'Alòs-Moner (2008). En este trabajo, uso *Etiopía* en un sentido reducido, referido al Estado dominante sobre el altiplano etioeritreo en la primera Edad Moderna; aunque este será el germen del moderno imperio-nación fundado por Menelik II a finales del siglo XIX, se trata de dos entidades que conviene distinguir. Ese mismo término —o bien *Abisinia*— se suele emplear para designar un espacio geográfico-cultural mucho más amplio, dominado durante la Edad Moderna por etnias semitas —amhara, tigré— y cusitas —agaw, kemant, oromo—, en el que el Estado salomónico tigrino-amhara solía ejercer un poder hegemónico, aunque existían otros Estados rivales.

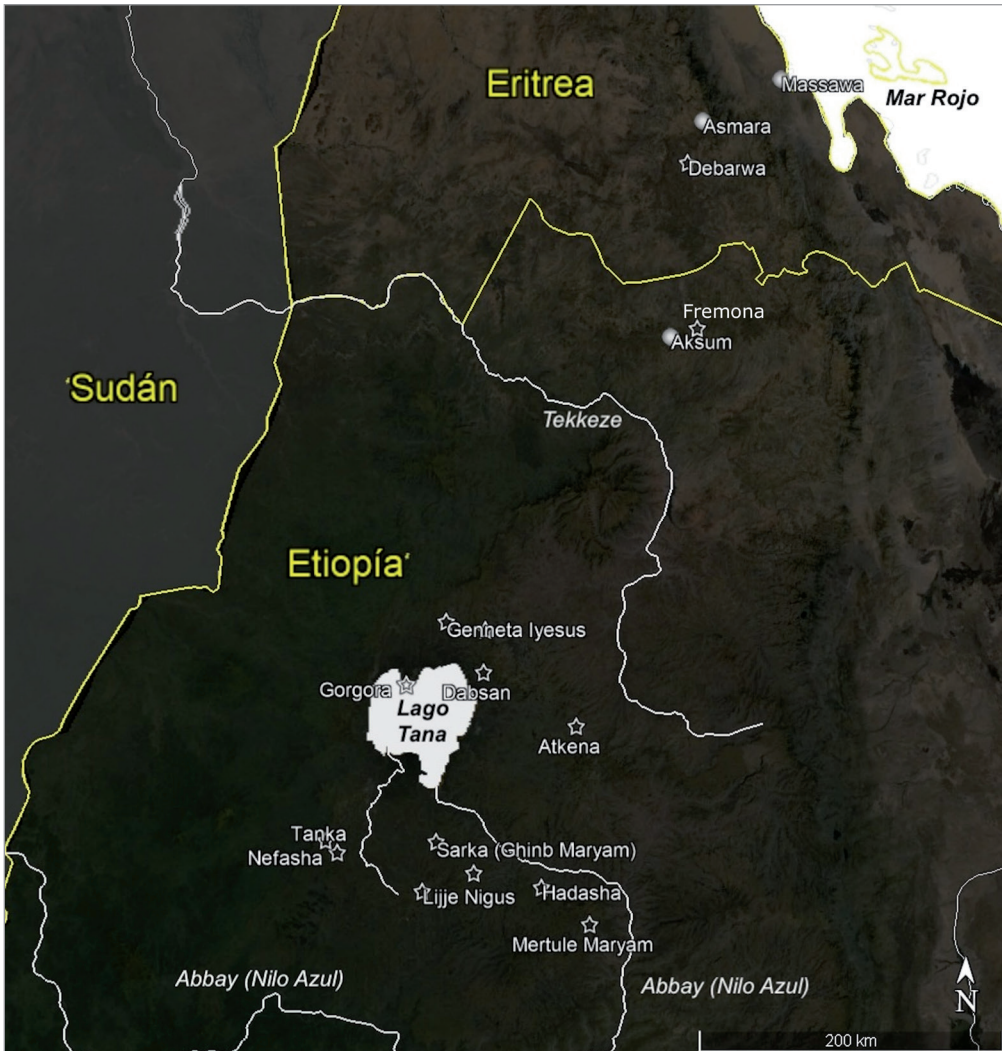


Figura 1. Mapa del altiplano etioeritreo (1557-1632). Con estrella se señalan los principales centros fundados por los miembros de la orden jesuita —fortalezas, conventos y residencias— existentes hacia 1625 (Andreu Martínez d’Alòs-Moner a partir de Google Earth, 2022).

Sin embargo, con el cambio de siglo, el proyecto misionero eclosionó. Varios factores contribuyeron a ello, tales como la mejor preparación de las nuevas generaciones de jesuitas, la mayor predisposición de las élites locales al discurso de renovación de los padres e, incluso, elementos logísticos como la apertura de una

residencia puente en Diu, en el Guyarat portugués. Así, hacia 1620, después de hábiles maniobras dentro de la corte etíope y de choques armados resueltos en su favor, el partido católico logró apartar o eliminar a sus principales oponentes. Ello abrió la puerta para que, en esa misma época, se lanzaran proyectos más ambiciosos. El 1 de noviembre de 1621, el negus Susenyos (r. 1607-1632) hizo profesión solemne de la fe católica, acto al que le siguieron una serie de edictos contrarios a la fe alejandrina y en los que, paulatinamente, se adoptaron los dogmas y las prácticas del credo católico tridentino.

En el campo diplomático, ya desde ese año 1621, se movían los hilos en Portugal y Roma para el nombramiento de un nuevo patriarca católico. En 1622, la elección recayó en Afonso Mendes, profesor de teología en Évora, quien, sin embargo, solo logró alcanzar el altiplano etíope en 1625. Su llegada dio pie a la implementación de una serie de ambiciosas reformas en el campo religioso y a la construcción de un vasto entramado de residencias y fortalezas jesuitas, y de palacios en las provincias centrales del reino, tal como se puede apreciar en la Figura 1. Fue hacia finales de la década de 1620 cuando la misión vivió su auge, con un activo de cerca de diez residencias, unos veinte misioneros y decenas de sirvientes y ayudantes.

No obstante, la gloria resultó efímera. En las postrimerías de la referida década, las facciones contrarias a la fe católica dentro y fuera de la corte se levantaron en armas y lideraron múltiples rebeliones a lo largo y ancho del estado. En 1632, bajo un escenario ya de guerra civil, Susenyos murió, enfermo, en su palacio de Danqaz. Su hijo y sucesor, Fasiladas (r. 1632-1667), revocó todos los edictos en favor del catolicismo, restauró la fe alejandrina y mandó al exilio a los padres.

En el transcurso de la década siguiente, ante la nueva situación generada, la mayor parte de los misioneros jesuitas optaron por abandonar el país y pusieron rumbo a Goa; los pocos que decidieron quedarse se vieron obligados a vivir en la clandestinidad hasta que, de modo paulatino, fallecieron, algunos de ellos ejecutados por orden del propio negus etíope.

2. La frágil economía de un proyecto ambicioso

Durante su primera época, las finanzas de la misión estuvieron estrechamente ligadas a la comunidad de lusoetíopes y a los subsidios que aquella recibía de la Corona portuguesa. En efecto, dicha comunidad gozaba frente a la monarquía lusa de un estatus especial. El soberano consideraba a sus integrantes como súbditos y, de hecho, en un principio, los jesuitas fueron enviados a Etiopía para atender a las necesidades espirituales de aquellos. Se trataba, claro está, de una estrategia para justificar frente a los anfitriones africanos, de probada fe cristiana ortodoxa, la presencia de sacerdotes «rivales»

y, para más inri, miembros de la denostada Iglesia romana.² Sin embargo, había en ello algo más que una simple estrategia. Desde el inicio, los jesuitas trabaron con los lusoetíopes una estrecha relación que duraría hasta el ocaso de la misión. Además de ser una comunidad indígena amiga, la alianza con los portugueses de Etiopía también supuso una importante fuente de apoyo logístico e, incluso, de sustento económico durante los ochenta años que duró la labor misional. Así, todo indica que, ya desde el primer momento, los padres pudieron administrar el dinero que la Corona mandaba a estos súbditos. Asimismo, es sabido que los misioneros gozaban de un sueldo —que en las fuentes se designa como la *ordinaria*—, mas solo existe evidencia firme de que lo recibieran de forma regular a partir del segundo período de la misión. Con toda probabilidad, el cobro de ambos ingresos fue sumamente irregular y difícil durante la primera etapa, debido a la ausencia de una ruta estable entre la India portuguesa y la costa eritrea.

Las primeras contribuciones de la Corona portuguesa a la misión datan de 1555 (Tabla 1), fecha en la que, con gran pompa, se planeaba mandar al patriarca João Nunes Barreto (1519-1562) y a otros doce compañeros al Preste³. Este proyecto se abandonó y se pasó a un plan B que, tal como se menciona más arriba, tenía un cariz más modesto. La donación para el nuevo patriarca católico fue de peso: se trataba de una larga lista de objetos y vestimentas de carácter litúrgico que, en su día, fueron valorados en unos cien mil cruzados —unos cuarenta millones de reis (Beccari 1903-1917, 10:59)—.⁴ Las fuentes apuntan, sin embargo, a que la mayor parte de ellos nunca llegó a la misión y fue a parar a los diversos conventos e iglesias de Goa.⁵

En general, de la documentación se desprende que la situación en el altiplano etioeritreo durante la primera época no fue muy holgada para los seis misioneros que llegaron a residir allí.⁶ Existe constancia de que estos debieron recurrir, al menos

² La percepción de amplias capas de la población del altiplano etioeritreo hacia la fe y el discurso católico fue, en líneas generales, marcadamente hostil; este aspecto ha sido estudiado por Martínez d'Alòs-Moner (2015, cap. 7). Véase asimismo un texto indígena contemporáneo contra estos sacerdotes (ፓድሮች, *padroch*), en el que los jesuitas son llamados «lobos desgarradores y serpientes/dragones mortíferos» (ተኩላት ሙሳጥዖን፣ ወክክይት፣ ቀታልዖን, *tekwalat wesatyan weaketest qatalyan*). El texto forma parte del manuscrito conocido como *Liber Axumae* (Conti Rossini 1962, 76-77 [texto], 92-93 [trad.]).

³ *Preste* es el término genérico usado en la época para denominar lo que hoy en día conocemos como el Cuerno de África y la costa africana del mar Rojo.

⁴ Las cifras monetarias que siguen se dan todas con el cambio en reis (real portugués), moneda de poco valor y que fue abolida a mediados del siglo xvi, pero que servía como moneda de trueque. Se han actualizado al alza los cambios que se daban en Martínez d'Alòs-Moner (2015, xxxiii). Así, se parte de las siguientes equivalencias aproximadas: cruzado de oro = 400 reis; *pardão* = 360 reis; serafín = 360 reis; pataca = 360 reis; maravedí = real; todo ello se basa en Alden (1996, 666) y Boxer (1959, apéndice).

⁵ También acabó en Goa, en el Colegio de São Paulo fundado por los jesuitas, la primera imprenta que se utilizó en la India y que, inicialmente, estaba destinada a la misión del Preste; véase Wicki y Gomes (1956, 2*, doc. 54, 465).

⁶ A partir de 1574, había también dos misioneros activos en la zona del lago Tana, cerca o en la futura residencia de Gorgora Velha; véase Martínez d'Alòs-Moner (2015, 86).

durante los años iniciales, a préstamos. Así, en 1562, los misioneros, con el padre Manuel Fernandes a la cabeza, se lamentaban al superior general en Roma —en ese momento, Diego Laínez— de que sobre la misión pendía una deuda de unos quince mil maravedís —unos treinta y siete cruzados—. Un año después, Fernandes escribió al superior nominal de la misión en Goa, el patriarca João Nunes Barreto —por esas fechas ya fallecido— y se quejó de que tanto él como el obispo Andrés de Oviedo —oficialmente ya patriarca como consecuencia del fallecimiento de Nunes Barreto— debían unos 400 *pardãos* —144 000 reis— cada uno.⁷ Se desconoce quiénes podían ser los acreedores, mas se puede especular que fueron los mismos banyas⁸ quienes actuaron como los principales financiadores de los portugueses y los jesuitas en el subcontinente indio. Asimismo, es sabido que la *esmola* anual para los lusoetíopes era administrada por los propios misioneros. Esa asignación servía, entre otras cosas, para pagar la dote de las jóvenes casaderas de origen portugués. La primera constancia escrita de dicho pago —quinientos *pardãos*— data de 1566.⁹ Unos quince años más tarde, se menciona una «limosna de treientos *pardãos*» que debía arribar a su destino de la mano de los *nacodas*, es decir, los capitanes y patronos indígenas de los navíos.¹⁰ Ya al final de la primera época, parece ser que las cortes de Madrid y Lisboa pusieron mayor celo en mantener una línea de financiación activa para con la misión y los lusoetíopes. Así, en 1591, Felipe I —II de España— informaba al virrey de la India portuguesa Matias de Albuquerque (r. 1591-1597) de que, por orden de su predecesor, don Duarte de Menezes (r. 1584-1588), los misioneros Antoni de Montserrat y Pedro Páez habían recibido quinientos *pardãos* «paguos em Dio pera sua mantença em quanto lá [en la misión] resedissem».¹¹ Siete años después, Miguel de Moura, influyente miembro del Conselho de Regência en Portugal, escribía al nuevo virrey Francisco da Gama (r. 1597-1600) que Matias de Albuquerque «se não descuidava de mandar todos os annos quinhentos *pardãos* aos Portugueses que estão naquele reyno».¹² El mismo año, Moura pidió a da

⁷ Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 39, 154, doc. 45, 176).

⁸ Banya (*banean, vania*) es la versión portuguesa del término sánscrito *banik*, ‘comerciante’. Los banyas provenían del subcontinente indio y profesaban principalmente el hinduismo y el jainismo. Además de mantenerse activos en el subcontinente —la mayor parte provenían de Guyarat—, se encontraban dispersos por todo Oriente, de El Cairo a Malaca, y constituían comunidades compactas; apoyados en su estatus gremial y en su mismo origen, formaban redes que conectaban océanos y continentes, y dominaban el comercio a larga distancia. No solo ejercían de comerciantes e intermediarios, sino que también fungían como capitanes de barco, inversores, prestamistas, banqueros, intérpretes e informantes. Véanse Alpers (1976, 26; 2014, 88), Chaudhuri (1978, 374; 1985, 100), Habib (1990, 379), Markovits (2000, 10) y Prakash (2004), además del imprescindible trabajo de Machado (2014, 20).

⁹ Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 52, 195).

¹⁰ Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 106, 326). Además de capitanes, los *nacodas* solían también ser patronos y los principales capitalistas de la mercancía; véase Dalgado (1919-1921, 88).

¹¹ Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 119, 360).

¹² Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 143, 399).

Gama que «lhe enviardes por via de Luis de Mendoça os 500 cruzados que lhe mando dar cada ano». ¹³ Al cabo de dos semanas, se pidió también al virrey que, debido a las necesidades que padecen los lusoetíopes «em diante se lhe enviem mil pardãos desmola para ajuda de sua mantença». ¹⁴

TABLA 1. DESGLOSE DE ENTRADAS PARA LA MISIÓN DE ETIOPÍA, 1555-1645:
PAGOS DE LA CORONA PORTUGUESA Y DEL ESTADO DA ÍNDIA

Año	Concepto	Total en miles de reis (reales portugueses)
c. 1555	80 000/100 000 cruzados	32 000/40 000
1562	15 000 maravedís de deudas	15
1563	800 <i>pardãos</i> de deudas	288
1566	500 <i>pardãos</i>	180
1581	300 <i>pardãos</i>	108
1591	500 <i>pardãos</i>	180
c. 1595	500 <i>pardãos</i> ; 1100 <i>pardãos</i> para el rescate de Páez y Montserrat	576
1598	1000 <i>pardãos</i>	360
1603	100 <i>pardãos</i>	36
1604	300 <i>pardãos</i>	108
1605	1500 <i>pardãos</i> /cruzados	540
1606	400 <i>pardãos</i>	144
1605	500 <i>pardãos</i>	180
1608	400 <i>pardãos</i>	144
1616	200 <i>pardãos</i> (anuales)	72
1617	200 <i>pardãos</i> (anuales)	72
1622	1000 cruzados	400
1623	200 000 reis para cada obispo coadjutor del patriarca	200

¹³ Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 147, 408). Luis de Mendoça fue una figura de gran importancia para la misión de Etiopía durante las primeras décadas; descrito como un casado de Diu, era el encargado de administrar la correspondencia de la misión y, según parece, también las rentas; al respecto, véase Martínez d'Alòs-Moner (2015, 70).

¹⁴ Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 144, 401).

1624	500 <i>pardãos</i> para 5 padres; 200 <i>pardãos</i> para los seminarios; 400 serafines del virrey para el <i>baxa</i> ; 500 serafines para el patriarca, quien dispone de una ordinaria de <i>c.</i> 400 serafines; 200 serafines para comprar ornamentos para el patriarca	792
1625	100 000 reis ordenado de Mendes más 200 000 reis de dote; 100 <i>ouqueas</i> ordinaria Mendes	300
1628	1000 <i>pardãos</i> ordinaria de los misioneros; se incrementa en 100 000 reis el ordenado de 200 000; 600 <i>pardãos de larins</i> a pagarse en Diu para viaje al mar Rojo; 1000 <i>pardãos de larins</i> para los lusoetíopes	1236
1634	5000 cruzados para la liberación de 10 misioneros en Suakin; 800 patacas para la salida de 4 y 2 padres jesuitas de Adén	2288
1638	300 000 reis, ordenado para el patriarca Mendes	300
1645	200 <i>pardãos</i> para los etíopes en los seminarios de la India	72

Fuentes: Información extraída de Beccari 1903-1917, 5:470; 7:19; 10:59, 142, 154, 375, 383, 401, 505; 12:18, 51, 90-91, 169, 244, 312, 319, 321; Bulhão Pato [1880] 1976, doc. 82, 246; «Relaçam da Vida e morte e virtudes do Padre Joam Nunez da Companhia de Jesu o qual foy Patriarcha do Preste Joam. Etiopia», s. f., 12v; Rodrigues 1931, 581; Wicki y Gomes 1968, doc. 11, 134; 1972, doc. 30, 203; 1981, doc. 88, 593.

También se sabe que había esclavos que convivían y trabajaban en las residencias jesuíticas, lo cual debió de ocurrir ya desde una época temprana. Así, en 1562, en la Carta Anua al prepósito general de la orden —en ese momento Diego Laínez—, los misioneros que residían en Tigré hacían saber que «temos muchos esclavos y esclavas para el servicio de casa» y, de sus palabras, se intuye que su número alcanzaba los cuarenta, que no eran ya «la mitad quasi que solia ser».¹⁵ Es decir, habían tenido en épocas anteriores hasta unos ochenta. Un año después, indicaban a su superior en Roma que «temos escravos e escravas, que sem elles nam se vivem na terra».¹⁶ La referencia parece apuntar a que los esclavos realizaban un sinnúmero de tareas domésticas y de producción indispensables para el bienestar de la misión. La constancia documental sobre el uso de esclavos por parte de los misioneros se prolonga durante la segunda época de la misión, y cabe considerar que dicha práctica supuso uno de los principales sustentos económicos

¹⁵ Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 39, 154).

¹⁶ Véase Beccari (1903-1917, 10: doc. 45, 176).

de las residencias.¹⁷ Téngase en cuenta que la esclavitud resultaba común en la época y estaba ampliamente extendida por todo el mundo portugués y allende.¹⁸ Asimismo, en los dos principales puertos por los que circularon los misioneros, Diu y Massawa, se movía un importante tráfico de esclavos.¹⁹ También en el altiplano etioeritreo este comercio tenía una gran importancia para la economía y la vida doméstica. De hecho, la institución no fue abolida en el refundado imperio moderno shoano de Etiopía hasta bien entrado el siglo xx, y ello solo por presión de las potencias europeas.²⁰ En las regiones tigrina y amhara, como en otras, los esclavos desempeñaban un sinnúmero de tareas domésticas, también de transporte y agrícolas. Provenían principalmente de las zonas de las tierras bajas, así como de los pueblos no cristianizados al sur del Nilo Azul —*Abbay*, en la lengua local—. ²¹

3. La *carreira do Preste* y la alianza secreta con las redes locales y regionales

Fue durante su segunda y más exitosa fase cuando la misión consiguió cierta estabilidad financiera y holgura económica. La receta para ello no fue en absoluto novedosa. La Corona portuguesa —en ese momento, todavía bajo los Austrias, quienes gobernaban desde Madrid— se implicó de forma más activa en la financiación del proyecto, una vez incrementado el personal misionero y su administración en el Estado da Índia.²² Asimismo, una vez que se consiguió convertir al gobernante local y a parte de su corte al propio credo, la misión obtuvo una nueva vía de financiación en forma de donativos,

¹⁷ Sobre el uso de esclavos por parte de los lusoetíopes, véase el documento fechado en 1584 en Beccari (1903-1917, 10: doc. 111, 336). En cuanto a las evidencias referidas al segundo período de la misión, véase también Beccari (1903-1917, 11: doc. 20, 88, 98, 124, 130, doc. 61, 487; 12: doc. 60, 218, doc. 113, 483).

¹⁸ Para el contexto de Asia, véase Campbell (2005) y, para la India portuguesa, Machado (2005). Sobre la validación moral de esta institución por parte de la Iglesia, véase el estudio reciente de Ehalt (2018) y, en cuanto al contexto portugués metropolitano, Fonseca (2009).

¹⁹ Para Diu, véase Alpers (1976, 24, 41); para Massawa, Miran (2013, 136).

²⁰ Para el caso de la región etioeritrea, véase el artículo de síntesis, que forma parte de un monográfico dedicado al tema, escrito por Bonacci y Meckelburg (2017).

²¹ Son las zonas que se denominan en el idioma amhárico *berba* (በረኃ) y *qolla* (ቁላ), términos que se traducen como ‘desierto’ y ‘zona árida’ o ‘zona cálida’, pero que, por extensión, designan geográficamente a las tierras bajas de los valles del Tekezé, el Nilo Azul y sus afluentes —alturas de ochocientos a mil trescientos metros sobre el nivel del mar—, y a las regiones que bordean el altiplano etioeritreo. Para más detalles sobre la identidad étnica de los esclavos, véanse Miran (2013, 144) y también Smidt (2010).

²² Según Alfonso Mola y Martínez Shaw (2004, 65-66) los Austrias y, en concreto, Felipe I —II de España— fueron de vital importancia para reactivar el moribundo proyecto misionero y, luego, para arroparlo bajo Felipe II —III de España— y su sucesor, Felipe III —IV de España—, aunque en su hipótesis se atisba un nacionalismo poco disimulado (2004, 69-70). De hecho, como se expone más adelante, hubo otros muchos factores que podrían explicar la eclipsis de la misión en Etiopía, cuyo ocaso, además, precedió en casi diez años a la restauración portuguesa.

principalmente en especie, y de feudos recibidos de parte de las élites locales. Sin embargo, quizá el mayor interés recae en las estratagemas a las que recurrieron los padres para engrosar sus arcas y hacer frente a los crecientes costes de una misión en rápida expansión. La principal fue la alianza con las redes no europeas en Guyarat y el mar Rojo, y, en especial, la formada por las agencias banyas.

De hecho, si se logró reactivar la misión a inicios del siglo xvii fue, en gran parte, gracias al establecimiento, a finales del siglo xvi, de una residencia en Diu —en manos portuguesas desde 1555—, en el corazón de Guyarat, la provincia que dominaba el intercambio de mercancías y viajeros entre Europa, el subcontinente indio y Asia (Aubin 1971). Diu sirvió como enlace estratégico con la región del mar Rojo y la costa eritrea.²³ Allí, los jesuitas pudieron entrar en contacto directo con las principales redes de comerciantes y navegantes de esta región. De entre ellas, la más destacada fue la formada por los banyas, mas también se entablaron relaciones con oficiales otomanos activos en el puerto,²⁴ con comerciantes armenios y persas, y con otros actores cosmopolitas del océano Índico (Prakash 2004, 441).

Los jesuitas se asentaron en Diu con los máximos privilegios y beneficios. Contaron con el auxilio de los virreyes y los gobernadores coloniales. Así, Aires de Saldanha (r. 1600-1605) les proveyó de una ayuda de tres mil ducados —unos novecientos noventa mil reis— para comprar tierras (Beccari 1903-1917, 11: doc. 11, 39).²⁵ Los sucesivos gobernadores siguieron apoyando a la residencia en ese puerto. El propio Saldanha y su sucesor, Martim Afonso de Castro (r. 1605-1607), le otorgaron una tasa del 0,5 % sobre todos los bienes usados para la construcción de la fortaleza y un pago anual de cien *pardãos* de *larins*²⁶ —unos treinta mil reis— de la aduana del puerto, una de las más lucrativas de todo el Estado da Índia.²⁷ Asimismo, Manoel de Almeida informaba de que los mil *pardãos* de *mamudes*²⁸ —unos trecientos mil reis— que la Corona había asignado a los lusoetíopes debían obtenerse de la aduana de Diu (Beccari 1903-1917, 5:470).

²³ Sobre la importancia de Diu, véase Alpers (1976, 26, 32); sobre la historia del asentamiento jesuita, la casa de São Paulo de Diu, véase Martínez d'Alòs-Moner (2015, 58).

²⁴ Cabe recordar que, desde mediados del siglo xvi, los otomanos se convirtieron en los amos y señores del mar Rojo y controlaban sus plazas más importantes, tales como Suez y los puertos de la región de Hejaz (inicios del xvi), Adén (hacia 1548) y Suakin y Massawa (hacia 1555); un novedoso estudio sobre la geopolítica otomana en el mar Rojo, la costa suajili y el oriente índico se puede encontrar en Casale (2010).

²⁵ Para más referencias, véase Martínez d'Alòs-Moner (2015, 63, nn. 47, 48).

²⁶ Estos importes se calculaban en la moneda estándar, *pardãos*, pero se pagaban en otras monedas locales, como *larins* o *mamudes*.

²⁷ Conviene recordar que este beneficio resultaba muy relevante, en la medida en que Diu era uno de los puertos que más rendían a la *fazenda* ('hacienda') del Estado da Índia; véase al respecto Münch Miranda (2017, 209-212).

²⁸ *Mamude* era una moneda de plata que circulaba en Guyarat y en algunas zonas de Persia; valía un serafín y medio de Goa, equivalente a unos cuatrocientos cincuenta reis (Dalgado 1919-1921, 2:18).

Uno de los cerebros de la estrategia de asentamiento en Diu fue, sin lugar a duda, Pedro Páez, responsable igualmente, junto con otros, de los espectaculares logros durante el segundo período misionero en Etiopía. En efecto, con su viaje al mar Rojo de 1603 —el segundo, tras el fracasado intento en 1589 emprendido con Antoni de Montserrat—, Páez inauguró un sistema que permitió sustentar la misión durante casi treinta años, hasta su ocaso en 1632. En esa ocasión, tal como se cuenta en una Carta Anua de la provincia de Goa, partió del puerto de Diu «em trajos de Armenio em humanao de Baneanes mercadores [...] em companhia de hum turco a quem fisserão em Dio muitos favores [...]». ²⁹ Y este constituyó, *grosso modo*, el sistema «secreto» que permitió conectar el lejano altiplano etíope con la India portuguesa: establecer una red clientelar en el puerto de Diu, tejer alianzas con las redes comerciales y de la administración otomana y vestirse con disfraces para ocultar la propia identidad. Con esta fórmula se logró no solo mandar sanos y salvos a unos treinta misioneros —y, además, con unos costes relativamente bajos— ³⁰ hasta 1630 —y hacer regresar a los supervivientes cuando estos fueron expulsados del reino cristiano a partir de 1632—, sino también mantener activo el sistema de carteo y envío de material —tanto de bienes de uso cotidiano como de artículos de lujo— del que tanto dependía la suerte de la misión. Asimismo, gracias a este eje estratégico, los jesuitas pudieron jugar un papel clave en el altiplano etíope en calidad de proveedores de objetos exóticos, de lujo y de prestigio que encontraban de forma fácil en los mercados de Guyarat y del Estado mogol. Estas mercancías servían, entre otros cometidos, para realzar el estatus de sus propios espacios —residencias, fortalezas y templos—, así como para alimentar sus redes clientelares locales y halagar a sus anfitriones nobles en el continente africano. ³¹

En esta línea, la alianza con los banyas sirvió a los padres para adentrarse en estrategias financieras de gran calado que poco tenían que ver con el voto de pobreza que profesaban al entrar en la orden. Como es de suponer, las fuentes misioneras, parcas en relatar detalles de tipo técnico y económico, y más bien dadas en exagerar lo espiritual y hagiográfico, no proporcionan muchos detalles al respecto. Tampoco es posible recabar información del lado de los banyas, puesto que se trata de una comunidad que, tal como señalaba el historiador indio Kirti Narayan Chaudhuri (1985, 100), tradicionalmente ha preferido «moverse en el anonimato y sin llamar mucho la atención». A pesar de todo ello, de los pocos detalles que se coligen de las fuentes europeas, se deduce que

²⁹ Véase Beccari (1903-1917, 11: doc. 11, 39).

³⁰ Anteriormente calculé el coste de transporte por viajero de Diu a Suakin/Massawa —siempre con la mediación de los banyas— en unos 20 000 reis —50 cruzados—, mientras que, para una vía alternativa y mucho más arriesgada, las fuentes dan una cifra altísima: 750 000 reis —1875 cruzados—; véase Martínez d'Àlòs-Moner (2015, 59, tabla 2).

³¹ En cuanto a las importaciones de objetos de lujo, de prestigio y litúrgicos que tienen lugar en este período, véase Martínez d'Àlòs-Moner (2015, 219, 229); también Gervers (2004).

aquellos fungieron como auténticos banqueros y verdaderos agentes financieros del proyecto misionero.³²

Por un lado, allá donde los jesuitas precisaban cubrir gastos y afrontar pagos imprevistos, de inmediato aparecían siempre los banyas a su rescate. Ello sucedió ya durante el largo cautiverio de Páez y Montserrat en Hadramaut y Yemen. En 1595, después de muchas negociaciones y de que un «mercador gentio da India» —con toda seguridad un banya—, activo en el puerto de Moca, avanzara quinientos *pardãos* para cada uno, los dos misioneros jesuitas pudieron lograr la libertad, todo ello bajo el virreinato de Matias de Albuquerque, su valedor (Beccari 1903-1917, 3:198).³³ De esta forma, se daba fin en las orillas del mar Rojo a un largo cautiverio de más de seis años.³⁴

Unos cuarenta años más tarde, ya durante la época del exilio, de nuevo se aprecia cómo los banyas acudieron al rescate de los padres. El teatro del drama se situaba otra vez en los complicados puertos del mar Rojo, donde los oficiales otomanos y otros jefes locales no perdían ninguna oportunidad para sacar tajada en las situaciones de crisis y de indefensión. Así, en Suakin, el principal puerto de la provincia otomana del eyalato de Habesh, tuvieron lugar unas escenas que se pueden calificar como *dramáticas*. En 1633, un grupo de diez jesuitas, encabezados por el patriarca Afonso Mendes, fueron apresados por el *haber negash* Yohannis Akay³⁵ en el altiplano tigrino y entregados a las autoridades otomanas de Massawa. Después de casi un año de cautiverio, consiguieron la libertad gracias al pago por parte de mercaderes banyas de un rescate cifrado en cinco mil cruzados —los oficiales otomanos habrían pedido inicialmente treinta

³² A mi entender, el rol de la comunidad de banyas en la plaza portuguesa de Diu y allende, así como su relación con la Compañía de Jesús, ha sido todavía poco estudiado. Respecto a su papel como agentes financieros del comercio en Guyarat, véase Alpers (2014, 88); en cuanto a sus actividades financieras en Guyarat y Diu, los datos aportados por Münch Miranda (2017, 218) y Prakash (2004, 437-440) son esclarecedores.

³³ El episodio sobre el cautiverio en Arabia lo cuenta el propio Páez en su *opus magnum*, *Historia da Etiopia* (Beccari 1903-1917, 3: caps. 17 a 21); véanse también los pasajes de la inédita biografía de Pedro Páez elaborada por Bartolomé Alcázar, *Crono-historia de la provincia de Toledo de la Compañía de Jesús*, recogidos en Soto Artuñedo (2020, 91). El relato que escribió su compañero Manoel de Almeida hacia 1630 añade algunos detalles interesantes; así, el virrey habría encargado a un rico banya que «desse pelos padres tudo quanto fosse necessario» y lograrse rescatar a los dos misioneros. Una vez en Diu, se realizaron colectas para devolver el dinero del rescate, y luego, en Goa, el padre Francisco Cabral, provincial de la Compañía, pagó al administrador del banya el resto pendiente hasta alcanzar los mil cruzados (Beccari 1903-1917, 6:29). Ulteriormente, parece ser que el grueso de los costes fueron cubiertos por la Real Hacienda del propio rey Felipe I —II de España— (Beccari 1903-1917, 13: doc. 32, 142).

³⁴ El relato de Páez sobre el rescate no está exento de interés: una vez que los prisioneros fueron llevados de Saná a Moca, en este puerto se entabló un arduo proceso de negociación y de regateo en el que los cautivos eran ofrecidos en audiencias públicas —¿subastas?— a los mercaderes que estuviesen dispuestos a rescatarlos (Beccari (1903-1917, 3:193).

³⁵ የላጎስ አካይ. El *haber negash* —ባሕር ነጋሽ; *barnegaes* en las fuentes portuguesas— era el gobernante de las provincias del norte, en lo que hoy en día serían partes del estado de Tigré y de Eritrea; su representante más al norte solía residir en Debarwa, donde los jesuitas tenían una estación.

mil—. ³⁶ También en 1634, un grupo menor, compuesto por cuatro jesuitas y dos padres ayudantes de Mendes, se vieron obligados a pagar al emir de Adén unas ochocientas patacas —la cifra de partida había sido mil cuatrocientas— para poder continuar el viaje hacia la India. ³⁷ La comparativa entre el rescate de 1595 en Adén y el de 1634 en Suakin muestra sorprendentes semejanzas que podrían revelar prácticas más o menos reguladas dentro de lo que cabría denominar una *economía del secuestro y de la extorsión* en el mundo otomano: ³⁸ en primer lugar, el regateo, de modo que se parte de una cifra elevada y se rebaja, aproximadamente, hasta un veinte por ciento —veinte por ciento en 1595 y dieciséis por ciento en 1634— de ese importe de salida; y, en segundo lugar, un precio relativamente alto por misionero liberado, en torno a unos quinientos cruzados o *pardãos* por cabeza. ³⁹ Todo apunta a que las deudas acumuladas pesaban en extremo sobre las arcas de la tesorería jesuítica y del Estado da Índia, que el perspicaz jesuita Almeida había definido en 1624 como «tam quebrada[s]». ⁴⁰ Así, en 1638, cuatro años después del rescate de Mendes y sus compañeros, el misionero jesuita Jerónimo Lobo informaba, ya desde la India, de que se debía todavía a los banyas y los agentes musulmanes (*mouros*) la cantidad de 6182 patacas. ⁴¹ También se desprende de la documentación que, como es lógico, se ponían todos los esfuerzos para liquidar las deudas contraídas con los primeros, de modo que, como Jerónimo Lobo aseveraba, «elles folguem de acudir aos outros prelados e religiosos em semelhantes trabalhos»; ⁴² es decir, para que, así, el sistema de crédito y financiación que dependía del buen hacer de las agencias y familias de banyas permaneciera siempre abierto.

Por otro lado, los miembros de esta casta actuaron como agentes financieros y mercaderes, además de como organizadores de los viajes. De hecho, cabe establecer

³⁶ Tres de los diez, sin embargo, tuvieron que quedarse un año más como rehenes. El episodio se describe en Beccari (1903-1917, 13: doc. 10, 43, 73, 76, doc. 14, 12).

³⁷ Véase Beccari (1903-1917, 13: doc. 5, 26).

³⁸ En los últimos años, esta cuestión ha sido objeto de interés por parte de los investigadores para el marco del Mediterráneo; véanse, por ejemplo, Grieve (2016), Hershenson (2016), Kaiser (2008) y Shefer Mossensohn (2007). Para la zona del mar Rojo y del golfo de Adén, todavía se echan en falta estudios.

³⁹ En la misma carta escrita por el padre Manoel Barradas (Beccari 1903-1917, 13: docs. 10, 43 y 76), se aportan dos cifras diferentes del rescate final en Suakin —cinco mil y cuatro mil cruzados/patacas—, pero que, sin embargo, no hacen variar la ecuación de modo significativo. Para el rescate acaecido en Adén en 1634, las cifras son menores —se llega a una rebaja de un cuarenta por ciento sobre el importe inicial— y se pone un precio más reducido por cabeza, unas doscientas patacas por jesuita o ciento treinta y tres por sacerdote; esta diferencia podría deberse a que, en este último caso, el pago cubría un simple derecho de salida del puerto y no una liberación propiamente dicha.

⁴⁰ Véase Beccari (1903-1917, 12: doc. 24, 50).

⁴¹ Véase Beccari (1903-1917, 13: doc. 32, 142). La cifra correspondería al montante del rescate —dos millones de reis— más un extra del diez por ciento —unos doscientos veinticinco mil reis— que, presumiblemente, podría deberse a cuatro años de intereses. La deuda pudo ser liquidada gracias a los réditos de las herencias de aquellos súbditos no cristianos (*gentios*) que fallecían sin testar (Beccari 1903-1917, 13: doc. 33, 143-144).

⁴² Véase Beccari (1903-1917, 13: doc. 33, 143).

paralelos entre las actividades financieras de las casas de São Paulo de Diu y de Etiopía, y la misión de Japón, que, como es bien sabido, financiaba sus actividades mediante la participación puramente capitalista en el lucrativo comercio entre el archipiélago y Macao (Boxer 1951, 104). En efecto, la Compañía no solo usaba la residencia de São Paulo en Diu como trampolín para conectar a su personal, equipamiento, correo y otros bienes con el mar Rojo. En ella también residía, de modo permanente y desde principios de siglo, un procurador cuyo principal cometido era el de preparar los viajes de los misioneros y gestionar los pagos que la Corona y el Estado da Índia hacían llegar a la misión y a los lusoetíopes. Ahora bien, es conocido que este no se limitaba a reenviar la ordinaria y la *esmola*; al parecer, lo que hacía era acumular el capital y usarlo en lucrativas inversiones comerciales en el puerto guyaratí, que luego revertirían en forma de beneficios para la misión. Una de las pocas fuentes que describe esta estrategia es el libro, marcadamente hagiográfico pero rico en información, sobre el fraile agustino Aleixo de Meneses, poderosa figura en la India durante el cambio de siglo,⁴³ escrito por su compañero António de Gouveia (1606). En este texto se detalla que el rey Felipe I —II de España— otorgó una renta anual de mil cruzados para la misión y los lusoetíopes. Una vez recibido en Diu, este capital, sumado a otros más irregulares, se usaba «em fazendas, que no Preste valem, que possam passar facilmente, como as mais dos mercadores, se dobra o dinheiro, fazendo huma grossa esmola» (Gouveia 1606, 26; Beccari 1903-1917, 5:470). Es decir, los jesuitas fungían como agentes comerciales —o, también cabe suponer, como prestamistas para con los banyas—, mediante la adquisición de productos en Diu —y, con toda probabilidad, en otros puertos de Guyarat— con demanda en África y que luego vendían en el Preste, es decir, en los puertos del mar Rojo; con ello, conseguían doblar los importes invertidos, de mil a dos mil cruzados o de mil quinientos a tres mil. Una parte del capital ganado en las transacciones regresaba a Diu en los mismos navíos de los banyas y en forma de letras —en concreto, letras de crédito—, para ser empleado en otras inversiones; la otra parte recababa en las residencias jesuitas del altiplano etioeritreo.⁴⁴

Existe evidencia sobre cierta regularidad en los pagos —algo inferiores a los arriba citados; las cifras oscilan entre los quinientos y los mil *pardãos* o cruzados, según las fuentes— a lo largo de los tres decenios que duró el segundo período de la misión (Tabla 1). Este capital, que, tal como se ha visto, podía ser —cuando menos— duplicado mediante estratagemas mercantiles en Diu, garantizó a aquella cierta holgura y también autonomía en el contexto del altiplano etioeritreo. Así, las fuentes misioneras relatan que, gracias al dinero recibido de la Corona portuguesa, los lusoetíopes gozaban

⁴³ Fue arzobispo de Goa de 1595 a 1612 y gobernador de la India de 1607 a 1609.

⁴⁴ Apuntes sobre este sistema aparecen en una carta de Manoel de Almeida fechada en 1624, en Beccari (1903-1917, 12: doc. 24, 51).

de un estatus superior al de las poblaciones locales. Los fondos se empleaban, sobre todo, para comprar tejidos para ellos y, por sencillos que fueran, a la población local el hecho les provocaba «grandes envejas». ⁴⁵ Hacia mitad de la década de 1620, también empezaron a emerger quejas por parte de algunos jesuitas, que alegaban que la ordinaria ya no era suficiente para mantener las residencias, porque, entre otras cosas, gran parte de ella se perdía en pagar los cada vez más onerosos y caprichosos *saguates*, esto es, los presentes, regalos y dádivas para contentar a los oficiales otomanos y regionales de los puertos del mar Rojo que daban acceso al altiplano etioeritreo. ⁴⁶

Finalmente, con motivo de la llegada del patriarca Afonso Mendes a Etiopía, en 1625, se atribuyó a su persona y a su séquito una serie de rentas y de regalos considerable. En algunas fuentes, se cifra su ordinaria en 100 000 reis —unos 277 *pardãos*— y, en otras, en el doble —unos 555—; ello representaría, aproximadamente, la misma cifra que los ingresos regulares de la misión. Asimismo, se le dio una dote cifrada en unos doscientos mil reis y un conjunto de obsequios que incluía vestimenta y parafernalia eclesiástica, y material intelectual, por ejemplo, parte de la biblioteca del doctor Eximius, Francisco Suárez (Martínez d'Alòs-Moner 2015, 181). Tanto Mendes como la comunidad de lusoetíopes continuaron disfrutando de dichos beneficios ya en la India, durante la época del exilio. ⁴⁷

4. El Estado etíope al servicio de la misión

Además de los ingresos regulares provenientes de la Corona portuguesa y de los beneficios generados por las aventuras comerciales, la misión recibió cuantiosas ayudas por parte del Estado y de la realeza etíope. Ello sucedió de forma particular a lo largo de su decenio final, cuando los jesuitas coparon la cúspide de la Iglesia y consiguieron el favor de los poderes seculares. Fue, en efecto, durante esta época dorada cuando la misión consiguió su máxima expansión e influencia. Hacia 1625, además de las tres residencias ya en funcionamiento, se fundaron otros doce establecimientos, y el número de jesuitas

⁴⁵ La descripción es del visitador y misionero Manoel de Almeida (Beccari 1903-1917, 5:470), quien añade otro dato interesante: mientras que, al inicio, los mil *pardãos* se podían repartir holgadamente entre los poco más de ciento cincuenta miembros de la comunidad, más tarde, al crecer esta —en la época de Almeida alcanzó unas mil doscientas personas—, hubo que limitarse a repartir los tejidos entre los casados y viudos, y aun así, solo alcanzaba para una *teada* o, incluso, para un cuarto de *teada* por cabeza (Beccari 1903-1917, 5:470). *Teada* significa, literalmente, 'tela de pano' (tejido de lino, algodón). Sobre el tejido conocido como *teada de Nausari* (*Damão*), véase Alpers (2017, 38).

⁴⁶ Sobre el *saguata*, véase Dalgado (1919-1921, 271).

⁴⁷ Así, en un documento fechado hacia 1645 se informaba de que el patriarca disponía en 1643 de una ordinaria de 1000 serafines —360 000 reis—, mas se encontraba muy endeudado; asimismo, la Corona seguía pagando unos 200 *pardãos* —72 000 reis— a los lusoetíopes y a los etíopes católicos desterrados en la India (Beccari 1903-1917, 13: doc. 81, 258).

activos llegó a su punto álgido, con veintidós. Asimismo, se emprendieron de modo simultáneo una serie de obras arquitectónicas de gran calado, que comprendían desde conventos fortificados e iglesias monumentales hasta complejas estructuras de ingeniería hidráulica —puentes de mortero, depósitos de agua subterráneos y palacios ajardinados; véanse las Figuras 1, 2 y 3—.⁴⁸ También se incrementó de dos a cuatro el número de escuelas que los jesuitas mantenían, así como el de estudiantes, la mayor parte de ellos internos y sobre los que los misioneros depositaban las mayores esperanzas para el futuro: en Fremona y Gorgora, donde funcionaban los establecimientos de enseñanza más importantes, se pasó de unos diez estudiantes por centro en la década de 1600 a, respectivamente, veinticinco y cuarenta en la de 1610, y a unos treinta y dos y cien hacia 1625 (Martínez d'Alòs-Moner 2015, 216).



Figura 2. Puente portugués de Tisat sobre el Nilo Azul (Abbay) construido hacia 1630 por un ingeniero indio (A. Savin, *Wikimedia Commons*, 2018).



Figura 3. Vista del patio interior y de las habitaciones del convento jesuita de Gorgora Nova, 1625-1632 (Andreu Martínez d'Alòs-Moner, 2016).

⁴⁸ El patrimonio jesuítico en Etiopía, en la zona del lago Tana y allende, que hoy en día se encuentra en una situación de inexorable deterioro y camino de su desaparición, ha sido estudiado en Fernández *et al.* (2017).



Figura 4. Vista frontal de las ruinas de la catedral católica de Nuestra Señora en la corte de Danqaz (Andreu Martínez d'Alòs-Moner, 2016).

Dicha expansión y el consiguiente incremento de los gastos ocurrió, además, en un momento de graves problemas en la administración de las cuentas en la casa de São Paulo de Diu. A principios de 1620, los jesuitas en Etiopía empezaron a manifestar su descontento ante la negligencia por parte de los rectores —que solían también ejercer de procuradores— del Colegio de São Paulo, en la misma localidad. Al parecer, estos últimos no solo se ocupaban poco de la misión, sino que, en su calidad de procuradores de aquella —el cargo de rector de Diu y el de *procurador da missão* recaían a menudo en la misma persona— se apropiaban de rentas que no les pertenecían.⁴⁹ En 1624, el padre Manoel de Almeida, apenas arribado al país en funciones de *visitador da missão* —supervisor y enlace directo con Roma— escribió al superior general de la orden, Muzio Vitelleschi, para pedirle que procurase designar a alguien experto y diligente para el puesto de rector de Diu.⁵⁰ Poco más tarde, el problema se agudizó, pues, en 1628, un padre de Etiopía denunciaba ante el provincial de la India que, con frecuencia, tanto las rentas para la misión —unos seiscientos *pardãos de larins*— como la *esmola* para los lusoetíopes —mil *pardãos de larins*— se gastaban *in situ* en Diu y no llegaban a su destino.⁵¹ Lo mismo habría ocurrido con un sinnfín de objetos de lujo y de prestigio que, aunque destinados a África, eran objeto de apropiación por parte de algunos padres en el puerto guyaratí. Con ello se mermaban las arcas de una misión en creciente expansión y, en consecuencia, se obligaba a los jesuitas a recurrir a préstamos continuos que, al parecer, la Compañía solo lograba liquidar tarde y de forma parcial. Por añadidura, al no poder pagarse las dotes de las mujeres lusoetíopes, se creaban rencillas con esta

⁴⁹ Véase Beccari (1903-1917, 12: doc. 12, 23-24).

⁵⁰ Véase Beccari (1903-1917, 12: doc. 24, 51).

⁵¹ Véase Beccari (1903-1917, 12: doc. 86, 312).

comunidad, que representaba un pilar fundamental dentro del proyecto misionero, y, ulteriormente, se dañaba la imagen de la orden en el reino africano.⁵²

**TABLA 2. DESGLOSE DE LAS ENTRADAS PARA LA MISIÓN DE ETIOPÍA, 1557-1630:
PAGOS DE LA CORONA ETÍOPE Y DE GOBERNANTES REGIONALES**

Año	Concepto
1557	FREMONA: 12 marcos de oro
1570	FREMONA: 40 vacas, <i>mantimento</i> , 60/80 piezas de tela; GENERAL: 30 pesos (= 300 ducados) para el viaje de Páez
1604	GENERAL: 100 hanegas de trigo, 300 cruzados de oro
1607	FREMONA: se incrementan las tierras; GORGORA VELHA: 3 partes de tierras a perpetuidad; GENERAL: 5 vacas
1609	FREMONA: 300 ducados, 2 caballos
1611	QWELLELA: tierras
1613	GENERAL: 20 pesos de oro = 200 escudos para el viaje de António Fernandes
1614	GENERAL: 50 pesos de oro = 500 escudos
1615	GORGORA VELHA: esclavos, 200 cruzados en oro, tierras
1616	GORGORA VELHA: 200 <i>pardãos</i> , tierras, 300 ducados en oro, c. 20/100 vacas
1618	GORGORA VELHA: tierras, madera de cedro; ANCAXA: tierras
1619	FREMONA: 300 vacas; GORGORA VELHA: 14 onzas de oro = 140 cruzados; ANCAXA: 140 cruzados de oro
1620	GORGORA VELHA: 1300 cruzados
1621	GORGORA VELHA: alfombra, <i>esmola</i> de oro = 100 patacas
1622	GENERAL: 500 cruzados/rentas de un año de una propiedad
1623	GANNETA IYESUS: varios objetos, 600 patacas, 100 cargas de <i>mantimento</i> (= <i>alqueires</i>), vastas propiedades; GENERAL: 1000 cruzados
1624	FREMONA: tierras; GANNETA IYESUS: 8 alfombras, objetos litúrgicos, 300 <i>couvados</i> , 300 ducados de renta, 100 cargas de trigo

⁵² En la carta, el padre menciona que, por estas razones, «entrarão ja os Portuguezes em desconfiança, avendo que os padres lhe comem a dita esmola, e assi fazem disso muitas queixas com notavel discredito nosso» (Beccari 1903-1917, 12: doc. 86, 312).

1625	FREMONA: 300 paños de seda (= 300 <i>pardãos</i>); TANQHA: 100 cargas de <i>mantimento</i> = 1000 <i>alqueires</i> ; PATRIARCA/DEBSAN: 60 <i>ouqueas</i> de oro (= 600 patacas), vacas, 300 cargas de <i>mantimento</i> , 300 patacas de <i>alviçaras</i> , 300 <i>pardãos</i> ; GENERAL: 500 <i>pardãos</i> de oro de <i>esmolla</i> , 5 aldeas con tierras fértiles, 100 vacas, oro y vestimentas
1626	FREMONA: 200 cabezas de ganado, 300 <i>frumenti</i> ; ENNEBESE: 1400 <i>ouqueas</i> (= 14 000 patacas); GORGORA NOVA: 200 (<i>frumenti?</i>); GENERAL: 2 <i>manilhas</i> de oro (= 20 <i>ouqueas</i>); tierras en Gaxete (Liçe Negus)
1627	FREMONA: 30 <i>ouqueas</i> (= 300 patacas), tierras en Nader; GORGORA NOVA: 50 o 100 <i>ouqueas</i> de oro (= 50 patacas), 3 o 4 alfombras, tierras, 50 onzas de oro (¿= 500 ducados?); ATQHANA: casas y tierras de Ras Wäldä Krestos; GENERAL: 50 <i>ouqueas</i> , ayuda para fabricar cal, maestros y peones de obra, alfombra y 10 <i>ouqueas</i> de <i>esmola</i>
1628	FREMONA: 20 <i>ouqueas</i> para la cisterna; ENNEBESE: 1000 <i>numos</i> (moneda de oro) para la iglesia, 500 para el muro, 200 para el cáliz; DANQAZ: 10 <i>ouqueas</i> de oro para los estudiantes
1629	FREMONA: 20 <i>ouqueas</i> para la fortificación
1630	FREMONA: incremento del <i>gwelt</i> o propiedad agrícola (de cada 10 vacas, reciben una)

Fuentes: Francesco Antonio de Angelis, «Carta Anua», s. l., 1613 (ARSI, Goa 39-I bis, fol. 108v); Azevedo 1615, 153r; Beccari 1903-1917, 3:254; 4:189, 194, 237, 346, 389, 430, 436, 472, 493-94, 502; 7:10; 8:192; 11:237, 261, 263, 352, 374-375, 403-406, 408, 413, 434, 439, 445, 487, 505, 524; 12:274, 281, 358, 381, 383, 482; Guerreiro 1611, 324r; Carta de Afonso Mendes a Muzio Vitelleschi, s. l., junio de 1626 (ARSI, Goa 39-II, fol. 288v); Antonio Roiz, «Annua da Missão de Ethiopia, do principio do mes de julho de 623 ate fim de abril de 624 para o muito reverendo em Christo Padre Nosso Mutio Vitelleschi, Preposito Geral da Companhia de Jesus», s. l., 13 de febrero de 1625 (ARSI, Goa 39-I, fols. 223v, 229rv).

Hacia 1610, la documentación empieza a detallar donativos a algunas residencias jesuitas por parte de gobernantes locales y del propio monarca (Tabla 2). Así, por ejemplo, en 1615 se concedió a la residencia de Gorgora —conocida como *Gorgora Velha*, antes de que se cambiara su ubicación al montículo de Kund Amba o Gorgora Nova— cierto número de esclavos, doscientos cruzados de oro y tierras.⁵³ Este tipo de donativos siguieron creciendo durante esa década y, en especial, en la siguiente, a medida que los jesuitas se lanzaron a construir una serie de edificios monumentales en lugares como Gorgora Nova, Danqaz, Fremona, Ganneta Iyesus, Qwellela, Debsan o Mertula Maryam. Se trataba de auténticas fortalezas, palacios e iglesias en estilo indoportugués, construidas por técnicos y arquitectos venidos expresamente de la India —de Goa, pero

⁵³ Véase Azevedo (1615, 153r).

también de Diu, de Guyarat y, con elevada probabilidad, de los estados mogol—. Los donativos se solían hacer siempre en especie y seguían las pautas típicas de las relaciones patrón-cliente y del uso propagandístico de la arquitectura, tal como han sido estudiados por la historiadora Evonne Levy (2004) para el caso de las obras jesuíticas en la península itálica. En efecto, los misioneros dieron inicio a toda una serie de obras sin parangón en la región y lo hicieron de forma casi simultánea, como si se tratara de una celebración arquitectónica (Levy 2004, 194) de la nueva era que se abría; invitaban a los gobernantes amigos y al monarca durante las obras, y estos, impresionados por lo contemplado —y, posiblemente, las fuentes misioneras no deben de exagerar mucho en este aspecto—, se implicaban en el proyecto en calidad de patronos y proveían a la intendencia de las residencias de propiedades agrícolas, grano y ganado, así como también de materiales, mano de obra local y esclavos. Aunque es muy posible que gran parte de las obras quedasen inacabadas debido al abrupto estallido de las revueltas y de la guerra civil hacia 1631, sí que llegaron a erigirse algunos espacios de forma completa —por ejemplo, los conventos-fortaleza de Gorgora Nova y Ganneta Iyesus, el palacio de Danqaz y la residencia patriarcal en Debsan—, que mostraban a la sociedad el poderío del nuevo orden.

Los costes de esta expansión resultan difíciles de calcular, pero debieron de ser enormes. Así, por ejemplo, en otro estudio (Martínez d'Alòs-Moner 2015, 273) se calculó que la suma de entradas de las cinco principales residencias de la misión —Fremona, Ganneta Iyesus, Gorgora, Ennebese y Danqaz— para el período mencionado —aproximadamente de 1619 a 1629— equivalían a más de siete millones de reis, lo que casi iguala la renta anual de la región que, según los jesuitas, más aportaba al Estado, la de Tigré.⁵⁴ En 1628, los gastos —casi igualados por las rentas— de la misión de Etiopía —incluidas todas las residencias— ascendían a, aproximadamente, 1 700 000 reis, más del triple que en 1622 (Martínez d'Alòs-Moner 2015, 265). Esta cantidad representaba la mitad de las rentas del Colegio de São Paulo de Goa, el más importante del subcontinente, y de la misión del Japón, la más numerosa y ambiciosa de todo el oriente asiático (Martínez d'Alòs-Moner 2015). Como se vio más arriba, los jesuitas disponían de fuentes externas de financiación, mas gran parte de las necesidades de las residencias y de las ingentes obras arquitectónicas llevadas a cabo a partir de 1625 fueron costeadas gracias a la obtención de rentas y beneficios locales. Aunque fuera el Estado quien

⁵⁴ El jesuita Manoel de Almeida estimaba los tributos pagados por los *xumetes* (jefes locales) de Tigré al Estado en 25 000 patacas o 7 500 000 reis —la siguiente región en tributos sería Dembeya, con 5000 patacas = 1 500 000 reis (Beccari 1903-1917, 5:81)—; sin cuestionar la capacidad contable del visitador jesuita, creemos que una cifra tan alta para una región que tradicionalmente es de las más pobres del altiplano etioeritreo se deba a las rendas aportadas por sus distritos más cercanos a la costa, aquellos, por tanto, vinculados con el comercio con Massawa y la tasación de las exportaciones de lujo provenientes del altiplano, tales como oro, esclavos, marfil o algalia —secreción de la civeta africana—.

pagara —por obra del monarca o de gobernantes locales amigos—, ulteriormente, era el humilde campesinado etíope, en general conservador y de enraizada fe ortodoxa o, incluso, practicante de cultos paganos —como era el caso de los kimant de la zona de Gondar—, el que costeaba la expansión de la misión. Así, por ejemplo, en una escena que seguramente se debió de repetir en otras residencias, hacia 1618, el negus Susenyos dio permiso a Pedro Páez para que talara de los monasterios e iglesias ortodoxas de la zona los cedros necesarios para obtener madera para la construcción, en la zona de Gorgora, de una iglesia experimental católica diseñada por él; ello provocó, según cuenta el mismo Páez, el descontento de los frailes ortodoxos «porque hacia cortar de sus iglesias para la nuestra» (Beccari 1903-1917, 11:406); algo que es todavía más comprensible si se tiene en cuenta que los bosques en los espacios religiosos ortodoxos —abadías, monasterios, iglesias— del altiplano etioeritreo gozan de un estatus sagrado.⁵⁵

Asimismo, las diferentes residencias y establecimientos jesuitas fueron recibiendo cuantiosas propiedades, tierras de tipo agrícola y de pasto, muy probablemente de tipo *gwelt*, mas también *rest* (*resti*).⁵⁶ De esta manera, se crearon alrededor de cada centro jesuítico auténticas haciendas administradas por los padres y labradas por mano de obra indígena y, con elevada probabilidad, también esclava. Fremona fue la primera residencia en recibir tierras, legadas por el influyente *baher negash* Yeshaq en la época de Andrés de Oviedo (Beccari 1903-1917, 11:263). Pero es durante el segundo período de la misión cuando documentan más beneficios de este tipo. Así, Fremona aumentó su patrimonio con terrenos en la fértil región de ‘Adwa —Maydaro, Nadir, Tselot— y, más al norte, en Debarwa y Adegada. Gorgora también recibió tierras localizadas a su alrededor, en una de las zonas más productivas de la región Amhara, y lo mismo debió de ocurrir con importantes residencias situadas más al este y al sur, como las de Danqaz, Lijja Negus, Qwellela y Ennebese, sobre las cuales la información que se halla en la documentación jesuítica es, lamentablemente, menos detallada que la disponible para otros casos. Hacia 1624, el visitador Almeida informaba de que el rey «ia tem dadas terras ás igrejas e cazas em que estamos e dara mais ao diante».⁵⁷ Hay pocos datos sobre lo que rendían estas tierras, mas es de suponer que su contribución a la hacienda de cada residencia era muy relevante. En efecto, muchas de ellas estaban ubicadas en algunas de las regiones más fértiles del vasto altiplano etioeritreo, tales como Dembiya,

⁵⁵ Sobre este fenómeno, véase Kent y Orłowska (2018).

⁵⁶ En 1631, por ejemplo, Manoel Barradas, superior de la residencia de Fremona, informaba a Roma de que recientemente el negus Susenyos había incrementado el *gwelt* de este establecimiento y que rendía una de cada diez vacas de todos los campesinos sujetos a ella (Beccari 1903-1917, 12: doc. 113, 482). Sobre los diferentes sistemas de tenencia de la tierra en Eritrea y Etiopía, véase Crummey (2007, 2010).

⁵⁷ Véase Beccari (1903-1917, 12: doc. 24, 50). El mismo Almeida llegó a proponer que, para hacer frente a sus problemas económicos, se otorgaran a la misión los rendimientos de una aldea en la India mogol que pertenecía a la «missão do Mogor», es decir, la que la Compañía poseía en la zona de Agra (Beccari 1903-1917, 12: doc. 24, 50-51).

el este de Gojjam, y Tigré central;⁵⁸ se trata de zonas con abundantes lluvias y que, además, son idóneas para el cultivo del preciado cereal autóctono *teff* (*Eragrostis tef*), que tiene la característica de poder almacenarse durante años sin que se eche a perder (Glyn Jones 2010, 886). En 1624, el negus Susenyos consignó a la residencia de Ganneta Iyesus, que gozaba también del estatus de corte y palacio de invierno, unas rentas —se supone que agrícolas— por valor de trescientos ducados (Roiz 1625, 223v). El mismo año o el anterior, durante una época de aguda hambruna, se informaba de que la intendencia de Gorgora era capaz de dar de comer diariamente a unos doscientos mendigos (Roiz 1625, 226r).

Dicha dinámica de expansión e integración en la estructura de las sociedades del altiplano etioeritreo representó un cóctel mortal. Ello, más que acercar las sociedades locales al nuevo proyecto religioso liderado por los sacerdotes de la Compañía, las hizo alienarse todavía más de los hombres vestidos con la sotana negra (Martínez d'Alòs-Moner 2015, 274, 302). Las sociedades de las regiones ocupadas por la misión, hoy en día en Eritrea, Tigré y Etiopía, eran eminentemente agrícolas y semiatárquicas, y la poca industria existente era de tipo artesanal y con un volumen de producción marginal. El escaso excedente agrícola servía para pagar las tasas y los impuestos, siempre excesivos, al Estado central y a los señores locales, así como a las iglesias y los monasterios de cada diócesis. Con la llegada de los jesuitas, además de las penurias tradicionales, el campesinado ortodoxo veía cómo parte de su excedente era «quemado» —es decir, consumido— para crear obras de ostentación y de poder, y para mantener a una comunidad cada vez más grande de «herejes» católicos.⁵⁹

5. Conclusiones

La misión jesuita en el altiplano etioeritreo tuvo dos épocas marcadamente distintas que definieron sus diferentes estrategias económicas. Durante el primer período, la misión dependía de forma directa de los donativos recibidos por parte de la Corona lusa, así como de otros recibidos del Estado da Índia. Estas aportaciones servían apenas para sobrevivir en duras condiciones al día a día en el altiplano tigrino. Además, los jesuitas también administraban la *esmola* para la comunidad de lusoetíopes. Indicativo de las dificultades vividas durante esta etapa es el hecho de que los misioneros debían

⁵⁸ Así por ejemplo, un jesuita de Etiopía escribía en la Carta Anua de 1625 —editada en Goa por Antonio Roiz— que el gobernador de Tigré, Caba Christos —*haber negash* Qeba Kristos—, uno de los grandes aliados de los jesuitas durante la década de 1620, había favorecido a la residencia de Fremona con «algumas terras nam menos espaçosas que ferteis» (Roiz 1625, 229v).

⁵⁹ En las sociedades del altiplano etioeritreo se solía entender que el Estado y sus representantes regionales «consumían» (comían) el país, sus cosechas, sus bosques y sus productos.

recurrir a préstamos para hacer frente a los gastos. Es muy probable que durante esta época, en Fremona, ya se empezara a experimentar con un sistema de haciendas agrícolas que se expandiría en el transcurso de la segunda fase.

Durante esta segunda fase de la misión, los jesuitas implementaron diferentes estrategias para hacer frente al aumento de los gastos y los trabajos, consecuencia de su exitosa política de conversión de las élites tigrinas y amharas. Por un lado, a partir del centro estratégico de Diu, se adentraron en estratagemas comerciales y financieras como socios de una de las comunidades mercantiles más potentes de toda Asia, los banyas. Por otro lado, la misión, a medida que echaba raíces en el país, pasó a depender cada vez más de los recursos locales y de la generosidad de las mencionadas élites tigrinas y amharas. Asimismo, los misioneros jesuitas adoptaron las estrategias tradicionales empleadas por los grandes monasterios ortodoxos para su sustento y expansión: cada residencia administraba una red de haciendas a su alrededor, a través de la cual extraía, en forma de tasas, el excedente agrícola y el ganado del campesinado de la zona; asimismo, cultivaban sus propios terrenos, con elevada probabilidad haciendo uso de abundante mano de obra esclava.

Este sistema económico permitió la rápida expansión de la red de residencias y conventos jesuitas, mas dañó de forma irreparable la percepción que de la misión se tenía por parte de las poblaciones locales. Se creó con ello el perfecto caldo de cultivo para el estallido de revueltas a lo largo y ancho del reino a finales de la década de 1620. En efecto, en su último decenio, la misión había abandonado su estatus relativamente autosuficiente en el altiplano etioeritreo para convertirse, de hecho, en un brazo del Estado y de la monarquía etíopes. Pasó, pues, de ser una institución externa y que, de hecho, aportaba un plus a la población por medio de ayudas, regalos y servicios —como lo podría hacer una ONG actual, si se permite la comparación— a un ente que dependía de modo directo de la misma sociedad y del Estado a los que decía servir.

Por último, la misión tuvo que hacer frente a graves problemas de corrupción y mala administración que afectaron de forma negativa a sus finanzas y su capacidad de acción. Por un lado, el enlace entre Diu y el mar Rojo no funcionaba con la soltura que debía. Los rectores del colegio de Goa y los *procuradores da missão* incurrieron en malas prácticas que mermaron la llegada tanto de material como de capital. Ello hizo no solo que la misión dependiera todavía más de los ingresos conseguidos *in situ*, en el altiplano etioeritreo, sino también que se viera mermada la capacidad de acción de los jesuitas como importadores de objetos de lujo y prestigio. Por otro lado, parece que los propios misioneros no siempre administraron la *esmola* de los lusoetíopes de la mejor forma. Ello provocó rencillas entre los padres y esta comunidad de mestizos, que probablemente desembocaron en una desafección más marcada por parte de algunos de sus líderes más importantes para con el proyecto jesuítico durante la época en que más se necesitaba de su apoyo.

6. Bibliografía

- ALDEN, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ALFONSO MOLA, Marina y Carlos MARTÍNEZ SHAW. 2004. «Pedro Páez y la misión jesuítica en Etiopía en el contexto de la unión de las Coronas de España y Portugal». *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, n.º 17, 59-76.
- ALPERS, Edward A. 1976. «Gujarat and the Trade of East Africa, c. 1500-1800». *The International Journal of African Historical Studies* 9 (1): 22-44.
- 2014. *The Indian Ocean in World History*. Oxford: Oxford University Press.
- 2017. «Indian Textiles at Mozambique Island in the Mid-Eighteenth Century». *Textile History* 48 (1): 31-48.
- ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Goa 39-I, 39-I bis y 39-II.
- AUBIN, Jean. 1971. «Albuquerque et les négociations de Cambaye». En *Mare luso-indicum : Études et documents sur l'histoire de l'océan Indien et des pays riverains à l'époque de la domination portugaise, tome 1*, 3-63. Ginebra: Librairie Droz.
- AZEVEDO, Luís de. 1615. «Notícia ao Provincial de Goa, Padre Francisco Vieira, que chegaram a Mansua as imagens, livros e fatos», 4 de julio de 1615. Legajo 779, fols. 152-154v. ADB (Arquivo Distrital de Braga).
- BECCARI, Camillo, ed. 1903-1917. *Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*. 15 vols. Roma: De Luigi.
- BONACCI, Giulia y Alexander MECKELBURG. 2017. «Revisiting Slavery and the Slave Trade in Ethiopia». *Northeast African Studies* 17 (2): 5-30.
- BOXER, Charles R. 1951. *The Christian Century in Japan: 1549-1650*. Berkeley: University of California Press.
- 1959. *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555-1640*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- BULHÃO PATO, Raymundo Antonio de. (1880) 1976. *Documentos remetidos da India ou livros das Monções*, t. 1. Nendeln, Liechtenstein: Kraus.
- CAMPBELL, Gwyn, ed. 2005. *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia*. Londres: Frank Cass.
- CASALE, Giancarlo. 2010. *The Ottoman Age of Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- CHAUDHURI, Kirti Narayan. 1978. *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660-1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1985. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CONTI ROSSINI, Carlo, ed. 1962. *Liber Axumae*. Lovaina: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

- CRUMMEY, Donald. 2007. «Gwelt». En *Encyclopaedia Aethiopica*, editada por Siegbert Uhlig, vol. 2, 941-943. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 2010. «Rest». En *Encyclopaedia Aethiopica*, editada por Siegbert Uhlig, vol. 4, 381-382. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- DALGADO, Sebastião Rodolfo. 1919-1921. *Glossário luso-asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- EHALT, Rômulo da Silva. 2018. «O Primeiro Concílio de Goa e a releitura da escravidão na Ásia (1567)». *Lusitania Sacra* 38:49-78.
- FERNÁNDEZ, Victor M., Jorge de TORRES, Andreu MARTÍNEZ D'ALÒS-MONER y Carlos CAÑETE. 2017. *The Archaeology of the Jesuit Missions in Ethiopia (1557-1632)*. Leiden: Brill.
- FONSECA, Jorge Manuel Rios da. 2009. «Escravos e senhores na Lisboa quinhentista». Tesis doctoral, Universidade Nova de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10362/117290>.
- GERVERS, Michael. 2004. «The Portuguese Import of Luxury Textiles to Ethiopia in the 16th and 17th Centuries and their Subsequent Artistic Influence». En *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th Centuries*, editado por Manuel João Ramos e Isabel Boavida, 121-134. Burlington, VT: Ashgate.
- GLYN JONES, B. M. 2010. «Tef». En *Encyclopaedia Aethiopica*, editada por Siegbert Uhlig, vol. 4, 885-887. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- GOUVEIA, António de. 1606. *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da India Oriental, religioso da ordem de S. Agostinho*. Coimbra: Diogo Gomez Loureyro.
- GRIEVE, Patricia E. 2016. «Conversion in Early Modern Western Mediterranean Accounts of Captivity: Identity, Audience, and Narrative Conventions». *Journal of Arabic Literature* 47 (1-2): 91-110.
- GUERREIRO, Fernão. 1611. *Relaçam annal das cousas que fizeram os padres da Companhia de Iesus, nas partes da India Oriental, & em algumas outras da conquista deste Reyno, nos annos de 607 e 608 & do processo da conversão & Christandade daquellas partes, com mais hua addiçam á relaçam de Ethiopia*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.
- HABIB, Irfan. 1990. «Merchant Communities in Precolonial India». En *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350–1750*, editado por James D. Tracey, 371-399. Cambridge: Cambridge University Press.
- HERSHENZON, Daniel. 2016. «The Political Economy of Ransom in the Early Modern Mediterranean». *Past & Present*, n.º 231, 61-95.
- KAISER, Wolfgang. 2008. *Le commerce des captifs : les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, xve-xviii siècle*. Roma: École Française de Rome.
- KENT, Eliza F. e Izabela ORLOWSKA. 2018. «Accidental Environmentalists: The Religiosity of Church Forests in Highlands Ethiopia». *Worldviews: Global Religions, Culture, Ecology* 22 (2): 113-142.
- LEVY, Evonne. 2004. *Propaganda and the Jesuit Baroque*. Berkeley: University of California Press.

- MACHADO, Pedro. 2005. «A Forgotten Corner of the Indian Ocean: Gujarati Merchants, Portuguese India and the Mozambique Slave-Trade, c. 1730–1830». En *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia*, editado por Gwyn Campbell, 16-33. Londres: Frank Cass.
- 2014. *Ocean of Trade: South Asian Merchants, Africa and the Indian Ocean, c. 1750-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARKOVITS, Claude. 2000. *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTÍNEZ D'ALÒS-MONER, Andreu. 2008. «La misión jesuita a Etiopía (1557-1632), entre la ambición y la utopía». *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, n.º 15, 201-228.
- 2011. «Early Portuguese Emigration to the Ethiopian Highlands: Geopolitics, Missions and Métissage». En *Reinterpreting Indian Ocean worlds. Essays in Honour of Kirti N. Chaudhuri*, editado por Stefan C. A. Halikowski Smith, 2-32. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- 2015. *Envoys of a Human God: the Jesuit Mission to Christian Ethiopia, 1557-1632*. Leiden: Brill.
- MIRAN, Jonathan. 2013. «From Bondage to Freedom on the Red Sea Coast: Manumitted Slaves in Egyptian Massawa, 1873-1885». *Slavery & Abolition* 34 (1): 135-157.
- MÜNCH MIRANDA, Susana. 2017. «Fiscal System and Private Interests in Portuguese Asia under the Habsburgs, 1580-1640». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60 (3): 202-232.
- PRAKASH, Om. 2004. «The Indian Maritime Merchant, 1500-1800». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47 (3): 435-457.
- «Relaçam da vida e morte e virtudes do Padre Joam Nunez da Companhia de Jesu o qual foy Patriarcha do Preste Joam. Etiopia». s. f. Reservados, código 8122. BNP (Biblioteca Nacional de Portugal).
- RODRIGUES, Francisco. 1931. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. 1, vol. 2. Oporto: Apostolado da Imprensa.
- SHEFER MOSSENSOHN, Miri. 2007. «Medical Treatment in the Ottoman Navy in the Early Modern Period». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 50 (4): 542-568.
- SMIDT, Wolbert. 2010. «Sanqella». En *Encyclopaedia Aethiopia*, editada por Siegbert Uhlig, vol. 4, 524-526. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, ed. 2020. *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*. Aranjuez: Xerión Comunicación y Publicaciones.
- WICKI, Joseph y John GOMES, eds. 1956. *Documenta Indica*. Vol. 4. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.
- eds. 1968. *Documenta Indica*. Vol. 10. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.
- eds. 1972. *Documenta Indica*. Vol. 12. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- eds. 1981. *Documenta Indica*. Vol. 15. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

IV. A ATUAÇÃO ECONÔMICA DOS JESUÍTAS NA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO NO SÉCULO XVIII: FAZENDAS, PRODUTOS E MÃO DE OBRA*

Marcia Amantino

Universidade Salgado de Oliveira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

1. Os jesuítas no Rio de Janeiro

A ordem inaciana chegou à região do Rio de Janeiro em meados do século xvi, junto com as autoridades portuguesas e com levas de colonos de outras capitanias – principalmente Bahia e São Vicente, com o objetivo de expulsar os franceses, conquistar o território e dar início a colonização em nome do rei português.¹ Esses religiosos foram de grande importância no conforto espiritual durante as batalhas e na liderança aos indígenas aldeados que lutaram contra seus rivais Tamoio, aliados dos franceses. Por causa desta inserção nas lutas e no processo posterior de conquista e pacificação do território, a Companhia de Jesus foi a primeira a receber terras na recém fundada cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (1.º de março de 1565) e em suas proximidades.

Com a consolidação do processo de ocupação e exploração desse território por parte das autoridades, teve início uma sistemática aquisição de terras pela Companhia de Jesus em variadas partes da capitania, seja por doações reais ou particulares, legados, compras ou permutas (*Livro de tombo* 1967). Já em meados do século xvii, ela possuía além do colégio, nove propriedades rurais e administrava quatro aldeamentos, que permanecerão os mesmos até a ordem de expulsão de 1759. As propriedades rurais eram o Engenho Velho, o Novo, as fazendas de São Cristóvão, de São Francisco Xavier,

* Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Faperj 2022/2024. O título do projeto de pesquisa é «A Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro: reforma, expulsão e controle sobre seus egressos, 1750-1800».

¹ Os franceses haviam em 1555, com a ajuda dos indígenas Tamoio, construído uma fortaleza na Baía de Guanabara e, com isso, questionavam o poder do rei de Portugal sobre essas terras.

de Santana de Macaé, de Papucaia, de Campos Novos, de Campos dos Goitacazes e a de Santa Cruz. Os quatro aldeamentos indígenas administrados por eles eram São Lourenço, São Barnabé, São Pedro do Cabo Frio e São Francisco Xavier. Estas estruturas se espalhavam por toda a capitania e foram estabelecidas em pontos estratégicos em termos econômicos e, principalmente, de defesa para a cidade do Rio de Janeiro, conforme pode ser observado no mapa abaixo (Figura 1).



Figura 1. Mapas das fazendas e aldeamentos jesuíticos na capitania do Rio de Janeiro (Leite 1945, t. 6, liv. 1, 130).

Para se entender como se deu esse processo de aquisição de terras por parte da Companhia de Jesus é importante lembrar que a capitania precisou ser conquistada aos franceses, mas também aos indígenas e, isso pelo menos, até a metade do século XVII, quando grande parte de suas terras foram consideradas pelas autoridades como «pacificadas» em função dos aldeamentos, do aniquilamento ou da escravização dos grupos nativos.

A primeira sesmaria doada aos padres na cidade – a sesmaria de Iguaçú,² – teve como justificativa central os inúmeros serviços prestados à Coroa e foram esses serviços os argumentos utilizados pelos inacianos ao pedirem mais terras aos monarcas em outros momentos. As respostas reais, sempre favoráveis aos jesuítas (pelo menos até o século XVIII), estavam baseadas na ideia de que a Companhia de Jesus era a grande responsável pela propagação da fé a variados povos e na transformação destes em súditos

² Nesta sesmaria chamada de Iguaçú, os jesuítas construíram o colégio do Rio de Janeiro e estabeleceram mais tarde o Engenho Velho, o Engenho Novo e a Fazenda de São Cristóvão.

leais e cristãos. Tratava-se de uma recompensa pelos variados serviços que os padres haviam prestado com os índios aliados e uma forma de apoiar os religiosos no serviço espiritual que desenvolveriam junto a esses e à população que se estabeleceria na região. Novamente, a Coroa portuguesa demonstrava que a expansão e colonização tinham também uma justificativa religiosa, e que ela era peça imprescindível no avanço sobre áreas a serem desbravadas e tomadas de grupos hostis.

Os jesuítas foram, ao longo da segunda metade do século XVI até mais ou menos a primeira metade do século seguinte, os religiosos que entravam nas áreas de sertões, ou seja, nos territórios ocupados por gentios, muitos considerados bravios e selvagens. Ao entrarem nestas áreas, os padres tomavam contato com povos indígenas variados e, por meio de suas atividades religiosas, conseguiram muitas vezes convencê-los a se aldearem em espaços já controlados.³ Aos que não aceitavam a catequese eram declaradas Guerras Justas e os inacianos normalmente estavam nestas expedições de conquistas e, muitas vezes, conseguiram convencer as lideranças dos que escaparam das lutas e da escravização, a se aldearem com a promessa de que ficariam protegidos de futuras tentativas de escravização.

Tudo isso fazia com que extensões de terras antes ocupadas por grupos nativos ficassem, na concepção da época, livres e aptas a receberem novos povoadores e colonizadores, entrando, portanto, na área de controle colonial. Essa situação pode ser evidenciada no processo de aquisição das terras no norte da capitania em 1630. A região era conhecida por piratas e corsários estrangeiros que a usavam como área de desembarque para obterem junto às populações nativas da região, pau-brasil e outras mercadorias que eram vendidas na Europa. Depois de várias tentativas das autoridades para controlar este comércio ilícito, os padres inacianos utilizaram-se dos índios do aldeamento de São Pedro do Cabo Frio e dezenas de holandeses foram expulsos ou mortos em uma tentativa de desembarque. Isso bastou para que a Companhia de Jesus solicitasse, ao rei, terras na região para aldear outros grupos de índios e proteger o litoral de futuras invasões com a justificativa de que somente os indígenas aldeados, sob sua responsabilidade, seriam capazes de proteger aquele litoral. Como consequência da solicitação, o colégio do Rio de Janeiro recebeu uma extensão de terras onde foi possível o estabelecimento das Fazendas de Campos Novos, de Campos dos Goitacazes e de Santana de Macaé. A entrada dos padres inacianos nessa região favoreceu o processo de ocupação por parte dos colonos que se sentiam mais confiantes tendo os indígenas sob o controle dos religiosos ou afastados para áreas mais distantes. Quanto ao novo aldeamento, nada foi feito.

³ Desde meados do século XVII há registros de colonos e autoridades criticando o fato de que na capitania do Rio de Janeiro, os padres da Companhia de Jesus já não entravam nos sertões em busca de índios a serem cristianizados e, portanto, novas regiões não eram incorporadas ao processo colonial. Essas reclamações aumentaram muito no século seguinte.

A justificativa inaciana, tanto na América portuguesa quanto na espanhola para a obtenção e acumulação de terras era a mesma: com elas teriam autonomia financeira para desenvolver seus projetos catequéticos, baseados nos aldeamentos, nas missões e nas entradas aos sertões em busca de novos indígenas para povoarem os aldeamentos. Assim, a manutenção de seus Colégios e de suas atividades de amparo à população como um todo estariam asseguradas.

Entretanto, mesmo entre os religiosos da Companhia de Jesus essa questão da posse de muitas terras não era consensual. O padre Antonio Forte, reitor do colégio do Rio de Janeiro em 1659 e, posteriormente, visitador, afirmou que a Companhia possuía muitas fazendas na capitania e que eram mui grossas. O religioso acreditava que,

Isto é abarcar muito com nosso credito porque tudo é temporal e espiritual quase nada aqui por ser Colégio sem missões ao sertão, e com a falta de sujeitos, que tenho dito. E também entendo que é perda do Colégio, porque quem abarca muito não pode sustentar isso como a de ser, e as fazendas tão longe e espalhadas requerem maiores gastos, e não se pode visitar amiúde, morre os negros sem confissão. (Leite 1945, 8:188-189)

Para dar uma solução a esse problema, Antonio Forte sugeria que a Companhia de Jesus vendesse algumas dessas terras, pois, nós queremos ter tantas fazendas sem donos, pois não assistimos nelas. Indicou que poderiam ficar apenas com uma, já que era muito complicado visitar as terras de Goitacazes e Macaé e os caminhos eram difíceis para condução do gado. Em outra carta, sugere vender todo o gado de Macaé, Goitacazes e Papucaia juntar uns poucos de mil cruzados e fazer uma espécie de aplicação em Portugal. Acreditava que com os juros, os recursos provenientes da fazenda de Santa Cruz e os aluguéis das casas e as rendas dadas pela Coroa podia-se sustentar dois Colégios iguais aos do Rio de Janeiro (Assunção 2004, 189). Apesar de todos esses argumentos, a expansão econômica inaciana se manteve em diferentes regiões.

Paulo de Assunção (2004, 154), se referindo à Companhia de Jesus, afirmou que a posse de terras foi o primeiro passo para a integração [deles] no universo colonial. Como não poderia deixar de ser, a integração naquela sociedade foi realizada com base na grande propriedade cultivada por mão de obra cativa, indígena ou negra. À medida em que acumulavam terras, mantinham mais pessoas sob seu domínio e, aumentavam também o seu poder social e político.

Além de serem responsáveis muitas vezes pelo desbravamento e ocupação de novas áreas na capitania do Rio de Janeiro, as propriedades agrárias inacianas estavam inseridas também nas lógicas comerciais e produtivas locais e isso pode ser averiguado de formas variadas. No Rio de Janeiro, os inacianos seguiram as decisões econômicas dos colonos ao se decidirem pela acumulação de terras, pois de acordo com Antonio Carlos

Jucá de Sampaio (2003, 73), no século XVII o investimento em bens agrários é a absoluta prioridade da sociedade fluminense.⁴ Além da acumulação de terras, o colégio do Rio de Janeiro também decidiu, após a liberação pelo superior da ordem no final do século XVI, produzir cana-de-açúcar e isso tem ligação direta com a própria economia da capitania (Leite 2004, 2:65). Na segunda metade do século XVII, a economia do Rio de Janeiro se voltou para o Atlântico estabelecendo relações com as rotas que ligavam o Sul da América portuguesa a Lisboa e a Angola. Sampaio (2003, 63), utilizando os dados de Frédéric Mauro (1997, 254-265), sobre o desenvolvimento dos engenhos na capitania entre os anos finais do século XV e os anos iniciais do século seguinte, estimou que em aproximadamente seis décadas o número de engenhos no Rio de Janeiro cresceu mais de 3500 %. Além dessas propriedades serem os bens de maior valor, eram também a absoluta prioridade em termos de investimento. Naquela sociedade, marcada por regras e hierarquias ligadas ao mundo do Antigo Regime, ser senhor de engenho implicava ter prestígio, poder político e acesso a escravos (Sampaio 2014, 387). A Companhia de Jesus, após a liberação pelo superior, não se furtou a desempenhar este papel de produtora, de administradora de terras e de gentes.

Na capitania do Rio de Janeiro, os inicianos começaram seu projeto de produtores de cana-de-açúcar nas terras do Engenho Velho (Amantino 2018) e no ano de 1683, a propriedade foi responsável por 44,6 % do total dos ganhos do colégio do Rio de Janeiro (Alden 1996, 420). Já no ano de 1694, esse rendimento havia caído para 37,7 %. A diminuição nos rendimentos provavelmente tinha ligação com a queda dos preços do produto no mercado interno e externo (Alden 1996, 426). Desde 1669, os preços do açúcar em Lisboa estavam decaindo em função da concorrência das Antilhas e das crises e guerras que diversas regiões europeias enfrentavam (Pedreira 2010, 70). No Rio de Janeiro, os preços deste produto vinham apresentando queda desde, pelo menos, o ano de 1665 e somente começaram a se recuperar nas primeiras décadas do século XVIII. Todavia, Sampaio (2001, 104-105) demonstra que essas quedras de preços não provocaram uma crise generalizada nas áreas produtoras na América portuguesa. Pelo contrário, o número de engenhos cresceu nesse momento.

Tanto os colonos como os religiosos identificaram que as soluções para a queda nos preços do produto eram aumentar a área plantada e garantir a permanência dos lucros por meio da quantidade produzida e exportada. Assim, em 1707 os padres já tinham além do Engenho Velho, um outro engenho que foi denominado de Novo e cujas terras eram contíguas ao anterior (Leite 1945, 6:68). Em outras regiões da capitania, já estavam cultivando a cana-de-açúcar nas fazendas de Campos dos Goitacazes e de

⁴ Charles R. Boxer (1973, 173), demonstrou que de 1638 a 1642 saíram anualmente de 20 a 25 caravelas com cana-de-açúcar do Rio de Janeiro para Portugal, confirmando a integração da economia fluminense ao sistema econômico do império.

Santa Cruz e começavam a construir um outro engenho na fazenda de Sant'Anna de Macaé.⁵

Mas nem só de cana-de-açúcar viviam os padres inacianos. Na Fazenda da Papucaia, localizada no interior da capitania, eles tentaram inicialmente a produção de alimentos variados e a criação de gado, mas perceberam que suas terras eram propícias ao cultivo da mandioca e, assim, essa fazenda tornou-se a mais importante nessa produção e em seu beneficiamento. Desde pelo menos o século xvii ela era uma das maiores fornecedoras de farinha de mandioca para os moradores da cidade do Rio de Janeiro, mas também para as tropas que partiam para diferentes regiões. Sua produção em larga escala também foi utilizada como moeda de troca em Angola por escravizados. O jesuíta Jácome Monteiro, em 1610, relatou aos superiores o quanto o vale do Macacu, onde se situava a fazenda, estava integrado à economia da capitania produzindo mantimentos da terra, arroz e mais ainda, a farinha de mandioca da qual se carregam para Angola todos os anos, a troco de peças, quarenta mil alqueires (Leite 2004, 8:398).

No auto de sequestro e inventário dessa fazenda,⁶ produzido em 1759 em obediência à ordem de expulsão dos jesuítas do império português e de seus domínios, foi identificado que a estrutura possuía oito roças de mandioca, sendo: três devez [quase maduras], uma de nove meses e quatro novas. Estão listados ainda dois engenhos para a produção de farinha: o primeiro foi denominado como Casa do engenho de fazer farinha, com quatro rodas chapeadas de cobre, cinco fornos de cobre, um sarilho, onze cochos em que se apara a massa, uma prensa de espremer a mandioca, uma roda de ralar mandioca separada de dois veios, duas cangalhas para os bois que puxam pelo engenho. Na mesma Casa se acha outra que serve de armazém da farinha. Já o segundo, identificado como casa da farinha dos escravos, possuía três rodas de ralar mandioca com suas chapas de latão com seus cochos de dois veios cada um. Havia ainda um outro cocho, e mais seis fornos de cobre de fazer farinha. O mesmo engenho apareceu em outra parte do inventário como Casa de fazer farinha dos escravos coberta de telha. A existência dessa casa específica para a produção de farinha dos escravos sugere que esses poderiam ter suas próprias roças, garantindo a alimentação do grupo e, ainda, a possibilidade de venderem o excedente na localidade.

⁵ Com exceções das Fazendas da Papucaia e de Campos Novos que não se prestaram ao plantio da cana de açúcar, todas as demais produziram esse artigo e o exportaram, mas eram também produtoras de alimentos, gados e farinha de mandioca. Nesse quesito, a Fazenda da Papucaia era a principal produtora. Na documentação referente aos sequestros feitos nas fazendas e engenhos dos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro é muito comum a existência de «casas de aguardente» e «casas de farinha», além de currais e diversas oficinas, demonstrando a complexidade econômica delas e também a diversidade de suas produções.

⁶ Cópia do auto de inventário e sequestro que mandou fazer o Doutor Desembargador Ouvidor Geral do Civil da Relação do Rio de Janeiro Gonçalo Jose de Brito Barros da Fazenda e mais bens a ela pertencentes chamada de Nossa Senhora da Conceição de Papocaia cita no Distrito da Vila de S. Antonio de Sá de Macacu, 11 de novembro de 1759 (ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas).

É importante destacar que as propriedades agrárias inacianas precisam ser entendidas como complementares entre si, e todas produziam com o objetivo de gerar condições financeiras para manter as atividades do colégio – missionárias, educacionais e outras. Como lembrou Colmenares (1969, 104), se referindo à América espanhola, as diferentes propriedades inacianas em uma determinada região formavam junto com o colégio uma rede econômica inserida em um mercado inter-regional. Assim, quando uma propriedade apresentava diminuição da produção, como aconteceu com a cana-de-açúcar dos engenhos Velho e Novo, o montante total enviado ao colégio muitas vezes se mantinha elevado devido ao aumento da produção em outras regiões e propriedades. Identificando essas possibilidades, era comum que os padres movimentassem seus escravos de uma fazenda para outra e incentivassem constantemente novas plantações em áreas diversas.

Cada fazenda mantinha estruturas produtivas específicas da região onde se localizava, mas havia algumas que estavam presentes em praticamente todas: igreja, casa dos padres, hospedaria para as visitas, oficinas de ferraria, tecelagem, olaria, carpintaria, curtume, fábrica de farinha, maquinário para descascar arroz, engenhoca de aguardente e engenho (quando a unidade se dedicava a produção de cana-de-açúcar). A fazenda de São Cristóvão era uma estrutura complexa que envolvia a produção de variados gêneros alimentícios, uma pequena criação de animais, um curtume, uma olaria, uma casa de farinha, um forno de cozer louças e um outro de cozer cal. Como era uma das propriedades inacianas mais próximas da cidade, abastecia com frutas e legumes os moradores da urbe carioca e servia também como área de descanso dos padres e dos alunos.

As terras da fazenda de Santa Cruz, a maior propriedade jesuítica na capitania do Rio de Janeiro, foram reunidas por doações, trocas e vendas. Ao todo, essa fazenda possuía, dez léguas em quadra, ou seja, algo em torno de dois milhões, duzentos e sessenta e cinco mil e cento e vinte metros quadrados (Freitas 1985, 40). Era um espaço destinado a variadas produções de acordo com os diversos terrenos que possuía. Assim, sua produção passava pelo arroz, feijão, milho, mandioca, frutas, legumes, gado diverso, madeiras variadas e cana-de-açúcar. A propriedade tinha ainda um estaleiro, um porto, uma oficina de prata lavrada,⁷ um açougue e três pescarias, uma escola, hospital e botica e, por fim, uma cadeia. Além de todos esses produtos que geravam renda ao colégio do Rio de Janeiro, a fazenda de Santa Cruz também tinha importância estratégica devido a sua localização. Embarcações saídas do porto de Buenos Aires carregadas com prata, costumavam dar uma parada no porto da fazenda para comprar gado e em troca, pagavam com o

⁷ Como na América portuguesa não se extraía prata, supõem-se que essa oficina manufaturava o metal chegado de regiões da América espanhola, principalmente proveniente do porto de Buenos Aires, onde embarcações portuguesas e em grande medida, de comerciantes do Rio de Janeiro, costumavam comercializar africanos recebendo como pagamento a prata (Schwartz 2008). Outra forma dos padres receberem essa prata era a venda de gado da fazenda de Santa Cruz.

metal. As autoridades da capitania sempre tentaram acabar com esse comércio ilegal, mas devido às distâncias e ao poder dos padres, quase nunca conseguiram (Fridman 1999, 186). Com a descoberta do ouro em Minas Gerais no final do século xvii, as terras da fazenda tornaram-se rotas de passagens para os interessados em se deslocarem entre as duas capitanias e também do ouro contrabandeado (Freitas 1985, 143-144).

Apesar das diferenças locais das realidades coloniais portuguesa e espanhola, e das políticas monárquicas também serem diversas, os espaços produtivos inacianos mantiveram uma estrutura muito similar. Ao serem analisados de maneira comparativa, identifica-se que, em ambos, a Companhia de Jesus controlou gradativamente parcelas de terras significativas, transformando-se em membro das elites regionais, com interesses bastante específicos. Além disso, tais propriedades eram sempre posicionadas em espaços estratégicos e em torno delas desenvolviam-se rotas de escoamento da produção, quer fosse por terra, ou por rios que desaguavam nos mares e de lá seguia em direção à Europa. De acordo com Josefina Piana (2010, 113), os estabelecimentos jesuíticos formariam um sistema, onde circulariam «productos y hombres» e as estâncias estariam «estrechamente associadas a las rutas y a los tráficos que, desde fines del siglo xvi, se van dibujando en el território». No caso da América portuguesa, estavam também sempre próximas aos aldeamentos, o que facilitava a utilização de mão de obra indígena nos momentos de maiores atividades agrárias.

Todos os bens produzidos nas propriedades inacianas estavam desde 1576 isentas, por provisão real, de pagarem taxas fiscais e alfandegárias na saída e na entrada dos portos por causa dos relevantes serviços prestados à Coroa portuguesa no que dizia respeito as questões espirituais e na conversão da população em todas as regiões em que a Companhia de Jesus se estabeleceu. Para terem direito à isenção, os padres deveriam apenas comprovar que os produtos eram de sua granjearia, criação, renda de esmolas que lhe fizeram (*Livro de tombo* 1967, 22).

Apesar das propriedades agrárias terem um peso significativo na economia inaciana na capitania do Rio de Janeiro, ao iniciar o século xviii os padres haviam conseguido diversificar suas fontes de rendas. Assim, em 1701, o colégio tinha à sua disposição a seguinte renda: da venda de gado recebiam 3 contos e 960 mil réis; pelo açúcar 4 contos e 400 mil réis; pela venda de farinha 880 mil réis; as vendas na botica rendiam 880 mil réis; os aluguéis incorporaram 1 conto e 320 mil réis aos cofres do colégio, que já recebia de dotação régia o valor de 1 conto e 100 mil réis, perfazendo um total de 12 540 mil réis (Couto 2012, 142). Nesse momento, os principais aportes financeiros ainda eram provenientes da cana-de-açúcar e dos rebanhos, mas em meados do século, os aluguéis de seus imóveis na cidade já lhe rendiam a cifra de 6 contos e 551 mil réis.

Havia também, desde o final do século xvi, uma constante troca de produtos entre diferentes Colégios inacianos. Para o superior da ordem, tais remessas não podiam ser caracterizadas como comércio porque eram respeitados três itens: era necessário para o

sustento dos padres e irmãos; não se escandalize a gente de fora, como se fosse negócio; e não se gaste o produto dele em coisas supérfluas (Leite 2004, 1:160). No século XVIII, estas trocas atingiram o ápice por causa do incremento de suas propriedades em diferentes pontos do império português e por causa da dinamização provocada pelo ouro.

Dos Colégios situados na América portuguesa saíam produtos medicinais, madeiras, animais, frutas, açúcar, algodão, bois, carnes, farinha de mandioca e pau-brasil e recebiam da Europa variados produtos tanto do continente, quanto produzidos fora dele, como por exemplo, tecidos, louças e objetos variados da Ásia. De Angola, os Colégios da América portuguesa recebiam escravos. Na devassa aberta em dezembro de 1759 para se identificar as pessoas que haviam escondido bens que eram dos jesuítas, descobriu-se duas cartas escritas pelo padre Manoel do Amaral, do colégio de Luanda. Nelas ordenava que se pagasse uma letra de quarenta mil réis a Manoel de Moura Brito, bem como o produto da venda de cinco negros que ele tinha enviado. Segundo Francisco Pereira da Silva, caixeiro e procurador dos padres, que acabou preso por omissão de documentos e valores, a letra havia sido cobrada do fiador José Leal, que já havia falecido. O caixeiro e procurador disse ter vendido três escravos a pessoas diferentes. Sobre os dois últimos informou que havia vendido a fiado o negro a Luiz Manuel Pinto, porque ele tinha crédito com o colégio do Rio de Janeiro e a negra ainda não tinha conseguido vender porque estava com achaques. Como no momento da devassa Francisco Pereira da Silva disse estar com o dinheiro, Manoel de Moura Brito não havia recebido nada.⁸

Ao se analisar as trocas existentes entre os Colégios de Angola e o do Rio de Janeiro, fica evidente a tese de Luiz Felipe de Alencastro (2000, 35), que afirma ser a colonização lusa no Atlântico Sul baseada numa relação complementar entre a América portuguesa e a África. Os escravos africanos recebidos pela Companhia de Jesus trabalhavam em suas fazendas cultivando variados produtos que eram posteriormente enviados para os Colégios espalhados por diferentes regiões do império luso e trocados por escravos na África, mantendo a economia da ordem em movimento. Estes também poderiam ser vendidos e o dinheiro arrecadado aplicado em outras atividades missionárias. Os jesuítas, situados em pontos diferentes do império português, atuavam, muitas vezes, como agentes na circulação de bens e mercadorias pelos mares, rios e continentes.

Estas trocas de produtos, isentas de qualquer tipo de pagamento de taxas, somadas a acumulação de terras, a facilidade em obterem mão de obra e controlar populações indígenas e ao poder político que possuíam, fizeram com que ocorresse gradativamente um desgaste da imagem que os religiosos sempre mantiveram com os poderosos do império. Estas queixas se intensificaram com o passar do tempo e, na segunda

⁸ Ofício do [governador do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo], conde de Bobadela [Gomes Freire de Andrade], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, s. l., 9 de dezembro de 1759 (AHU, cx. 57, doc. 5574).

metade do século XVIII, serão usadas como argumentos contra a Companhia de Jesus, culminando na ordem de expulsão deles de todo o império português.⁹

2. A questão da mão de obra inaciana

As fazendas inacianas na capitania do Rio de Janeiro tornaram-se, com o passar do tempo, grandes concentradoras de mão de obra escrava – indígena e/ou africana e, posteriormente, mestiça. Elas refletiam a realidade das regiões onde se localizavam e isso pode ser observado na formação e manutenção dos trabalhadores necessários à produção. Na capitania do Rio de Janeiro, pelo menos até os anos finais da primeira metade do século XVII, a mão de obra dos engenhos e das casas de todos os moradores, inclusive dos inacianos, era formada, basicamente, por índios descidos dos sertões – de maneira legal ou não – ou pelos aprisionados em guerra justa (Abreu 2010, 2:36).

Além dos nativos capturados em guerra justa que, segundo a legislação, poderiam ser escravizados legalmente, os inacianos contaram ainda com o trabalho de centenas de outros trabalhadores compulsórios. Eram os indígenas dos aldeamentos que estavam estabelecidos próximos às suas fazendas ou dentro de suas terras. Os dois grupos de trabalhadores produziam bens, coletavam produtos locais e realizavam o escoamento das riquezas rumo às vilas ou cidades mais próximas pelos caminhos e ou pelos rios (Zeron 2011, 165).

A utilização dos indígenas como mão de obra pelos colonos e também pelos inacianos na capitania do Rio de Janeiro, tem explicações não apenas no costume da terra, mas também na lógica do tráfico negreiro. De acordo com dados do site *The Trans-Atlantic Slave Trade Voyages*, os primeiros desembarques de africanos na América portuguesa ocorreram a partir de 1560 (Eltis 2007). Nos primeiros quatorze anos só foram enviados escravizados para a capitania de Pernambuco e após 1576, cerca de 21,06% deles foram destinados também para a Bahia e 17,79% para uma região identificada em sua totalidade como Sudeste, mas o grande polo receptor de escravos continuava sendo Pernambuco seguido da Bahia, em função de suas produções de cana-de-açúcar (Eltis 2007). Paul E. Lovejoy (1986, 44), em consonância com estes dados, indica que de 1570 até o final do século XVII, os produtores de Pernambuco e da Bahia receberam quase todos os escravos desembarcados na América portuguesa e que as economias das demais capitanias não conseguiam, com suas pequenas produções, arcar com os custos

⁹ São exemplos da produção portuguesa sobre o tema da expulsão, as obras de Azevedo (2004), Ferrão (1932), Franco (2006), Serrão (1982) e outros. Sobre a expulsão dos jesuítas analisada a partir da ótica brasileira, ver dentre outros, Alden (1970), Amantino (2009), Amantino e Carvalho (2016), Assunção (2004), Azevedo (2004), Leite (2004) e Santos (2019); outras obras de referências mais amplas, mas que analisam este tema são, por exemplo, Alden (1996) e Maxwell (1996); e, é claro, o clássico Serafim Leite (1945).

dos africanos.¹⁰ A consequência disso foi que os colonos recorreram a utilização da mão de obra indígena, escravizada ou não. Joseph C. Miller (1986, 48) indica que até finais do século XVII, no Rio de Janeiro, «Indians, mostly resident in the vicinity but also some captured by the Paulista slavers southwest of the Rio area, supplied nearly all of the area's labor requirements before then».

Ao se tornarem proprietários de terras e de gentes, a Companhia de Jesus precisou encontrar maneiras de legitimar o seu uso da mão de obra escrava e isso provocou inúmeros conflitos internos entre religiosos com opiniões divergentes sobre a moralidade e justiça da escravização de povos. Desta forma, tentando encontrar uma solução pacificadora, a congregação provincial inaciana em 1568, autorizou a posse de escravos desde que não houvesse outra solução e em 1576 liberou a utilização da escravidão indígena. Serafim Leite (2004, 2:335) afirma que a partir desta data, tanto a escravidão de índios quanto a de negros estava legalizada pelos superiores, mas a determinação era a de que ambos não deveriam ser administrados por ninguém da Companhia e sim por um capataz e que deveria haver sempre algum padre ou irmão que atendia superiormente a tudo, para evitar maus tratos. Isto não significa que os conflitos internos derivados da utilização de escravos por parte da ordem tenham cessado. Algumas vozes dissonantes reagiram contrárias a isso, mas foram caladas pela maioria (Alencastro 2000; Zeron 2011).

A utilização dos indígenas como mão de obra, escrava ou não, foi uma situação que gerou muitos problemas para os inacianos junto aos colonos, aos aldeados e também com algumas autoridades. Em variados momentos, os padres foram acusados de explorar e controlar o trabalho de centenas deles, impedindo que os colonos pudessem utilizá-los na execução de tarefas, ainda que pagando um salário.¹¹ Os religiosos sempre se defenderam alegando que não escravizavam os indígenas; apenas os protegiam das tentativas dos colonos de transformá-los em cativos e que em troca da proteção, de comida e, principalmente, da cristianização, eles trabalhavam para a ordem, gerando alimentos e riquezas que eram reinvestidas no projeto missionário.¹²

¹⁰ Em 1610, os preços de um africano variavam entre vinte e um a vinte e oito mil réis e, em 1640, já estava custando em torno de quarenta mil réis, mas, dependendo das características e de seu sexo, o escravo poderia custar até oitenta mil réis (Miller 1986, 63).

¹¹ Estes argumentos foram usados com força total no momento de desgaste da Companhia de Jesus na segunda metade do século XVIII, mas se percebe que o problema era antigo e que não foi solucionado ao longo do período colonial.

¹² Um exemplo desse conflito foi o movimento de 1640, na cidade do Rio de Janeiro, onde os jesuítas quase foram expulsos pela população. Foram socorridos pelo governador Salvador Correia e Benevides e tiveram que aceitar a existência da escravidão dos índios. Mas não tiveram a mesma sorte em São Paulo, de onde foram expulsos (Lima 2006; Monteiro 1994). O jesuíta José de Acosta, escrevendo *De procuranda indorum salute*, em 1575, já havia apontado para a importância do trabalho indígena como veículo propiciador da conversão. Para ele, o trabalho fazia parte do projeto cristão e era a condição para a expansão do cristianismo, pois «Sin trabajo índio, no hay minas, sin minas no hay espanois, sin espanhóis, no hay conversiones» (Acosta [1588] 1984-1987, 517).

Para atenuar os conflitos com os colonos por causa do controle que exerciam sobre os indígenas, os padres da Companhia de Jesus iniciaram, desde o final do século XVI, uma progressiva inserção de africanos em suas propriedades localizadas na Bahia e em Pernambuco. No Rio de Janeiro, em função de sua incipiente economia, essa substituição efetiva só começou a ocorrer em meados do século XVII, quando os comerciantes da capitania entraram definitivamente no comércio atlântico (Sampaio 2003, 145).

Com o passar do tempo, essa mão de obra, mestiça entre africanos e indígenas foi se consolidando e aumentando numericamente. A primeira questão que surge ao se analisar os relatórios¹³ enviados pelos jesuítas aos seus superiores em Roma de 1701 até o ano de 1757, e os autos de inventários e sequestros dos bens inicianos,¹⁴ quer na América lusa, quer na espanhola, produzidos no contexto da expulsão deles, é a grande concentração de escravos que mantinham em diversas propriedades.

Para a América portuguesa é possível identificar, por meio dos seus relatórios enviados ao longo do século XVIII, a quantidade de escravos que a ordem possuía, distribuindo-os pelas capitanias de São Paulo, Espírito Santo, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, conforme pode ser visualizado na Tabela 1 seguinte.

TABELA 1. MÃO DE OBRA ESCRAVA DOS JESUÍTAS POR CAPITANIAS-AMÉRICA PORTUGUESA, 1701-1757

Ano	São Paulo	Espírito Santo	Pernambuco	Bahia	Rio de Janeiro	Totais
1701	60	200	920	758	950	2888
1707	52	200	200	700	900	2052
1722	180	–	–	876	–	1056
1725	252	419	–	1149	1000	2820
1736	357	535	104	1057	1500	3553
1738	370	583	455	1466	2586	5460
1743	264	633	192	1437	2337	4863
1757	406	826	523	1527	2651	5933
Totais	1941	3396	2394	8970	11 924	28 625

Fonte: Catálogos breves e trienais 1701-1736, s. l., s. d. (ARSI, Br. 6-II).

¹³ Catálogos breves e trienais 1701-1736, s. l., s. d. (ARSI, Br. 6-II).

¹⁴ ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas, 1759-1760, maço 2038, cx. 1978.

Esses dados permitem perceber que a tendência geral no setecentos foi a de crescimento da população escrava inaciana em praticamente todas as capitanias, com expressividade maior na Bahia e Rio de Janeiro. Parece que esta tendência pode ser pensada numa escala maior, já que esta concentração de escravos nas propriedades dos jesuítas acontecia também na América Espanhola,¹⁵ a ponto de Dauril Alden (1996, 525), afirmar que Em meados do século XVIII, a Companhia de Jesus era a instituição que possuía mais escravos nas Américas.

2.1. *A mão de obra escrava dos inacianos no Rio de Janeiro do século XVIII*

Por meio da documentação produzida pelos inacianos e enviadas aos seus superiores em Roma e, posteriormente, pelos autos de inventários e sequestros elaborados pelas autoridades encarregadas de confiscarem os bens jesuíticos realizados a partir de setembro de 1759, é possível perceber a conformação da política demográfica inaciana a respeito de seus escravos. A Tabela 2 abaixo indica que ao longo do século XVIII, houve uma tendência de crescimento de sua população cativa na capitania do Rio de Janeiro e isso está ligado diretamente ao próprio crescimento da economia da região após a descoberta do ouro no final do século passado e a importância que a cidade assumiu nos rumos econômicos e políticos do império português (Sampaio 2015, 32). Com a chegada de novos moradores à cidade, houve a necessidade de mais alimentos e as fazendas inacianas forneceram produtos agrários e animais de corte. Além disso, seus escravos, treinados em várias funções da construção civil, serviram de mão de obra ao serem alugados a terceiros e construíram casas e edifícios que os padres alugavam aos interessados.¹⁶

¹⁵ Charles E. O'Neill e Joaquín María Domínguez (2001, 1256), afirmam que, em 1767 no momento da expulsão dos jesuítas da América espanhola, eles possuíam cerca de 17.275 escravos repartidos da seguinte maneira pelas Províncias Jesuíticas: o Novo Reino de Granada contava com 1774 indivíduos; Quito com 1364; o Paraguai com 5164; o Peru com 5524 e o Chile com 2000. Além destes escravos distribuídos pelas Províncias também havia no colégio Máximo do México cerca de 1000 cativos; em Puebla mais 75 e em Havana mais 374 escravos; Ignacio Telesca (2008, 153), demonstrou que o colégio de Assunção possuía em 1767, 1002 escravos; Troisi Melean (2012, 31), analisando apenas os dados englobados pela Governação do Tucuman, identificou um total de 2914 escravos listados nos inventários dos sequestros dos bens dos jesuítas e 1924 (66,02 %) escravos estavam sob a administração do colégio de Córdoba, considerado no século XVIII como um dos mais importantes da Província Jesuítica do Paraguai. A Província Jesuítica do Paraguai como um todo possuía em torno de 3500 escravos trabalhando nas propriedades inacianas. A Província Jesuítica Brasileira possuía, em 1757, portanto, dois anos antes da expulsão dos padres inacianos, 5933 escravos distribuídos entre os colégios de São Paulo, Espírito Santo, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. Algo em torno de 56,34 % de todos os escravos da Companhia de Jesus presentes na América portuguesa pertencia ao colégio do Rio de Janeiro, naquele momento, já considerado um dos mais importantes em termos econômicos e o que possuía o maior número de escravos.

¹⁶ Esta inserção na construção civil e no posterior aluguel de edificações para os moradores das principais urbes da América portuguesa foi uma das mais importantes fontes de rendas para a Companhia de Jesus no século XVIII até a sua expulsão (Couto 2012).

TABELA 2. CONCENTRAÇÃO DE ESCRAVOS DOS JESUÍTAS NA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO, SÉCULO XVIII

Ano	Total de escravos da ordem na América Portuguesa	Total de escravos da ordem no Rio de Janeiro	%
1701	2888	950	32,89
1707	2052	900	43,85
1736	3553	1500	42,21
1738	5460	2586	47,36
1743	4863	2337	48,05
1757	5933	2651	44,68
1759 ^a	–	3228	–

Fonte: Catálogos breves e trienais 1701-1736, s. l., s. d. (ARSI, Br. 6-II).

^a Autos de sequestros e inventários – 1759 (ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas, 1759-1760, maço 2038, cx. 1978).

Continuando com o cruzamento destes dois tipos de documentos pode-se perceber a distribuição dos escravos por cada uma das propriedades inacianas e nelas também é possível identificar uma tendência de crescimento nesta população (Tabela 3).¹⁷

TABELA 3. ESCRAVOS DOS JESUÍTAS DISTRIBUÍDOS PELO COLÉGIO, FAZENDAS E OU ENGENHOS, RIO DE JANEIRO, SÉCULO XVIII

Propriedade	1743	1757	1759
Colégio	?	?	41
Campos dos Goitacazes	500	820	681 ^a
Papucaia	225	223	310
Campos Novos	163	190	190
Engenho Novo	200	148	229
Engenho Velho	216	200	267
São Cristóvão	250	235	329

¹⁷ As exceções são as fazendas de Campos dos Goitacazes, Macaé e Campos Novos, cujos números de escravos foram fornecidos por uma prestação de contas (Resumo geral do dinheiro que contém o sequestro feito nos diferentes Colégios que os jesuítas possuíam na América, s. l., 1759 [AHU, cx. 16, doc. 1472]). Seus autos de inventários e sequestros ainda não foram localizados.

Santana de Macaé	33	60	111 ^b
Santa Cruz	750	640	1016
São Francisco Xavier	?	?	54
Totais	2337	2516	3228

Fontes: Catálogos breves e trienais 1737-1757, s. l., s. d. (ARSI, Br. 6-II); ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas, 1759-1760; auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759 (Arquivo do MF-RJ, cód. 81.20.16).

^a Resumo geral do dinheiro que contém o sequestro feito nos diferentes Colégios que os jesuítas possuíam na América, s. l., 1759 (AHU, cx. 16, doc. 1472).

^b Resumo geral (AHU, cx. 16, doc. 1472).

Ainda que esses números sejam importantes para se compreender a grandeza da posse escrava inaciana, por serem panorâmicos, não permitem identificar a complexidade destas comunidades cativas que foram formadas em cada uma das propriedades. Para isso, é preciso analisá-las em uma escala menor, identificando suas características demográficas e sociais. Como analisar cada um dos grupos escravos divididos pelas nove propriedades que a Companhia de Jesus possuía na capitania seria impossível nesse momento, optou-se por eleger alguns temas que eram recorrentes em todas elas para verificar as estratégias de organização dos escravizados. Para isso, serão utilizados os documentos produzidos durante o processo de confisco de seus bens e expulsão da ordem que foram elaborados na capitania do Rio de Janeiro por variados desembargadores.¹⁸ É importante frisar que os inventários das fazendas de Santana de Macaé, Campos Novos e Campos dos Goitacazes ainda não foram localizados, portanto, todos os dados apresentados são referentes às demais propriedades (Engenho Velho, Engenho Novo, Santa Cruz, Papucaia e São Francisco Xavier).

2.2. *Distribuição sexual e etária dos escravos inacianos*

Além da concentração de escravos pelos inacianos, chama a atenção também ao se analisar estas comunidades que viviam em suas propriedades no Rio de Janeiro, em outras capitanias do império luso ou mesmo em regiões da América espanhola, o acentuado equilíbrio sexual entre os escravizados. As estratégias lançadas para manter o número de homens condizentes com o de mulheres em idades de casamentos foram as mesmas nas Américas, ou seja, em alguns casos, os padres remanejavam pessoas de uma fazenda para outra; em outros momentos, recorriam aos mercados escravistas locais vendendo e comprando escravizados do sexo que precisavam e ainda havia a possibilidade de

¹⁸ ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas, 1759-1760, cx. 1978, maço 2038.

solicitar «peças» específicas ao colégio de Angola (Amantino 2014; Tardieu 2012; Troisi Melean 2012).

As justificativas religiosas para a busca constante deste equilíbrio eram facilitar casamentos entre os jovens, evitando o pecado carnal, e aumentar os nascimentos de crianças inseridas em famílias cristãs. Mas, como já havia sinalizado Manolo Florentino e José Roberto Góes (1997), analisando escravarias no Rio de Janeiro na virada do século XVIII para o XIX, a possibilidade de encontrar parceiros e os casamentos entre os cativos de uma mesma propriedade ou senhor acabava por gerar uma certa paz nas senzalas, ou seja, um espaço com menos conflitos e fugas, uma vez que as famílias tendiam a manter os escravos nas propriedades. Isso não significa que os conflitos não existissem, apenas que haveria a possibilidade de serem mais controláveis.

A Tabela 4 abaixo permite identificar a preocupação dos padres com o equilíbrio sexual de seus escravizados. Com exceção do colégio da cidade, onde não era permitida a presença de mulheres em seu interior, todas as demais estruturas estavam equilibradas com relação ao sexo dos cativos.

TABELA 4. DISTRIBUIÇÃO SEXUAL DOS ESCRAVOS DOS INACIANOS, CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO, 1759

Propriedade	Homens	%	Mulheres	%	Indeterminado	%	Totais
Colégio	40	97,6	1	2,4	–	–	41
Engenho Velho	130	48,7	134	50,2	3	1,1	267
São Cristóvão	153	46,5	163	49,5	13	4,0	329
Engenho Novo	111	48,5	116	50,6	2	0,9	229
Papucaia	158	51	152	49	–	–	310
Santa Cruz	516	50,8	500	49,2	–	–	1016
São Francisco Xavier	31	57,4	23	42,6	–	–	54
Totais	1139	50,7	1089	48,5	18	0,8	2246

Fonte: Catálogos breves e trienais 1737-1757, s. l., s. d. (ARSI, Br. 6-II); ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas, 1759-1760, maço 2038, cx. 1978; auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759 (Arquivo do MF-RJ, cód. 81.20.16).

Além dos sexos dos escravos, suas idades também ajudam a entender um pouco mais sobre sua organização, apesar do fato de que alguns desembargadores não informaram as idades das populações escravas que encontraram nas propriedades inacianas no Rio de

Janeiro. Isso aconteceu, por exemplo, entre os escravos do Engenho Velho. Para analisar essa população ela foi dividida apenas entre adultos e não-adultos tomando por base que a categoria adultos englobava os casados e os viúvos(as), e os não-adultos foram as pessoas identificadas vivendo no mesmo fogo que os casais e que foram classificados pela autoridade como filhos ou filhas (Tabela 5).

TABELA 5. PRESENÇA DE ADULTOS E CRIANÇAS NO ENGENHO VELHO, 1759

Classificação	Quantidade	%
Adultos	166	58,45
Não-adultos	118	41,55
Total	284	100,00

Fonte: Auto do sequestro feito no Engenho Velho, s. l., s. f. (ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas, 1759-1760, maço 2038, cx. 1978).

Já em outras fazendas, os desembargadores anotaram as idades presumíveis de acordo com as características físicas de cada um. Os registros da fazenda da Papucaia permitem a percepção da importância do nascimento de crianças para o projeto escravista jesuítico (Figura 2). Os registrados como sendo de peito até a idade de 15 anos comportaram um total de 155 indivíduos, perfazendo 50% da população; os adultos, ou seja, a população que tinha idades oscilando entre 16 até 40 anos englobavam 113 pessoas (36,5%) e os idosos, os que tinham de 41 anos para cima representavam apenas 13,5% da população, com um total de 42 indivíduos.¹⁹

Ao se ampliar estes dados sobre as faixas etárias dos escravos que eram ou foram dos inicianos até o final da década de setenta, quando foram realizados diversos novos inventários desta escravaria, percebe-se o mesmo padrão. Com exceção do Engenho Novo que apresentou um percentual de 36,95% de indivíduos com até quinze anos no total de seus escravos, todas as demais fazendas e colégios analisados tiveram uma média acima de 42% com relação a essa faixa etária. Este padrão permite supor que, de alguma forma, as condições propícias ao nascimento e manutenção de crianças nas fazendas foram mantidas pela própria escravaria. Além disso, estas crianças continuaram a nascer no interior de famílias estáveis, cristãs e, em alguns casos, contando com várias gerações vivendo nestas propriedades (Amantino 2014).

¹⁹ Cópia do auto de inventário e sequestro que mandou fazer o Doutor Desembargador Ouvidor Geral do Civil da Relação do Rio de Janeiro Gonçalo Jose de Brito Barros da Fazenda e mais bens a ela pertencentes chamada de Nossa Senhora da Conceição de Papocaia cita no Distrito da Vila de S. Antonio de Sá de Macacu, 11 de novembro de 1759 (ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas).

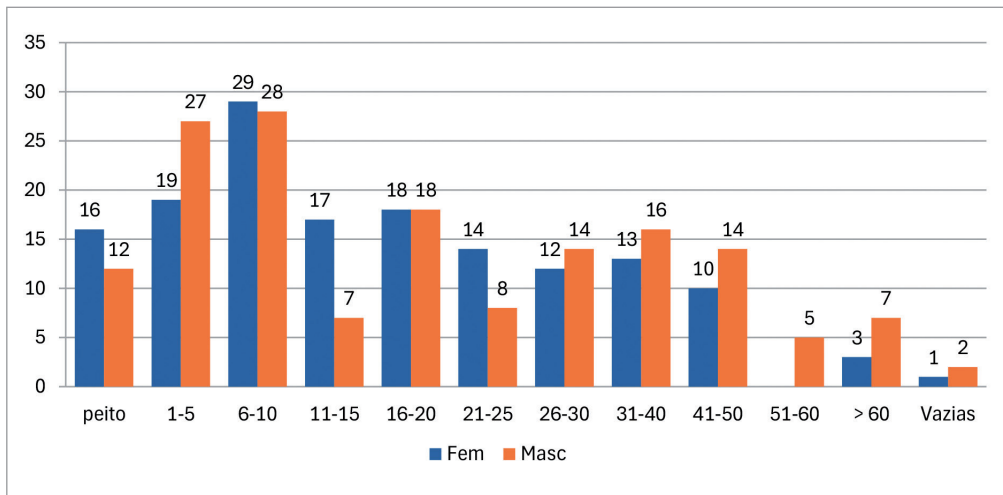


Figura 2. Faixas etárias dos escravos da fazenda da Papucaia (1759), de acordo com os dados na cópia do auto de inventário e sequestro que mandou fazer o Doutor Desembargador Ouvidor Geral do Civil da Relação do Rio de Janeiro Gonçalo Jose de Brito Barros da Fazenda e mais bens a ela pertencentes chamada de Nossa Senhora da Conceição de Papocaia cita no Distrito da Vila de S. Antonio de Sá de Macacu, 11 de novembro de 1759 (ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas).

2.3. Família e reprodução endógena

Schwartz (1988, 292), analisando os engenhos de Sergipe do Conde e o de Santana de Ilhéus, ambos na Bahia, identificou que alguns de seus padres administradores inacianos não se preocuparam em manter os escravizados em casamentos sacralizados pela igreja e, por isso, foram admoestados inúmeras vezes. O autor concluiu que os beneditinos na mesma época e região tinham mais cuidados com esta questão do que os jesuítas. Assunção (2004, 331) também encontrou indícios desse comportamento para a Bahia.

Entretanto, na capitania do Rio de Janeiro os padres inacianos tinham uma outra postura. Além de saberem que o matrimônio era um dos principais sacramentos da igreja católica e que era uma forma do administrador salvar sua própria alma na medida em que fazia de tudo para não deixar seus escravos vivendo no pecado, identificaram que era a forma mais eficaz para mantê-los controlados e impedirem as fugas e rebeliões. Por outro lado, para o escravizado formar uma família significava ter acesso a uma série de benesses e privilégios. Ao se casarem, os noivos recebiam um enxoval e o direito a ter uma casa, portanto, uma certa privacidade, ainda que bastante limitada. O elevado

número de indivíduos, bem como o equilíbrio entre os sexos fez com que os casamentos fossem relativamente fáceis em suas populações escravizadas (Amantino 2014, 267).

Analisando os inventários de sequestro das fazendas da Papucaia, de São Cristóvão, de Santa Cruz e do Engenho Velho, foi possível identificar que a organização familiar era essencial na estruturação demográfica destas propriedades. A que apresentou o menor percentual de pessoas ligadas a uma família foi em São Cristóvão, com um total de 93,31%. O outro extremo desta análise foi a fazenda de Santa Cruz com 98,91% de seus escravizados ligados a uma família. A lógica de contagem destas populações em todas as fazendas foi por unidade familiar. Assim, nas listagens foram registrados os homens seguidos dos nomes de suas mulheres e depois, os filhos que viviam com eles. No caso das viúvas ou viúvos era indicada esta situação e, se fosse o caso, os nomes dos filhos. Importante destacar que alguns de seus filhos já poderiam estar casados e compondo um outro fogo e a informação de filiação acabou se perdendo. A Tabela 6 seguinte permite visualizar a relevância destas famílias e o total de pessoas inseridas em cada uma.

TABELA 6. FAMÍLIAS ESCRAVAS EM FAZENDAS JESUÍTICAS, RIO DE JANEIRO – 1759

Fazenda	Total de escravos	Total de famílias	Número de indivíduos nas famílias	%	Indivíduos sem famílias	%
São Cristóvão	329	92	307	93,31	22	6,68
Engenho Velho	283	77	281	91,29	2	0,70
Papucaia	314	78	308	98,08	6	1,91
Santa Cruz	1016	328	1005	98,91	11	1,08

Fontes: Diversos inventários de fazendas jesuíticas (ANTT, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas, 1759-1760, maço 2038, cx. 1978).

De uma forma geral, a imensa maioria destas famílias eram nucleares, ou seja, compostas por pai, mãe e filhos. Depois destas, vinham as famílias formadas apenas por um casal (provavelmente, pessoas recém-casadas) e, por último, as famílias chefiadas por um viúvo ou viúva.

Um outro ponto interessante na análise da população escrava inaciana na capitania do Rio de Janeiro é sua intensa mestiçagem. Alden (1996, 523) já havia indicado que, a partir da década de 1670, os jesuítas optaram por escravos nascidos no Brasil, crioulos ou mestiços, e as razões apontadas pelo autor foram a maior taxa de mortalidade do africano se comparada à do mestiço e ao elevado preço dos escravos ligados ao tráfico negreiro. Provavelmente, a questão dos preços elevados foi muito mais impactante para

a opção dos religiosos pela reprodução endógena. É o próprio autor quem afirma que, no início do século XVIII, os preços dos africanos estavam muito altos e os inacianos teriam se aproveitado para vender os seus (Alden 1996, 523).

Os autos de inventários e sequestros das propriedades permitem identificar um movimento rumo à reprodução endógena ao apontarem para os constantes nascimentos e para a existência de uma população jovem. Esses dois grupos inseridos em famílias estáveis e cristãs eram a mão de obra futura das propriedades. Conforme já visto, nos anos iniciais da montagem de suas estruturas agrárias, os inacianos utilizaram a mestiçagem entre indígenas e africanos e, depois, mantiveram o modelo de reprodução endógeno nestas propriedades. A ideia deste tipo de reprodução nessas terras pode ser sustentada porque, em praticamente todas, havia um grande contingente de crianças e jovens, frutos de relacionamentos estáveis e sacramentados pela Igreja; havia um grande predomínio de escravos nascidos nas próprias fazendas, identificados como crioulos e ou mestiços e, por último, foram listados pouquíssimos africanos entre a escravaria dos inacianos no Rio de Janeiro, demonstrando que o tráfico negreiro não era essencial para a reprodução daquela mão de obra, contrariando a prática dos demais colonos que buscavam no tráfico negreiro a forma de repor seus trabalhadores (Amantino 2014).

Isso, por outro lado, nos remete às seguintes questões, para as quais não há ainda respostas por falta de fontes e, principalmente, por falta de outras pesquisas: Se os inacianos não precisavam e não utilizavam os africanos como mão de obra em suas propriedades, por que enviavam farinha de mandioca para Angola para trocar por escravizados? Por que alguns religiosos de Angola enviavam «peças» para os colégios do Rio de Janeiro? São perguntas para as quais ainda não se tem respostas.

3. Conclusão

Ao utilizar documentos provenientes da administração jesuítica sobre suas propriedades e os elaborados pelas autoridades a partir da ordem de expulsão desses religiosos do império português, foi possível conhecer um pouco mais acerca da economia e da forma como os padres gerenciavam essas estruturas. O que primeiro chama a atenção é o caráter de rede que havia entre as diferentes propriedades na capitania do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII. Nessa rede, cada unidade agrária tinha uma função principal na produção de determinados gêneros agrícolas ou criatórias, ainda que mantivesse produções secundárias. A rede era expandida à medida que o colégio era responsável por um grupo de propriedades e negociava todos os gêneros que chegavam dessas unidades produtoras. Parte desta produção era enviada para outros colégios na América portuguesa, mas a rede era mais ampla, pois produtos específicos eram destinados para

serem trocados por escravos em Angola e uma outra porção ia para os colégios em Lisboa e, de lá, seguiam para outras unidades jesuíticas.

Toda essa riqueza era produzida por mão de obra escrava. Inicialmente, nos primeiros anos de montagem das unidades agrícolas da capitania do Rio de Janeiro, o trabalho era executado por indígenas – escravizados ou não –, mas à medida que o tráfico negreiro se consolidava na capitania, levas de africanos passaram a entrar nas propriedades jesuíticas produzindo uma população cativa de base eminentemente mestiça.

Muitas pesquisas ainda precisam de ser feitas para se entender a complexidade das redes econômicas jesuíticas e suas relações com a economia e sociedade na capitania do Rio de Janeiro. A importância desta investigação é ainda maior se pensarmos que, no século XVIII, tanto o colégio jesuítico da Companhia de Jesus do Rio de Janeiro quanto a própria cidade e capitania eram as mais importantes para o império luso e para a manutenção do poder da própria ordem no Atlântico Sul.

4. Bibliografia

- ABREU, Maurício de Almeida. 2010. *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. 2 vols. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio e Prefeitura do Município do Rio de Janeiro.
- ACOSTA, José de. (1588) 1984-1987. *De procuranda indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- AHU (Arquivo Histórico Ultramarino). Caixas 16 e 57.
- ALDEN, Dauril. 1970. «Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil: notícia preliminar». Em *Conflicto e continuidade na sociedade brasileira*, editado por Henry H. Keith e S. F. Edwards. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- 1996. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. 2000. *O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- AMANTINO, Marcia. 2009. «A expulsão dos jesuítas da capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens». *Revista IHGB* 443:169-191.
- 2014. «Reprodução endógena e mestiçagens dos escravos nas fazendas jesuíticas na capitania do Rio de Janeiro, 1759-1779». *Revista História e Cultura* 3 (2): 250-273.
- 2018. *A Companhia de Jesus na cidade do Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII*. Jundiaí: Paco Editorial.
- AMANTINO, Marcia e Marieta Pinheiro de CARVALHO. 2016. «La famosa riqueza de los jesuitas y la expulsión. Algunos aspectos». *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamerica* 4 (1): 5-30.
- ANTT (Arquivo Nacional Torre do Tombo). Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas.

- ARQUIVO DO MF-RJ (Ministério da Fazenda, Rio de Janeiro). Códice 81.20.16.
- ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Brasiliae (Br.) 6-II.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. 2004. *Negócios jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp.
- AZEVEDO, João Lúcio de. 2004. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda.
- BOXER, Charles R. 1973. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional e Edusp.
- COLMENARES, Germán. 1969. *Las haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- COUTO, Ronaldo Teixeira do. 2012. «Os jesuítas na América portuguesa e seus paradigmas: a conquista de riquezas na capitania do Rio de Janeiro, séculos XVI a XVIII». Dissertação de mestrado, Universidade Salgado de Oliveira, Niterói.
- ELTIS, David. 2007. «A Brief Overview of the Trans-Atlantic Slave Trade». Slave Voyages (sítio web). <http://slavevoyages.org/tast/assessment/essays-intro-04.faces>.
- FERRÃO, António. 1932. *O Marquês de Pombal e a expulsão dos jesuítas (1759)*. Lisboa: Imprensa da Universidade.
- FLORENTINO, Manolo e José Roberto GÓES. 1997. *A paz das senzalas: família escravas e tráfico atlântico. Rio de Janeiro, c. 1790 - c. 1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FRANCO, José Eduardo. 2006. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Vol. 1. Lisboa: Gradiva.
- FREITAS, Benedicto. 1985. *Santa Cruz. Fazenda jesuítica, real, imperial*. Rio de Janeiro: Folha Carioca Editora.
- FRIDMAN, Fania. 1999. *Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Garamond.
- LEITE, Serafim. 1945. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- 2004. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- LIMA, Sheila Conceição Silva. 2006. «Rebeldia no Planalto: a expulsão dos padres jesuítas da Vila de São Paulo de Piratininga no contexto da Restauração (1627-1655)». Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- Livro de tomo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro*. 1967. Rio de Janeiro: BNRJ (Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro).
- LOVEJOY, Paul E., ed. 1986. *Africans in Bondage: Studies in Slavery and the Slave Trade*. Madison: University of Wisconsin Press.
- MAURO, Frédéric. 1997. *Portugal, o Brasil e o Atlântico – 1570-1670*. Vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa.
- MAXWELL, Kenneth. 1996. *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MILLER, Joseph C. 1986. «Slave Prices in the Portuguese Southern Atlantic, 1600-1830». Em *Africans in Bondage: Studies in Slavery and the Slave Trade*, editado por Paul E. Lovejoy. Madison: University of Wisconsin Press.

- MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- O'NEILL, Charles E. e Joaquín María DOMÍNGUEZ. 2001. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Tomo 2. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- PEDREIRA, Jorge M. 2010. «Custos e tendências financeiras no Império Português, 1415-1822». Em *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*, editado por Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto. Coimbra: Edições 70.
- PIANA, Josefina. 2010. *Las rutas de las técnicas y de los hombres: la Compañía de Jesús en la jurisdicción de Córdoba, siglos XVI al XVIII*. Córdoba: Instituto Goethe.
- SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. 2001. «A Agro-fluminense na curva do tempo: 1650-1750». *Estudos de História* 8 (2): 104-105.
- 2003. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650 - c.1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- 2014. «Fluxos e refluxos mercantis: centros, periferias e diversidade regionais». Em *O Brasil colonial, 1580-1720*, vol. 2, editado por João Luís Ribeiro Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- 2015. «A economia do império português no período pombalino». Em *A «época pombalina» no mundo luso-brasileiro*, editado por Francisco Falcon e Claudia Rodrigues. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- SANTOS, Fabrício Lyrio. 2019. *Te Deum Laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia, 1758-1763*. Salvador da Bahia: Sagga Editora.
- SCHWARTZ, Stuart B. 1988. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- 2008. «Prata, açúcar e escravos: de como o império restaurou Portugal». *Tempo* 12 (24): 201-223.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. 1982. *História de Portugal*. Vol. 6. Lisboa: Editorial Verbo.
- TARDIEU, Jean-Pierre. 2012. *Los esclavos de los Jesuitas del Río de la Plata (Paraguay), 1767: historia de una dramática regresión*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- TELESCA, Ignacio. 2008. «Esclavos y jesuitas: el colegio de Asunción del Paraguay». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 47 (153): 191-211.
- TROISI MELEAN, Jorge. 2012. *El oro de los jesuitas: la Compañía de Jesús y sus esclavos en la Argentina colonial*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. 2011. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp.

SEGUNDA PARTE.
LAS MISIONES Y SU ECONOMÍA
EN LAS FRONTERAS

V. LOS JESUITAS Y SUS ACTIVIDADES ECONÓMICAS EN MACAO (SIGLOS XVI-XVIII)*

Pedro Omar Svriz Wucherer
Universidad Pablo de Olavide, España

1. Introducción

El jesuita Alonso Sánchez, durante su segundo viaje a China en el año 1584, señalaba con respecto al puerto de Macao que «no había otro camino para la entrada de cosa tan dificultosa y deseada como la China sino es por aquella puerta [Macao]». ¹ Una centuria más tarde, una epístola del Consejo de Indias expuso una idea similar:

[...] pues no habiendo otra puerta que la de Macan [Macao], por donde se introduzcan los misioneros en la China, conviene abrirla por este medio pues no hay otro para conservar y adelantar la fe y religión católica que esta plantada en aquel Imperio por los religiosos [...]. ²

Ambas referencias indican el rol que tuvo este puerto durante la época moderna para los jesuitas y las autoridades peninsulares, quienes lo consideraban una puerta de entrada clave

* Este capítulo es el resultado de las investigaciones realizadas en los últimos años en el marco de un contrato posdoctoral en el proyecto GECM «Global Encounters between China and Europe: Trade Networks, Consumption and Cultural Exchanges in Macau and Marseille, 1680-1840», financiado por el European Research Council, Starting Grant 679371, cuyo investigador principal es el profesor Manuel Pérez-García; aquellas fueron continuadas en el marco de un contrato posdoctoral Juan de la Cierva-Formación (FJC2019-039013-I) en la Universidad de Sevilla, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España, así como en el grupo PAIDI HUM-1000 «Historia de la Globalización: Violencia, Negociación e Interculturalidad», con Igor Pérez-Tostado como investigador principal y financiado por la Junta de Andalucía.

¹ «Relación del segundo viaje del jesuita Alonso Sánchez a China en 1584», Macao, c. 1584 (AGI, Filipinas 79, n.º exp. 13, fol. 1).

² «Carta del Consejo de Indias a Su Majestad», Madrid, 15 de diciembre de 1688, en «Expediente sobre el comercio con Macao» (AGI, Filipinas 24, ramo 4, n.º exp. 27).

a China.³ Si bien estas fuentes señalan el interés evangelizador en esa región asiática por parte de los integrantes de la Compañía de Jesús, en este capítulo se expondrá cómo aquellos religiosos configuraron, desde dicho enclave portuario, una labor económica y comercial que les permitió establecer una extensa red de vinculaciones con diversos territorios en el Pacífico, principalmente con China, Japón y Filipinas, a lo largo de los siglos *xvi* a *xviii*.

2. El puerto de Macao y la llegada de los jesuitas

Nome de Deus de Macao fue fundada por los portugueses el 14 de agosto de 1556 en la desembocadura del río de las Perlas, por ende, próxima a la ciudad de Guangzhou, conocida por los occidentales como *Cantón*. Sobre este acontecimiento existen numerosos estudios y aún persisten muchas dudas; incluso, llega a cuestionarse la fecha exacta de la fundación (Loureiro 2000, 543-561). No obstante, los autores coinciden en señalar que el puerto macaense nació como un punto de escala en los viajes que los mercaderes portugueses realizaban hacia *Cantón* (Bruxo, Seabra y Escaleira 2017, 174). Cabe recordar que los calendarios de viaje entre Malaca y Japón obligaban a los navegantes a realizar escalas prolongadas en el litoral de China, dado que resultaba inviable completar el trayecto en un mismo año (Loureiro 2000, 550). Así, Macao fue adquiriendo cada vez mayor importancia y llegó a ser la única excepción en un territorio donde prevalecía la «negativa de la corte Ming a permitir que los extranjeros desarrollaran actividades mercantiles en suelo propio», lo cual obligó, en palabras de Brook (2021, 216) a que el comercio exterior se «deslocalizara». En dicha deslocalización, Macao constituyó un eje clave para la conexión internacional con Cantón.

Precisamente, el puerto cantonés era el destino máspreciado por los mercaderes lusitanos. Conviene recordar que allí se intercambiaban bienes chinos, como sedas, lozas y otros productos, por aquellos que traían los comerciantes europeos —sobre todo plata—, de modo que este se erigía en el enclave del territorio donde se celebraban las ferias anuales, a las cuales los extranjeros accedían por un tiempo limitado. Sin embargo, en ocasiones se logró burlar el aparato burocrático —y restrictivo— del Imperio chino, en particular, gracias a los grandes beneficios que obtenían los propios funcionarios locales del comercio de contrabando. Wang Linheng, un burócrata destinado a esta zona portuaria a inicios del siglo *xvii*, menciona cómo tres buques navegaron hacia Cantón y, luego de entregar «trescientas mil onzas de plata al inspector fiscal [...] se les permitió entrar en la ciudad y mercadear con la gente de a pie» (Brook 2021, 218). Así,

³ Recordemos que el Imperio chino implementó diversas restricciones para que los extranjeros no pudieran adentrarse en su territorio mediante misiones comerciales más allá de los puertos habilitados para ello, como el de Cantón (Dyke 2016).

los mercaderes extranjeros, que, como decía Linheng, «manejan tanta plata», conseguían sobornar a los funcionarios chinos y «actúan como les viene en gana» (Brook 2021, 218).

En el marco de ese circuito comercial cantonés, Macao no tardó en convertirse en la puerta de entrada a China y desplazó en ese rol a la isla de Lampacao, con un acceso más difícil que el de la península donde se situaba el puerto macaense (Loureiro 2000, 550). Al mismo tiempo, los portugueses recurrieron a todas las estrategias posibles para evitar que los españoles establecieran un punto similar en territorio chino y, con ello, lograron mantener cierta exclusividad en esa ruta comercial.⁴

El padre jesuita Adriano de las Cortes describía Macao en las primeras décadas del siglo xvii como una «ciudad habitada de fidalgos y mercaderes portugueses que el Rey Nuestro Señor tiene en la Costa de la Gran China, 180 leguas de Manila» (Cortes [1625-1626] 1991, 97). A esa descripción se puede agregar que el enclave tenía una escasa superficie y no contaba con agricultura, industria ni otra actividad económica extractiva. Por tales motivos, la riqueza de Macao se basó, de forma —casi— exclusiva, en su actividad comercial y su función como intermediaria entre los diversos circuitos de intercambio de productos en el Pacífico. En concreto, dicha actividad atrajo a numerosos habitantes de China, dedicados sobre todo al comercio, y permitió un rápido crecimiento poblacional. Por ello, en esa época, el citado Wang Linheng mencionaba haber oído que «hasta diez mil familias se habían trasladado a Macao, donde habitaban más de cien mil personas» (Brook 2021, 217).

Por su parte, el interés de los jesuitas por China —el llamado *reino del medio*— fue constante desde mediados del siglo xvi,⁵ de manera que el puerto de Macao rápidamente se convirtió en un enclave importante para la Compañía de Jesús, dada esa consideración como puerta de China. Según algunos documentos, en 1555 ya se tienen noticias de jesuitas en la región de Macao; en particular, se identifica a los padres Belchior Nunes Barreto y Gaspar Vilela y al hermano Fernão Mendes Pinto como los primeros miembros de la orden en esos territorios (Bruxo, Seabra y Escaleira 2017, 182). Además, tal como narra el historiador Rui Manuel Loureiro, en esos territorios fronterizos con escasa presencia de autoridades lusitanas, los jesuitas actuaron como mediadores en los conflictos que surgían entre los mercaderes portugueses, en su mayoría debidos a cuestiones materiales, en las islas de Sanchoão o Lampacao (Loureiro 2000, 548-549).⁶

Sin embargo, no fue hasta ocho años más tarde cuando los primeros jesuitas fueron enviados de forma expresa por el *provincial da Índia* —António Quadros— al puerto

⁴ Esto ocasionó diversos conflictos entre ambas Coronas. Uno de los más llamativos fue el intento de establecer el puerto hispano de Pinhal, que dio lugar a una controversia entre las dos monarquías. Al respecto, véase Sousa Pinto (2008).

⁵ Este interés se incrementó especialmente con el aumento de las persecuciones a los integrantes de la orden en tierras niponas, lo cual les condujo a buscar un «nuevo» Japón (Sena 2016).

⁶ En este sentido, el hermano jesuita André Pinto menciona que, en un solo año, evitó más de veinte confrontaciones, incluidos varios duelos, entre sus compatriotas más exaltados (Loureiro 2000, 548).

macaense. Así, arribaron a Macao los padres Francisco Peres y Manuel Teixeira y el hermano André Pinto, quienes llegaron en compañía de Diogo Pereira. Los jesuitas se establecieron primero en casa del comerciante Pedro Quintero y, luego, pasaron a una «casinha pequena e pobre que foi depois acrescentada até que em 1594 se fez um Colégio» (Basto da Silva 2015, 62).⁷ En 1565, se fundó la primera residencia de la mano del mencionado padre Peres, como una institución pensada, sobre todo, para ejercer la función de hospicio y para ayudar a los misioneros que se dirigían hacia Japón (Bruxo, Seabra y Escalera 2017, 182). La comunidad de jesuitas en el enclave macaense se estabilizó con la llegada del padre Melchior Carneiro, quien, ante la imposibilidad de entrar en Etiopía, en calidad de vicario apostólico para China y Japón, fue el primer obispo residente en Macao. En 1569, fundó un hospital y la Santa Casa da Misericórdia,⁸ y promovió también la creación del Senado en el año 1583 (Espadilha y Seabra 2005, 258). Así, Carneiro estuvo vinculado al establecimiento de las principales instituciones de la ciudad.

Con el paso de los años, los miembros de la Compañía de Jesús participaron en la modificación y el crecimiento urbano de este puerto, no solo por la construcción y consolidación de un colegio y diversas residencias, sino también porque colaboraron de forma activa en la creación del sistema defensivo de la ciudad. Videira Pires (1994, 19) destaca que «tres dos quatro baluartes da Cidadela de Santa Maria de Monte (vulgarmente chamada de «S. Paulo») foram construídos [...] pelos Jesuítas». La construcción de la fortaleza de São Paulo se inició en 1617 para hacer frente a la amenaza de los neerlandeses en la región, y el proyecto fue obra de Francisco Lopes de Carrasco y el padre jesuita Giacomo Rho (Espadilha y Seabra 2005, 258). Ante tal situación, en 1621, un jesuita encabezó una embajada macaense enviada en un patache capitaneado por Diogo Vaz Bávaro rumbo a Manila, con el fin de adquirir allí artillería; el objetivo se logró y se sabe que cada pieza costó doce mil patacas (Videira Pires 1995, 235). La labor jesuítica en los aspectos militares de la urbe continuó en los años siguientes. Países Bajos intentó atacar y tomar Macao hacia 1622, pero el asalto no se consumó gracias a la intervención clave del mencionado Giacomo Rho. Este se encargó de «realizar los cálculos geométricos para uno de los artilleros que defendían la ciudad [...], [quien] consiguió alcanzar de pleno los barriles de pólvora que los agresores neerlandeses habían llevado consigo hasta la orilla» (Brook 2019, 139).⁹ Así, el padre Rho «sería honrado desde entonces por salvar el Macao portugués de los holandeses [*sic*]» (Brook 2019, 139).

No obstante, más allá de este tipo de intervenciones, los miembros de la Compañía de Jesús lograron conformar un verdadero complejo arquitectónico que incluyó importantes edificios como la iglesia Madre de Deus, el Colegio de São Paulo, una casa

⁷ El comerciante español Pedro Quintero fue uno de los veintidós grandes benefactores de la orden en Macao e, incluso, falleció con los votos de hermano de la Compañía de Jesús (Espadilha y Seabra 2005, 261).

⁸ Sobre la Santa Casa da Misericórdia de Macao y su funcionamiento en aquella ciudad, véase Seabra (2011).

⁹ Los datos biográficos del padre Giacomo Rho pueden consultarse en Dehergne (1973, 215).

profesa o una botica, entre otros que se encontraban próximos a las murallas, así como también el propio fuerte de São Paulo. Se les atribuye, incluso, la autoría de los túneles que conectaban diversos puntos de la ciudad.¹⁰

3. Los padres de la Compañía de Jesús y sus actividades en Macao

Con el paso de los años, los integrantes de la orden no solo consolidaron su presencia en aquel puerto portugués, sino que también cumplieron diversas funciones. Así, los jesuitas se emplearon en actividades religiosas y evangelizadoras fundamentales, como la preparación de los misioneros que se dirigían a otros puntos de Asia, sobre todo al interior de China y Japón. Asimismo, ejercían en Macao otras ocupaciones mucho más terrenales, con frecuencia relacionadas con cuestiones comerciales, económicas o de intercambio de productos en la región, que les permitían sostener su misión evangelizadora.¹¹

Por ejemplo, el Senado da Câmara de Macao, con el objetivo de cobrar un dinero en la ciudad de Manila a finales del siglo xvii, ordenó que se escribiera a los jesuitas de esa ciudad para que «p[o]r su via ter effeito esta cobrança» y les envió los «papeis jurídicos [...] p[ar]a o effeito da d[it]a cobrança».¹² Se desconoce el éxito de esta disposición, pero su planteamiento muestra uno de los roles que cumplieron los integrantes de la orden en aquellas regiones.

De hecho, esta situación fue habitual, según se desprende de las fuentes del período. Las deudas de Manila con la ciudad de Macao se repiten de forma constante, tal como se manifestó en 1683, cuando dos bajeles procedentes de dicho puerto portugués, a cargo de Juan Baptista Pereira y Juan Gomes, respectivamente, llegaban con

[...] unos mercadores sangleies [*sic*] que de acá [h]abian ido mui interesados a la ciudad de Cantón [...] y juntamente a la cobranza de cierta cantidad de pesos que dizen debe esta ciudad de Manila a aquella [...].¹³

¹⁰ Véase una reconstrucción de este complejo jesuítico realizada por el arquitecto Francisco Vizeu Pinheiro en Basto da Silva (2015, 71).

¹¹ Este proceso no es exclusivo del puerto macaense. Los jesuitas lograron ganarse la simpatía y la benevolencia tanto de la corte de Pekín como de los mandarines locales en otros espacios de China —Shaoxing, Nanchang y Nankín—. En especial, entre los años 1601 y 1610, Matteo Ricci y otros integrantes de la orden como Diego Pantoja, Gaspar Ferreira y Sabatino de Ursis ganaron dicho favor a partir de sus conocimientos sobre matemática, astronomía, geografía y música, entre otras ciencias, así como también sobre la propia lengua y cultura chinas. Al respecto, véase Bruxo, Seabra y Escalera (2017, 191).

¹² «Termo feito em Junta de Homens bons, sobre se mandar cobrar o dinheiro, q está em Manilla», Macao, 5 de abril de 1696 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 1, n.º 3, abril 1964, p. 163).

¹³ «Carta de Juan de Vargas, gobernador de Filipinas, sobre los dos bajeles llegados de Macao [...]», Manila, 10 de junio de 1683 (AGI, Filipinas 24, ramo 4, n.º exp. 27, fol. 1). Sobre las vinculaciones comerciales de Macao con Filipinas, véase especialmente Seabra y Manso (2016).

Pocos años más tarde, en 1686, arribaron al puerto de Cavite dos pataches de Macao, uno de ellos capitaneado, de nuevo, por el citado Juan Baptista Pereira y el otro a cargo del capitán Vicente Riveros de Sousa. Este último reiteraba que «viene a cobrar una deuda que se le debe a aquella ciudad [...]».¹⁴ Por otro documento contemporáneo, se sabe que esa deuda ascendía a 47 433 pesos, 3 tomines y 11 granos, que se adeudaban «de resto de m[ay]or cantidad que en d[ic]ha Real caxas entro el año de 1648 procedida de los bienes que se confiscaron a los Portugueses que vinieron [...]».¹⁵ La confiscación había generado un gran conflicto y múltiples inconvenientes, sobre todo a los padres jesuitas de Macao, que habían remitido un cargamento de almizcle para su venta en Filipinas, con cuyo producto pretendían sustentar su misión en China (Svriz Wucherer 2021, 2023).

No obstante, retomando el arribo al puerto de Cavite de los dos pataches en 1686, cabe mencionar que sus tripulantes afirmaban que venían a socorrer a aquellas regiones por «haverse pasado palabra halla [*sic*] estar en necesidad por un alzamiento de sangleyes».¹⁶ Por tal motivo, el patache mayor —capitaneado por Pereira— traía «algún trigo y armas» y, además, en él llegaban «dos religiosos de la Compañía y uno de San Agustín».¹⁷ Curiosamente, estos tres sacerdotes desembarcaron antes del registro y no se conoce su identidad. Sin embargo, resulta interesante observar cómo los padres jesuitas se presentaban como actores directos implicados en el cobro de este tipo de deudas o en la resolución de conflictos recurrentes en la región, como los habituales levantamientos de sangleyes en Filipinas.

Por otra parte, existen testimonios de la labor de los jesuitas en Macao en calidad de prestamistas o facilitadores de dinero en ciertos momentos financieros delicados atravesados por la urbe. Uno de ellos se refiere al padre Pedro Pinto Pereira, «q[ue] tinha em seu poder certa quantia de dinheiro de S[u] Mag[estad]e» y, por ello, el procurador de la ciudad Manoel de Abreu solicitó que se le pidiese «p[o]r emprestimo a ganhos da terra de dez p[o]r cento a quantia».¹⁸

Este tipo de actividad permitía a los jesuitas de Macao obtener beneficios posteriores. Así, el mencionado padre Pinto Pereira aparece como uno de los beneficiarios del rendimiento de la nao Rosario, procedente de Manila, en los primeros años del siglo XVIII, tal como mencionaba el Senado da Câmara de Macao:

¹⁴ Carta de Alonso de Oponete y Andrade, Cavite, 17 de abril de 1686 (AGI, Filipinas 70, n.º exp. 1, fol. 73v).

¹⁵ AGI, Filipinas 163, n.º exp. 13, fol. 1v.

¹⁶ Carta de Alonso de Oponete... (AGI, Filipinas 70, n.º exp. 1, fol. 73v).

¹⁷ Carta de Alonso de Oponete... (AGI, Filipinas 70, n.º exp. 1, fols. 73v-74). Por una petición del fiscal de dichas islas, sabemos que estos tres misioneros eran de origen español y que la ayuda enviada consistía en ciento treinta fardos de trigo. Al respecto, véase la carta de don Esteban Lorenzo de la Fuente y Alanis, Cavite, 28 de abril de 1686 (AGI, Filipinas 70, n.º exp. 1, fol. 74).

¹⁸ «Termo feito em Junta de Homens bons, em q se obrigarao asegurar o dinheiro, q o Procd.or tomar p.a os gastos deste Senado do presente anno», Macao, 13 de enero de 1697 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 1, n.º 3, abril 1964, p. 185).

[...] q[ue] do Rendim[en]to da d[it]a Nao Rozario, se satisfizesse p[o]r inteiro ao d[it]o Deposito, e o que sobrar se rateasse pelas mais dividas, a saber- do P[adr]e Pedro Pinto Per[eir]a, do que falta o ajuste de Felipe Frois de Quadros, e a Santa Caza de M[i]z[e]r[icor]d[i]a, e Relligiozas dos p[o]r cento do Anno pasado de 1700.¹⁹

Solo diez días después de esa decisión, llegó a la ciudad una chalupa llamada *Santa Ana y Santa María*, también procedente de Manila, y el Senado estableció mantener los derechos aplicados en la reunión precedente.²⁰ Por tanto, la participación económica del jesuita Pinto Pereira se mantuvo con el paso de los años.

Otro punto de interés respecto a esta cuestión es que el Colegio de São Paulo actuó como lugar de depósito para el seguro de las embarcaciones. Así sucedió cuando se aseguró la fragata del rey para el socorro de Timor y se consignaron allí cien mil serafines en agosto de 1702.²¹ Casi un mes más tarde, el Senado da Câmara planteó al padre provincial de la Compañía de Jesús que, con el citado depósito, se pagara a los soldados del presidio y, en caso de que el importe no fuera suficiente, la ciudad se obligaba a satisfacer la diferencia tras la llegada de los barcos de Manila.²²

Poco tiempo después, Luis de Brito Freire se interesó ante el Senado acerca de la plata depositada que el capitán Manoel Pereira envió desde Timor. Brito Freire menciona que el señor del barco Rosario «q[ue] foi tomado pelos Corsarios, anda requerendo sobre o d[it]o dinheiro [...] preguntava se seria bom fazer algún conserto como o d[it]o o litigante, ou mandar, q[ue] ratee e se lhe entregue o que lhe pertencer».²³ Esto fue unánimemente rechazado, porque podía ocasionar inconvenientes con los chinos, los ingleses, los castellanos, los moros y otras naciones también interesadas. En todo ello participó el padre Manoel Carvalho, como «interessado, tbem p.r parte dos Relligiozos da Comp.a de Jezus, em Manilla, e Macao».²⁴

Tras poco más de un mes, el Senado da Câmara establecía que, para el desempeño del depósito de São Paulo, «dedicavao os Barcos, q estao p.a vir neste anno, a saber a Náo Rozario, de que Senrio Pero Vaz de Siqueria, e o Barco de Francisco Lour.o de

¹⁹ «Termo feito em Junta de Homens bons, sobre os Rendim.tos do Navio Rozario vindo de Manilla», Macao, 10 de enero de 1702 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 19).

²⁰ «Termo feito em Junta de Homens bons, sobre os Direitos da Chalupa St.a Anna, e St.a d Maria, q veio de Manilla», Macao, 20 de enero de 1702 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 22).

²¹ «Termo feito em Junta dos Prellados das Relligioens, e Homens bons, sobre a segurança da Fragatta de S. Mag.e, pedida para o socorro de Timor», Macao, 30 de agosto de 1702 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 26).

²² «Termo feito em Junta de Homens bons, sobre se paga ao Prezidio desta Cidade», Macao, 15 de septiembre de 1702 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 29).

²³ «Termo feito em Junta dos Interessados, sobre os requerim.tos de Luis de Brito Freire, acerca da prata em Depozito», Macao, 2 de noviembre de 1702 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 31).

²⁴ «Termo feito em Junta dos Interessados, sobre os requerim.tos...» (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 31).

Carvalho, para que dos Direitos dellse se satisfaça o d.o Depozito».²⁵ Por ello, los depósitos que recibía el colegio eran un elemento fundamental en el funcionamiento del circuito comercial macaense.

Ahora bien, los padres de la Compañía de Jesús también colaboraron en expediciones comerciales y diplomáticas fundamentales para la ciudad de Macao y sus relaciones en aquella compleja región. A continuación se mencionan algunos casos que proporcionan una noción general de este tipo de funciones.

El padre Baltazar da Rocha, procurador de la provincia de Japón, logró que el Senado da Câmara le otorgara una licencia en 1691 para realizar un viaje a Tonkín; consiguió, además, que se le «libre dos p[o]r centos toda a fazenda q o d[it]o Navio trazer de torna viagem»²⁶ y, a su vez, con respecto al viaje a Timor, «q[ue] o Rd.o P.e aponta, este Senado lhe concede, esgotadas as Pautas dos Navios, q ainda nao fizerao a d.a Viagem».²⁷ Por tanto, los miembros de la Compañía participaban en misiones diplomáticas que cumplían, al mismo tiempo, labores comerciales.

Así, los jesuitas resultaron ser agentes diplomáticos fundamentales. Por ejemplo, la ciudad de Macao escribió al padre Tomás Pereira²⁸ de la Compañía de Jesús, asistente en la corte de Pekín, para que lograra una *chapa* por parte del emperador en la que concediera algunas prerrogativas comerciales a Macao:

E vindo a Concessão de 500 taeis de Medição a cada Navio, serão rateados pelos Barcos, conforme a carga de cada hum aquillo, q[ue] couber a cada mil picos, como agora o Navio de quatro mil picos, se lhe couberem 400 taeis de medição pela rata, cabe o de dous mil picos, 200 taeis, e o que for de seis mil picos, se lhe couberem 600 taeis, caberão o de três mil picos, trezentos [...].²⁹

De igual forma, el padre visitador de la Compañía de Jesús Francisco Javier Filipesqui, «pessoa m[ui]to vista, e de larga experiencia nos termos Sinicos», aconsejaba acabar el negocio, por vía del mandarín de Hian-xan, por la cuantía de dos mil cuatrocientos

²⁵ «Termo feito em Junta do Povo, sobre os Direitos do Anno seguinte de 1703», Macao, 11 de diciembre de 1702 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 34).

²⁶ «Registro do Despacho, q a Meza deo a huma petiçap do Padre Baltazar da Rocha, Procd.or da Provincia de Japao», Macao, 14 de noviembre de 1691 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 1, n.º 2, marzo 1964, p. 71).

²⁷ «Registro do Despacho, q a Meza deo a huma petiçap do Padre Baltazar da Rocha...» (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 1, n.º 2, marzo 1964, p. 71).

²⁸ Una detallada biografía de este padre jesuita puede encontrarse en Bruxo, Seabra y Escalreira (2017, 182). Además, su figura fue objeto de una exposición en Barreto (2009).

²⁹ «Reposta, e termo feito do assento, q se fez pelos Snrios dos Navios, sobre a Chapa, q se pede ao Rd.o P.e Thomáz Per.a da Comp.a de Jezus, se faça ao Imperador, p.a por cada Navio em 500 taeis, com as declaraçoens abaixo declaradas», Macao, 29 de octubre de 1692 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 1, n.º 2, marzo 1964, pp. 89-90).

taeis y con la obtención de una *chapa*, la cual incluso fue revisada por el jesuita, quien afirmó «q[ue] nella nao havia engano». ³⁰ Este padre visitador también fue consultado ante la recepción de otro de estos documentos en el que el *foro do chão* ³¹ se incrementaba en más de cien *taeis*, además de los quinientos que siempre se pagaron, a lo cual respondió «q[ue] nao tinha replica esta materia p[o]r ser decretado pelo Imperador»; es decir, debía pagarse y así se estableció. ³²

También a través de los jesuitas se negociaban las *chapas* y los reconocimientos por parte del Gobierno chino. Así lo pedía en ocasiones el Senado de Macao, que solicitó, por ejemplo, que «se alcançasse huma Chapa do Suntó ³³, p[o]r via dos R.dos P.es q[ue] estao em Cantao», por la cual se concediera la posibilidad de llevar las armas necesarias para la defensa de la mercadería que se transportaba en los barcos que provenían de ese puerto. ³⁴

Algunos años más tarde, en 1721, el Senado escribía al padre jesuita Antonio Soares, que se hallaba en el reino de Siam, para solicitarle que «encaminara y dirigiera en todo» a la nave capitana enviada desde la ciudad para la «conservación del trato y comercio» entre Macao y ese reino. ³⁵

4. Los jesuitas como agentes de intercambio o transportistas de mercaderías

Tal como se señaló en el punto anterior, los jesuitas cumplieron diversos roles en el puerto de Macao. No obstante, una de las funciones que centra el interés del presente capítulo es la que ejercieron estos religiosos en calidad de agentes vinculados de forma directa al intercambio o al transporte de mercaderías en esa región. El jesuita Adriano de las Cortes sintetizó muy bien todas estas vías de intercambio durante su estadía en

³⁰ «Termo do assento feito em Junta de Homens bons, sobre haverem de se dar ao Mandarin de Hian-xan 2400 taeis, q se lhe ficarao de dar acabando os negocios dos Homens chamados a Cantao, pela historia de Joao Gomes, e o China Miki», Macao, 26 de abril de 1690 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 1, n.º 1, febrero 1964, pp. 35-37).

³¹ El *foro do chão* era una renta anual que la Corona portuguesa pagaba a las autoridades mandarinas por su establecimiento en el territorio de Macao.

³² «Termo feito em Junta de Homens bons, sobre accressentam.to do Foro do Chao», Macao, 14 de enero de 1691 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 1, n.º 1, febrero 1964, p. 57).

³³ Este término se refiere a un cargo oficial chino que equivale a *governador-geral* o *vice-rei*, designado en los cantones como *tchong-tok*. Véase la definición en «Termo feito em Meza pelos Officiaes della, sobre as armas, q leavo os Barcos, p.a evitar contestaçoens com os Mandarins Chinas», Macao, 20 de diciembre de 1702 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 37, nota 2).

³⁴ «Termo feito em Meza pelos Officiaes della, sobre as armas, q leavo os Barcos, p.a evitar contestaçoens com os Mandarins Chinas», Macao, 20 de diciembre de 1702 (*Arquivos de Macau*, 3.ª serie, vol. 2, n.º 1, julio 1964, p. 37).

³⁵ «Carta que O Senn.o mandou em Siao ao M. R.do P.e Antonio Soares Rellig.o da Comp.a de Jesus», Macao, 28 de enero de 1721 (*Arquivos de Macau*, 1.ª serie, vol. 1, n.º 3, agosto 1929, pp. 155-156).

China y resaltó el comercio de aquel reino, en el cual la ciudad portuaria cumplía un rol clave:

Es muy abundante la China de todo cuanto es necesario para la vida humana [...] della salen muchísimas mercaderías. Por vía de la ciudad de Macán [Macao] las sacan los mercaderes portugueses que en ella viven para las islas de Japón y para la India oriental, comprándolas en las ferias en la ciudad de Cantón y los chinos chincheos salen también con ellas de su reino, particularmente del puerto de Amoy [...] saldrán cada año más de trescientos fomas cargadas, que son embarcaciones de chinos de harto buen porte, para las Philipinas, Molucas, las dos Javas, mayor y menor, para Conchinchina, Champa, Camboxa, Patane, Siam y para Andriguiri y otros muchos reinos y parte deste archipiélago [...]. (Cortes [1625-1626] 1991, 235)

Los religiosos de la Compañía participaron directa o indirectamente en el tráfico comercial que unió a Macao con todos los enclaves o nexos comerciales citados por De las Cortes. Incluso, los padres de la orden llegaron a contar con navíos en su propiedad, con los cuales realizaban misiones comerciales a esos puntos cercanos. Así, en la década de 1630, el colegio local poseía dos juncos y participaba en las actividades de otras embarcaciones de la ciudad (Alden 1996, 531).

En este puerto, los jesuitas desarrollaron de forma particular el comercio con Japón en los primeros años del siglo xvii. Cabe recordar que la Compañía de Jesús contaba para ese territorio con una ayuda anual de unos mil cruzados que el rey Sebastián otorgó a la *alfándega* de Malaca para el colegio de Funai (Ōita), si bien estos se pagaban tarde y muy raramente, y otros mil cruzados que rendían las *fazendas* de Vasai, en la India. Estas cifras contrastaban con los doce mil cruzados del contrato suscrito por los jesuitas con los mercaderes de Macao. El dinero lo empleaban en adquirir seda, que después se vendía en Nagasaki junto con la de los mercaderes macaenses, lo cual permitía a los padres obtener un rendimiento de entre cinco mil y seis mil cruzados anuales. En concreto, la ciudad vendía noventa y seis toneladas anuales de seda bruta en Japón, de las cuales el Senado da Câmara concedió a las misiones de los jesuitas un total de tres toneladas por año, equivalente a unos cincuenta picos. Ello generaba un beneficio para la orden religiosa de unos seis mil ducados anuales. La seda era normalmente adquirida en las «fábricas de Fat-sán e Sun-tak (provincia de Kuantung) por noventa ducados o pico» y, con ella, se obtenía en Japón un beneficio de ciento veintiún ducados netos por pico (Videira Pires 1993, 128).

Por todo lo expuesto, resulta importante señalar que los subsidios reales para los jesuitas de Japón eran bajos e irregulares, y, de igual forma, las donaciones de benefactores locales eran insuficientes para el desarrollo de sus misiones. Es por tal motivo que,

hasta 1639, los religiosos desarrollaron el comercio en Japón por medio de terceras personas y, después, con el *junco dos padres* o el barco São Paulo (Videira Pires 1993, 129). De esta forma, lograban autofinanciar sus misiones y solventar sus propias necesidades. En el año 1618, encontramos un detallado registro de una nao de los jesuitas enviada al puerto de Nagasaki. La Tabla 1 presenta los productos embarcados por aquellos rumbo a tierras niponas.

TABLA 1. PRODUCTOS EMBARCADOS RUMBO A JAPÓN EN JULIO DE 1618

Mercaderías	Cantidades	Equivalencias
Seda cruda	500 picos	30 000 kg
<i>Retrós</i> ^a	500 picos	30 000 kg
Tejidos de seda con aves	2000 piezas	–
Oro	4000 <i>taéis</i>	120 kg
Almizcle	2 picos	120 kg
<i>Alvaia de branco</i>	500 picos	30 000 kg
Hilo de algodón	300 picos	18 000 kg
<i>Gangas</i>	3000 piezas	–
Mercurio	200 picos	12 000 kg
Plomo	2000 picos	120 000 kg
Estaño	600 picos	36 000 kg
Raíz de China (<i>Smilax</i>)	600 picos	36 000 kg
Cerámica	2000 <i>ranqués</i> ^b	–
Ruibarbo	100 picos	6000 kg
Azúcar blanco	70 picos	4200 kg

Fuentes: Esta tabla aparece, en portugués, en Loureiro (2007, 37); una transcripción de toda la mercadería transportada por los jesuitas se recoge en Boxer (1989, 163-168); la información procede del documento titulado «Lista das mercadorias mandadas pelos jesuitas de Macau para o Japao em 1618», Macao, julio de 1618 (BAJA, código 49-V-7).

^a Así se denominaba por entonces a la seda *fiada e torcida*. Véase Loureiro (2007, 41).

^b *Ranqués* corresponde a diez platos o durmientes de porcelana. Véase Loureiro (2007, 50, n. 22).

Al parecer, el volumen de este comercio condujo a que, hacia el año 1620, la *congregatio* de los jesuitas, reunida en Macao, autorizara y limitara el intercambio de productos con Japón. Así, se determinó que estos solo pudieran comerciar en aquellas tierras con seda cruda, oro, almizcle y ámbar gris (Oka 2006, 96). No obstante, poco tiempo después, comenzaron los inconvenientes en esta ruta debido a las

persecuciones que sufrió la orden —y los religiosos en general— en la zona. Así lo refería el padre Adriano de las Cortes, cuyo compañero de cautiverio en China, el padre Miguel Matzuda, llegó a Manila el 29 de mayo de 1627 desde Macao, «no habiendo hallado por parte alguna via ni modo cómo poder pasar y entrar en su patria, las islas de Japón, por estar tan cerradas las puertas con cruel y apretadísima persecución» (Cortes [1625-1626] 1991, 358-359).

Como consecuencia de ello, por ejemplo, el Senado da Câmara de Macao negó el viaje desde aquel puerto hacia Japón al padre Mateo Francisco Cipliano, a pesar de haber argumentado que de aquel comercio «dependía todo o estado da India». ³⁶ Finalmente, Cipliano fue enviado de nuevo a la India, al mismo tiempo que se determinaba ordenar a todos los jesuitas de Macao y Manila, «com pena de obediência, e excomunhão» y que no se dirigiesen a Japón, por el peligro que ello representaba en esos años. ³⁷

A finales de 1633, arribó a Macao un navío del hermano João Pereira, procedente de Manila, «com grosso cabedal, o qual, por ser de prejuízo a esta cid[ad]e, se lhe teve em depozito p[ar]a athe se determinar o q[ue] melhor conviesse a este governo». ³⁸ Sin embargo, el jesuita solicitó que se le permitiera continuar su camino hacia la isla de Formosa —actual Taiwán—, dado que llegó a Macao por arribada. El Senado da Câmara le autorizó por fin a proseguir su viaje, no sin antes advertir que debería hacerlo con «d[it]o cabedal na mesma especia, e não se faria delle couza alguma de emprego [...]». ³⁹ Tal como se aprecia, los jesuitas actuaban como verdaderos transportistas de productos en diversos circuitos de la región y, en ocasiones, arribaban a Macao por accidente.

La década de 1640 significó una serie de grandes transformaciones que alteraron los intercambios comerciales en el sudeste asiático, y ello, sin duda, influyó en la participación de los jesuitas de Macao. El cierre de Japón, la intervención de los neerlandeses en aquellas tierras asiáticas y la consecuente modificación de las rutas comerciales, así como también la propia separación y posterior guerra entre las Coronas ibéricas

³⁶ «Termo, sobre o p.e Cepriano da Companhia de Jezus, querer pasar a Japao, desta cidade 1638», Macao, 19 de agosto de 1638, recogido en Aresta y Veiga de Oliveira (1998, 69-70)

³⁷ «Termo sobre de mandar p.a a India o P.e Cepliano da Companhia de Jezus, lellas rezoens nelle declaradas. 1638», Macao, 13 de noviembre de 1638, documento recogido en Aresta y Veiga de Oliveira (1998, 70-71). Esto no solo afectó a los jesuitas y a los religiosos, sino que, poco tiempo después, el Senado da Câmara determinó que «nao convinha passarem a Japao nenhum mercador, nem soldado, nem pessoa a algua», según el documento «Termo que se fizerao os officiaes da Cid.e, sobre nao passarao a Japao as pessoas que forao o anno pasado, nem forasteiro nenhum. 1639», Macao, 23 de julio de 1639, recogido en Aresta y Veiga de Oliveira (1998, 74-75).

³⁸ «Termo sobre a arribada da Nao em que veio o P.e Joao Pereira 1634», Macao, 11 de enero de 1634, recogido en Aresta y Veiga de Oliveira (1998, 43). Véase también Videira Pires (1994, 25).

³⁹ «Termo sobre a arribada da Nao...», recogido en Aresta y Veiga de Oliveira (1998, 44). Véase también Videira Pires (1994, 25).

constituyeron una serie de modificaciones complejas que afectaron al rol de los jesuitas en tales intercambios (Valladares 2016; Yun Casalilla 2019).

No obstante, Macao se mantuvo como un eje comercial de una trascendencia clave en el Pacífico. Se sabe que, en el año 1642, los principales productos de exportación de esta ciudad eran:

[...] muita artilharia de ferro coado, a melhor que tem o mundo, muita artilharia de bronze [...] mosquetes, munições, gengibre o melhor do mundo [...] benjoim, aguila, calambá, cinamomo, sândalo, louça fina, toda a sorte de seda lavrada e por lavar, dourados, almíscar, rubis, pérolas, aljôfar, etc. (Videira Pires 1994, 29; 1995, 244)

Por su parte, los jesuitas continuaron participando en el comercio de los citados productos. Por ejemplo, en 1661, los padres del colegio de Macao actuaban como socios del comerciante portugués Francisco Vieira de Figueredo en la nao Nossa Senhora da Conceição e São Domingos Suriano. Se sabe que este navío transportaba oficialmente brasilete y sândalo, pero, de manera extraoficial, cargaba también oro y almizcle rumbo a Goa. Esos productos fueron confiscados por los neerlandeses cuando la nave fue capturada en octubre de 1661 en Batavia. Más tarde, la carga se recuperó y, por fin, el viaje pudo ser completado en marzo de 1662, si bien todo ello deja claro testimonio de las estrategias que llevaban a cabo los navíos con respecto a su carga (Boxer 1967, 33-34). En todo caso, cabe señalar que tales planteamientos hacen aún más difícil identificar a los jesuitas como participantes directos en este tipo de comercio.

En efecto, era frecuente que los integrantes de la orden no declarasen los productos que transportaban por aquellos mares. Sin embargo, en ocasiones, las fuentes permiten saber un poco más sobre ellos. Por ejemplo, en 1686, en el libro de carga del navío Nuestra Señora de la Piedad, se registró lo siguiente:

El R[everen]do hermano Juan Pereira embarcó dos balzas [*sic*] de escudillas de loza paracha= Dos caxones q[ue] dize [*sic*] ser de Pay payes= Un chicubite empetatado que dize [*sic*] ser de Pay payes rotulado al Sarg[en]to M[ay]or D[o]n Luiz Matienzo, y otros dos chicubites empetatados que dize [*sic*] ser de Peseria [...].⁴⁰

Así, este hermano jesuita embarcaba en esa nave diversos productos y también se señalaba que parte de ellos los llevaba en nombre del sargento mayor Luis Matienzo. Conviene destacar, además, que a Pereira lo describirán los testigos como «religioso lego de la

⁴⁰ Libro de la carga que traía el navío Ntra. Sra. de la Piedad, año de 1686, de la ciudad de Macao, Cavite, 12 de mayo de 1686 (AGI, Filipinas 70, n.º exp. 1, fol. 51).

Compañía de Jhs de nación sangley». ⁴¹ Esto, sin duda, reviste gran interés para futuras investigaciones, dado que se identifica a un hermano lego de origen sangley cuyas vinculaciones locales, con seguridad, permitieron el desarrollo de este tipo de intercambios.

El cambio de centuria no significó una modificación en el rol de los jesuitas en aquellas actividades. En contrapartida, se encuentra una mayor cantidad de referencias sobre su participación en ellas. Por ejemplo, el padre Manuel Queirós Pereira era uno de los dueños del navío Jesús, María e José en las primeras décadas del siglo XVIII. El otro dueño era Francisco Xavier Doutel, natural de la localidad de Braganza, quien poseía varias embarcaciones; arribó a Macao en 1698, donde se casó con Francisca Pereira, hermana del mencionado jesuita y del comerciante Francisco Leite Pereira, capitán de la nave en cuestión, que fue apresada en su viaje de regreso desde Batavia hacia febrero de 1712 (Videira Pires 1993, 127, 142). La captura del navío se llevó a cabo por el corsario francés Henry Bouynot, quien, más tarde, lo vendió en el puerto de Manila a Aleixo Pessoa (Teixeira 1984, 121). Al año siguiente, la firma del Tratado de Utrecht puso fin a la guerra de sucesión española y, por ello, en mayo de 1714, el *vice-rei da Índia* portuguesa ordenó regresar a los barcos de Macao que comerciaban con Manila. Esto hizo que Leite Pereira viajara en mayo de 1716 a Goa para tratar de forma personal el asunto de la devolución del Jesús, María e José. Finalmente, el navío retornó a sus dueños en 1719 (Videira Pires 1994, 44-45).

Un tiempo más tarde, el 24 de marzo de 1734, las fuentes de la Santa Casa da Misericórdia de Macao señalan que los jesuitas eran «os antiresoados do mayor cabidal» en la chalupa Santíssima Trindade, que se perdió durante su viaje a Cochinchina —en la isla de «Hay-nam», actual Hainan—, aunque se salvaron algunas *fazendas* y, por ello, el obispo de Pekín debía juzgar sobre los trescientos *taeis* que José Roiz dio a riesgo en tal viaje. ⁴²

5. Conclusiones

La llegada de los jesuitas al puerto de Macao significó el establecimiento de esta orden religiosa como un nodo clave de los intercambios en las regiones asiáticas. Las particularidades de esta ciudad portuaria llevaron a sus habitantes a tener el tráfico comercial y de canje

⁴¹ Declaración del capitán Juan Batista Pereira a bordo del patache Ntra. Sra. de la Piedad, Cavite, 14 de mayo de 1686 (AGI, Filipinas 70, n.º exp. 1, fol. 55v). El citado hermano João Pereira fue *sinensis natus Macai*, es decir, nació en Macao en el año 1618 o en 1624 e ingresó al noviciado en 1652. Según el padre Mathias de Maya, estuvo como novicio en Hainan hacia 1653. Su voto como coadjutor temporal lo realizó en la ciudad de Macao el 15 de agosto de 1676. Asimismo, pasó cinco meses en la misión de Tonkín y fue socio del procurador de Japón durante veinticinco años, según escribían en 1683. Falleció el 12 de mayo de 1693 (Dehergne 1973, 198-199).

⁴² «Registro dos acordaos e assentos das sessoes da Mesa Directora», Macao, 24 de marzo de 1734 (AM, SCM 106, fol. 18v).

de productos como principal —y casi única— actividad. En esa línea, los miembros de la Compañía de Jesús llevaron a cabo labores evangelizadoras importantes, tales como preparar a los misioneros que viajaban hacia otras regiones cercanas, como el interior de China y, sobre todo, Japón. Sin embargo, todas esas tareas y misiones tuvieron que ser sostenidas económicamente por los integrantes de la orden. De forma paulatina, estos no solo conformaron un complejo arquitectónico clave en Macao —que incluyó construcciones defensivas importantes para la ciudad—, sino que también emprendieron labores vinculadas de forma directa a la actividad comercial de aquel puerto. Así, entre estas últimas, a lo largo de este capítulo se han señalado cuatro de las principales: la de prestamistas o facilitadores de dinero; la de depositarios de los seguros de las embarcaciones utilizadas para los viajes comerciales, a través de su Colegio de São Paulo; la de agentes diplomáticos y comerciales; y —el punto que aquí más interesa— la de transportistas y agentes de intercambio de gran variedad de productos.

Si bien las fuentes consultadas impiden determinar el volumen detallado de las cargas y los productos transportados o intercambiados por los jesuitas en esas tierras, sin duda, el cruce de documentos realizado en este trabajo permite poner de manifiesto la importancia de este tipo de agentes en las vinculaciones económicas macaenses durante los siglos XVII y XVIII.

6. Bibliografía

- AGI (Archivo General de Indias). Filipinas 24, 70, 79, 163.
- ALDEN, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- AM (Arquivo de Macau). SCM (Santa Casa da Misericórdia de Macau)106.
- ARESTA, António y Celina VEIGA DE OLIVEIRA, eds. 1998. *O Senado. Fontes documentais para a História do Leal Senado de Macau*. Macao: Leal Senado de Macau.
- Arquivos de Macau*. 1929. 1.ª serie, vol. 1. Macao: Instituto Cultural de Macau.
- 1964. 3.ª serie, vols. 1 y 2. Macao: Instituto Cultural de Macau.
- BAJA (Biblioteca da Ajuda, colección Jesuítas na Ásia). 49-V-7.
- BARRETO, Luís Filipe, ed. 2009. *Tomás Pereira (1646-1708). Um jesuíta na China de Kangxi / A Jesuit in Kangxi's China*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- BASTO DA SILVA, Beatriz. 2015. *Cronologia da História de Macau. Vol. I. Séculos XVI, XVII e XVIII*. 2.ª ed. Macao: Direção dos Serviços de Educação e Juventude.
- BOXER, Charles R. 1967. *Francisco Vieira de Figueiredo: A Portuguese Merchant-Adventurer in South East Asia, 1624-1667*. Leiden: Brill.
- 1989. *O grande navio de Amacau*. 4.ª ed. Traducido por Manuel Vilarinho. Macao: Fundação Oriente y Museu y Centro de Estudios Marítimos de Macau.

- BROOK, Timothy. 2019. *El sombrero de Vermeer. Los albores del mundo globalizado en el siglo XVII*. Barcelona: Tusquets Editores.
- BRUXO, Jorge, LEONOR SEABRA y LURDES ESCALEIRA. 2017. *Portugueses no Oriente: Uma Narrativa dos Séculos XV a XIX*. Macau: Instituto Politécnico de Macau.
- CORTES, Adriano de las. (1625-1626) 1991. *Viaje de la China*. Editado por Beatriz Moncó. Madrid: Alianza Editorial.
- DEHERGNE, Joseph. 1973. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; París: Letouzey & Ané.
- DYKE, Paul A. van. 2016. *Merchants of Canton and Macao. Success and Failure in the Eighteenth-Century Chinese Trade*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- ESPADINHA, Maria Antónia y LEONOR SEABRA. 2005. *Missionação e missionários na História de Macau*. Macao: Universidade de Macau.
- LOUREIRO, Rui Manuel. 2000. *Fidalgos, Missionários, e Mandarins. Portugal e a China no Século XVI*. Lisboa: Fundação Oriente.
- 2007. «Navios, mercaderías e embalagens na rota Macau-Nagasaki», *Revista de Cultura / Review of Culture* 24:33-51.
- OKA, Mihoko. 2006. «A Memorandum by Tçuzu Rodrigues: The Office of Procurador and Trade by the Jesuits in Japan». *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, n.º 13 (diciembre 2006), 81-102.
- SEABRA, LEONOR. 2011. *A Misericórdia de Macau (Séculos XVI a XIX). Irmandade, Poder e Caridade*. Macao: Universidade de Macau; Oporto: Universidade do Porto.
- SEABRA, LEONOR y MARIA DE DEUS BEITES MANSO. 2016. «Macau e as Filipinas no século XVII-XIX: A Rota Marítima da Seda». *Revista Dos Puntas*, año VIII, n.º 14, 176-199.
- SENA, Teresa. 2016. «In Search of Another Japan. Jesuit Motivation Towards Continental Southeast Asia in the Early 17th Century». *Revista de Cultura / Review of Culture* 52:23-45.
- SOUSA PINTO, Paulo Jorge de. 2008. «Enemy at the Gates. Macao, Manila and the “Pinhal Episode” (End of the 16th Century)». *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, n.º 16 (junio 2008), 11-43.
- SVRIZ WUCHERER, Pedro Omar. 2021. «The Jesuit Global Networks of Exchange of Asian Goods: A “Conflictive” Musk Load Around the Middle of the Seventeenth Century». *Atlantic Studies* 19 (3: Beyond the Silk Road): 448-461. <https://doi.org/10.1080/14788810.2021.1920791>.
- 2023. *Jesuits and Asian Goods in the Iberian Empires, 1580-1700*. Londres: Palgrave MacMillan.
- TEIXEIRA, Manuel. 1984. *Macau no séc. XVIII*. Macao: Imprensa Nacional de Macau.
- VALLADARES, Rafael. 2016. *Por toda la tierra, España y Portugal: globalización y ruptura (1580-1700)*. Lisboa: CHAM, Universidade Nova de Lisboa y Universidade dos Açores.
- VIDEIRA PIRES, Benjamim. 1993. *A vida marítima de Macau no século XVIII*. Macao: Instituto Cultural de Macau.
- 1994. *A viagem do comércio Macau-Manila nos séculos XVI a XIX*. Macao: Museo Marítimo de Macau.

— 1995. *Taprobana e mais além... presenças de Portugal na Ásia*. Macao: Instituto Cultural de Macau.

YUN CASALILLA, Bartolomé. 2019. *Iberian World Empires and the Globalization of Europe 1415-1668*. Londres: Palgrave Macmillan.

VI. DE LAS COSAS DEL COMER Y DEL VIVIR: LA ECONOMÍA DE LA MISIÓN JESUÍTICA DE LAS ISLAS MARIANAS (1668-1709)*

Verónica Peña Filiu

Universitat Pompeu Fabra / Universitat Autònoma de Barcelona, España

Alexandre Coello de la Rosa

Universitat Pompeu Fabra, España

EN 1668, varios misioneros jesuitas, liderados por el padre Diego Luis de San Vitores (1627-1672), llegaron a Guam, la isla más grande del archipiélago de las Marianas, para fundar la primera misión jesuítica en Oceanía. Siguiendo la estrategia empleada habitualmente por la Compañía de Jesús en otros contextos extraeuropeos, los religiosos proyectaron establecer una misión autosuficiente desde el punto de vista económico, basada en el desarrollo de un sistema agrícola-ganadero que se pretendía articular en torno al trabajo de la población indígena. La integración de las comunidades chamorras en este nuevo sistema de producción y explotación del territorio formaba también parte del proceso de evangelización de las islas. Para los misioneros, resultaba imprescindible que los chamorros abandonaran sus actividades de subsistencia tradicionales para dedicarse a otras que, a su juicio, correspondían a una forma de vida «civilizada» y «política» (Peña Filiu 2021, 8).

* Este trabajo se ha realizado gracias a un contrato posdoctoral Margarita Salas, financiado por la Unión Europea-NextGenerationEU, el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia, mediante convocatoria de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Asimismo, el capítulo se ha desarrollado en el marco del proyecto «Género y Globalización. De la Prehistoria a la Modernidad reciente en las Islas Marianas» (PID2019-105431GB-I00/MICIU/AEI/10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y del proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación «Humanismos ibéricos. Circulación de textos, géneros y discursos de poder en la monarquía católica (Siglos xvi-xviii)» (PID2020-116532GB-I00). El estudio ha contado también con el apoyo de ICREA Academia (2020-2024) y del proyecto «“Conseguidores”: procuradores jesuitas y circuitos artísticos alternativos en el mundo hispánico». Centro: Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Investigador principal: Luisa Elena Alcalá. Miembro del equipo de trabajo. Financiación: MICINN. PID2021-122189OB-I00) / AEI / FEDER10.13039/501100011033. Período: 1 de enero de 2022 a 31 de diciembre de 2024.

No obstante, desde su llegada a las Marianas, San Vitores y sus compañeros encontraron numerosas dificultades para erigir una misión autosuficiente. En este capítulo se analiza la evolución de la economía misional que los jesuitas pretendían desarrollar en el archipiélago, con especial atención a las actividades que articulaban este nuevo esquema y a su proceso de implementación en el nuevo territorio. Tal como se verá, el establecimiento del sistema agrícola-ganadero generó resistencias entre varios clanes chamorros, ya que entraba en contradicción con su forma de vida tradicional, lo cual impidió su completa instauración durante los primeros años de la misión. A su vez, el desarrollo de las actividades económicas de los jesuitas estuvo limitado por los conflictos que surgieron con las autoridades civiles de las Marianas desde finales del siglo XVII. Con el cambio de centuria, a esas tensiones se unieron las irregularidades del abastecimiento exterior, el dramático descenso de la población local y las circunstancias climáticas adversas. En las páginas que siguen, se analizará cómo estos factores intervinieron en el desarrollo de una misión económicamente autosuficiente y se mostrará que este proyecto experimentó limitaciones a causa tanto de los obstáculos locales como de los conflictos que surgieron entre las autoridades implicadas en la administración de unas islas situadas en la periferia del Imperio español.

1. Sembrar la fe en la «tierra inculta» de las islas Marianas (1663-1668)

Ubicadas en el Pacífico occidental, las islas Marianas (Figura 1) se extienden formando un archipiélago en forma de arco que transcurre a lo largo del meridiano 145. Según estudios recientes, los primeros grupos humanos en poblar este conjunto de quince islas procedían del sudeste asiático y, en concreto, de Filipinas (Pugach *et al.* 2021). Con el paso del tiempo y la progresiva adaptación a las particularidades ambientales del territorio, estos primeros habitantes configuraron un grupo étnico propio, los chamorros. El primer contacto entre estos y el mundo europeo del que se tiene evidencia documental se produjo en 1521, en el contexto de la expedición de Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano.¹ Más tarde, en 1565, las islas fueron formalmente incorporadas a la red imperial de la Corona española. Aunque su colonización efectiva se discutió durante la segunda mitad del siglo XVI y los primeros años del XVII (Peña Filiu 2023; Quimby 2012), nunca llegó a llevarse a la práctica. No fue hasta la década de 1660 cuando Diego Luis de San Vitores reavivó el viejo proyecto de fundar una misión en el archipiélago para cristianizar a las comunidades chamorras.

¹ A raíz de este primer encuentro, las islas fueron bautizadas por los españoles como *islas de los Ladrones*, nombre que perduraría en el mundo europeo hasta 1667, cuando San Vitores decidió renombrar el archipiélago en honor a la reina regente, Mariana de Austria.



Figura 1. Mapa de las islas Marianas elaborado por Heinrich Scherer, 1702 (Micronesian Area Research Center, Guam).

Durante el período 1663-1668, San Vitores y otros particulares elaboraron diferentes documentos en los que defendían la viabilidad de la propuesta (Coello de la Rosa 2022, 1119-1122). Uno de los puntos que estos escritos atendían con más insistencia era el modo de asegurar el sustento de los misioneros enviados a las Marianas. En particular, discutían las estrategias que debían seguirse para garantizar que los religiosos sobreviviesen una vez llegados al archipiélago (Peña Filiu 2019, 74-87; 2021, 5), de manera que se concedía un peso importante a la economía de la futura misión a la hora de determinar el éxito de la empresa. Asimismo, como parte del proceso de adaptación a las necesidades de los misioneros, resultaba imprescindible introducir nuevas plantas y animales de origen europeo y americano, y fomentar la producción de algunos alimentos que ya se cultivaban en las islas, como el arroz (Peña Filiu 2021, 5-8). Cabe señalar que, por descontado, las Marianas presentaban una gran variedad de fuentes de alimento tanto marinas como terrestres, de las que se había nutrido la población indígena por más de cuatro siglos. En este sentido, la presunta pobreza material del archipiélago, a la que aludían tanto el propio San Vitores como otros españoles, debe ser comprendida como un discurso fruto de su propia percepción sobre la abundancia y la escasez de recursos

(Atienza de Frutos 2013; Coello de la Rosa 2011) y no como un reflejo de la realidad: una tierra sin trigo, ganado y otros alimentos típicos de la dieta ibero-católica era considerada, a ojos de los españoles, pobre e «inculta» (Peña Filiu 2022a).²

Numerosos testimonios de ese período coincidían en afirmar que la introducción de nuevas especies debía realizarse a través de la ruta comercial del Galeón de Manila, mediante las embarcaciones que cada año realizaban el itinerario entre Acapulco y Manila, ya que, habitualmente, estas efectuaban una breve parada en las islas Marianas. De hecho, San Vitores afirmaba que, debido a la regularidad de ese trayecto, los misioneros allí destinados dispondrían siempre de bastimentos para su supervivencia (Peña Filiu 2022b, 267). Para consolidar el proyecto de evangelización del archipiélago oceánico, Nueva España y Filipinas se erigían, de este modo, como centros de remisión de plantas, animales, herramientas y mano de obra, todos ellos recursos considerados necesarios para alcanzar la autosuficiencia del nuevo enclave misional. De igual manera, varios contemporáneos tomaban como referencia el éxito de la colonización alimentaria —y también ecológica— de Filipinas, en especial en cuanto a la introducción de nuevas especies animales y vegetales, para afirmar que ese mismo proceso se podría replicar en las Marianas debido a las similitudes que presentaban ambos espacios (Peña Filiu 2021, 6-8).

A diferencia de otras reducciones implantadas en el territorio americano, la misión de las Marianas, tal como fue definida en el proyecto de San Vitores, no tenía por objetivo producir ningún recurso que pudiese resultar atractivo para el mercado imperial o regional. De hecho, la alegada pobreza material del archipiélago fue uno de los elementos que el jesuita esgrimió con más persistencia para atraer el patrocinio del rey. Al mostrar las islas como un territorio sin potencial comercial, el misionero insistía en que esta empresa repercutiría de forma positiva sobre la imagen de la Corona y, por ende, de la Compañía de Jesús, puesto que les permitiría hacer frente a una de las críticas más habituales a las que ambas instituciones eran sometidas por otras potencias europeas, esto es, que su implicación en la colonización y evangelización de nuevos territorios estaba únicamente motivada por los beneficios materiales que se pudieran derivar de dichas iniciativas (Atienza de Frutos 2012, 197-199; Coello de la Rosa 2019, 2). Por tanto, los recursos vegetales y animales que se deseaban introducir en el archipiélago estaban destinados a la subsistencia de los misioneros y sus asistentes. Además de la agricultura y la ganadería, la pesca adquiriría también un papel importante —aunque no central—, pues resultaba una actividad necesaria para cumplir con las restricciones dietéticas del calendario litúrgico católico (Peña Filiu 2019, 79-80).

² En 1673, el padre Francisco de Florencia describía las islas Marianas como una «tierra inculta» —es decir, carente de civilización— y sin «rastros de policía», debido a la ausencia de los animales que ocupaban un papel principal en la tradición culinaria ibero-católica y que también resultaban centrales en la economía europea de la época moderna. Véase Francisco de Florencia (1673, 22r-22v).

Para garantizar la autosuficiencia de los misioneros, San Vitores y otros coetáneos consideraban también indispensable introducir algunas plantas que no estaban destinadas al consumo alimentario, como el algodón y el cáñamo.³ Con estas fibras, los religiosos se proponían asegurar la disponibilidad de ropa tanto para ellos mismos como para vestir la desnudez de los chamorros. Tal como han señalado Sandra Montón Subías y Enrique Moral de Eusebio (2021), para los jesuitas el vestido actuaba como un instrumento «civilizador» de la población local, es decir, como un medio para enseñarles a comportarse de acuerdo con una serie de valores que habían de organizar su modo de vida. El desarrollo de la agricultura y la ganadería en las Marianas también tenía una finalidad «civilizadora». Varios contemporáneos estimaban necesario enseñar a los chamorros, cuyas principales actividades de subsistencia eran la horticultura, la pesca y la recolección, a cultivar la tierra y a criar ganado para iniciarlos en un *modus vivendi* «civilizado» y completar así su conversión al catolicismo (Peña Filiu 2019, 83-87; 2021, 8). Como parte de ese proceso de adaptación, la población local se situaba como principal fuerza de trabajo en el nuevo sistema económico misional. Asimismo, San Vitores y otros religiosos planteaban recurrir a la ayuda de filipinos conversos para que enseñaran a los chamorros a labrar la tierra, conforme a las nociones europeas de productividad y gestión de los recursos (Peña Filiu 2021, 8), así como para iniciarlos en otros oficios importantes para la futura misión, como el trabajo textil, el trabajo del hierro o la carpintería.⁴

Para San Vitores, una de las claves del éxito de su proyecto misional radicaba en la docilidad de los chamorros. En sus escritos, presentaba a las comunidades indígenas de las Marianas como una sociedad pacífica, que había demostrado hospitalidad hacia los españoles en numerosas ocasiones. Al fomentar esta imagen, el religioso pretendía persuadir a la Corona de la facilidad de la evangelización y atraer potenciales pobladores a las islas. De hecho, apuntaba a esta característica de los chamorros como uno de los puntos necesarios para no retrasar más su conversión, tal como se puede apreciar en el siguiente fragmento:

[...] los naturales de los Ladrones son tan dóciles y suaves [...] que con solo que vaya quien los doctrine, más aún con ejemplos que palabras, harán todo lo que vieren hacer y admitirán Nuestra Santa Fe y se bautizarán con grande facilidad.⁵

³ El jesuita Luis de Pimentel afirmaba que ambas fibras —utilizadas por la población local de Filipinas para confeccionar sus vestidos— podrían también reproducirse exitosamente en las Marianas. Véase Luis de Pimentel, «Informe de Luis Pimentel, procurador de los jesuitas de Filipinas, sobre los convenientes e inconvenientes de la evangelización de las islas de los Ladrones», s. l., s. f. (AGI, Filipinas 82, n.º 8).

⁴ Diego Luis de San Vitores, «Las cosas que son menester para el viaje hasta nuestras islas Marianas», s. l., 1668 (RAH, Cortes 567, leg. 10, 9/2676 [4]).

⁵ Diego Luis de San Vitores, «Motivos para no dilatar más la reducción y doctrina de las islas de los Ladrones», s. l., 1665 (ARSI, Philipp. 14, fol. 61r).

Al representar a los chamorros como una población pacífica, el jesuita garantizaba que no opondrían «resistencia alguna ni temporal, ni espiritual o moral»⁶ a los religiosos y que, por tanto, no sería necesaria la presencia de soldados o el establecimiento de un presidio.⁷ No obstante, en la construcción de esta imagen del «buen salvaje», San Vitores omitía estratégicamente la violencia que había caracterizado los encuentros entre chamorros y españoles durante las décadas anteriores. Tal como se verá, con el avance de la evangelización de las Marianas, esta imagen inicial fue reemplazada por otra menos benevolente (Coello de la Rosa 2010, 25-41).

2. El establecimiento del sistema reduccional: nuevas actividades económicas en «tiempo de tantas guerras» (1668-1696)

En junio de 1668, casi seis años después de plantear su proyecto misional, San Vitores llegó a Guam acompañado de otros compañeros jesuitas y de un pequeño grupo de asistentes seglares. Desde el inicio de su presencia en las islas, los religiosos buscaron implementar la misión que habían definido durante los años precedentes. Uno de los pasos principales en ese proceso era la creación de nuevos poblados o reducciones en los que reubicar y concentrar a la población local. Esta estrategia tenía por objetivo facilitar la conversión de los chamorros y el control de su forma de vida, a la vez que permitía acceder a la mano de obra que estos representaban. Resulta importante señalar que los misioneros pretendían fundar las reducciones en los lugares más apropiados para desarrollar la nueva economía misional. Con esta finalidad, de conformidad con las indicaciones del líder jesuita, durante la exploración de Guam y las islas adyacentes —Rota, Saipán y Tinian—, aquellos trataron de identificar los espacios más idóneos para este propósito y, en especial, para cultivar las nuevas plantas que deseaban introducir (Coello de la Rosa 2019, 17-27; Peña Filiu 2022b, 272-273).

No obstante, durante el período inicial de la misión, la resistencia que manifestaron algunos clanes chamorros ante los cambios que pretendían instaurar los misioneros frustraron sus planes. Estas transformaciones suponían una modificación integral de numerosas prácticas tradicionales de la forma de vida chamorra —religiosas, identitarias, alimentarias y sexuales, entre otras— (Coello de la Rosa 2011; Montón Subías 2018; Montón Subías y Moral de Eusebio 2021; Moral de Eusebio 2021; Peña Filiu 2019), por lo que resulta fácil comprender la oposición que despertó la presencia de los religiosos en las islas. Esta situación, unida a los problemas de abastecimiento exterior, paralizó también el desarrollo de las actividades económicas. Para los jesuitas, la ausencia

⁶ Diego Luis de San Vitores, «Motivos para no dilatar...» (ARSI, Philipp. 14, fol. 60v).

⁷ Diego Luis de San Vitores, «Motivos para no dilatar...» (ARSI, Philipp. 14, fol. 61r).

del socorro procedente de Nueva España era uno de los motivos por los que habían «padecido grandes necesidades en tiempos de tantas guerras».⁸ En las Cartas Anuas y en las relaciones dirigidas a la Corona, los misioneros hacían referencia a las dificultades que experimentaban para subsistir en las islas y mencionaban la imposibilidad de forzar a los chamorros para que les proporcionaran los alimentos diarios (Peña Filiu 2022b, 272). Asimismo, indicaban los problemas que la oposición local estaba generando en relación con la reproducción de los animales y el cultivo de las plantas que habían llegado a través del Galeón de Manila (273). En definitiva, a lo largo de esos primeros años, la subsistencia de los misioneros y de sus asistentes se convirtió en una preocupación de primer orden.

Tal como ha señalado Stephanie Mawson (2015, 134), la inesperada resistencia de los chamorros a la presencia de los españoles durante la década de 1670 comportó un incremento exponencial de los soldados destinados a las Marianas. La llegada de refuerzos militares respondía a las peticiones de los misioneros, quienes alegaban la necesidad de contar con la fuerza de las armas para evangelizar a la población local. De esta manera, los jesuitas contradijeron uno de sus propósitos iniciales, a saber, el desarrollo de una evangelización pacífica (Coello de la Rosa 2022, 1125). La militarización de la misión no tardó en generar tensiones entre los diversos integrantes del propio contingente colonial. Uno de los focos de conflicto tenía que ver con la administración de las islas: mientras que los misioneros deseaban retener el control del proceso de colonización, los gobernadores y sargentos mayores trataron de monopolizar la conquista del territorio y sus habitantes, y relegar a los jesuitas al ámbito espiritual (Coello de la Rosa 2016, 45; Driver y Hezel 2004, 3-4).

Además, los religiosos vieron con desaprobación la actitud de los sargentos mayores, en especial en cuanto al monopolio del trabajo indígena que pretendían ejercer. Esta situación les impedía utilizar a los chamorros como mano de obra para la producción de alimentos para ellos mismos y para el resto de los habitantes de la misión, lo cual constituía uno de los pilares fundamentales de la economía misional. Así lo expresaba el viceprovincial Bartolomé Besco (1640-1680) cuando, en 1678, solicitaba a la Corona que prohibiera que las autoridades civiles enviadas a las islas «impidan a los religiosos el buscar entre los naturales el sustento ordinario y necesario de la tierra para sí y para los de su servicio».⁹ En una línea similar, el misionero reclamaba que los religiosos

⁸ En 1676, el jesuita Juan de Ahumada empleaba estas palabras para referirse a la falta de alimentos que habían experimentado los religiosos y sus asistentes, especialmente en el contexto de los ataques que las comunidades chamorras habían perpetrado para expulsar a los invasores. Véase Juan de Ahumada, «Breve relación de la gloriosa muerte del venerable Padre Sebastián de Monroy SJ, sacada de las cartas del Padre Juan Ahumada», Guam, 9 de mayo de 1677 (RAH, Cortes 567, 9/2677 [14]).

⁹ Traslado de las diligencias hechas sobre las misiones de las islas Marianas, Manila, 10 de junio de 1679 (AGI, Filipinas 11, ramo 1, n.º 6, fol. 6r).

podiesen recurrir a los chamorros para todo aquello que considerasen oportuno para la doctrina, sin interferencia de los sargentos mayores.¹⁰ Por tanto, los jesuitas exigían independencia para concentrar en sus manos el trabajo de la población local y obtener así su sustento.

Si bien durante la colonización de las Marianas las fricciones entre las autoridades civiles y los misioneros fueron habituales, los religiosos alabaron la actividad de algunos gobernadores, sobre todo por su contribución al desarrollo de la economía misional. Este fue el caso de Antonio de Saravia y Villar, gobernador de las islas durante los años 1681 y 1682. Tras el fallecimiento de Luis de Medina (1670) y Diego Luis de San Vitores (1672), la presencia de soldados aumentó, lo cual permitió a los españoles pasar a la ofensiva e iniciar la concentración de la población local en nuevos poblados. Gracias a esta colonización agresiva, basada en la intimidación, la destrucción de las fuentes de alimento y el aislamiento, varios pueblos chamorros se rindieron ante la presencia de los colonos (Peña Filiu 2019, 124, 128; Rogers 1995, 62). Esta circunstancia facilitó el desarrollo del sistema reduccional, que vivió su época de esplendor durante los primeros años de la década de 1680. Así, en 1682, se habían erigido siete reducciones en Guam: Agaña, Pago, Inaraján, Umatac, Agat, Inapsan y Mapupun (Lévesque 1996, 566-567). En sus misivas, los jesuitas elogiaron la implicación del gobernador Saravia y del sargento mayor José de Quiroga y Losada en el proceso de sedentarización de la población nativa en los nuevos territorios y en el impulso de las actividades agrícolas y ganaderas (Coello de la Rosa 2016, 82). Asimismo, los jesuitas describían con gran detalle el adelantamiento de estas prácticas. Para ellos, el fruto que producían las nuevas especies introducidas y la inclusión de los chamorros en el nuevo sistema de producción de recursos eran signos inequívocos del desarrollo de la misión (Peña Filiu 2019, 150, 154). Además de la agricultura y la ganadería, tal como se ha mencionado anteriormente, la pesca ocupaba un lugar importante en la nueva economía de las reducciones. Los misioneros mencionaban la disposición de los nuevos poblados en zonas apropiadas para que los nativos siguieran practicando esta actividad, aunque el fruto de su trabajo estaba destinado a mantener al contingente militar.¹¹

Una de las cuestiones recurrentes que aparece en los documentos elaborados por los jesuitas se refiere a la importancia de forzar a los chamorros a implicarse en la nueva economía misional para poner fin a su «ociosidad» connatural. Así lo relataba el padre Solórzano en la Carta Anua de 1681-1682:

¹⁰ Traslado de las diligencias... (AGI, Filipinas 11, ramo 1, n.º 6, fol. 6r).

¹¹ Manuel de Solórzano, «Copia de la relación de las cosas más notables que han sucedido en la misión de las Marianas desde junio del año pasado de 1680 hasta junio de este presente año de 1681, escrita por el padre Manuel de Solórzano de la Compañía de Jesús, superior y viceprovincial de la misión Mariana, al Padre Provincial de esta Provincia de Filipinas, Juan Andrés Palavicino de la misma Compañía», Agaña, 25 de mayo de 1681 (ARSI, Philipp. 13, fol. 249r).

En lo temporal ha tenido aumento también la isla porque a todo atiende el gobernador y Capitán General, procurando se beneficien las tierras y que los naturales sacados de su ingénita ociosidad se acostumbren al trabajo [...]. Les obligó a labrar y beneficiar las tierras sembrando mucho maíz, arroz y las raíces que son por acá el pan, para que haya abundancia de comida en todas partes, y el presidio la tenga sobrada.¹²

Tal como refleja el fragmento reproducido, esta imagen de los chamorros, que se fue definiendo a mediados de la década de 1680, justificaba su inserción en un nuevo sistema de trabajo, cuyo fruto estaba dirigido a sustentar a los colonos. En ese proceso de transformación de la economía tradicional y, en general, del estilo de vida indígena, también tuvieron un papel fundamental los colegios para los niños y las niñas chamorras. Mediante estas instituciones, los jesuitas buscaron transformar la forma de ser y de situarse en el mundo de los miembros más jóvenes de la sociedad indígena (Montón Subías 2018). Como parte del referido proceso, los hijos e hijas de los chamorros reducidos eran instruidos en nuevas «habilidades y oficios, para poder formar en estas islas república cristiana y política, y quitar poco a poco de sus naturales tanta barbaria [*sic*]». ¹³ Entre las labores que aprendían en estas instituciones destacan las actividades textiles (Montón Subías y Moral de Eusebio 2021, 277). La enseñanza de estas prácticas, no obstante, parece que no se limitó a la población infantil, pues los propios religiosos señalaban que los chamorros de varios pueblos fueron instruidos para hilar y tejer según el estilo de Nueva España (278).

Las perspectivas de los jesuitas en cuanto al desarrollo de la economía de la misión quedaron ensombrecidas después del fallecimiento del gobernador Saravia. El retorno en 1683 del primer comandante militar de las islas, Damián de Esplana, y su permanencia en el cargo, aunque con interrupciones, hasta 1694, implicó un nuevo rumbo en el sistema económico de las islas, en especial en cuanto al control del trabajo indígena y la distribución de los recursos que llegaban del exterior. Esta etapa final de la colonización de las islas (1683-1696) coincidió también con las últimas expediciones punitivas que lideraron los colonos para someter a los chamorros de Guam —quienes organizaron un alzamiento en 1684 que se extendió por las islas vecinas— y a los de Gani, nombre por el que eran conocidas las islas del norte. A medida que avanzaba la conquista del archipiélago, Esplana impuso un mayor control de la fuerza de trabajo chamorra con la finalidad de desarrollar sus negocios personales tanto en Filipinas como a través del Galeón de Manila, una práctica que fue reproducida por los sucesivos gobernadores que ocuparon el cargo (Driver 1988, 43).

¹² Manuel de Solórzano, «Relación de los sucesos más notables de las islas Marianas desde junio de 1681 hasta junio de 1682», Agaña, 30 de mayo de 1682 (RAH, Cortes 567, 9/2677 [33]).

¹³ Gerardo Bouwens, «Relación de lo sucedido en la misión de las islas Marianas desde 10 de junio de 1676 hasta mayo de 1677», Guam, 30 de mayo de 1675 (ARSI, Philipp. 13, fol. 219v).

La idea de la «flojedad» de los chamorros fue de nuevo empleada para forzarlos a producir alimentos para el presidio y justificar así la instauración de la figura de los alcaldes, personas de confianza del gobernador —en su mayoría españoles— encargadas de supervisar a la población indígena para que cumplieran con sus nuevas obligaciones.¹⁴

Los misioneros denunciaron estas prácticas, no tanto por el hecho de que obligaban a trabajar a los chamorros en nuevas actividades, sino porque los empleaban en tareas que repercutían únicamente sobre el gobernador y no sobre el bienestar de toda la población. Tal como se expuso más arriba, los jesuitas consideraban necesario implicar a los chamorros en el nuevo sistema económico, pues para ellos era una parte imprescindible de su proceso de conversión e inclusión en una forma de vida política. Asimismo, estimaban esencial que la población indígena fuese la principal mano de obra del nuevo sistema económico y produjeran alimentos para sustentar a los colonos y, en particular, a los soldados del presidio. De hecho, en 1689, los jesuitas instaron al gobernador a emplear solo a los chamorros en las actividades agrícolas para evitar que los soldados tuviesen que involucrarse en el trabajo de la tierra, una situación que podía dar lugar a revueltas que pusieran en peligro la misión.¹⁵ No obstante, las medidas que tomó Esplana a finales del siglo eran notablemente diferentes a las de su predecesor en el cargo y resultaban incómodas para los jesuitas, sobre todo porque solo beneficiaban al gobernador. De todo ello daba cuenta el padre Luis de Morales cuando indicaba que, debido a la mala gestión de aquel, «la isla está en su pobreza, los pocos indios, molidos, y medio muertos con la multiplicación de faenas inútiles y de trabajos escusados».¹⁶ El monopolio que Esplana ejerció del trabajo indígena no fue una excepción. Durante los años venideros, varios gobernadores buscaron hacer uso de los chamorros para satisfacer sus objetivos personales; esta situación incrementó las fricciones con los misioneros, repercutió de modo dramático sobre la vida de la población chamorra e impidió el pleno desarrollo de la economía misional.

3. La economía de las islas Marianas a principios del siglo XVIII¹⁷

Una de las consecuencias más dramáticas del período de colonización de las islas Marianas fue el impacto que este proceso tuvo sobre la vida de la población chamorra.

¹⁴ Traslado de los autos hechos sobre la consulta del general Manuel de Argüelles, gobernador de las Marianas, en que da cuenta de su estado por haberse retirado los administradores de los cinco partidos por el gobernador interino en ausencia de Luis Antonio Sánchez de Tagle, Manila, 3 de julio de 1727 (AGI, Filipinas 141, n.º 22).

¹⁵ Carta del padre Diego de Zarzosa al padre Antonio Jaramillo, Marianas, 22 de mayo de 1689 (RAH, Cortes 567, 9/2677 [57]).

¹⁶ Carta de Luis de Morales sobre las islas Marianas, s. l., s. f. (RAH, Cortes 567, 9/2678 [3]).

¹⁷ Esta sección se basa en el contenido del capítulo 5 de la tesis doctoral de la autora principal (Peña Filiu 2019).

En 1698, después de haber completado la conquista de las islas del norte, el nuevo gobernador interino, José Madrazo, aseguraba que el número de habitantes indígenas era muy reducido.¹⁸ Diezmados por las guerras y las epidemias, apenas llegaban a tres mil quinientas personas. Entre junio y diciembre de 1700, la gripe provocó más de seiscientos cincuenta muertos, muchos de los cuales permanecían en los caminos sin posibilidad de ser enterrados (Driver 2005, 16; Lévesque 1997, 297-302). La transmisión de nuevas enfermedades contra las que no estaban inmunizados, cuya propagación habría sido favorecida por la reorganización de las diferentes comunidades en grandes poblados, es uno de los motivos que se han esgrimido para explicar este descenso demográfico (Atienza de Frutos 2012, 211; Hezel 2015, 80-81). Al trauma vinculado a los desplazamientos y la concentración en las reducciones debe sumarse el impacto del nuevo régimen de trabajo que se impuso en las islas desde 1670. Tal como se ha expuesto, a medida que se iba implementando el sistema de reducción, las autoridades españolas obligaban a los chamorros a producir recursos para el contingente colonial, de modo que se convirtieron en una fuerza de trabajo indispensable.

Asumido el control sobre las islas, a principios del siglo XVIII, la situación económica de las Marianas ocupó un papel importante en el debate sobre el futuro de la misión. Entre los elementos que se discutieron con mayor insistencia estaban la introducción de modificaciones en la tributación y la gestión del trabajo de los chamorros. Cuando ocupó el cargo de gobernador en 1696, Madrazo recibió órdenes de Filipinas de realizar padrones de la población indígena para poder obligarlos a tributar. Esta medida se había planteado anteriormente, pero nunca se había llevado a la práctica debido a la inestabilidad que se vivió durante la conquista y, según el gobernador de Filipinas, a «la esterilidad de la tierra».¹⁹ Como parte de estas disposiciones encaminadas a racionalizar la administración de las islas y obtener el máximo rendimiento del trabajo indígena, desde Manila se planteó también la posibilidad de instaurar en las Marianas la figura de los gobernadorcillos o jueces de sementera, al estilo de la organización que existía en Filipinas, para reemplazar a los alcaldes, un cargo que ocupaban los españoles y que había resultado en el incremento de los servicios personales que debían realizar los chamorros (Lévesque 1997, 531).

En el debate sobre la mejor manera de gestionar el archipiélago y la fuerza de trabajo chamorra reapareció de nuevo la imagen del chamorro ocioso e inconstante, que se presentaba como el impedimento principal para desarrollar una economía productiva. Varios testimonios que habían vivido en el lugar justificaban la necesidad de mantener controlados a los locales para «industriarlos, gobernarlos y regirlos», pues

¹⁸ Carta de José Madrazo sobre su llegada a San Ignacio de Agaña, cabecera de las Marianas y de cómo queda en posesión del gobierno, San Ignacio de Agaña, 10 de octubre de 1696 (AGI, Filipinas 193, n.º 26).

¹⁹ Carta de Fausto Cruzat nombrando gobernador de las Marianas a José Madrazo, Manila, 5 de junio de 1696 (AGI, Filipinas 122, n.º 12).

«por sí solo son inútiles y nada aplicados para su beneficio, ni el ajeno».²⁰ Tal como sucedió durante el período anterior, la supuesta inconstancia y flojedad de aquellos implicaba, según los españoles, que siempre estuviesen bajo la supervisión de las autoridades coloniales. Así lo constataba un colono que vivió en las Marianas desde 1700 hasta 1703, quien indicaba que era importante mantener la figura de los alcaldes en las islas:

[...] por la flojera que reina en ellos [...] pues no habiendo quien les mande trabajar, no lo harán pues según experimentó aun pagándoles el trabajo personal por ligero que fuese se excusaban de hacerlo y si lo hacían eran impelidos de mala gana y que la ociosidad puede causar los daños que se experimenta y han padecido esas islas y padecen otras ciudades populosas.²¹

A principios del siglo XVIII, los alcaldes que se encargaban de la supervisión del trabajo indígena pertenecían a la jerarquía colonial de las Marianas. En cada pueblo, estas figuras vigilaban que los chamorros cumplieren sus obligaciones, las cuales eran, principalmente, el trabajo en los cultivos de maíz, ñame, taro y camote, así como la crianza y el cuidado de las gallinas y el ganado que se habían ido reproduciendo en las islas durante las décadas precedentes. Estos recursos eran empleados en el mantenimiento de la infantería y de los cabos militares, pero también se utilizaban para satisfacer las necesidades de la tripulación del Galeón de Manila cuando llegaba cada año a las islas.²²

Aunque los misioneros suscribieron la poca inclinación de los chamorros hacia el trabajo impuesto, no veían del todo adecuadas las reformas que se proponían desde Filipinas. En primer lugar, consideraban que la población indígena debía permanecer exenta de tributar, según estaba ordenado por las Leyes de Indias (Lévesque 1997, 534-535). En segundo lugar, tampoco estimaban adecuada la instauración de la figura de los gobernadorcillos. Según el padre Gerardo Bouwens (1633-1712), este cargo, que recaía sobre los chamorros principales, había tratado de establecerse años atrás sin los resultados deseados, debido a la poca implicación tanto de sus titulares como de los demás chamorros en las actividades que debían realizar (Lévesque 1997, 531). Esta falta de predisposición de los habitantes indígenas, así como su alegada «altivez y soberbia» (Lévesque 1997, 531), puede interpretarse como el resultado de la resistencia de la población local a la autoridad de los religiosos.

²⁰ Traslado de los autos hechos sobre la consulta del general Manuel de Argüelles, gobernador de las Marianas, en que da cuenta de su estado por haberse retirado los administradores de los cinco partidos por el gobernador interino en ausencia de Luis Antonio Sánchez de Tagle, Manila, 3 de julio de 1727 (AGI, Filipinas 141, n.º 22).

²¹ Traslado de los autos... (AGI, Filipinas 141, n.º 22).

²² Traslado de los autos... (AGI, Filipinas 141, n.º 22).

A juicio de los jesuitas, la figura del alcalde tampoco resultaba adecuada para mejorar el estado de las islas. Según Bouwens, este puesto había desencadenado ciertos abusos y el aumento de los servicios personales que debían realizar los chamorros (Lévesque 1997, 531). De hecho, durante los primeros años del siglo XVIII, los misioneros se mostraron críticos tanto con la presencia de los alcaldes como con el control que ejercían los gobernadores sobre los recursos de las islas y el trabajo indígena. En 1701, los jesuitas reclamaron la retirada de José de Quiroga, sargento mayor de las islas desde el año 1686, y solicitaron que nunca adquiriese el cargo de gobernador, puesto que, durante su gobierno interino (1694-1696), había demostrado obrar según sus propios intereses (Coello de la Rosa 2016, 109-113; Lévesque 1997, 313). Es decir, de nuevo, los misioneros demandaban tener capacidad para dirigir los asuntos de las Marianas. Pese a que, en el pasado, Quiroga había sido alabado por su implicación en el fomento de la agricultura y el empleo de los nativos en las sementeras,²³ hacia 1689, los religiosos ya no conservaban la misma opinión sobre él y sus acciones. Así, habían expresado su descontento ante los intentos del sargento mayor por controlar los recursos de las Marianas y erigirse como única figura de autoridad, lo que provocaba que aquellos dependieran de él para obtener su sustento.²⁴

A los conflictos con las autoridades coloniales de las islas se unieron también los impedimentos que los fenómenos climáticos suponían para el desarrollo de la economía de la misión de las Marianas. Durante los primeros años del siglo XVIII, los jesuitas documentaron en sus relaciones y misivas las catastróficas consecuencias que la llegada de los baguios generaba sobre los sembrados. En 1702, uno de estos huracanes arruinó las casas de la isla de Saipán y sus sementeras de arroz justo en el momento de la cosecha.²⁵ En 1708, otro dañó los maizales y árboles frutales de la isla de Guam y arrancó los cocoteros y otras fuentes de alimento de la isla de Rota.²⁶ Según los jesuitas, el azote de los baguios contribuía a incrementar la carga de trabajo impuesta a los chamorros (Lévesque 1997, 531). La inestabilidad climática, unida al limitado número de la población local y al control que ejercían las autoridades civiles de los recursos y el trabajo en las islas, habría limitado la capacidad de autosubsistencia de los misioneros.

En estas circunstancias, el envío de géneros desde el exterior se tornó un elemento clave para los religiosos. Según se ha indicado, aunque la misión de las Marianas pretendía ser autosuficiente, los misioneros consideraron importante para su desarrollo la remisión anual de víveres —especialmente de aquellos que no se podían conseguir en

²³ «Copia de la relación de las cosas más notables...» (ARSI, Philipp. 13, fol. 250v).

²⁴ Carta del padre Diego de Zarzosa... (RAH, Cortes 567, 9/2677 [57]).

²⁵ «Puntos para la Carta Anua de la misión de las Marianas de la Compañía de Jesús», s. l., 1702 (ARSI, Philipp. 14, fol. 95r).

²⁶ Juan Tilpe, «Puntos para la Carta Anua de las Marianas», Agaña, 4 de mayo de 1709 (ARSI, Philipp. 14, fol. 99r).

las islas, como el trigo— y otros utensilios necesarios para producir alimentos, que debían llegar a través de la ruta del Galeón de Manila. Además de esta fuente de obtención de recursos, la Corona había instado a los gobernadores de Filipinas a enviar de forma regular un patache al archipiélago para abastecer a los religiosos de todo lo que precisaran (Coello de la Rosa 2016, 88-89). No obstante, durante el siglo xvii, ambas vías de aprovisionamiento se revelaron poco fiables (Peña Filiu 2019, 94-99, 142-149). El cambio de siglo no alteró esta irregularidad, sino todo lo contrario. Los jesuitas alegaban que los recursos que se producían en las Marianas no bastaban para los misioneros, lo cual ponía de manifiesto que la pretendida autosuficiencia de las islas no se había logrado para entonces. Así lo constataba el padre Alonso Quirós, procurador general de la Compañía por las provincias de Indias, cuando indicaba que aquellas eran tan escasas en recursos que era necesario enviar el sustento desde Nueva España, así como los instrumentos para poder obtener alimentos:

No enviándoles de este reino la comida como se ha acostumbrado hasta ahora, no tienen de dónde buscarla, ni aún pedirla de limosna, porque la tierra no da sino es raíces de que se sustentan los naturales y un poco de pescado, y aún para este es necesario enviarles de este reino redes y otros instrumentos porque los naturales para sustento lo cogen a nado y buceando, lo cual no pueden hacer dichos misioneros y a más de ser directamente contra la mente de su majestad el mandar asistan dichos misioneros en aquellas islas sin darles lo precisamente necesario para que vivan, que es el alimento.²⁷

Para los procuradores de la Compañía de Jesús en Filipinas, el abastecimiento desde el exterior era el único remedio para solucionar la falta de alimentos del archipiélago oceánico. No obstante, durante el gobierno de Madrazo (1696-1700), el virrey de Nueva España manifestó su oposición a socorrer a la misión. De acuerdo con Francisco de Borja y Aragón, procurador de la provincia de Filipinas y Marianas, aquella negativa tenía graves inconvenientes para los religiosos, sobre todo en cuanto a su sustento. De hecho, indicaba que lo único que resultaría de tal situación sería, literalmente, quitarles «el comer» a los misioneros y, en consecuencia, el futuro abandono de las islas (Lévesque 1997, 211-212).

Según el padre Lorenzo Bustillo (1642-1716), a la negligencia de las autoridades de Nueva España se unía el escaso interés que había demostrado el gobernador de Filipinas, Fausto Cruzat y Góngora (1690-1701), en garantizar que el Galeón de Manila hiciera la

²⁷ Petición del jesuita Alonso de Quirós sobre pagos que se deben a la Compañía, s. l., c. 17 de septiembre de 1700 (AGI, Filipinas 83, n.º 82).

parada obligatoria en las Marianas. Así, el religioso expresaba que dicho gobernador había ordenado a los capitanes de las naos que no diesen fondo en las islas:

Ni yo tengo que añadir, sino lo que saben todos: que dicho don Fausto poco nos favoreció mientras ha gobernado a Filipinas dando órdenes (contra las del rey) a las naos, que no den fondo aquí, llevándonos con esto a Filipinas el socorro que su Majestad nos envía de México todos los años, dejándonos tan necesitados, como si tal socorro no hubiera para nosotros. Y por fin y postre, al cabo de tantos meses o años, cuando vuelve de Manila, unas cosas mermadas, otras tan echadas a perder, que poco o nada sirven, y otras totalmente perdidas como sucedió año de 1700, que todas las que se propasaron en el barco que se desgaritó, todas se perdieron.²⁸

Lo mismo confirmaba el siguiente gobernador de Filipinas, Domingo de Zabálburu y Echavarrí o Echaverri (1701-1709), quien señalaba que, entre 1699 y 1700, Cruzat había indicado a los capitanes de las naos de Filipinas que evitaran la ruta habitual del Galeón de Manila para no pasar por las Marianas.²⁹ Una de las consecuencias de este procedimiento, tal como señalaba Bustillo, era que el socorro de las islas pasaba entonces a Manila y regresaba de nuevo a estas después de haber realizado toda la ruta. Para los jesuitas, estas irregularidades en la remisión de alimentos ponían en riesgo la pervivencia de la misión. De hecho, algunos religiosos consideraban que la ausencia continuada del sustento exterior implicaría llevar a cabo lo que se había pretendido evitar durante tantos años: abandonar el archipiélago.³⁰ Ante las peticiones de los misioneros, en 1700, la Corona emitió una real cédula en la que la reina gobernadora, Mariana de Neoburgo (1689-1700), ordenaba al virrey de Nueva España que se encargase de enviar los situados atrasados de las islas.³¹ Asimismo, se concedía poder a los oficiales de la Real Hacienda de México, así como al presidente y los oidores de la Audiencia Real de México, para que emitiesen estos socorros si el virrey no llegaba a hacerlo.³²

²⁸ Carta del padre Lorenzo Bustillo a Tirso González, Agaña, 14 de abril de 1702 (ARSI, Philipp. 13, fol. 326v).

²⁹ Carta de Domingo de Zabálburu, gobernador de Filipinas, en la que da cuenta de la averiguación hecha sobre la orden dada por su antecesor de que los galeones de los años 1699 y 1700 no tocaran en las Marianas de vuelta de Acapulco ni siguieran la derrota regular, Manila, 26 de mayo de 1702 (AGI, Filipinas 125, n.º 27).

³⁰ Petición del jesuita Alonso de Quirós sobre pagos que se deben a la Compañía, s. l., c. 17 de septiembre de 1700 (AGI, Filipinas 83, n.º 82).

³¹ Real Cédula a José Sarmiento de Valladares, virrey de Nueva España, para que haga pagar a los procuradores generales de la Compañía de Jesús de Filipinas y Marianas lo que se les esté debiendo de estipendios, sínodos y situados, Madrid, 20 de noviembre de 1700 (AGI, Filipinas 341, libro 8, fols. 162v-164r).

³² Real Cédula a José Sarmiento de Valladares... (AGI, Filipinas 341, libro 8, fols. 164v-168r).

La intervención de la Corona en este asunto demostraba su interés en mantener viva la misión de las Marianas.

4. Conclusiones

Según se ha expuesto a lo largo de este capítulo, los misioneros jesuitas encontraron serias dificultades para trasladar al terreno el proyecto de misión autosuficiente que planteó San Vitores. Superados los contratiempos iniciales ocasionados por las resistencias de los chamorros a la evangelización, los religiosos vieron con impotencia el entorpecimiento de las actividades económicas que deseaban impulsar debido al monopolio que ejercieron los gobernadores de las islas Marianas sobre el trabajo indígena. Aunque la Corona emitió diferentes cédulas reales para frenar la mala *praxis* de aquellos, estas medidas no llegaron a tener efecto en las décadas siguientes. La localización del archipiélago, en las fronteras del Imperio español, favoreció la corrupción de sus autoridades civiles, que llegó a sus cotas más elevadas durante el primer cuarto del siglo XVIII (Coello de la Rosa 2013). Así, tal como había sucedido a lo largo de esos últimos años de la colonización de las islas, en los períodos sucesivos los siguientes gobernadores ejercieron un control casi absoluto del trabajo de la población local, lo cual limitó notablemente el desarrollo económico de las haciendas jesuíticas (Peña Filiu 2019, 184-188).

De forma paralela, aunque los misioneros trataron de mantener y fortalecer el aprovisionamiento exterior de la misión, las autoridades de Manila y Nueva España no cumplieron con su obligación de proveerlos con todo lo necesario para la subsistencia y los oficios religiosos. En ese escenario de inestabilidad, los jesuitas optaron por acomodarse a la realidad de las islas para sobrevivir en ellas, lo que los llevó a desarrollar, en la medida de las posibilidades a su alcance, las actividades agrícolas y ganaderas que había deseado implementar San Vitores, pero con la incorporación, al mismo tiempo, de la producción de recursos locales (Peña Filiu 2019). Esta adaptación a las dinámicas locales e imperiales permitió la supervivencia de la misión de las Marianas, que no vivió su ocaso hasta la expulsión de los misioneros en 1769.

5. Bibliografía

- AGI (Archivo General de Indias). Filipinas 11, 82, 83, 122, 125, 141, 193 y 341.
 ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Philippinae (Philipp.) 13 y 14.
 ATIENZA DE FRUTOS, David. 2012. «La evangelización de las “pobres” islas Marianas y su uso simbólico en occidente». En *La violencia del amor*, editado por Desiderio Parrilla, 191-217. Madrid: Asociación Bendita María.

- 2013. «A Mariana Islands History Story: The Influence of the Spanish Black Legend in Mariana Islands Historiography». *Pacific Asia Inquiry* 4 (1): 13-29.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. 2010. «Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1690)». *Hispania. Revista Española de Historia* 70 (234): 17-44.
- 2011. «Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)». *Hispania Sacra* 63 (128): 707-745.
- 2013. «Corruption, Greed, and the Public in the Mariana Islands, 1700-1720». *Philippine Studies: Historical & Ethnographic Viewpoints* 61 (2): 193-222.
- 2016. *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries in the Marianas (1668-1769)*. Londres: Routledge.
- 2019. *Gathering Souls: Jesuit Missions and Missionaries in Oceania (1668-1945)*. Leiden: Brill.
- 2022. «El peso de la salvación: misioneros y procuradores jesuitas de las islas Marianas y de la Nueva España (1660-1672)». *Historia Mexicana* 71 (3): 1103-1148.
- DRIVER, Marjorie G. 1988. «Cross, Sword and Silver: The Nascent Spanish Colony in the Mariana Islands». *Pacific Studies* 11 (3): 21-51.
- 2005. *The Spanish Governors of the Mariana Islands: Notes on their Activities and the Saga of the Palacio. Their residence and the Seat of Colonial Government in Agaña, Guam*. Mangilao: Richard F. Taitano Micronesia Area Research Center, University of Guam.
- DRIVER, Marjorie G. y Francis X. HEZEL. 2004. *El Palacio: The Spanish Palace in Agaña, 1668-1898*. Mangilao: Richard F. Taitano Micronesia Area Research Center, University of Guam.
- FLORENCIA, Francisco de. 1673. *Ejemplar vida, y gloriosa muerte por Cristo del fervoroso padre Luis de Medina de la Compañía de Jesús; que de la religiosa provincia de Andalucía pasó a la conquista espiritual de las islas de los Ladrones, que hoy se llaman Marianas, el año de 1667. Y en ellas coronó su predicación con su martirio el año de 1670. Sacada de las noticias, que el padre Diego Luis de Sanvitores, superior de las misiones Marianas, dio al reverendo padre provincial de las Filipinas*. Sevilla: Juan Francisco de Blas.
- HEZEL, Francis X. 2015. *When Cultures Clash: Revisiting the 'Spanish-Chamorro Wars*. Saipán: Commonwealth of the Northern Mariana Islands (CNMI).
- LÉVESQUE, Rodrigue. 1996. *History of Micronesia. A Collection Source Documents. Vol. 7. More Turmoil in the Marianas, 1679-1683*. Gatineau, Québec: Lévesque Publications.
- 1997. *History of Micronesia. A Collection Source Documents. Vol. 10. Exploration of the Caroline Islands, 1696-1709*. Gatineau, Québec: Lévesque Publications.
- MAWSON, Stephanie. 2015. «Rebellion and Mutiny in the Mariana Islands, 1680-1690». *The Journal of Pacific History* 50 (2): 128-148.
- MONTÓN SUBÍAS, Sandra. 2018. «Gender, Missions, and Maintenance Activities in the Early Modern Globalization: Guam, 1668-98». *International Journal of Historical Archaeology* 23 (9): 404-429.
- MONTÓN SUBÍAS, Sandra y Enrique MORAL DE EUSEBIO. 2021. «A Body Is Worth a Thousand Words: Early Colonial Dress-Scapes in Guam». *Historical Archaeology* 55 (2): 269-289.

- MORAL DE EUSEBIO, Enrique. 2021. «Sexual (Mis)Encounters in the Mariana Islands: Tracing Sexuality in Spanish Policies and CHamoru Responses to Contact and Colonization, 1521-1769». Tesis doctoral inédita, Universitat Pompeu Fabra.
- PEÑA FILIU, Verónica. 2019. «Alimentación y colonialismo en las islas Marianas (Pacífico occidental): introducciones, adaptaciones y transformaciones alimentarias durante la misión jesuita (1668-1769)». Tesis doctoral inédita, Universitat Pompeu Fabra.
- 2021. «“No es menester llevar plata, sino algunos géneros y semillas”: alimentación y cultura material en el proyecto de evangelización de las islas Marianas». *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul* 28:1-15.
- 2022a. «Apetitos imperiales en el Pacífico: la colonización de las islas Marianas y su impacto sobre los hábitos alimentarios de los chamorros (1668-1769)». En *España y las Islas Marianas. Una historia compartida*, editado por Carlos Madrid Álvarez-Piñer, David de Frutos Atienza y Carlos Martínez Shaw, 115-141. Madrid: Instituto General Gutiérrez Mellado, UNED.
- 2022b. «Foodways, Missionaries and Culinary Accommodation in the Mariana Islands, 1668-74». *Journal of Jesuit Studies* 9:263-280.
- 2023. «Una conversión “olvidada”: los proyectos de colonización y evangelización de las islas Marianas anteriores a la misión de Diego Luis de San Vitores, 1569-1603». *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC* 8:150-184.
- PUGACH, Irina, Alexander HÜBNER, Hsiao-chun HUNG, Matthias MEYER, Mike T. CARSON y Mark STONEKING. 2021. «Ancient DNA from Guam and the Peopling of the Pacific». *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118 (1): 1-12.
- QUIMBY, Frank. 2012. «Islands in the Stream of Empire: Spain’s ‘Reformed’ Imperial Policy and the First Proposals to Colonize the Mariana Islands, 1565-1569». En *1st Marianas History Conference: One Archipelago, Many Stories*, vol. 4, 41-61. Mangilao: Guampedia Foundation.
- RAH (Real Academia de la Historia). Cortes 567.
- ROGERS, Robert F. 1995. *Destiny’s Landfall: A History of Guam*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

VII. EL PROBLEMA DEL SUSTENTO DE LAS REDUCCIONES DE MAYNAS SEGÚN EL *INFORME* DE FRANCISCO DE FIGUEROA (1661)

Fabio Giovanni Locatelli

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede de Ecuador
Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Ecuador

1. Introducción

El padre jesuita Francisco de Figueroa, en su *Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas, que hace el padre Francisco de Figueroa al padre Hernando Cavero, Provincial de la Compañía de Jesús de la provincia del Nuevo Reino y Quito, a 8 del mes de agosto de 1661* —que se referirá en adelante como el *Informe*— ([1661] 1904), describió ya en ese año las características de la organización económica en las comunidades y reducciones de la selva amazónica. Aquella amplísima región era conocida como *Maynas* o *Marañón* y pertenecía, en lo temporal, a la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito; mientras que, en lo espiritual, dependía de la diócesis con sede en la misma ciudad andina (Figura 1).

Los misioneros jesuitas que se involucraron en las misiones amazónicas en los siglos xvii y xviii —hasta 1767— generaron importantes testimonios escritos. Es el caso, por ejemplo, de las obras de Juan Magnin (1701-1753), Pablo Maroni (1695-1757) y Manuel Uriarte (1720-1801), entre otros padres que se dedicaron a recopilar información. Al igual que Figueroa, se desempeñaron en calidad de misioneros en las tierras de la Amazonia, donde atesoraron amplios conocimientos sobre la selva y sus moradores. Más tarde, condensaron los saberes acumulados en obras en las cuales los investigadores de hoy hallan importantes contenidos históricos, etnográficos o naturales, entre otros (Magnin [1740-1742] 1998; Maroni [1738] 1988; Uriarte [1771, 1773] 1986). Sin embargo, se trata de trabajos representativos de las décadas posteriores a la labor desarrollada por Figueroa. El *Informe* es la única obra a disposición para el siglo xvii, narrada por uno de los pioneros de aquellas incipientes misiones. En el siglo posterior,

la realidad de Maynas era diferente: con la expansión de la frontera misionera, los pueblos contactados por el jesuita desaparecieron o se transformaron bajo el efecto de epidemias, muertes violentas y procesos de etnocidio. Adicionalmente, el equilibrio económico de la región cambió desde 1716, en el marco de la preocupación propia de la política territorial española, que pretendía fortalecer la presencia de la Corona en el área de la frontera con Portugal (Lopes de Carvalho 2018).

En este capítulo, se analizan las consideraciones económicas de Figueroa sobre la disponibilidad y los modos de producción de alimentos, es decir, el sustento, que era necesario para sobrevivir en la Amazonia y para la viabilidad de las reducciones. Esta información era el fruto de la amplia experiencia y del atento análisis del jesuita ante la necesidad de evangelizar a los indios en aquel espacio.

Le metodología empleada para analizar el *Informe* reposa en el examen de las secciones donde se abordan los asuntos relacionados con la organización económica de Maynas. Las descripciones de Figueroa tienen el mérito de ofrecer al lector una visión completa de la realidad amazónica. La vida de las comunidades se detalla desde diferentes aristas sociales, culturales, políticas e históricas. Esto incluye la descripción de su organización económica. Lejos de ser un etnógrafo que buscaba describir la realidad de manera objetiva, estamos ante un misionero cuyo principal propósito era la evangelización de los indígenas. En consecuencia, los observaba desde sus prejuicios etnocéntricos. Consideraba la civilización occidental de superior calidad, en comparación con el estado primitivo de la cultura de las comunidades nativas amazónicas. Esto afectaba a su capacidad de comprender en profundidad la riqueza de las culturas indígenas y tendía a demonizarlas, con la finalidad de justificar la necesidad de la evangelización. La mirada etnocéntrica se reproducía en la descripción de la organización económica. Ante lo expuesto, en el presente capítulo se analizará la fuente con el afán de superar los prejuicios de su autor y descubrir la complejidad de las estructuras económicas de los indios amazónicos.

Numerosos autores han estudiado la historia colonial y misionera de la región de Maynas. A partir de las obras redactadas por los protagonistas de las misiones ya mencionados y por otros, se han examinado varios aspectos de la empresa. Múltiples análisis han explorado las informaciones etnográficas de las fuentes, las mismas que dan testimonio de lenguas, culturas y etnias hoy desaparecidas o radicalmente transformadas bajo los efectos de la colonización y de la disminución de la población.¹

Algunos de estos autores han investigado las estrategias desplegadas en el marco de la evangelización —como son la negociación y la reducción— y los cambios

¹ Me refiero a los estudios de los siguientes autores, entre otros: Cabrero (2022); Chantre y Herrera (1901); Cipolletti (2017); Downes (2008); Gómez González (2015); Jouanen (1941); Livi-Bacci (2016); Lopes de Carvalho (2016, 2018, 2022); Negro (2000); Prinz (1997); Rosas Moscoso (2007); Roth (1997); Taylor (1999); y Torres Londoño (2007).

culturales generados en las culturas nativas y, a su vez, en el aparato colonial. La Iglesia debía adaptar las estrategias misioneras y las normas al contexto ecológico y cultural de Maynas (Locatelli 2020). La acomodación de la estructura colonial a la realidad amazónica requería la comprensión de las características económicas propias de la región. Aunque algunos investigadores han analizado estos aspectos de las misiones jesuitas de Maynas (Codina 2005; Lopes de Carvalho 2018; Torres Londoño 2012), ninguno de ellos ha profundizado en el papel del sustento para el progreso de las reducciones y de la evangelización bajo el enfoque con el que la cuestión se trata en el presente estudio.

A partir del *Informe* del padre Figueroa, el objetivo de este capítulo es mostrar que los jesuitas trataban de imponer la reducción para lograr la evangelización de los nativos. Aquella funcionaba bajo patrones occidentales de producción del sustento: se basaba en el sedentarismo, en la agricultura y en la ganadería. Sin embargo, dadas las características del entorno ecológico y de las culturas nativas, la reducción no era sostenible en la Amazonia.



Figura 1. Samuel Fritz, *El Gran Río Marañon o Amazonas, con la Misión de la Compañía de Jesus / Geograficamente delineado por el Pe. Samuel Fritz, Misionero continuo en este Rio; P. J. de N. Societatis Jesu quondam in hoc Marañone Missionarius Sculpebat Quiti Anno 1707*, Quito, 1707 (Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España, MR/9/28).

En la primera parte de este trabajo se describe brevemente la vida y la obra de Francisco de Figueroa. Enseguida, se analizan los pasos del *Informe*, en los cuales se abordan las temáticas económicas. A lo largo del desarrollo del capítulo, se centra la atención en los siguientes aspectos: el sustento de los misioneros y de las reducciones; las estrategias nativas de sobrevivencia en el medio amazónico; y las formas de adaptación del sistema colonial a las circunstancias locales. Por último, se examinan las recomendaciones —a las que denomina *medios necesarios*— planteadas por Figueroa para el fomento de las misiones.

2. Vida y obra de Francisco de Figueroa

El padre jesuita Francisco de Figueroa nació en el año 1612, en la ciudad neogranadina de Popayán, y se formó en el colegio seminario San Luis de la ciudad de Quito, lugar donde recibió el sacramento del orden. Luego, se entrenó como predicador en español y quichua en la ciudad de Cuenca, antes de pasar a las misiones de Maynas. Esta era un área fronteriza del área amazónica de la diócesis de Quito; se trataba de una tierra inmensa habitada por indios de muy diversas culturas y lenguas. Fue invadida por los españoles en el siglo xvi y, en el xvii, empezó la colonización sistemática del área.

El padre Figueroa llegó a la región en 1641, donde permaneció hasta la fecha de su muerte, en el año 1666. Allí se desempeñó en las actividades misioneras y acumuló una experiencia extraordinaria y un amplio conocimiento acerca de las características de la zona (Mercado 1957, 303-323; Velasco [1798] 1960, 753; Villalba y Pacheco 2001).

En el año 1659, el superior de Quito solicitó al padre la redacción de un informe sobre la historia misionera de Maynas, respaldada en documentos fidedignos, puesto que la Compañía la requería para crear una historia de dicha provincia. Ante esa solicitud, Francisco de Figueroa ([1661] 1904, 1-2) redactó el documento titulado *Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará y río de las Amazonas, que hace el padre Francisco de Figueroa al padre Hernando Caveró, Provincial de la Compañía de Jesús de la provincia del Nuevo Reino y Quito, a 8 del mes de agosto de 1661*, que subsistió en forma manuscrita hasta su publicación en 1904. Su contenido es fruto de la observación directa del padre y también de testimonios indirectos derivados, de forma oral o escrita, de otros misioneros que trabajaban en las misiones amazónicas. Es este el caso de una carta del padre Lucas de la Cueva, que el jesuita intercala en el número XVI del *Informe*, y que se analiza en el presente trabajo.

El libro está dividido en veinticuatro capítulos, denominados *números*. En los tres primeros, se describe la historia de la fundación de la misión jesuítica en la región de Maynas (Figueroa [1661] 1904, 3-33). En los números IV a XI, se encuentran informaciones sobre la historia de las reducciones de algunos grupos étnicos cristianizados por los

jesuitas (33-160). El XII, titulado «Del número de bautismos de la gente y provincias ó naciones desta mission», analiza el problema de la distribución geográfica de los grupos indígenas ante las características particulares de la ecología de Maynas; la cuestión resultaba de particular interés, puesto que la estructura de las parroquias y el derecho canónico debían acoplarse a aquellas (Figueroa [1661] 1904, 161-168; Locatelli 2020).

Los números XIII al XVII se centran en las diversas dificultades de la empresa misionera, tales como la escasez de sacerdotes, los inconvenientes administrativos, la diversidad lingüística y cultural, las violentas epidemias que afectaban a los indios y las grandes distancias que obstaculizaban la movilización (Figueroa [1661] 1904, 168-205).

En los números XVIII y XIX, se ofrecen informaciones sobre los alimentos disponibles en aquel territorio, por ejemplo, la yuca, el plátano, el pescado, los caimanes o las tortugas, entre otros (Figueroa [1661] 1904, 206-219) y, a continuación, el XIX aborda las dificultades representadas por la diferencia cultural y los peligros escondidos en la selva (219-232).

Los números XX y XXI son de carácter etnográfico: presentan aspectos culturales de las etnias de Maynas (Figueroa [1661] 1904, 233-265). El número siguiente, el XXII, describe algunos casos edificantes, es decir, ejemplos de éxitos misioneros, que alentaban el desarrollo de la actividad evangelizadora (265-274). En el XXIII, Figueroa diserta sobre la necesidad de mantener la vigencia de las actividades misioneras (275-286).

Finalmente, en el número XXIV, el padre propone seis recomendaciones para mejorar el proceso de evangelización (Figueroa [1661] 1904, 286-290).

Algunos capítulos del *Informe* brindan valiosas informaciones que describen los problemas relacionados con el acceso al sustento, las características del entorno ecológico, los patrones culturales de las poblaciones amazónicas, los testimonios de las experiencias misioneras en los procesos de formación de las reducciones y las expectativas de desarrollo misionero.

En las siguientes líneas, se analizan estas descripciones etnográficas a fin de obtener un entendimiento de la problemática de la organización económica en el contexto de la cristianización de la región amazónica.

3. El sustento de los misioneros

Los misioneros, europeos que venían del Viejo Continente o bien criollos que procedían de las ciudades coloniales del Nuevo Mundo, llegaban a una realidad amazónica en la cual no encontraban los productos a los cuales estaban acostumbrados. Para sobrevivir, debían adaptarse y sustentarse con los alimentos que la selva proporcionaba.

La dieta y la gastronomía de los indios amazónicos eran muy dispares en comparación con las europeas. Aquellos solían preparar y servir las comidas de

manera diferente, por ejemplo, «por pan cotidiano» comían yuca, plátano verde asado o cocido y chontas —frutos de palmera amazónica—. El maíz se usaba como bebida, no como pan. Se sostenían principalmente con líquidos más que con comida —puesto que «su bibir es beber»—, así que tenían varios tipos de bebidas de plátanos maduros, maíz, coco o frutas. Con la yuca producían la denominada *masato*, que era «de mucho sustento» (Figueroa [1661] 1904, 206-207).

Los «xeberos» y otros grupos étnicos se alimentaban también de caimanes y tortugas de dimensiones variables, que Figueroa consideraba un «buen sustento y sano para todos», como también un «sustento sano y vigoroso» eran los huevos de dichas tortugas (Figueroa [1661] 1904, 210-211). Asimismo, se alimentaban de otros animales: «mariscos», como hicotetas, armadillos, iguanas, caracoles, gusanos, culebras —incluidas las venenosas— o sapos de varias dimensiones; y otras «immundicias», a saber, ratones, hormigas grandes o anguilas (211-212). En fin, Figueroa alternaba juicios: en algunos casos reconocía el valor nutritivo de aquellos productos, que consideraba sanos y de buen sustento, y, en otros casos, los descalificaba y los tildaba de inmundicia.

El padre resaltaba en el número XIX, titulado «Del sustento, penalidades y peligros que tienen los padres en estas montañas y misiones», que, para ellos, el sustento era una penalidad «en que no tienen poco de mortificación». Los alimentos amazónicos resultaban «desusados» y «extraños», y solo el pescado les parecía familiar (Figueroa [1661] 1904, 216). Otros causaban «hastío ó hasco y horror» en los misioneros, a saber: los huevos de tortuga por su mal olor, el mono por su silueta, las aves del monte por ser «carne seca», el porco montés también por su hedor y el plátano verde porque servía como pan, pero, al enfriarse, se hacía extremadamente duro y perdía todo el sabor (217).

Sin embargo, lo que más provocaba la reacción adversa de los misioneros era el canibalismo. Al respecto, Figueroa indica que los indios «barbudos» —que eran denominados por otros grupos *mayorunas* o *dallus*— consumían los cuerpos humanos de diferentes maneras:

Comen carne humana, y lo que más horror causa, es que se comen á sus mismos difuntos, sin que se sepa den sepultura á alguno si no es en sus bientes. Muerese el pariente, hijo ó allegado: lloranle, y por remate, entre los llantos, lo hacen pedaços: comen lo que les parece, coçido ó asado, por vianda de carne fresca; lo restante lo ahúman para comerlo otros días. Lo más ordinario que hacen es poner el cuerpo entero en una hoguera, donde, como se ba asando, le ban arrancando la carne á pellizcos y comiéndosela entre sus endechas y llantos, que mezclan con los bocados, hasta que acaban de comerse al difunto; los huessos que quedan los tuestan después, y los muelen y beben, echándolos en sus masatos y bebidas. Las cabeças las guardan hasta que crien gusanos en

sus cuencas y sesos, y las comen con ellos, porque les sabe muy bien revueltos con agí. (Figueroa [1661] 1904, 118)

Es necesario leer con precaución los testimonios de la época colonial sobre el canibalismo, porque, a menudo, eran fruto de la imaginación y de la retórica misionera. El fenómeno de la antropofagia se debe entender dentro del paradigma de la colonización. En el proceso de construcción de la alteridad americana, la retórica empleada por los cronistas, los misioneros y otros autores de textos etnográficos coloniales ha generado, de modo tendencioso, identidades indígenas caracterizadas por algunos rasgos despreciables o bestiales. El canibalismo es considerado, entonces, una construcción retórica colonial; una manera de entender y, sobre todo, de dominar semánticamente al indio, que resulta funcional para el objetivo de justificar la necesidad de civilizarlo y cristianizarlo (Jáuregui 2008).²

En resumidas cuentas, la llegada a una tierra extranjera generaba las más heterogéneas reacciones en los misioneros, en el marco de una relación de poder desigual anclada en la colonización. El narrador de estas prácticas gastronómicas y rituales era uno de estos religiosos —el padre Figueroa—, que actuaba y observaba desde su perspectiva de colono. A partir de este enfoque, basado en la mencionada relación asimétrica, se despreciaba el valor de las culturas amazónicas y, por ende, se justificaba la necesidad de su colonización, civilización y cristianización.

Por otro lado, es sabido que el proceso colonizador no solo consistió en la imposición de patrones culturales. Así lo ha revelado una abundante producción historiográfica sobre la adaptación, la acomodación y la negociación en los procesos de evangelización que el catolicismo protagonizó en remotos lugares del planeta durante la primera Edad Moderna. Era imposible reproducir de forma exacta el modelo occidental en el trópico, por lo que la acomodación era otra faceta de la colonización y una herramienta muy útil para llevar a cabo la cristianización.

Los misioneros consumían algunas veces harinas, quesos y productos importados de otras regiones, según comenta Figueroa. Sin embargo, estos escaseaban y resultaban muy caros debido a las dificultades, las distancias, los precios elevados y los peligros del transporte de géneros importados. Por ello, los padres estaban «acomodándose» a los alimentos disponibles, tales como los plátanos verdes y la yuca. En lugar del pan, que era un alimento cotidiano en su dieta habitual, hacían arepas de maíz y bollos. También podían llegar a apreciar las cualidades de algunos alimentos amazónicos: por ejemplo, la carne del mono era buena y sana; la del puerco montés y otros animales pequeños era gustosa; e, incluso, según Figueroa, los ratones grandes y las ratas no resultaban tan malos

² Sobre la producción etnográfica de discursos coloniales y misioneros en áreas de frontera, cabe señalar los estudios de Christophe Giudicelli (2005, 2010).

como cabría pensar. Por el contrario, los huevos de tortuga, que contenían tortuguitas a medio formar y ensangrentadas, resultaban repugnantes. En cualquier caso, la experiencia enseñaba que «es comida gustosa y regalada» (Figueroa [1661] 1904, 217-218).

Conviene reflexionar sobre el término *acomodándose*. La acomodación fue, en la cultura misionera jesuita de la primera Edad Moderna, una herramienta fundamental en el proceso de evangelización, tal como se había experimentado en las empresas misioneras desarrolladas en otras latitudes (Prieto 2017). Figueroa se refiere a la necesidad de los misioneros de adaptarse al contexto para poder sobrevivir y convivir con el entorno tropical.

No obstante, las novedades gastronómicas amazónicas no eran el mayor obstáculo para la evangelización. Al inicio, provocaban las reacciones negativas de los misioneros, quienes fácilmente se resistían a aquellos productos desde posturas etnocéntricas y coloniales. Luego, por necesidad, con la costumbre y por celo misionero, se acostumbraban e, incluso, podían apreciar algunos de aquellos alimentos exóticos.

4. El sustento en las reducciones

Una vez adaptados a la gastronomía amazónica, los padres pudieron dedicarse de lleno a la actividad misionera. El primer paso consistía en reducir a los indios.

La reducción es una institución colonial que ha sido objeto de numerosos estudios (Saito y Rosas 2017). En el *Informe*, este término se refiere al proceso de concentración de los nativos en un poblado, donde eran obligados a llevar el modo de vida de los colonizadores.

Figueroa, como era común entre misioneros de aquel entonces, consideraba a los indios «gente brutal» que era necesario «sacar» de los «bosques» donde solían vivir y ubicarlos en una reducción, en la cual, bajo la orientación de los religiosos, eran transformados de «brutos, hombres» a «hombres, christianos» (Figueroa [1661] 1904, 180). Estos debían abandonar los entornos ecológicos en los cuales solían vivir, así como las creencias y las prácticas contrarias al catolicismo. Una vez reubicados en la reducción —o poblado—, eran instruidos en el estilo de vida occidental. Ya civilizados, podían recibir la enseñanza cristiana, asistir a las misas y practicar los sacramentos. Bajo el control de los padres misioneros se lograba, de esta manera, el sometimiento colonial y la conversión profunda de los indígenas.

La reducción formaba parte de la estrategia colonial, que consistía, primero, en civilizar y, luego, en evangelizar, y se basaba en la certeza de la inferioridad de los nativos, considerados seres salvajes y bestiales. Borges Morán (1987) ha analizado las estrategias misioneras desplegadas en la América colonial. Estas suponían un proceso de civilización, es decir, los misioneros obligaban a los nativos a adoptar patrones culturales

Europeos en cuanto al trabajo, la vivienda, la estructura familiar, la vestimenta y otros ámbitos de la vida social. Se procedía a la extirpación de todas aquellas costumbres que obstaculizaban el proceso de occidentalización y de cristianización. De esta manera, los indios civilizados podían ser más fácilmente cristianizados (Borges Morán 1987).

Para lograr una reducción exitosa, se hacía imprescindible contar con una buena organización económica. Figueroa consideraba que emprender una misión llevaba un año y, a veces, más tiempo. En ese lapso, los religiosos entregaban a los nativos herramientas, como hachas, cuchillos y otros elementos necesarios para la agricultura y la edificación de viviendas, y los indios se dedicaban a sembrar plantas para su alimentación y a construir ranchos donde vivir (Figueroa [1661] 1904, 180).

La buena organización de las actividades relacionadas con la producción de alimentos resultaba clave para la sustentabilidad de la reducción. En el marco de la colonización, se pretendía incorporar los modos de producción occidentales y europeos: la agricultura, la cría de animales de corral y las formas de ganadería. Así, se esperaba garantizar a los nativos y a los misioneros que residían en el poblado el acceso constante a los alimentos.³

No obstante, estos intentos fracasaban. Los suelos amazónicos no aguantaban la explotación agrícola, según se observó en la reducción de los indios jeberos. Solo servían para una primera cosecha abundante, pero su productividad se agotaba con rapidez: «Las mismas tierras en sus sembrados, si dan copiosamente sus frutos, á las segundas siembras amaynan. Y los frutos que se cogen en las cosechas á pocos meses se corrompen ó acaban» (Figueroa [1661] 1904, 73). Hoy en día se conoce que la fecundidad de las tierras amazónicas es un mito y que el suelo tropical no cuenta con las condiciones necesarias para practicar la agricultura intensiva. El lozano verdor, la exuberante vegetación y la abundancia de aguas que caracterizan aquellos bosques no deben llevar a engaño: no son una manifestación de su fertilidad. O, mejor dicho, tal concepto es relativo. Aquellos terrenos tal vez se podían aprovechar para las prácticas de la recolección y de la caza, pero no servían para establecer procesos de producción agrícola intensiva.

Los colonizadores intentaron implantar la ganadería, pero resultó inútil. En la reducción de los indios jeberos, donde existían algunos pajonales, se introdujeron dos terneras y un ternero, después de resolver las dificultades logísticas relacionadas con la accesibilidad del territorio. Al inicio, el experimento se reveló exitoso: las cabezas se multiplicaron y el rebaño llegó a cien reses. Ello permitió desarrollar la producción de quesos y la distribución de animales en otras reducciones. Sin embargo, luego, el número se redujo significativamente, puesto que algunas bestias murieron «de flacas», otras fueron lanceadas por los indios con cerbatanas envenenadas y otras fallecieron a raíz de una

³ Sobre la introducción de animales de corral entre los nativos americanos, véase Saldarriaga (2023).

«gran plaga de murciélagos» (Figueroa [1661] 1904, 74-75).⁴ Un obstáculo adicional, desde la perspectiva de los colonizadores y los misioneros, era el agua, que, al parecer de estos, resultaba excesiva e imposibilitaba el desarrollo de las reducciones. A causa del calor y de la humedad, los productos importados, como pan, quesos, vestuario y otros objetos, se pudrían (74).

Algunas reducciones fueron arrasadas por el agua, lo cual impidió el desarrollo de la agricultura. Fue el caso de la de Santa María de Guallaga, que terminó inundada. El lugar donde se edificó el poblado era «demasiadamente húmedo» y sujeto a aluviones a raíz de las crecidas del río, por lo cual todo se pudría: la ropa, los libros y los demás objetos. Asimismo, la humedad afectaba a la salud de los misioneros. El agua representaba el principal obstáculo para la agricultura, puesto que las inundaciones destruían las sementeras. Los indios debían, entonces, alejarse de la reducción en busca de «comidas silvestres». Los religiosos, a la par que los indios afectados por la hambruna, asistían impotentes al fracaso de la reducción y tenían que dejar libres a los feligreses, quienes se ausentaban durante muchos días en busca de alimentos. Ante los ruinosos anegamientos, a finales de 1652, el pueblo se trasladó a tierras altas, al resguardo de las aguas fluviales. Aun así, no se resolvió el problema de los zancudos (Figueroa [1661] 1904, 81).

Tal vez el caso de Santa María de Guallaga sea excepcional. No obstante, el calor y la humedad afectaban, en general, a todas las reducciones. No resultaba posible conservar los alimentos, a pesar de que esta práctica era necesaria para mantener constante la disponibilidad de la manutención en un poblado sedentario que reunía a varios nativos con sus familias. Al respecto, Figueroa afirmaba:

En general, el sustento en esta tierra es débil y de poco vigor, y lo que pasa en otras cosas de vestuario, libros y quanto ay ó se trae de fuera, que es pudrirse con lo húmedo y cálido destes temples. Sucede lo mismo y con más razón y brevedad con las del sustento. (Figueroa [1661] 1904, 218)

El jesuita observaba con preocupación la irregularidad del acceso al sustento. La caza y la pesca proveían alimentos de manera inconstante; a veces obtenían animales en abundancia y en otras sufrían de penuria. A ello se sumaban otros factores: algunos pescados eran buenos y otros no; en ocasiones se consumían frescos, aunque con mayor frecuencia ahumados y salados, si bien, tal como ya se ha señalado, normalmente no era posible conservarlos (Figueroa [1661] 1904, 216-217).

En otro paso del *Informe*, Figueroa resaltaba la inestabilidad de las fuentes de alimento en el medioambiente amazónico. Para ello se enfocaba, de manera racista, en las actitudes de algunos grupos étnicos. En referencia a los alimentos que se

⁴ Sobre el fracaso de la ganadería en Maynas, véase Lopes de Carvalho (2018, 119).

obtenían en la selva, mencionaba que «destos géneros tienen en abundancia»; sin embargo, la caza y la pesca dependían de la «diligencia en buscarla» y, al mismo tiempo, de factores aleatorios —la «suerte y bentura en hallarla». En consecuencia, concluía, «no siempre abundan en sustento, antes tienen mucha carestía de todo». A juicio del misionero, la penuria afectaba, principalmente, a los indios «araganes», que no eran diligentes con la búsqueda de alimentos en los ríos y bosques. Además, algunos grupos de indios, por su «floxera y ociosidad», no practicaban ningún tipo de cultivo, solo se alimentaban de las frutas y los cocos que recogían en los bosques (Figueroa [1661] 1904, 212).

La crítica de Figueroa al calificar a los nativos de haraganes y referirse a su supuesto carácter flojo y ocioso pone de manifiesto la incapacidad jesuita para comprender la organización económica amazónica. El religioso creía en la necesidad de imponer la agricultura como el mejor sistema de producción, sin comprender que aquellos indios la evitaban. Mostraban desinterés y apatía porque, probablemente, conocían que aquella práctica no era sustentable en el ecosistema de la selva tropical.

Los términos despectivos también constituyen síntomas de la frustración del misionero ante los obstáculos interpuestos a los procesos de reducción, colonización y evangelización. La reducción debía ser sostenible: requería el aprovisionamiento constante de alimentos para garantizar la sobrevivencia, la estabilidad y el bienestar de los moradores. Esto suponía el despliegue de la agricultura y de la ganadería, y el almacenamiento y la conservación de los alimentos. Sin embargo, los experimentos agrícolas y ganaderos fracasaban; la excesiva abundancia de agua, de humedad y de calor obstaculizaba los objetivos mencionados; la selva proporcionaba alimentos de manera irregular; y, como se ha mencionado, los indios eran haraganes, flojos y ociosos a los ojos de los jesuitas.

En síntesis, el medioambiente amazónico y los patrones culturales de los nativos no resultaban compatibles con la organización económica que los misioneros deseaban implementar en las reducciones. En la región de Maynas, por tanto, se hacía necesario desplegar otras estrategias y modos de producción, como el nomadismo, la caza, la pesca y la recolección.

5. Estrategias nativas para obtener alimentos

En el número XVIII del *Informe*, titulado «Del sustento de los naturales destas tierras», Figueroa presentaba la faceta fértil de la Amazonia. A partir de algunas observaciones del jesuita, se entiende que las culturas locales estaban adaptadas al entorno ecológico con estrategias que permitían el sustento. Los nativos, antes de ser sometidos a la colonización, vivían en grupos aislados y seminómadas que se movían de una parte a otra por la selva y practicaban la recolección, la caza y la pesca.

La región amazónica era, según el padre, pródiga y fecunda. Los indios que no vivían reducidos en los asentamientos españoles encontraban en sus bosques lo necesario para sobrevivir, según el mencionado capítulo:

[...] no mueren de hambre, porque hallan para su remedio bastantes cocos y frutos que la naturaleza como en huertas les depara ente la espesura de árboles, en que se ha mostrado prodiga y fecunda en estas inmensas llanuras casi para todos los tiempos del año, variando en dar los frutos vnos después de otros. (Figueroa [1661] 1904, 206)

Tal como describía el jesuita, la naturaleza amazónica resultaba fructífera durante casi todo el año. Prácticamente no existía variación de una estación a otra, al contrario de lo que solía acontecer en otras regiones —por ejemplo, en Europa—, donde las diferencias estacionales eran muy marcadas y dictaban los ritmos de la producción de los alimentos. Figueroa introduce la metáfora de la huerta para indicar que los indios amazónicos hallaban el sustento en los bosques, ríos y lagunas, del mismo modo que, en otras regiones, se recolectaban frutos y se obtenían las viandas en las huertas. A diferencia de estas últimas, en las que los productos se encontraban de forma concentrada, la Amazonia ofrecía el sustento localizado en el territorio de manera dispersa por sus extensos espacios.

En consecuencia, para conseguir los alimentos, los indios debían moverse por la selva y caminar por frondosos bosques o navegar por ríos caudalosos o peligrosos. Es por ello que los grupos nativos eran, principalmente, seminómadas y solían vivir aislados: se trataba de una forma de adaptación necesaria para la supervivencia y la convivencia con aquel entorno.

Bajo este patrón, se explica también el carácter belicoso de los indígenas amazónicos. La narrativa colonial ha construido una imagen sangrienta de estos; ya se ha mencionado más arriba la práctica del canibalismo como una faceta del indio bárbaro. Además, tal discurso, que se refleja en las crónicas de la época, caracterizaba a los nativos —y, de especial manera, a los amazónicos— por su naturaleza violenta. Es decir, las fuentes coloniales los presentan como grupos agresivos y en guerra perenne entre ellos. Esta imagen es parte del imaginario de los colonizadores que, como se ha indicado, buscaba construir sujetos salvajes y bestiales para justificar la necesidad de su pacificación, que era otra circunstancia de la colonización.

Por otro lado, conviene considerar que la violencia podía constituir la consecuencia de la competencia por el control del territorio y el acceso a los recursos. Las comunidades nativas, que, para sobrevivir, debían moverse y practicar la caza, la pesca y la recolección en amplios territorios, podían entrar en conflicto, y tales disputas terminaban, a menudo, de manera sangrienta. Figueroa señalaba al respecto que

[...] estos indios se temen entre sí procuran retirarse á partes remotas de ríos, lagunas y ladroneras, donde la distancia y malos caminos les sirba de muro y defensa para poder vivir, sin los continuos asaltos y matanças que les hicieran sus vecinos. (Figueroa [1661] 1904, 175)

Como consecuencia de todo ello y a raíz de la fertilidad limitada del suelo amazónico, estaban acostumbrados al nomadismo, pues, según el misionero, «ellos están hechos á hacer fácilmente en sus tierras transmigraciones de vnas partes á otras, por cansárseles la tierra en órden á sus sembrados ó por huir de enemigos ó por sus antojos» (Figueroa [1661] 1904, 176). Se entiende, entonces, que el carácter nómada de los nativos amazónicos respondía a una doble función: por un lado, permitía aprovechar los suelos hasta el límite de su capacidad y, por otro, posibilitaba reducir los contactos con otros grupos que representaban, de forma potencial, un obvio riesgo para el acceso al sustento.

En el *Informe* se halla otra información que permite entender el nivel de adaptación de las culturas nativas al medioambiente amazónico. Los indios habían desarrollado estrategias para moverse y proveerse en ambientes extremadamente húmedos. Era este el caso de los denominados *cocamas*, quienes, según las palabras del autor, estaban adaptados a sobrevivir en un medio acuático, pues «su vivir es á la lengua del agua y en sus canoas sobre ellas; su sustento el pescado, tortugas y sus huevos», sin excluir el aporte de otros productos que obtenían en tierra firme, como «alguna montería y los frutos de la tierra» (Figueroa [1661] 1904, 109).

En general, los indios amazónicos obtenían alimentos con la recolección, la caza y la pesca, y no practicaban la agricultura.⁵ Comentaba el jesuita que habían desarrollado las técnicas adecuadas para producir y obtener alimentos en las selvas amazónicas. Por ejemplo, los jeberos aprovechaban los suelos hasta su agotamiento y, luego, solían hacer lo siguiente:

[...] mudar las sementeras en nuevas tierras, tomando el trabajo de limpiar y desmontar la espesura de montaña brava y su grande arboleda, dejando las que una vez sembraron, por muchos años, porque quedan cansadas y sin vigor hasta que crie nuevo monte. (Figueroa [1661] 1904, 73-74)

Adicionalmente, completaban el aprovisionamiento alimenticio con la recolección de frutas «para que no les falte el sustento» (Figueroa [1661] 1904, 74).

⁵ A excepción del cultivo de algunos productos de consumo cotidiano, como la yuca, el plátano, el maíz, las raíces y otras frutas «que no son silbestres», para los cuales hacían «roças» y «chacras» en los bosques, las cuales trabajaban con una técnica que Figueroa describe minuciosamente (Figueroa [1661] 1904, 212-213).

Los nativos no criaban animales; ni aves ni cuyes.⁶ No lo necesitaban, porque se servían de los ejemplares que se encontraban libres en la selva, como «puercos monteses», monos y aves de numerosas especies. En los ríos y lagunas encontraban peces pequeños y grandes, «muchos dellos de buen gusto y regalo»; en las faenas, pescaban abundantes cantidades de «gamitanas», sábalos, «boquichicos», doncellas o bagres, entre otras especies, que ahumaban o salaban. Sin embargo, muchos de estos pescados quedaban perdidos porque las capturas eran muy abundantes y no existían las condiciones para transportarlas en su totalidad. El *Informe* también describe las herramientas y estrategias que los indios empleaban para cazar. Para pescar, se valían de otras técnicas; asimismo, contaban con una metodología específica —escrupulosamente detallada por el jesuita— para la captura del pez buey o vaca marina, la cual se podía aplicar para otras especies de grandes dimensiones (Figuroa [1661] 1904, 207-210).

En resumidas cuentas, la recolección, la caza y la pesca eran las estrategias de aprovisionamiento compatibles con las características del ecosistema amazónico. Bajo este mismo enfoque, cabe afirmar que el alto nivel de belicosidad se explica por la naturaleza de aquellas tierras y las dificultades para la obtención del sustento. Los grupos entraban en conflicto debido a la competencia para el control del territorio y el acceso a los recursos. Así, el nomadismo constituía una estrategia para aprovechar de los suelos hasta su agotamiento, evitar conflictos con otros grupos y, en definitiva, procurarse el sustento en los bosques y ríos amazónicos.

6. Adaptaciones coloniales a las circunstancias amazónicas

Se ha mencionado en apartados anteriores que los procesos de colonización y evangelización no solo significaron la imposición de patrones importados. Hacer *tabula rasa* de las culturas nativas podía generar reacciones adversas, como fugas, rebeliones y, en general, formas de resistencia a dichos procesos. Resultaba necesario acomodarse a los contextos ambiental y cultural que traía consigo la expansión de la frontera misionera. En ese marco, se comprenden algunos ejemplos en los cuales se trató de adaptar la reducción a las características del entorno y a las culturas nativas con la finalidad de garantizar la obtención del sustento.

El primero de ellos proviene de la experiencia del padre Lucas de la Cueva, famoso iniciador de las misiones jesuitas en Maynas (Bravo 2001). Figuroa transcribió en el *Informe* un documento redactado por aquel, que este había dirigido al virrey de Perú. Allí describía la estrategia adecuada para comenzar el proceso de reducción atendiendo a las características de la ecología y la cultura de la región.

⁶ La única excepción la constituía la cría de tortugas (Figuroa [1661] 1904, 211).

El fundador de aquellas misiones, al igual que otros misioneros, creía en la necesidad de reducir a los indios. Para él, se presentaban dos graves inconvenientes que la justificaban. El primero de ellos derivaba de la constatación de que las tierras amazónicas eran «intratables para todo», en particular, para la agricultura, la ganadería y otras actividades necesarias para instaurar la producción de alimentos. Sabía bien que, cuando los españoles entraban en contacto con los indios mediante la invasión de sus territorios, se registraba un problema de «mengua de comidas» (Figueroa [1661] 1904, 183).

El segundo estribaba en la consideración de que los nativos realizaban «transmigraciones» de manera desordenada —«sin disposición, muy á lo bárbaro»—, sin contar con una planificación para la producción de alimentos «aun antes que tengan sustento»; a modo de ejemplo, se refería a la experiencia de los indios del grupo denominado *cutinanas*. Los misioneros debían perseguirlos, para con «fuerça sacarlos» y reducirlos, con el fin de enseñarles la doctrina cristiana (Figueroa [1661] 1904, 183).

Las palabras del padre de la Cueva manifiestan de forma clara el carácter violento de la reducción. Juzgaba a los nativos como seres irracionales, incapaces de planificar el abastecimiento de sus alimentos. Los religiosos se veían obligados a arrancarlos de sus territorios para concentrarlos en los poblados. Faltaba la comprensión de las especificidades de la ecología del bosque tropical y de las estrategias de sobrevivencia de los indígenas mediante el nomadismo.

Ante tales circunstancias, el jesuita citado por Figueroa sugería la estrategia para triunfar con el proceso de reducción. Estimaba necesario instalar las reducciones en territorios cercanos al lugar en el que los indios solían vivir. De esta manera, la formación del poblado se podía realizar de una manera gradual que evitara la reclusión absoluta de aquellos en su interior. Convenía dejar cierta libertad a los reducidos, dado su carácter seminómada, y permitirles «ir á su modo, como acostumbran mudarse en sus retiros y rancherías, donde lo hacen de ordinario». Poco a poco, con las herramientas donadas por los misioneros, debían dedicarse a la agricultura y hacer «primero sus rozas y sementeras». Una vez instaurada la producción regular de alimentos, podía empezar la segunda fase, que consistía en la construcción de las viviendas. Cuando la reducción contaba con «bastantes comidas», se podía instalar a vivir la «chusma»⁷, no antes. En resumen, el proceso de reducción debía ser gradual, con el fin de evitar la penuria de alimentos y, por ende, el fracaso de la empresa (Figueroa [1661] 1904, 183).

El testimonio de Lucas de la Cueva presenta cierto nivel, aunque básico, de comprensión de las culturas nativas y de su relación con la tierra. Desde la matriz colonial y desde la desigualdad en las relaciones de poder, manifiesta prejuicios acerca de la ecología y de la cultura amazónicas. Aun así, el jesuita entendía que era necesario

⁷ Con el término *chusma*, Lucas de la Cueva se refería a hombres, mujeres, niños y ancianos, es decir, todas aquellas personas no activas en las faenas agrícolas y en la edificación de viviendas.

considerar los territorios donde solían vivir y obtener los alimentos y, alrededor de estos, fundar el poblado. Se trataba de introducir un cambio relevante en las costumbres de los nativos, por eso la reducción se debía llevar a cabo de manera gradual. Con ello se buscaba evitar transformaciones bruscas que pudieran dificultar el acceso al sustento y, en definitiva, impedir el éxito de la misión.

En el *Informe* se halla otro ejemplo de acomodación de la reducción al medio determinada por la necesidad de acceder a los alimentos. Tal como ya se ha mencionado, la colonización —y la evangelización— no solo significó la imposición de patrones europeos sobre las culturas nativas. Más bien, aquella debe entenderse como un proceso, unas veces negociado y, otras, adaptado a las circunstancias locales, en función de las relaciones de poder y del contexto. Además, existían modelos culturales nativos neutros, es decir, que no eran contrarios a la religión católica ni a los intereses de la Corona. Por ello, se adoptaron algunos elementos de las culturas locales prehispánicas, a los cuales se les otorgaron nuevos significados y funciones.

Así, el *Informe* detalla un ejemplo de la adaptación de ciertos aspectos prehispánicos a la colonia que tuvo lugar en la reducción de los indios jeberos, bajo el mando español. El autor indicaba que el «Gobierno de Borja», es decir, las autoridades temporales en la región de Maynas, obligaba a los jeberos a trabajar de manera comunitaria en sembreras y chacras para la producción de yuca, plátano, maíz, barbasco y algodón, así como en la construcción de casas y otras actividades necesarias para la supervivencia. Este servicio era una forma de contribución al salario —«estipendio»— que debían pagar para el sustento del padre doctrinero (Figuroa [1661] 1904, 72-73).

Cabe recordar que, en Maynas, las autoridades temporales y espirituales cooperaban para organizar el desarrollo económico de las reducciones, que se basaba en la explotación de los indios. Las primeras empleaban la fuerza para obligarlos a trabajar. Ellos, en calidad de súbditos de la Corona, tenían la obligación de pagar un tributo, el mismo que estaba destinado a financiar su reducción, su civilización y su evangelización. Sin embargo, dada la pobreza en la que se veían sumidos, no podían afrontar el pago, por lo cual lo sustituían por faenas agrícolas y similares (Pollack 2016). La producción estaba destinada a generar el sustento suficiente para mantener a los misioneros.⁸

El modelo de reducción y producción económica de los jeberos era el fruto de la adaptación a las características del entorno en una pluralidad de sentidos: se amoldaba a la precariedad económica de los indios, a quienes sus limitados recursos les impedían pagar el tributo en moneda; incluía una forma de cooperación económica nativa, el trabajo comunitario; consideraba el cultivo de productos endémicos, como la

⁸ El obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, en su célebre obra *Itinerario para párrocos de indios* (1668), diserta ampliamente sobre el trabajo de los indios y el sustento del párroco (Peña Montenegro [1668] 1995, [1668] 1996).

yuca, el plátano, el maíz, el barbasco y el algodón; y retomaba el concepto de la mita, el trabajo obligatorio que los súbditos debían realizar a favor del soberano bajo el Imperio incaico. En realidad, todas estas adecuaciones eran el fruto de las experiencias de colonización y reducción de los indios en otras regiones del Nuevo Mundo. Por ejemplo, la mita era una institución propia del área andina, donde la presencia de los incas fue relevante; la estructura colonial la adoptó y resignificó.

Los colonizadores desarrollaron otra adaptación de la reducción destinada a salvar las características del entorno con la finalidad de obtener el sustento necesario para la sobrevivencia de los sacerdotes. Se conocía de forma clara la naturaleza de los suelos amazónicos: eran tierras «pobres y desbalidas», según Figueroa. De esta forma, además de realizar las actividades antes mencionadas, la mita se acomodaba al ecosistema amazónico, pues las autoridades temporales habían autorizado a dos indios «que llaman mitayos» a salir cada semana a obtener alimentos «en los montes y quebradas». Como regla general, estos debían entregar al padre los productos obtenidos, «ya el mono, ya el papagayo y otros pájaros y animales, ó el pescado, palmitos y barias cosas de montería, y frutos que se hallan en los bosques y quebradas» ([1661] 1904, 73).

Se observan, por tanto, dos tipos de adaptación de la reducción al contexto amazónico. Por un lado, se adecuaba a los modos de producción nativos de la recolección, de la caza y de la pesca. Por otro lado, se acomodaba a la gastronomía típica de los indígenas amazónicos. Era una solución de gran relevancia ante las complicadas características de los suelos de la región y ante las dificultades para implementar la agricultura al estilo occidental. Tal como afirmaba Figueroa ([1661] 1904, 73), «[e]sta traça se estima en mucho, por ser soccoro quotidiano en tierras donde se halla muy mala para cada dia, si no es por este medio»; «este medio» al que aludía el jesuita no era otro que la acomodación del modelo reduccional, que constituía una respuesta a los problemas y obstáculos, interpuestos por el entorno ecológico y cultural, para el desarrollo de la reducción, de la evangelización y de la colonización ante la necesidad de obtener el sustento.

7. Los medios necesarios para el desarrollo de las misiones

El *Informe* muestra el amplio conocimiento que Figueroa había acumulado sobre los problemas de acceso al sustento en Maynas. También atestigua que, con base en la experiencia, los jesuitas, junto con las autoridades temporales, habían desarrollado estrategias para acomodar la reducción al entorno y a las culturas nativas. El saber alcanzado por Figueroa era tal que finalizaba la obra con un capítulo en el cual planteaba a sus lectores y, principalmente, a las autoridades a las que iba destinada seis «medios necesarios» para el éxito de las misiones ([1661] 1904, 286-290).

De estos, los dos primeros abarcaban asuntos relacionados de forma directa con la propagación de la fe católica y con la conversión profunda de los indios: expresaban, en concreto, la preocupación por incrementar el número de misioneros y la tendencia a resolver el problema de la diversidad lingüística.

El primer medio necesario consistía, pues, en la aportación de sacerdotes a Maynas para la formación y el servicio en las reducciones (Figuroa [1661] 1904, 287). Es sabido que la penuria de religiosos era un problema crónico en América desde la época de la conquista. El padre ya denunciaba este inconveniente en un número anterior, el XIII (169-170).

Otro problema enraizado era la diversidad lingüística, que dificultaba la difusión del catolicismo. A juicio del jesuita, en Maynas existían cuarenta naciones indígenas y cada una hablaba un idioma diferente (Figuroa [1661] 1904, 164, 187-189). Con el fin de paliar tal situación, consideraba como segundo medio necesario la difusión del quichua (287).

El resto de los medios necesarios propuestos, en cambio, se referían a cuestiones que trascendían la esfera estrictamente religiosa y abordaban de manera directa cuestiones de organización económica.

Así, el tercero planteaba una reforma del proceso de colonización, con el objetivo de fomentar el desarrollo de las reducciones. Cabe señalar que, en la región de Maynas, se instaló la encomienda, que era otra institución colonial de organización de la población indígena. Se conoce que la encomienda, desde el punto de vista teórico, estaba destinada a educar y a evangelizar a los indios, pero, en la práctica, era una herramienta de explotación de la mano de obra indígena (Peña Montenegro [1668] 1995, 429-432). Figuroa denunciaba que los encomenderos explotaban a los indios de la región y, así, se estaban destruyendo y despoblando las reducciones. Ante lo expuesto, planteaba la intervención del gobernador y del Tribunal Mayor para eliminar el abuso y sugería «que no se hagan encomiendas sino de número grueso, sin obligacion de servicio personal, sino el de mitas pagadas, y mucho ménos de dar muchachos y chinas, si no son algunos que voluntariamente quieran darlos ó servir ellos el tiempo que pareciere» (Figuroa [1661] 1904, 287-288). Es decir, un solo encomendero debía disponer de muchos indios, para así aliviar la presión sobre ellos. Recomendaba, además, la eliminación del servicio personal, que era un abuso que afectaba a muchos nativos del Nuevo Mundo, y su sustitución por la mita.⁹

El cuarto medio necesario consistía en mover la ciudad de Borja en dirección al sur, «hacia las juntas de Pastaza». Se trataba de una medida estratégica para el control político y militar de las reducciones de la región; con la reubicación propuesta, era posible servir las con herramientas de control, como escoltas y un tribunal (Figuroa [1661] 1904, 288).

⁹ Sobre el abuso del servicio personal, véase Zavala (1973, 841-846).

Tal como ya se ha mencionado antes, la cooperación entre el brazo secular, que debía pacificar a los indios, y las autoridades espirituales, que se encargaban de la evangelización, resultaba crucial para el desarrollo del sistema reduccional.

El quinto medio propuesto recomendaba apoyar la actividad de las fraguas, como las del poblado de los jeberos y el de los llamados *coronados*. Se trataba de una medida orientada a fomentar el desarrollo de las reducciones, puesto que allí se producían las herramientas necesarias para la agricultura —como hachas o cuchillos—, para la pesca —como anzuelos o púas— y para la edificación de viviendas, así como otros instrumentos de hierro. Además, estos talleres habían adquirido un papel clave en el control político de los indios. Su introducción había generado una dependencia tecnológica en estos, que tenían en alta consideración las herramientas que allí obtenían, a las cuales estaban supeditados «su vida y sustento». Estaban dispuestos a cubrir enormes distancias para acceder a las fraguas. Durante los alzamientos, los nativos no las atacaban, por temor a perder el «veneficio de las herramientas». Así ocurrió con los levantamientos de los grupos de maynas y de cocamas, quienes solo salvaron la vida de los herreros. Así, estas herrerías constituían un gran reclamo para atraer a los indios y mantenerlos en «paz y amistad» (Figueroa [1661] 1904, 288-289).

El sexto y último medio necesario buscaba reorganizar las vías de comunicación de Maynas. Figueroa ([1661] 1904, 175-177) había descrito en el *Informe* las grandes distancias que separaban los grupos amazónicos, lo cual dificultaba la reducción y evangelización de los indios. Consideraba «conveniente y necesario» abrir una nueva vía, más corta y de mejor calidad, para el transporte ecuestre. El nuevo camino, a juicio del jesuita, podía fomentar la exportación de productos amazónicos, como pescado, cacao y otros, además de mejorar la comunicación de los misioneros con sus superiores, quienes estaban concentrados en las ciudades andinas (289).

Si bien estos medios necesarios planteaban propuestas económicas para el desarrollo de las reducciones de Maynas, en realidad no trazaban soluciones eficaces para el gravísimo problema del sustento. No tenían en cuenta las especificidades ecológicas del bosque tropical, que suponían la imposibilidad de implementar la agricultura y la ganadería y de conservar los alimentos; y menos aún consideraban las estrategias indígenas de obtención de las viandas, como la práctica del nomadismo, de la caza, de la pesca y de la recolección.

8. Conclusiones

Este trabajo se ha centrado en analizar las consideraciones económicas realizadas por Francisco de Figueroa en su *Informe*, que redactó sobre la base de su amplia experiencia misionera en la región amazónica de Maynas.

El jesuita aspiraba a la conversión de los indios y consideraba que uno de los principales medios para llevarla a cabo era la reducción. Para triunfar en la empresa,

resultaba necesario asegurar la sustentabilidad, es decir, se debía abastecer de alimentos tanto a los nativos como a los misioneros. Se impusieron a aquellos algunos patrones culturales, como el sedentarismo y los modos de producción de la agricultura y de la ganadería. Con ello, se esperaba que, en las reducciones, se contara con el sustento necesario para garantizar la sobrevivencia de los religiosos, de los indios y de sus familias.

Sin embargo, los sistemas de producción económica establecidos encontraban obstáculos en el entorno ecológico y en las culturas nativas. Los suelos amazónicos se agotaban de forma rápida y no aguantaban la explotación prolongada. Además, las culturas indígenas, que se basaban en otro tipo de gastronomía, en la práctica de la recolección, de la caza y de la pesca, así como en el nomadismo, difícilmente se acomodaban a unas imposiciones que no eran adecuadas para aquel medio.

Hubo intentos de acomodación de la reducción al contexto amazónico. Figueroa sugirió algunos «medios necesarios» que buscaban reformar la organización política, económica e infraestructural de Maynas con el fin de crear las condiciones necesarias para alcanzar la conversión y la salvación de los nativos.

El presente capítulo contribuye a avanzar en el conocimiento sobre el esfuerzo de la Compañía de Jesús para construir un orden económico en la selva amazónica. Ello exigía garantizar el sustento de los misioneros y de las comunidades con el objetivo de lograr la conquista espiritual y el asentamiento de la Iglesia católica. Tal proceso requería la ocupación y la transformación de los ecosistemas tropicales.

Los juicios negativos de Figueroa emitidos en contra de los patrones culturales y las costumbres indígenas reflejan su etnocentrismo. El padre no fue capaz de entender que la organización económica de las culturas nativas estaba adaptada al entorno amazónico. Estas limitaciones epistemológicas no afectaban solo al jesuita, sino que también caracterizaban a los demás misioneros que, en los años centrales del siglo XVII, lo acompañaron en las misiones amazónicas. De hecho, las fuentes del *Informe* fueron la observación directa de Figueroa y otros testimonios, orales y escritos, de los sacerdotes que participaban en la evangelización de Maynas. Así, se trató de colonizar y cristianizar a los indios sin entender las peculiaridades del medioambiente amazónico y, menos aún, las funcionalidades de las culturas nativas. Bajo este sesgo colonial, la empresa, a largo plazo, estaba destinada a fracasar.

9. Bibliografía

- BORGES MORÁN, Pedro. 1987. *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra.
- BRAVO, Julián. 2001. «Cuevas, Lucas de la». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. 2, editado por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1020-1021. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

- CABRERO, Ferran. 2022. «Omaguas crepusculares: identidad y aculturación de un pueblo amazónico (siglos xvii, xviii y xix)». *Chakiñan. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 16 (abril), 211-225. <https://doi.org/10.37135/chk.002.16.13>.
- CHANTRE Y HERRERA, José. 1901. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- CIPOLLETTI, María Susana. 2017. *Sociedades indígenas de la Alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos xvii-xx)*. Quito: Abya Yala.
- CODINA, María Eugenia. 2005. «Haciendas y misiones: el caso de Maynas». En *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, editado por Sandra Negro y Manuel M. Marzal, 243-262. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DOWNES, Peter. 2008. «Jesuitas en la Amazonía. Experiencias de Brasil y Quito». En *Radiografía de la piedra: los jesuitas y su tiempo en Quito*, editado por Jorge Moreno Egas, 63-99. Quito: Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural (FONSAL).
- FIGUEROA, Francisco de. (1661) 1904. *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- GIUDICELLI, Christophe. 2005. «Pacificación y construcción discursiva de la frontera. El poder instituyente de la guerra en los confines del Imperio (siglos xvi-xvii)». En *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, editado por Bernard Lavallé, 157-176. Lima: IFEA e Instituto Riva-Agüero.
- ed. 2010. *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Zamora de Hidalgo: El Colegio de Michoacán.
- GÓMEZ GONZÁLEZ, Sebastián. 2015. «Resistencia india, conciliación y estrategia militar en Quixos durante la primera mitad del siglo xviii». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 41 (enero-junio), 63-82.
- JÁUREGUI, Carlos A. 2008. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- JOUANEN, José. 1941. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*. Tomo 1. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- LIVI-BACCI, Massimo. 2016. «The Depopulation of Upper Amazonia in Colonial Times». *Revista de Indias* 76 (267): 419-448.
- LOCATELLI, Fabio Giovanni. 2020. «Evangelización de los indios de Maynas y “acomodación” del Tridentino en el Ynforme del jesuita Francisco de Figueroa (1661)». *Revista de Historia del Derecho*, n.º 60, 79-109.
- LOPES DE CARVALHO, Francismar Alex. 2016. «Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767». *Anuario de Estudios Americanos* 73 (1): 99-132.

- 2018. «Disputas territoriais e o financiamento da empresa missionária jesuítica na Amazônia espanhola». *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 44, 115-142.
- 2022. *Missionizing on the Edge. Religion and Power in the Jesuit Missions of Spanish Amazonia*. Leiden: Brill.
- MAGNIN, Juan. (1740-1742) 1998. *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el reino de Quito*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit y Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas.
- MARONI, Pablo. (1738) 1988. *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738)*. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana y Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- MERCADO, Pedro de. 1957. *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. Tomo 4. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- NEGRO, Sandra. 2000. «Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto». En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, editado por Sandra Negro y Manuel M. Marzal, 185-198. Quito: Abya Yala; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. (1668) 1995. *Itinerario para párrocos de indios*. Libros 1-2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1668) 1996. *Itinerario para párrocos de indios*. Libros 3-4. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- POLLACK, Aaron. 2016. «Hacia una historia social del tributo de indios y castas en Hispanoamérica. Notas en torno a su creación, desarrollo y abolición». *Historia Mexicana* 66 (1): 65-160.
- PRIETO, Andrés. 2017. «The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World». *Journal of Jesuit Studies* 4 (3): 395-414.
- PRINZ, Ulrike. 1997. «Los omagua entre resistencia y adaptación (1524-1768)». En *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, editado por María Susana Cipolletti, 77-106. Quito: Abya-Yala.
- ROSAS MOSCOSO, Fernando. 2007. «Las fronteras de la fe y de las coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (siglos xvii-xviii)». En *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549-1773*, editado por Manuel M. Marzal y Luis Bacigalupo, 368-386. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad del Pacífico.
- ROTH, Alexandra. 1997. «The Xebero – “Indios Amigos”? Their Part in the Ancient Province of Mainas». En *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, editado por María Susana Cipolletti, 107-122. Quito: Abya-Yala.
- SAITO, Akira y Claudia ROSAS. 2017. *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el virreinato del Perú*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Osaka: National Museum of Ethnology.

- SALDARRIAGA, Gregorio. 2023. «The Introduction of Poultry Farming to the Indigenous People of the New Kingdom of Granada, Sixteenth and Seventeenth Centuries». En *American Globalization, 1492-1850. Trans-Cultural Consumption in Spanish Latin America*, editado por Bartolomé Yun Casalilla, Ilaria Berti y Omar Svriz Wucherer, 103-122. Londres: Routledge.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1999. «The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century». En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, tomo 3, parte 2, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 188-256. Cambridge: Cambridge University Press.
- TORRES LONDOÑO, Fernando. 2007. «Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII». *História Unisinos* 11 (2): 192-202.
- 2012. «Visiones jesuíticas del Amazonas en la colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39 (1): 183-213.
- URIARTE, Manuel. (1771, 1773) 1986. *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana y Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- VELASCO, Juan de. (1798) 1960. *Padre Juan de Velasco, S.I. Segunda Parte*. Puebla: Editorial Cajica.
- VILLALBA, Jorge y Juan Manuel PACHECO. 2001. «Figueroa, Francisco de». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. 2, editado por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1417-1418. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- ZAVALA, Silvio A. 1973. *La encomienda indiana*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.

VIII. ACTIVIDADES ECONÓMICAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN UNA REGIÓN CON FAMA DE POBRE: CHILOÉ EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII*

Rodrigo Moreno Jeria
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

1. Introducción

Cuando se habla de los jesuitas y sus misiones, parece ser inevitable la asociación con las actividades económicas. Dicho vínculo se sustenta en el hecho de que la orden tenía plena conciencia de la importancia que la autofinanciación podía alcanzar a la hora de consolidar cualquier empresa asumida por la institución. Es decir, resultaba imposible enfrentar nuevos desafíos sin pensar en la economía, puesto que primaba el principio de que solo se podía calificar un proyecto fundacional como exitoso cuando la misión estaba asegurada en el tiempo en términos de viabilidad.

Es en este marco, sustentado en principios fundacionales, en el que se debe entender la actividad de la Compañía de Jesús, tanto en las asistencias europeas como en las misiones de ultramar. En ellas, el poder económico alcanzado fue considerable, hasta tal punto que, por ejemplo, en las provincias americanas más relevantes —Nueva España, Perú y Paraguay—, esta característica ha terminado por eclipsar la valoración de lo que debía ser, en teoría, el centro de su actividad: la acción misional y educacional de la institución.

Por ello, puede parecer extraño que los jesuitas estimaran que la misión de Chiloé, establecida en 1608, era una de las más importantes dentro de las empresas instituidas por la orden durante los siglos coloniales americanos (Ovalle 1646), en especial si se tiene en cuenta que dicho territorio insular se consideraba en ese tiempo como una

* Este trabajo forma parte del proyecto I+D+i MAPWORKS, con referencia PID2022-141020NA-100, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España (MICIU/AEI/10.13039/501100011033) y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

región extrema y pobre, muy lejos de la bonanza que representaban otros centros neurálgicos americanos, como las sedes virreinales.

El archipiélago de Chiloé, ubicado en la frontera meridional de la gobernación de Chile, entre los cuarenta y dos y los cuarenta y tres grados de latitud sur, era un territorio austral que, si bien estaba integrado en la Corona y en la referida gobernación desde la segunda mitad del siglo xvi —la ciudad de Santiago de Castro¹ había sido fundada en 1567—, de forma paradójica, era considerado como la región más pobre de todo el «Reino de Chile», el cual, en sí mismo, ya tenía fama de precariedad, pobreza y peligrosidad (Onetto 2017).

Sobre este punto, un jesuita expulso, en unas noticias que escribió con posterioridad, llegó a afirmar que «con dificultad se hallará en toda la vasta monarquía del Rey Católico algún pueblo tan desconocido y que menos noticias se tenga como del no menos pobre que remoto Archipiélago de Chiloé».²

Por lo anterior, Chiloé tenía un difícil encaje en la idea de un territorio con perspectivas económicas, al menos en los tiempos en los que arribaron los misioneros. Sin embargo, en la época de la fundación de la ciudad de Castro, sí existían, como mínimo, tres potencialidades que pudieron hacer al archipiélago atractivo para la colonización: la supuesta cercanía con el estrecho de Magallanes, que resultó no ser tal;³ «el oro volador»⁴ (Urbina Burgos 1983) que se podía hallar en las playas chilotas, el cual no acabó de cubrir las expectativas iniciales; y la existencia de un buen número de habitantes originarios que podían ser incorporados al régimen de encomienda. Esto último finalmente ocurrió y, a principios del siglo xvii, era una realidad consolidada. No obstante, para la Compañía de Jesús, más que en un potencial realizado, se convirtió en un problema, puesto que, poco antes del viaje de los primeros dos misioneros a Chiloé en 1608, la nueva provincia del Paraguay —que incluía todos los territorios de la gobernación de Chile— había tomado la decisión de oponerse de forma pública al sistema de servicio personal, actividad que, en las islas, estaba ampliamente extendida. Es decir, la única actividad en el área que generaba evidentes beneficios entre los colonos hispanos y criollos era el sistema de encomiendas, al cual la orden y, en particular, su provincial, el padre Diego de Torres Bollo, se declaraban opositores (Frías 2002-2003).

¹ En adelante referida como *Castro*.

² «Noticia breve y moderna del archipiélago de Chiloé, de su terreno, costumbres de los indios, Misiones, escritas por un misionero de aquellas islas en el año 1760 y 1770», s. l., 1770 (ARSI, Chile 5, fol. 345).

³ De hecho, hay nada menos que más de mil doscientos kilómetros en línea recta hasta el corazón de este paso interoceánico meridional.

⁴ Se llamaba *oro volador* al que se extraía de la arena de algunas playas del mar interior de la isla Grande de Chiloé. En realidad, este proporcionaba escasos beneficios en comparación con el intenso esfuerzo y el gasto requerido para su obtención.

A lo anterior se debe agregar otro elemento de análisis que posibilita completar el panorama económico y social de este territorio en el momento de la llegada de los jesuitas y del inicio de su primera misión experimental, que tuvo lugar a partir de septiembre de 1609. En el año 1600, las islas y, en especial, los poblados de Chacao —por entonces su principal puerto— y Castro —capital de la provincia— fueron atacados por una expedición neerlandesa al mando de Baltasar de Cordes (Rosalles 1877, 51-52). Dicha incursión provocó enormes estragos no solo por la destrucción material de los referidos asentamientos urbanos y la pérdida de vidas que ocasionó, sino también porque algunos indígenas encomendados, en lugar de ayudar a la resistencia hispana, colaboraron con los intereses foráneos. Esto último puede resultar comprensible en la medida en que, para aquellos, los neerlandeses podían suponer una ayuda en el camino hacia la libertad, aunque tampoco estaba garantizado que así fuera.

Este ataque, además de constituir un golpe a la estabilidad económica y social de la provincia, fue contemporáneo a la rebelión general mapuche, iniciada en 1598 y finalizada hacia 1604,⁵ que, si bien no afectó a las islas, sí provocó la desconexión de Chiloé con las ciudades continentales hispanas más cercanas, destruidas en ese período de violencia. Ello acrecentó el aislamiento, la precariedad y la pobreza de sus habitantes, quienes pasaron a ser dependientes de la ayuda que podían recibir desde el lejano Chile central o desde la aún más distante capital virreinal.

En este escenario se debe enmarcar la llegada de los jesuitas a Chiloé. Se trataba de un archipiélago ya conquistado, cuya población originaria huilliche estaba sometida al régimen de encomienda y con un trabajo misional inconstante en el que, si bien la mayoría de los habitantes habían sido bautizados —en coherencia con su condición de encomendados—, estaban lejos de ser considerados doctrinalmente cristianos. Además, reinaba un clima de desconfianza hispana hacia los referidos huilliches por su papel en el ataque neerlandés, y las perspectivas económicas eran precarias, dado que las potencialidades iniciales se habían diluido con el correr de los años. Todo ello dibujaba un pobre panorama para cualquier desafío que allí se quisiera emprender (Urbina Burgos 1983, 65).

Sin embargo, el pago del sínodo misionero por parte de la Corona y los propios proyectos económicos llevados a cabo por los jesuitas, entre los que destacó la compra de la hacienda de Guanquehua,⁶ posibilitaron la construcción gradual de un modelo sustentable en el tiempo. Una parte importante de este fue, por ejemplo, el emergente negocio de la madera, en especial gracias a los milenarios alerces que se ubicaban,

⁵ Son varias las fechas que se manejan para un posible término de la rebelión, pero la despoblación de la ciudad de Osorno en 1604 marca un hito que guarda directa relación con los acontecimientos iniciados en 1598.

⁶ La denominación completa que los jesuitas otorgaron a esta explotación fue *hacienda de San Francisco de Borja de Guanquehua*. No obstante, en el texto se referirá, de forma simplificada, como *hacienda de Guanquehua*.

sobre todo, en la llamada *cordillera nevada*. La proyección futura resultaba relevante, en particular, en la medida en que Chiloé llegara a transformarse en el proveedor de este recurso en los mercados del centro de Chile y, de forma destacada, en el de Lima. De hecho, este potencial se había convertido, a mediados del siglo XVIII, en una realidad, tal como lo demuestra la nueva documentación hallada en el Archivo General de la Nación (AGNP), en Lima, la cual confirma una intensa actividad comercial entre Chiloé y la capital peruana, al tiempo que menciona la madera como bien transable importante. Precisamente, fue la procuraduría de la provincia chilena de la Compañía de Jesús, presente en el puerto del Callao, la que jugó un papel relevante en los destinos económicos del colegio de Castro y sus misiones.

2. ¿Cómo financiar una misión precaria?

Tal como se ha estudiado (Moreno Jeria 2007), la misión de la Compañía de Jesús en Chiloé tuvo fases muy marcadas que, desde una perspectiva económica, vienen determinadas por las distintas fuentes de financiación que la alimentaron en cada momento.

Los primeros misioneros arribados al archipiélago elaboraron un plan experimental que se desarrolló hasta 1617, año en el que la orden decidió establecer —o, más bien, confirmar— una residencia permanente en Castro. Antes de ello, los sacerdotes que realizaron las primeras misiones circulares marítimas⁷ se sustentaban con el financiamiento de la provincia y el apoyo que también recibieron de las autoridades políticas, los benefactores que donaron un céntrico terreno junto a la plaza de la ciudad, los caciques huilliches, los miembros de esta comunidad indígena y los religiosos de otras órdenes, en particular, los mercedarios.

En suma, el período inicial de nueve años de misión en Chiloé fue subvencionado por fuentes diversas y, durante ese tiempo, la orden no inició ninguna actividad económica en pro de garantizar la continuidad del proyecto. En el lenguaje teológico, se podrían denominar esos años como *pastorales*, es decir, destinados a buscar la estrategia de evangelización óptima para transformar un proyecto experimental en permanente. De ahí que la opción que por fin convenció a los jesuitas fuera la referida misión circular marítima, que recogía la idea de la tradicional misión volante —cuyos antecedentes se podían hallar en las misiones de las órdenes mendicantes en la baja Edad Media—, pero adaptada a una realidad geográfica con cerca de una treintena de islas e islotes

⁷ Las misiones circulares marítimas apuntan a un método en el que dos misioneros, en embarcaciones llamadas *dalcas*, incursionaban en el archipiélago de Chiloé durante unos seis meses, a lo largo de los cuales visitaban las diversas capillas previamente construidas y reunían allí, de forma temporal, a las comunidades de la etnia huilliche.

poblados por indígenas, que, para entonces, sumaban unas doce mil personas (Contreras Arias *et al.* 1971,18; Urbina Burgos 2004, 45).

Con la construcción de capillas en diversos lugares y la designación de fiscales huilliches en cada comunidad, se llegó a la conclusión de que, si realizaban el recorrido año tras año, lo transitorio se transformaría en permanente y tendría éxito. Dichas travesías debían emprenderse anualmente desde mediados de septiembre, coincidiendo con el inicio de la primavera austral, y finalizar en marzo o principios de abril, al comienzo de la temporada otoñal y antes de la Semana Santa, que se celebraba en la capital de la provincia. Esta elección temporal, además de las coincidencias equinocciales, tenía relación directa con la posibilidad de una navegación un poco más segura en el contexto de elevada peligrosidad propia de los estados de la mar de un océano no tan pacífico en aquellas latitudes.

Además, las travesías debían hacerse en dalcas, pequeñas embarcaciones construidas por los indígenas a partir de tres maderas amarradas y calafateadas, que no garantizaban la seguridad mínima que estos misioneros foráneos podían desear. El obispo Luis Jerónimo de Oré, quien realizó una visita a las misiones en 1625, describía estas embarcaciones y sus evidentes riesgos:

[...] navegan de una a otra en piraguas que son unos barcos largos y angostos de tres tablas cosidas con hilo de coleos que son cañas bravas y van dentro siete o nueve personas bogando con unos remos que tienen; de esta manera las anduve visitando con peligro de vida.⁸

En aquellos seis meses aproximados de travesía, los sacerdotes realizaban estancias de unos tres días en las capillas construidas en la etapa experimental, que habían continuado ampliando y mejorando. Sin embargo, en algunos lugares en los que la comunidad era más numerosa, la estadía se podía extender durante más tiempo. También influía el estado del mar, puesto que, si bien la navegación en el corazón del archipiélago, en teoría, podía realizarse en las fechas indicadas, las frecuentes lluvias a menudo derivaban en tormentas, lo cual obligaba a esperar hasta que mejoraran las condiciones meteorológicas. Todos estos desplazamientos se hacían con la ayuda de huilliches bogadores, quienes quedaban exentos de la encomienda a la que estaban sometidos los habitantes de dicha etnia (Urbina Burgos 1983, 128).

El mapa que se muestra a continuación (Figura 1) representa la misión circular a mediados del siglo XVIII, en la que se empleaba el método antes descrito, con las travesías definidas, un gran registro estadístico en materia sacramental y la descripción metodológica (Brañes *et al.* 2019).

⁸ Carta del obispo Luis Jerónimo de Oré al rey, Concepción, 28 de febrero de 1627 (AGI, Chile 60).

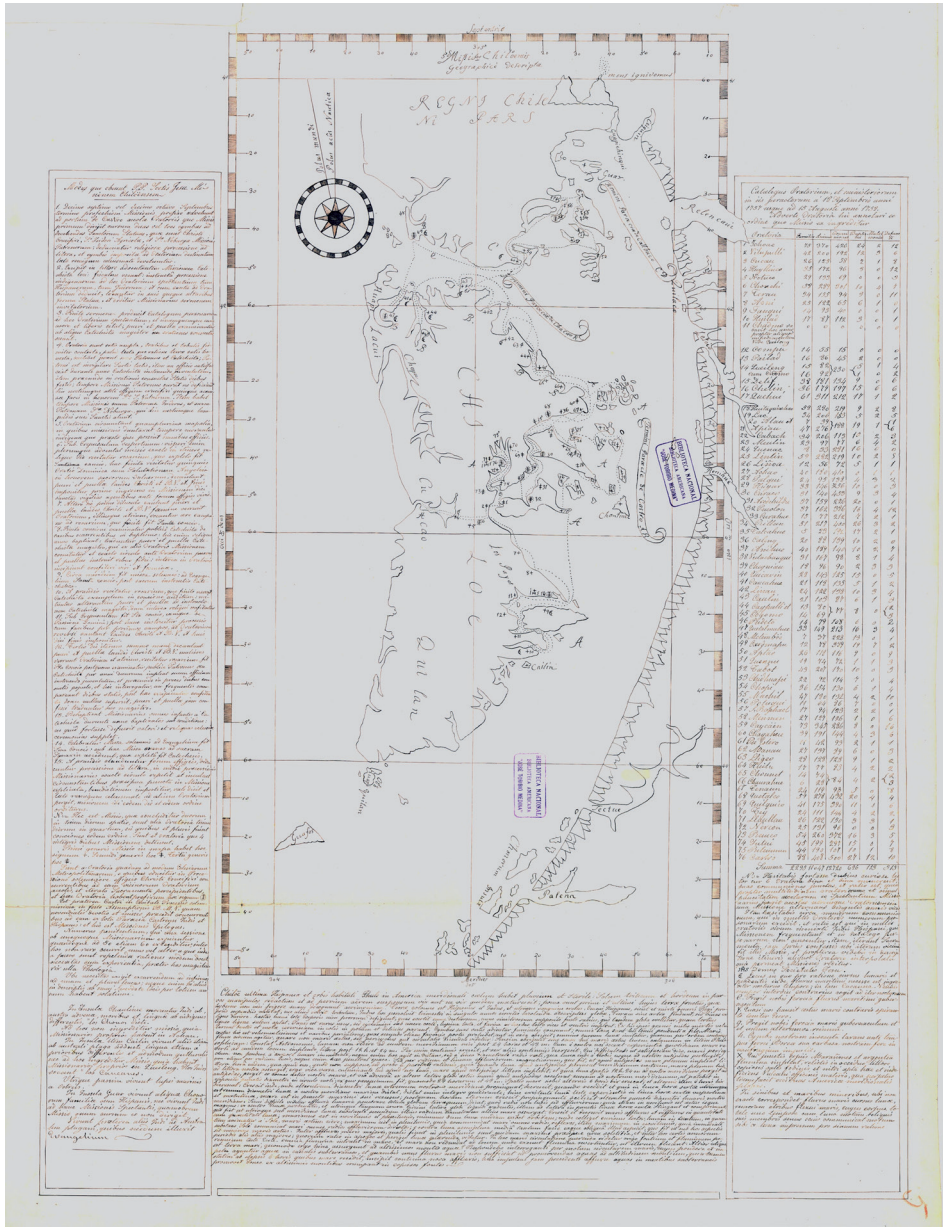


Figura 1. Mapa de la misión circular de Chiloé. Padres Melchior Strasser y Miguel Meyer, *Misio Chiloensis Geographici Descripta*, s. l., 1757-1758 (AGI, MP, Perú y Chile 186). Documento reproducido en Moreno Jeria (2011); una copia de este se encuentra en la Biblioteca Nacional de Chile, sala Medina (Santiago de Chile).

De acuerdo con dicho registro, existían setenta y cinco capillas, a las que había que sumar la iglesia cabecera en Castro; es decir, se trataba de una trabajosa misión que estaba bien articulada, hasta tal punto que los jesuitas la llegaron a considerar un «Jardín de la Iglesia».⁹

Por lo anterior, cuando aquella se estableció de forma permanente y con residencia estable, comenzó, al mismo tiempo, una estrategia para poder convertirla en una realidad autosustentable. Para ello, resultó clave la recepción del sínodo misionero que la Corona entregó a los jesuitas para financiar el trabajo de dos religiosos que trabajaran de forma directa con los huilliches. El monto anual de dicha asignación ascendió, en un principio, a 732 pesos y 2 reales para cada sacerdote, cifra bastante elevada si se considera que, en el siglo XVIII, los importes habituales no sobrepasaban los 250 pesos por misionero¹⁰ y que, hacia 1767, habían descendido, incluso, a los 200 (Moreno Jeria 2007, 331).

Este sínodo resultó vital para cubrir las necesidades básicas de la misión, aunque, por algún tiempo, hizo imposible aumentar el contingente de misioneros. En Chiloé, esta cuestión se hacía absolutamente necesaria, puesto que, si dos jesuitas estaban a cargo de la misión circular que recorría el archipiélago durante los meses de primavera y verano, la residencia de Castro quedaba sin operarios, un problema estratégico complejo para una orden religiosa que también pretendía trabajar en asuntos educacionales. De hecho, la fundación de la escuela de primeras letras era un objetivo que solo se podría alcanzar cuando se lograra aumentar el número de operarios, realidad que se concretó tiempo después de la visita pastoral del obispo de Concepción, Luis Jerónimo de Oré, en 1625.

La carencia inicial de un colaborador que se sumara a los encargados de la misión circular debió de impactar en la economía de la residencia, puesto que las funciones de procuraduría, cargo relevante en la vida jesuítica, debían ejercerlas los mismos misioneros que se dedicaban a recorrer las islas. Además, allí, las principales actividades económicas se circunscribían al comercio, y cada año, durante las épocas primaveral y estival, arribaban al puerto de Chacao —de importancia fundamental— las naves provenientes del Callao y Valparaíso (Schlupmann 2006). Por ello, el aumento del contingente de operarios en la residencia se hizo muy necesario, en especial a partir de la década de 1630.

Otra prueba de que los asuntos económicos y de administración se manejaron de forma distinta en el archipiélago es la notoria ausencia de hermanos coadjutores adscritos a la residencia y al posterior colegio de Castro. En ciento sesenta años de presencia jesuita en Chiloé, solo dos estuvieron presentes y, en ambos casos, tal presencia se debió

⁹ «Noticia breve y moderna del archipiélago de Chiloé, de su terreno, costumbres de los indios, Misiones, escritas por un misionero de aquellas islas en el año 1760 y 1770», s. l., 1770 (ARSI, Chile 5, fol. 345).

¹⁰ Informe de Manso de Velasco al rey, Concepción, 30 de marzo de 1744 (AGI, Chile 452).

a necesidades puntuales. El hermano Luis Berger¹¹ era músico y, hacia 1635, apoyó, por un breve tiempo, las estrategias misionales (Rondón 1997); y el hermano Antonio Miller,¹² constructor de iglesias, fue el responsable de levantar la más importante de ellas en Achao en la década de 1740 (Meier y Müller 2011). Sin embargo, no hay registros de que ninguno de ellos asumiera responsabilidades administrativas, como era usual en las haciendas jesuíticas (Sánchez Andaur 2011).

A medida que transcurrieron las décadas del siglo xvii, la economía de la misión mejoró, al punto de que surgió la expectativa de elevar la residencia a colegio incoado.¹³ Si bien, hacia el año 1646, los ingresos continuaban dependiendo del pago del sínodo de 1464 pesos y 4 reales,¹⁴ en aquel entonces se sumaban algunas estancias que, aunque eran pequeñas, contribuyeron al abastecimiento esencial para los misioneros. Dichas tierras, obtenidas por merced de las autoridades¹⁵ o por donación de particulares (Enrich 1891, 1:717), conformaron el sustento interno clave para justificar la continuidad de la fundación y, además, posibilitaron, durante la década de 1630, seguir creciendo en operarios —hasta cinco en 1637—.

Sin embargo, Chiloé precisaba también apoyo externo. Las bondades del territorio no permitían obtener todos los productos necesarios para el sustento, por lo que otros colegios de la Compañía en Santiago y Concepción apoyaban con algunos productos, tal como señala Ovalle:

Que si ponemos los ojos en la calidad de la tierra, es tan estéril que en ninguna manera se pueden sustentar, sino con lo que les llevan de Santiago y de la Concepción donde se les provee a los padres de harina, vino, legumbres y demás cosas para el sustento necesario. (Ovalle 1646)

¿Estas ayudas eran subvenciones o correspondían a productos que se pagaban con el sínodo u otros ingresos? No hay registros que lo prueben, pero el *modus operandi* de los

¹¹ El hermano Luis Berger, nacido en Abbeville, Francia, en 1589, había ingresado a la Compañía en 1614 en la provincia galo-belga. Arribó a América en 1617 y se integró en la provincia del Paraguay; estuvo en Chile entre los años 1635 y 1637. Falleció en Buenos Aires en 1639 (Tampe 2008, 60; Storni 1980, 37).

¹² El hermano Antonio Miller nació en Pfaffenhofen, Austria, en 1685. Ingresó en la Compañía en la provincia austriaca y se trasladó a América en 1723, donde, en 1724, se integró en la provincia chilena. Trabajó como tornero y arquitecto. Falleció en la hacienda de Bucalemu en 1754 (Meier y Müller 2011, 380; Tampe 2008, 177; Storni 1980, 186).

¹³ El colegio incoado, pese a su condición de colegio como tal, autorizado por la Compañía, recibía esa denominación por carecer de algún requisito para impartir allí la enseñanza completa o porque le faltaba alguna característica para ser equivalente al resto. En el caso de Chiloé, efectivamente, la ausencia de operarios solo permitía tener una escuela de primeras letras (O'Neill y Domínguez 2001, 1:684)

¹⁴ «Certificado sobre pagos y deudas de sínodos a la Compañía», Concepción, 26 de marzo de 1720 (AGI, Chile 98).

¹⁵ «Certificación que hace el escribano Francisco Javier Gómez de la propiedades jesuitas de Chiloé», Castro, 19 de septiembre de 1777 (ANH, Fondos varios, t. 141).

jesuitas no era subvencionar una misión ya establecida de forma permanente más de cinco lustros atrás. Sin embargo, en el mismo año en que se observaba esta circunstancia, solo había dos padres adscritos en la residencia; ello no se debía a la incapacidad económica para mantener a más operarios, sino a la escasez de sacerdotes en la viceprovincia, que había obligado a los superiores a trasladar a algunos sujetos desde Chiloé hacia otras misiones.

La situación mejoró hacia los años cincuenta de ese mismo siglo, hasta que, en 1660, se produjo la anhelada decisión de convertir la residencia de Castro en colegio incoado, determinación confirmada por el propósito general y que se conoció en el archipiélago dos años más tarde.¹⁶ Con ello, se confirmaba que, a partir de entonces, la comunidad del colegio debía tener, como mínimo, cuatro operarios y que las rentas debían garantizar la manutención de la misión sin apoyos externos.

Para garantizar la consolidación del colegio y, en especial, sus ingresos estables, el viceprovincial, el padre Diego Rosales, autorizó en 1663 la adquisición de la hacienda de Guanquehua, de trescientas cuerdas y situada a seiscientos kilómetros de las islas, muy cercana al colegio de Concepción y en una región con una rica producción agrícola (Figura 2).¹⁷

La compra de esta propiedad, que destacaba por tener muy buenas viñas, pudo ser financiada gracias a las donaciones recibidas de parte de los vecinos de la ciudad de Concepción, que deseaban apoyar el trabajo misionero de los jesuitas, y, por tanto, la hacienda quedó adscrita al colegio de Castro y a las misiones de Arauco, que debían compartir a partes iguales los generosos réditos que aquella generara a partir de entonces (Bravo Acevedo 2006, 70).

Esta adquisición se puede considerar relevante para la estabilidad económica del colegio; suponía un gran complemento a los ingresos que se contaban hasta ese momento, cuya columna vertebral seguía siendo el sínodo misionero. Por ejemplo, en 1690, diecisiete años después de la compra, el informe económico del colegio señalaba que, fuera de la referida renta, que entonces ascendía a «más de 1100 pesos»¹⁸ —había sufrido una ligera rebaja con respecto al monto histórico—, el patrimonio de la misión se componía de «unas pocas vacas y ovejas para el sustento en una estancia que tienen, en que juntamente se siembran las legumbres que lleva la tierra», además de los ingresos de Guanquehua, que sumaban ciento cincuenta pesos de réditos anuales que llegaban a Chiloé en forma de trigo, vino y otros productos necesarios para los sacerdotes. No obstante, la cantidad más importante eran los tres mil pesos de censo por impuesto que

¹⁶ «Respuesta del padre General Goschwin Nickel», Roma, 8 de agosto de 1660 (ARSI, Congr. 75, fol.193).

¹⁷ «Carta Anua de la Viceprovincia de Chile, escrita por el padre Diego de Rosales», Santiago, 12 de abril de 1663 (ARSI, Chile 6, fol. 316v).

¹⁸ «Estado del Colegio de Castro», s. l., 1690 (ARSI, Chile 2, fol. 128).

generaba la hacienda, es decir, el interés que se recibía por el traspaso del dominio útil de la referida propiedad a un tercero.¹⁹

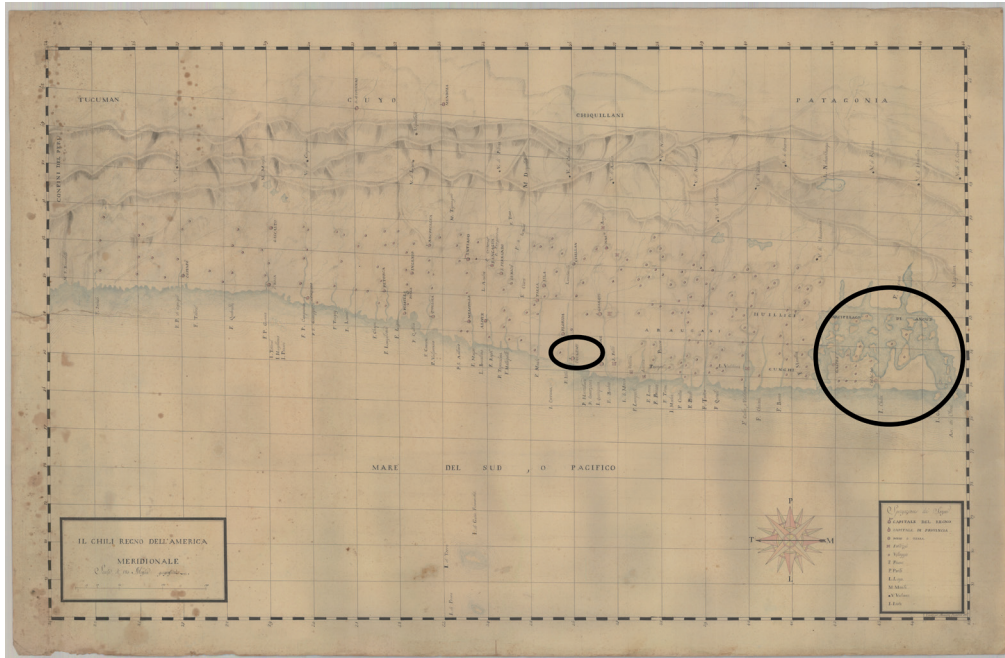


Figura 2. Mapa de Chile en el que se indica, a la derecha, el archipiélago de Chiloé y, a la izquierda, la ubicación de la hacienda Guanquehua en torno al río Itata. Giuseppe Mancini, *Il Chile Regno Dell' America Meridionale*, s. l., c. 1775, reproducido en Moreno Jera (2018) por cortesía de la colección Juan y Peggy Rada.

Conviene destacar que, en los tiempos coloniales, no existía una economía monetaria en el archipiélago, por lo cual el comercio interno y externo se llevaba a cabo en forma de trueque. De ahí que los montos del sínodo, que solía pagarse con demora, y de los ingresos de Guanquehua arribaran a Chiloé transformados en productos necesarios para la manutención de la casa, de sus operarios y de la misión.

Hacia 1688, las autoridades de la provincia de Chile consideraron que la comunidad del colegio de Castro, que tenía aún una dotación de cuatro misioneros, podía llegar a financiar hasta ocho operarios, puesto que disponían de dos mil quinientos pesos de renta anual. Ello confirma que no solo se había llegado a la estabilidad económica de la misión, sino que también se contaba con importantes excedentes como para pensar en

¹⁹ «Estado del Colegio de Castro», s. l., 1690 (ARSI, Chile 2, fol. 128).

duplicar el contingente.²⁰ Ahora bien, ¿de dónde salía tan elevado importe? Si se descuentan el sínodo y la renta anual de Guanquehua, así como los ingresos que se recibían de las diversas propiedades, en su mayoría chacras que se habían acumulado a lo largo del tiempo —entre ellas, la hacienda de Meulín, recibida en donación en la década de 1680—, parece que debían de existir otros ingresos, por ejemplo, con elevada probabilidad, el censo por impuesto generado por la hacienda y donaciones diversas; sin embargo, hasta la fecha, no se ha localizado documentación que detalle estas otras fuentes de renta.

La cuestión de los benefactores reviste especial relevancia. Así, cabe mencionar el caso de la hacienda de Meulín, que había sido donada por Juan de Alderete y Antonia de la Rueda, y que se convirtió, con sus mil cien cuerdas de extensión —tamaño nada despreciable—, en la propiedad más grande que tuvo el colegio, la cual, entre sus bondades, contaba con animales y con la siembra de legumbres y, posiblemente, de otros productos de la tierra que se comercializaban en el archipiélago.²¹

Los elevados montos de la renta anual que declaraba la Compañía para Chiloé y que, en 1751, alcanzaron los 2350 pesos anuales²² inducen a pensar que los ingresos del colegio de Castro tenían distintas fuentes de procedencia. Lo que sí resulta claro es que el patrimonio de la institución continuó incrementándose hasta sumar a la hacienda de Guanquehua otras catorce propiedades, de acuerdo con los registros realizados tras el extrañamiento de 1767.²³ Entre ellas se contaban, además de la citada de Meulín, la estancia de Chequián, de quinientas cuerdas, y la de Lemuy, de trescientas, ambas recibidas en donación.²⁴ Sin embargo, otras fuentes han señalado como propiedades jesuíticas muchos pequeños potreros en diversos lugares del archipiélago que hoy no son posibles de identificar (Urbina Burgos 1990, 15), pero que permiten deducir que el sistema económico de la Compañía en Chiloé terminó funcionando de forma muy satisfactoria, hasta el punto de que los jesuitas se convirtieron en los protagonistas de la vida económica chilota en un entorno que, tal como se ha señalado, *a priori* se presentaba adverso en materia de riqueza.

Precisamente, en los últimos años de la misión —los previos a la expulsión—, ya no existió preocupación por saber si se podía financiar un incremento del número de misioneros destinados a las islas. En 1767, habitaban allí catorce sujetos, aunque solo trece estaban activos y uno era muy anciano, ya postrado. Estos religiosos residían en el colegio de Castro, en una casa en Achao y en dos estaciones misionales situadas en

²⁰ «Catálogo de la provincia de Chile», Santiago de Chile, 20 de agosto de 1688 (ARSI, Chile 2, fol. 88).

²¹ «Certificación que hace el escribano Francisco Javier Gómez de las propiedades jesuíticas en Chiloé», Castro, 19 de septiembre de 1777 (ANH, Fondos varios, t. 141).

²² «Catálogo de la provincia de Chile», Santiago de Chile, 1751 (ARSI, Chile 3, fol. 132).

²³ «Certificación que hace el escribano Francisco Javier Gómez...» (ANH, Fondos varios, t. 141).

²⁴ «Certificación que hace el escribano Francisco Javier Gómez...» (ANH, Fondos varios, t. 141).

Chonchi y Cailín, cuya fundación había sido autorizada por la Corona en 1764, con un sínodo incluido de trescientos pesos para cada una de ellas, importe inferior al que se entregaba a los dos jesuitas que desarrollaban la clásica misión circular. En el escenario descrito, no cabe duda de que la misión se autofinanciaba.

3. Una clave económica: conexión y circulación con el Callao y Lima

Si bien el pago anual del sínodo, la producción de las tierras en el archipiélago y los réditos y censos de la hacienda de Guanquehua podrían explicar, en buena parte, la financiación de la misión, un factor relevante que visibiliza la gestión económica del colegio de Castro es la conexión marítima con los centros de abastecimiento y comercio, cuestión que debe analizarse a la luz de la condición insular de Chiloé, así como de su ubicación en la periferia extrema del Imperio español.

Tal como se ha señalado, la conexión de las islas con el resto del continente no era buena en el siglo xvii, durante el cual resultó más frecuente el vínculo con el puerto del Callao y, por ende, con la capital virreinal que con Valparaíso y Santiago de Chile, pese a que, desde el punto de vista jurisdiccional, el archipiélago pertenecía a la gobernación de Chile —así fue, al menos, hasta 1768, año en el que la Corona decidió traspasar dicha jurisdicción a Lima—.

En el siglo xvii, eran pocas las naves que arribaban al puerto de Chacao, en la isla Grande de Chiloé. Ocasionalmente, recalaba allí alguna embarcación que solía realizar el viaje en primavera, cuando las condiciones del mar permitían una travesía un poco más segura; algo que, de todas formas, no estaba garantizado en el Pacífico austral. Sin embargo, en algunos registros que se conservan de la centuria posterior, se puede observar un aumento de la periodicidad del flujo marítimo entre el Callao y Chacao. Así se refleja en el excelente estudio de Schlüpmann (2006), titulado *Cartas edificantes sobre el comercio y la navegación entre Perú y Chile a comienzos del siglo xviii*, en el cual, a través de la correspondencia comercial, se constata que la relación del puerto peruano con Chiloé tuvo algunos momentos de mayor intensidad, sobre todo gracias al comercio de la madera —las tablas de alerce antes aludidas—, negocio en el que estaban involucrados los jesuitas —si bien en la citada documentación no hay alusión directa a la Compañía de Jesús—.

Sin embargo, para el caso específico de estos últimos, se conservan en la capital peruana algunas cuentas de cargo de los colegios, las residencias y las misiones ignacianas de la provincia de Chile, fechadas entre 1737 y 1749 y entre 1757 y 1762, así como documentos pertenecientes a la procuraduría de la provincia, a cargo del padre Antonio Salva, emitidos entre los años 1737 y 1741;²⁵ del padre Antonio de Aguirre, en el mismo cargo

²⁵ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1737-1741 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 3).

entre 1745 y 1749;²⁶ y de un tercer procurador que no firma la documentación, de 1756 a 1762,²⁷ si bien cabe entender que correspondería al padre Manuel Fontecilla, quien ejerció esta función en Lima hasta comienzos de la década de 1760 (Tampe 2008, 109).

Esta documentación muestra una activa conexión económica de las misiones de Chiloé con los comerciantes del Callao y la capital virreinal, que constituía la única forma de financiar y garantizar la llegada de los productos necesarios para el buen funcionamiento del colegio y sus actividades esenciales.

En dichas fuentes queda de manifiesto que el pago del sínodo misionero mantenía su relevancia a la hora de alimentar los haberes de las cuentas colegiales, las cuales, a su vez, posibilitaban adquirir en Lima los suministros requeridos para los misioneros. Un ejemplo de ello se puede observar en el registro de 1737, en el que se muestra que el colegio de Castro tenía en su haber en el oficio capitalino «397 pesos [y] 3 reales».²⁸ Tal importe correspondía esencialmente al referido sínodo, si bien, en ese año, se sumaba un ingreso extra relevante, pues la nave que había arribado desde el puerto de Chacao transportaba doscientas tablas de alerce para ser comercializadas en Lima, las cuales, gracias a las gestiones del procurador Salva, se terminaron vendiendo al precio de trescientos cuarenta pesos, que se «entregaron por cuenta del colegio y del padre Antonio Friedl».²⁹ Este último era un destacado misionero tirolés en Chiloé que, en esa época, ejerció como procurador del colegio de Castro en el puerto de Chacao.

En los registros limeños de 1737, también figuran 130 pesos y 7,5 reales a favor de la misión de los chonos, que, si bien entonces estaba bajo la jurisdicción del colegio de Castro, tenía un sínodo específico de 400 pesos para dos misioneros, aprobado desde 1714.³⁰ Este enclave misional estaba radicado desde hacía poco tiempo en la punta de Chequián, en la isla de Quinchao, tras el fracaso de su emplazamiento original en la de Huar (Moreno Jeria 2007, 196).

La misión en cuestión tenía contabilidad propia, diferenciada con claridad de la del colegio de Castro, y, de hecho, en 1741, contaba con 1788 pesos de haber, principalmente por los pagos acumulados de los sínodos de 400 pesos correspondientes a los años 1737 a 1740.³¹ Sin embargo, durante ese período, de acuerdo con los registros disponibles, solo un misionero residía allí, por lo cual, aunque la Corona financiaba a dos jesuitas para el trabajo con los chonos, en realidad, la tarea encomendada la realizaba un

²⁶ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1745-1749 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 5).

²⁷ «Cuentas Procuración de Provincia», Lima, 1 de febrero de 1756 a abril de 1766 (AGNP, Jesuitas, leg. 111, 46).

²⁸ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1737-1741 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 3, fol. 18).

²⁹ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1737-1741 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 3, fol. 18).

³⁰ «Presentación del padre Lorenzo del Castillo a la Junta de Misiones», Santiago de Chile, 23 de diciembre de 1727 (AGI, Chile 314). En el documento se hace alusión a que el sínodo se aprobó el 1 de marzo de 1714.

³¹ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1737-1741 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 3, fol. 19).

único sacerdote. Tal como ocurrió en otras ocasiones, es posible que las autoridades no estuvieran informadas de la ausencia del segundo misionero —cuya presencia sí hubiera justificado el pago aludido—, y los jesuitas, por su parte, no habían reconocido el exceso abonado.

Se desprende también de las cuentas del oficio de la provincia que, en ciertos años, registraron un déficit recurrente para el caso de los chonos, puesto que, además del sínodo, no tuvieron otros ingresos por comercio. El procurador en el Callao señalaba en 1738 que, cuando se despachó hacia Chiloé el navío *El Asombro*, los productos enviados, entre los que se contaban cálices, vinagreras y ornamentos, sumaban un gasto de 501 pesos y 2,5 reales, y, como los haberes de la misión eran de 419 pesos y 1,25 reales, el saldo final resultaba negativo en 81 pesos y 4,25 reales.³²

Esta misma realidad se observó en los embarques hacia esta misión en 1739, cuando se gastaron 488 pesos y 4,75 reales, aunque solo se disponía del monto total del sínodo de 400 pesos, por lo que quedó un saldo negativo de 88 pesos y 4,75 reales.³³ Este se registraba en la procuraduría de la provincia en Perú, de modo que se asumía el déficit hasta que la misión contase con los fondos necesarios para cubrir la deuda, lo cual ocurría, normalmente, con el ingreso del siguiente sínodo o gracias a la venta de las tablas de alerce que transportaban las naves que viajaban desde Chiloé al Callao. Lo que resulta claro es que estos descubiertos fueron recurrentes. Un nuevo ejemplo de ello lo hallamos en 1749, en otro envío con cargo al sínodo misionero, como consecuencia del cual la misión de los chonos quedó debiendo 128 pesos y 2,75 reales.³⁴

Sin embargo, aunque hubo períodos en los que parecía que los recursos no resultaban suficientes, en otras ocasiones los ingresos se multiplicaban. Así, en los mencionados registros de la procuraduría de Lima, se advierte que, en 1746, el padre Pedro de Ayala, procurador en Santiago de Chile, abonó al colegio de Castro la nada despreciable suma de dos mil quinientos pesos, cifra que quedó como haber en las cuentas del oficio en Perú para cubrir los requerimientos que llegaban desde el sur.³⁵

Al año siguiente, de nuevo se entregaron al colegio de Castro, desde la provincia de Chile, 1176 pesos y 7,5 reales, que fueron cargados a la cuenta del oficio para que hubiese más recursos disponibles y se pudiese enviar todo lo necesario al archipiélago —el cargamento que fue despachado en la nave *San José*—. ³⁶ ¿De dónde provenían estos ingresos? No lo sabemos, pero un dato útil se halla en el «Catálogo de la provincia de Chile» de 1751, en el cual se menciona que aquel tenía unos ingresos anuales, sin

³² «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1737-1741 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 3, fol. 58). En el original, el resultado de la resta está incorrecto, puesto que se registra un déficit de 82 pesos y 4 ¼ reales.

³³ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1737-1741 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 3, fol. 58v).

³⁴ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1745-1749 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 5, fol. 81v).

³⁵ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1745-1749 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 5, fol. 6).

³⁶ «Libros de cuentas colegios de Chile», Lima, 1745-1749 (AGNP, Jesuitas, leg. 31, 5, fol. 6).

incluir los sínodos, de 2350 pesos, de los cuales 350 correspondían a los réditos de Guanquehua.³⁷ Es decir, el modelo económico jesuítico estaba funcionando en plenitud, aunque resulta difícil determinar el origen de los fondos: ¿el comercio de tablas?; ¿la producción de las diversas propiedades que, de forma progresiva, habían sumado a su patrimonio en Chiloé?; ¿la utilización de los censos de Guanquehua? No existen antecedentes que permitan ahondar sobre esta cuestión, pero resulta claro que la Compañía había logrado consolidar un modelo económico, y así se mantuvo hasta los tiempos del extrañamiento.

Una última pregunta surge en este escenario: ¿de verdad precisaban el sínodo? En apariencia, sí; al menos, así se observa en el caso de la misión de los chonos, aunque construyeron una estructura económica lo suficientemente sólida como para poder sobrevivir sin ese apoyo de la Corona. Sin embargo, nunca dejaron de manifestar la necesidad de dicho pago y se lamentaban de los paulatinos descensos del monto. De hecho, tal como se ha señalado, en 1767, se abonaban cuatrocientos pesos por dos religiosos para la misión circular —unos mil pesos menos con respecto al importe que se pagaba en el siglo precedente—, aunque a estos se sumaban los trescientos pesos por los dos misioneros asignados al nuevo enclave misional de Chonchi, en la propia isla Grande, y otros trescientos recibidos por dos jesuitas destinados a la misión de los chonos en Cailín.

4. Conclusiones

La actividad misionera de los jesuitas en Chiloé se extendió por más de un siglo y medio y llegó a ser considerada como la obra apostólica más valorada por la Compañía de Jesús en la provincia de Chile debido, en particular, a sus condiciones extremas y de gran dificultad, que ponían a prueba toda vocación misionera (Hanisch 1982).

El archipiélago representaba de modo fiel la idea de que, para misionar, resultaba necesario correr riesgos de vida y atravesar numerosas calamidades, pero con el consuelo de que el arduo trabajo daba frutos, al menos, con una buena parte de la población local. En este sentido, las etnias originarias, sobre todo los huilliches y, en menor medida, los esquivos chonos, constituían el factor más favorable, pues, en general, recibían a los misioneros y su mensaje de forma pacífica. Es decir, el riesgo de vida derivado de posibles hostilidades era mínimo y, de hecho, los mayores peligros radicaban en las condiciones adversas de la navegación por el Pacífico sur y en las complejidades propias de la geografía insular.

³⁷ «Catálogo de la provincia de Chile», Santiago de Chile, 1751 (ARSI, Chile 3, fol. 132).

Sin embargo, para construir una misión que se consolidara en el tiempo, se hizo necesario apuntar a un aspecto que, en muchas ocasiones, se pasa por alto en estudios sobre la materia: la economía. Para los jesuitas, la elaboración de un sistema económico resultaba vital, más aún en un Chiloé que no ofrecía un panorama muy esperanzador.

Tal como se señaló al comienzo, si Chile tenía mala reputación, el archipiélago simbolizaba la pobreza en su peor condición, puesto que no solo había carencias, sino también un duro aislamiento, en especial tras la destrucción de las ciudades que lo conectaban con el norte de la gobernación y que redujeron sus conexiones exteriores al contacto marítimo, principalmente con el Callao y, en menor medida, con Valparaíso, Concepción y Valdivia.

Esta circunstancia, que no debía de preocupar a los huilliches y demás etnias australes, puesto que estos estaban habituados a esta realidad y vivían de las bondades de la tierra y el mar, se transformó para los jesuitas en un desafío primario que resolver, porque, para contar con una misión permanente, era preciso establecer una casa, financiarla y cubrir todas las necesidades de un contingente de misioneros que hicieran de buena forma la labor que se les encomendaba.

En esta empresa resultó determinante el sínodo misionero satisfecho por la Corona, si bien, aunque generoso si se compara con el que recibían otras ordenes como los franciscanos (Moreno Jeria y Leal 2021), no bastaba por sí solo. Se requerían mayores ingresos y, para ello, se elaboró una estructura económica similar a la que la Compañía utilizaba en otras experiencias misionales, que incluía la incorporación de tierras a través de generosas donaciones, la explotación de estas a través de trabajadores indígenas con el pago de un jornal —con lo que se evitaban los conflictos derivados de la polémica encomienda— (Urbina Burgos 1983, 129) y, como gran novedad, la adquisición compartida de una gran hacienda, la de Guanquehua, muy lejos de la jurisdicción del colegio de Castro, cuyas ganancias se compartieron con otra obra jesuítica que también requería financiación, la de Arauco.

Gracias a todo lo anterior, se logró obtener unos ingresos estables que posibilitaron un crecimiento importante de la misión y garantizaron su continuidad, incluso cuando los montos del sínodo comenzaron a descender o las demoras en el pago se hicieron más recurrentes. Sin embargo, otra variable económica debe ser considerada: el comercio externo con Lima.

Las nuevas evidencias que han salido a la luz en la valiosa documentación del AGNP, en Lima, dan cuenta de que las conexiones económicas eran mucho más relevantes de lo imaginado hasta ahora. La circulación de naves se hizo más frecuente en el siglo XVIII y, por tanto, en el contexto de dichas relaciones, los jesuitas también participaron de forma activa en el negocio de la venta de tablas de alerce, material muypreciado en la capital virreinal. El producto de esas transacciones, más los montos del sínodo que se entregaban al procurador de la capital para que atendiese las demandas

que llegaban de Chiloé, posibilitó la obtención de todos los productos que se encargaban desde el archipiélago, tanto los personales de los padres como los necesarios para las tareas que allí realizaban.

En suma, existe plena coincidencia en la historiografía de que Chiloé era una región pobre y de que dicha situación no experimentó cambios profundos en los siglos XVII y XVIII; pero, a la luz de la documentación disponible, es posible afirmar que los jesuitas tuvieron la habilidad suficiente para hacer de la residencia de Castro y, luego, del colegio incoado, una empresa misional viable que no solo se pudo sustentar en el tiempo, sino que también, hacia 1767, vivió su mejor momento con catorce misioneros dedicados a las diversas actividades que se desarrollaban en la jurisdicción del referido colegio, que incluía casas en Achao, Chonchi y Cailín, todo ello cohesionado con una financiación estable. A fines de ese año, llegó la noticia del extrañamiento dictaminado por Carlos III y, en los comienzos del siguiente, se concretó la salida del archipiélago de este numeroso contingente —a excepción de un misionero fallecido por accidente y otro enfermo—. Se puso fin así a ciento sesenta años de una presencia jesuítica en dichos territorios que, si bien, en un principio, se había justificado en el ejercicio de funciones apostólicas, siempre tuvo como variable prioritaria la construcción de una autonomía económica.

5. Bibliografía

- AGI (Archivo General de Indias). Chile 60, 98, 314 y 452.
 — Mapas y Planos (MP). Perú y Chile 186.
 AGNP (Archivo General de la Nación). Jesuitas, legs. 31 y 111.
 ANH (Archivo Nacional Histórico). Fondos varios, t. 141.
 ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Chile 2, 3, 4, 5 y 6.
 — Congregatio (Congr.) 75.
 BRAÑES, María José, Elvira PÉREZ, Fernando PÉREZ, Carlos SILVA y Sara BROWNE. 2019. «Descripción geográfica de la misión de Chiloé». *Anales de Literatura Chilena*, n.º 32, 243-268.
 BRAVO ACEVEDO, Guillermo. 2006. *Señores de la Tierra... Los empresarios jesuitas en la sociedad colonial*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Investigación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.
 CONTRERAS ARIAS, Juan, Eugenio FLORES MARAMBIO, Inés HERRERA CANALES, Leonardo MAZZEI DE GRAZIA, Arístides RIVERA NAVARRO, Rodia ROMERO SEPÚLVEDA. 1971. *La población y la economía de Chiloé durante la colonia, 1567-1826: un ensayo de interpretación*. Concepción, Chile: Instituto Central de Historia, Universidad de Concepción.
 ENRICH, Francisco. 1891. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. 2 vols. Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal.

- FRÍAS, Susana. 2002-2003. «La dignidad del indígena en los escritos de Diego de Torres». *Anuario del Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos S. A. Segreti*, n.º 2-3, 321-336.
- HANISCH, Walter. 1982. *La isla de Chiloé, capitana de rutas australes*. Santiago de Chile: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago.
- MEIER, Johannes y Michael MÜLLER. 2011. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch – und Spanisch – Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 2 Chile (1618-1771)*. Münster: Aschendorff Verlag.
- MORENO JERIA, Rodrigo. 2007. *Misiones en Chile austral: los jesuitas en Chiloé, 1608-1768*. Sevilla: Editorial CSIC y Universidad de Sevilla.
- 2011. «El archipiélago de Chiloé y los jesuitas: el espacio geográfico para una misión en los siglos XVII y XVIII». *Magallania* 39 (2): 47-55. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442011000200004>.
- 2018. «El mapa de Chile y el plano de Santiago en la obra atribuida a Juan Ignacio Molina de 1776: los manuscritos perdidos», *Revista de Geografía Norte Grande* n.º 69, 33-47. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022018000100033>.
- MORENO JERIA, Rodrigo y Cristián LEAL. 2021. «Jesuitas y franciscanos en tiempos del obispo Espiñeira en la gobernación de Chile: críticas al Sínodo y a la estrategia misional. 1765-1771». *Temas Americanistas*, n.º 46 (junio 2021), 223-248. <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2021.i46.11>.
- O'NEILL, Charles E. y Joaquín María DOMÍNGUEZ. 2001. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- ONETTO, Mauricio. 2017. *Temblores de tierra en el Jardín del Edén. Desastre, memoria e identidad. Chile, siglos XVI-XVIII*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- OVALLE, Alonso de. 1646. *Historica Relación del Reyno de Chile*. Roma: Francisco Cavallo.
- RONDÓN, Víctor. 1997. «Música jesuita en Chile en los siglos XVII y XVIII: primera aproximación». *Revista Musical Chilena* 51 (188): 7-39. <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-27901997018800001>.
- ROSALES, Diego de. 1877. *Historia General de el Reyno de Chile Flandes Indiano*. Vol. 1. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- SÁNCHEZ ANDAUR, Raúl. 2011. «La empresa económica jesuita en el obispado de Concepción: el caso de los colegios San Bartolomé de Chillán y Buena Esperanza». *Univsum* 26 (2): 215-243. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762011000200011>.
- SCHLÜPMANN, Jakob. 2006. *Cartas edificantes sobre el comercio y la navegación entre Perú y Chile a comienzos del siglo XVIII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- STORNI, Hugo. 1980. *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca del Plata), 1585-1768*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- TAMPE, Eduardo. 2008. *Catálogo de jesuitas de Chile (1593-1767)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

- URBINA BURGOS, Rodolfo. 1983. *La periferia meridional indiana. Chiloé en el siglo XVIII*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- 1990. *Las misiones franciscanas de Chiloé a fines del siglo XVIII: 1771-1800*. Valparaíso: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- 2004. *Población indígena, encomienda y tributo en Chiloé: 1567-1813: política estatal y criterios locales sobre el servicio personal de «veliches» y payos*. Valparaíso: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

IX. LAS MISIONES DEL CHACO DESDE LA MIRADA JESUÍTICA. FUENTES, ECONOMÍA Y CARTOGRAFÍA EN DIÁLOGO. SIGLO XVIII

José Alfredo Neziz

María Laura Salinas

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

EN LA historiografía misional sobre la Compañía de Jesús en América del Sur existe un amplio conocimiento de la experiencia llevada a cabo entre los guaraníes en el contexto de la provincia jesuítica del Paraguay a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, en regiones cercanas, se desarrollaron fórmulas similares con desigual éxito, pero con interesantes procesos de desarrollo en los ámbitos económico y sociocultural, que han sido menos estudiadas. Nos referimos al caso de las misiones ignacianas del Chaco,¹ que, aunque de instauración tardía en el siglo XVIII, en pocos años lograron poner en práctica algunos aspectos del modelo reduccional que se había aplicado para los guaraníes.

En este capítulo interesa poner en diálogo algunas fuentes, que provienen puntualmente de la Compañía de Jesús, con las prácticas económicas implementadas en este universo chaqueño y con el contexto espacial a través de la cartografía propia de los jesuitas, así como también de las miradas más actuales sobre ese espacio, todo ello con la aplicación de algunas herramientas tecnológicas para la realización de mapas, como los sistemas de información geográfica (SIG). La relación entre todos estos aspectos revela un escenario local y regional muy rico, en el que los miembros de la orden, las

¹ El presente capítulo tiene como área de estudio el Chaco central y austral, que comprende una parte del territorio argentino, concretamente las provincias actuales de Formosa, Chaco, Santiago del Estero, Salta y Jujuy. Nos situamos en esta área de forma específica, puesto que corresponde a aquella en la que se instalaron las misiones de nuestro interés. Sin embargo, advertimos de que el Gran Chaco abarcaba una amplia extensión que incluía parte de lo que hoy es Argentina, Brasil, Paraguay y Bolivia. En las cartografías jesuíticas y otros documentos, se alude al Gran Chaco para referirse a la región en su totalidad; pese a ello, nos centraremos aquí en el recorte espacial descrito, al que nos referimos como *Chaco*.

etnias chaqueñas y los agentes locales en relación con la Corona se vinculan por medio de procesos de negociación y adaptación, y de redes que deben pensarse a una escala global.

1. Las misiones del Chaco: procesos tardíos, conversión limitada

La historia de las misiones ignacianas en la provincia jesuítica del Paraguay atravesó un proceso que incluye diferentes momentos: primero, una etapa fundacional, desde principios hasta mediados del siglo xvii; luego, el período de invasión de las *bandeiras* paulistas (1629-1641, aproximadamente), que se caracterizó por la amenaza de las expediciones provenientes de São Paulo y orientadas al apresamiento de indios para su venta como mano de obra esclava en Brasil; por último, tras esta crisis, llegó una etapa de consolidación de los pueblos, acompañada de la expansión y la recuperación de parte del territorio perdido.²

En el caso del Chaco argentino, se observa que el proceso misional se desarrolla con cierto éxito durante el siglo xviii. Se evidencia un plan concreto para la conversión de las etnias chaqueñas y, al mismo tiempo, diversos intentos de protección de las ciudades cercanas.

En la parte central y austral de la región, estaban localizadas las etnias pertenecientes a tres grupos lingüísticos diferenciados: el guaicurú, que aglutinaba a los mocovíes, los abipones, los pilagás, los payaguás y los tobas, localizados entre el río Pilcomayo y el norte de Santa Fe; el lule-vilela, que englobaba una diversidad de parcialidades, ya que se trataba de dos lenguas distintas pero emparentadas: la lule integraba a los toquistines, los oristines y los isistines, mientras que la vilela la componían los omoampas, los chunupies y los pasaines; y, por último, el matabaco-mataguayo o matabaco-maccá, que incluía a los matabacos, los mataguayos, los malbalás, los chorotís y los noctén (Kersten 1968). Véase, al respecto, la Figura 1.

Frente a esta enorme diversidad, la intención de los jesuitas de evangelizar el Chaco se remonta, con algunos intentos, al temprano siglo xvi. Sin embargo, fue la publicación en 1733, en Córdoba (España), del libro del padre Pedro Lozano (1941) titulado *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba* y su marcado llamado a los misioneros europeos para la evangelización de esa zona lo que motivó un trabajo más intenso en este sentido, ya bien entrada la primera mitad del siglo xviii. Escrita por el mencionado sacerdote, reconocido cronista de la provincia jesuítica, la referida obra tenía la finalidad

² Durante este proceso, además de registrarse la pérdida de vidas humanas, las reducciones disminuyeron casi a la mitad. Regiones como Guayrá, Iguazú e Itatín se abandonaron de forma definitiva; otras, como Uruguay oriental y Tape, solo de modo provisional, aunque habría de pasar mucho tiempo antes de que las misiones retornaran a ellas.

específica de invitar a la Compañía a enviar a religiosos desde Europa para la conversión de los pueblos de aquella región.³

Las Cartas Anuas del padre Pastor de los años 1650-1652 mencionan el proyecto de la Compañía de Jesús de avanzar sobre el Chaco e incluyen algunas descripciones de estos pueblos, de acuerdo con el conocimiento que se tenía en la época.⁴ En las misivas posteriores, las del período 1652-1654, se describen las dificultades del provincial y sus compañeros, los padres Ignacio de Medina y Andrés de Luján, quienes partieron desde Jujuy hacia el Chaco con el objetivo de iniciar la conversión de los grupos que allí habitaban. Sin grandes éxitos, se vieron obligados a abandonar el intento debido a una supuesta conjuración de los mataguayos.

En 1673, el gobernador de Tucumán, Ángel de Peredo, dispuso una entrada al Chaco con el ejército (Pastells 1915, 3:71) y, para acompañar en la incursión, se designó a los misioneros Pedro Patricio y Diego Francisco de Altamirano,⁵ ya que todos coincidían en que los jesuitas eran los más indicados para ingresar en el territorio chaqueño. Algunos funcionarios y pobladores de Jujuy, Salta y Esteco incluso recomendaban al gobernador que llevase a los jesuitas (Lozano 1941, 207). La empresa tuvo cierto éxito, pues lograron reunir a algunos indios en un fuerte que se denominó *Real Fuerte de Santiago de Peredo* (Alumni 1951, 44),⁶ hasta que se les dio la orden de encomendarse a los españoles, decisión que no fue la más acertada. La resistencia se manifestó de inmediato y provocó el fracaso del proyecto de poblamiento y evangelización.

³ En las Cartas Anuas del siglo xvii e, incluso, durante el siglo xviii, se explica cómo la Compañía de Jesús tuvo dificultades para contar con los misioneros suficientes para llevar adelante el proceso misional en la región del Gran Chaco. Los padres provinciales continuamente solicitaban el advenimiento de nuevos efectivos al espacio rioplatense; el provincial Simón de Ojeda aludía en las Cartas Anuas (2010, 22) a la poca efectividad que tuvieron las misiones circulares, «pues han muerto varios operarios que los solían hacer y muy pocos han sido admitidos a la Compañía para suplirlos un día. Las expediciones de nuevos misioneros que vienen de España son raras y muy poco numerosas».

⁴ En el texto de dichas Cartas Anuas (2008), el padre Pastor, su autor, se pregunta: «¿Qué clase de gente bárbara vive en el Chaco? ¿Cuántos son? Un español, que ha vivido entre ellos siete años, asegura que ha encontrado cinco naciones, esparcidas en muchas rancherías, y que serán por todos unos sesenta mil indios. El suelo es fértil y apto para la agricultura, descontando algunos pantanos; [dice] que se producen granos y hortalizas, y frutas del país. En las selvas se encuentra miel en abundancia. La gente es belicosa, y anda desnuda, con excepción de las mujeres, que cubren la mitad del cuerpo con un tejido primitivo. La borrachera está muy en uso, mientras tanto no están ausentes en pie de guerra, o cazando, o pescando. Adoran al sol; y obedecen a caciques. Se casan los hombres con una sola mujer, como se ha notado en todas sus aldeas». Un texto interesante para ver la relación entre los jesuitas y las mujeres chaqueñas se encuentra en Vitar (2015).

⁵ El padre Patricio era uno de los misioneros que acumulaba mayor experiencia en la tarea evangelizadora con grupos difíciles. Durante largo tiempo, desarrolló su labor en la misión del valle de Calchaquí. El padre Altamirano, natural de Madrid, había sido por muchos años maestro de prima en la universidad. Más tarde, había ocupado el cargo de provincial de esta provincia y, luego, el de procurador a Roma y el de visitador de las provincias del Nuevo Reino, Quito y Perú. Con la aceptación de esta designación, quería dar ejemplo a los jóvenes jesuitas acerca de la necesidad de misionar en aquellas tierras.

⁶ Así figura en el expediente «Conquista del Chaco» citado por Alumni (1951).

Las expediciones del gobernador Urízar, en 1710 y 1719, lograron imponerse a algunas parcialidades chaqueñas. No fue el caso de los abipones, que siguieron realizando asaltos y malones y dirigiéndose hacia las ciudades de Corrientes, Santa Fe, Córdoba y Santiago del Estero (Alumni 1951, 45). En esta etapa, estos últimos avanzaron sobre los pueblos de Santa Lucía, Itatí y Santiago Sánchez, donde incendiaron la iglesia, entre otras acciones similares.⁷

A partir de las primeras décadas del siglo XVIII, la obra misional quedó totalmente encomendada a los jesuitas. Así, se operó desde Tarija, Salta y Tucumán, en el noroeste, y desde Santa Fe, Corrientes y Asunción, en el sudoeste. En el proceso de fundación, la reducción de los lules fue la precursora.⁸ Inició su labor en 1711, cerca del río Valbuena, y se trasladó en 1715 a Miraflores, donde subsistió hasta 1728. Pudo ser reorganizada a partir de 1752.

Las principales reducciones de los indios vilelas fueron San José de Petacas, conformada por esta parcialidad, fundada en 1735 y atendida en principio por el clero secular hasta que en 1751 fue transferida a los jesuitas, quienes la reubicaron en el sitio de Petacas;⁹ Nuestra Señora del Buen Consejo de Ortega, integrada por omoampas; y Nuestra Señora del Pilar de Macapillo, formada por paisanes. Las dos últimas se iniciaron en 1763.¹⁰

Los ataques de los guaicurúes se intensificaron en la zona de Santa Fe entre 1720 y 1730. Fue una época de crisis para la ciudad. Por ello, se encargó a los jesuitas iniciar su labor entre los mocovíes, enemigos tradicionales de los abipones.

En 1743, el padre Burgés fundó la población de San Francisco Javier, conformada por indios mocovíes, la cual sirvió como estrategia de acercamiento también para los abipones. El pueblo inició su proceso fundacional en la frontera oriental del territorio chaqueño. Más tarde, se avanzó en la negociación con los grupos abipones para el establecimiento de las misiones. En este hecho tuvo gran importancia la relación entablada con uno de sus caciques, que, en 1747, solicitó formar la reducción, por lo que el padre

⁷ Estos eran pueblos del Alto Paraná a cargo de los franciscanos, que se habían fundado a principios del siglo XVII. Itatí era la localidad que se encontraba en mejor situación, puesto que contaba con mayor población y había desarrollado la ganadería y la agricultura (Salinas 2010, 98).

⁸ El hecho de que el proceso misional en el territorio chaqueño haya tenido su apertura en la frontera occidental o salteño-tucumana responde, en cierto modo, a dos factores: en primer lugar, a la presión de los grupos guaicurúes sobre los pueblos fronterizos o de a pie, como el caso de las parcialidades de los lule-vilelas; y, en segundo lugar, a las campañas militares ejecutadas desde la gobernación de Tucumán. Todo ello supuso que los mencionados pueblos lule-vilelas resultaran más proclives a ser absorbidos por la sociedad colonial (Vitar 1991, 1997).

⁹ Merece una especial atención el origen de la primera reducción de indios vilelas, ya que difiere en algunos aspectos de su fundación respecto de las misiones en general. El pueblo había sido creado en 1735 por el obispo de Tucumán, José Antonio Gutiérrez de Zevallos, y quedó administrado por el clero secular. El sucesor de Zevallos, Pedro Miguel de Argandoña, solicitó al padre provincial de la Compañía de Jesús, José de Barreda, que se encargara de la administración del pueblo, lo cual se concretó en 1757, como el mismo Bernardo de Castro menciona en su «Relación del Pueblo de San José de Vilelas» (Maeder *et al.* 2016).

¹⁰ Para el estudio de estas reducciones, véase Gullón Abao (1993, 1995).

Horbeagozo inició las gestiones con las ciudades de Córdoba, Santa Fe y Santiago del Estero, con el fin de concretar la creación del enclave misional, y promovió la asamblea entre las parcialidades indígenas y los funcionarios de las ciudades, celebrada en 1748, en Añapiré.

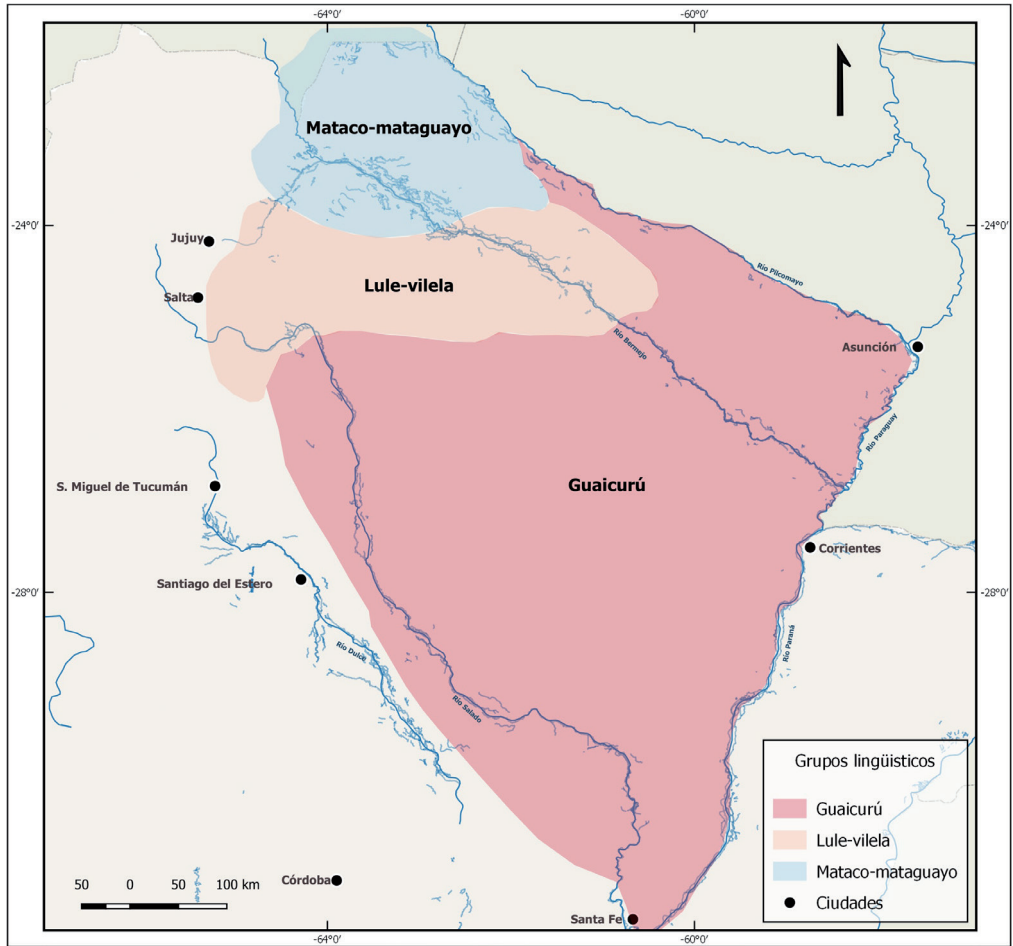


Figura 1. Distribución de la población indígena del Chaco central y austral (elaboración propia a partir de Maeder [2012, 17]).

Desde mediados del siglo XVIII, se fundaron varias misiones, en concreto, las de San Jerónimo del Rey (1748) y San Fernando del Río Negro (1750), sobre las riberas del río Paraná, y la de San Carlos del Timbó (1763), sobre el río Paraguay. En 1749, tuvo lugar la creación de la reducción de Concepción sobre el río Salado, en la jurisdicción de

Santiago del Estero. En este sentido, cabe resaltar que los accidentes geográficos y, en particular, los ríos, se tomaron como demarcaciones territoriales naturales por los grupos étnicos y las parcialidades.

La importancia que, de forma paulatina, adquirió este nuevo espacio misional supuso el nombramiento de un superior de las nuevas misiones del Chaco, cargo que, en un principio, ejerció el padre Pedro Juan Andréu, según se indica en algunas de sus publicaciones entre 1761 y 1762. Luego se nombró a José María Félix del Bono (1762-1765) y al padre José Ferragut (1764-1767). El superior tenía asiento en el pueblo de San Esteban de Miraflores y estaba acompañado en su tarea por un vicesuperior y dos padres consultores, dos confesores y un padre admonitor (Maeder 2002, 103).

2. Fuentes jesuíticas para el estudio de las misiones chaqueñas

Después de este recorrido somero por la cronología de la instalación de las misiones en el Chaco, en un proceso que se inicia en el primer tercio del siglo XVIII, se revisará la producción historiográfica que se configura en torno al itinerario de conversión implementado en la región. El conocimiento sobre las características misionales que asumió el avance evangelizador en los distintos espacios sudamericanos y las respectivas reconfiguraciones que experimentó durante el período colonial son posibles de dimensionar gracias a la gran producción de documentos que dejaron los propios miembros de la Compañía. Esta es una de las cualidades de la orden: la considerable variedad de fuentes con la que se cuenta para abordar las acciones ignacianas en los territorios americanos. El corpus existente, altamente heterogéneo, marca la riqueza y el valor histórico de aquellas.

Para examinar el desarrollo de las misiones del Chaco, contamos con las Cartas Anuas que los padres provinciales enviaban al padre general sobre los avances producidos en la conversión de los indígenas y las diversas dificultades que se encontraban. En estos informes regulares, además, se describía el estado de la provincia jesuítica del Paraguay en las diferentes épocas, en particular, en lo referente al contexto sociopolítico y al económico¹¹ (Salinas 2019, 2020).

Si bien las Cartas Anuas conforman las fuentes clásicas que historiadores, antropólogos y etnohistoriadores utilizaron para conocer y explicar las distintas dimensiones que abarcó

¹¹ La edición de estos documentos ha sido una labor desarrollada por historiadores, jesuitas y equipos de investigación. En un principio, fueron Carlos Leonhardt, Emilio Ravignani, Hugo Storni y Ernesto Maeder quienes se dedicaron a esta tarea con el objeto de ampliar la llegada de estas fuentes a los investigadores y a los interesados en la historia religiosa. Más tarde, el equipo de investigación del Núcleo de Estudios Históricos Coloniales (NEHC) del Instituto de Investigaciones Geohistóricas, en la ciudad de Resistencia (Chaco, Argentina), continuó con el proceso de edición de las Cartas Anuas, así como de otros documentos de igual valor histórico para la región del nordeste argentino.

el proceso misional jesuítico, la continuidad en la elaboración de estos escritos, que se extienden desde las primeras décadas del siglo XVII hasta la segunda mitad del XVIII (en 1762), permite ver la evolución y las transformaciones que se produjeron en los espacios de evangelización en los que se desempeñaron los jesuitas. En el caso del Chaco, son innumerables las referencias que se realizan a las particularidades culturales de los indígenas chaquenses, su composición demográfica y los progresos en su conversión (véase la Figura 2).

Por otra parte, se cuenta con catálogos como las Anuas de Numeración.¹² Estas poseen datos cuantitativos sobre la población de cada una de las misiones radicadas en el Chaco, así como también información sobre el número de bautizados, catecúmenos y casamientos, entre otras categorías. Estos catálogos están acompañados de breves informes elaborados por los misioneros que estuvieron a cargo de la administración de los pueblos y por los padres visitadores, en los cuales describen el estado de desarrollo alcanzado y las posesiones materiales y los recursos con los que contaban.

Estado.

El libro está en mala forma, todo confuso enredado y garrido, porq. el *Spe Sup.* no se quencan. Seledio ins
 trucción se proceden en adelante

Tiene la Redu. 6700. Vacas y todas edades, - Cosa de 300 Bueyos =
 300 Yeguas - con 20 pomas, y porzancas - Mulas mansas 47 -
 Chucaras 46 = Cavallos 300 - Bueyos 50 - Ovejas 700 = Cabas 200 -
 Plata vellada con la Redu. 300 p. en Bue. ayr. mil - Cera mil y quatro
 cientos libras, Tabon 32 qq. Carracas viejas 48 - nuevas 7.

Figura 2. Anua de la reducción de San Esteban de Miraflores, de indios lules y omoampas, s.l., 20 de junio de 1762 (BNRJ, MCA 508 [33], doc. 1001).

¹² Ernesto Maeder realizó un relevamiento de los documentos en la colección De Angelis en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Las fuentes que conserva el archivo se encuentran en parte digitalizadas y son de gran interés para la historia regional; contiene numerosos documentos y cartografías jesuíticas referidos tanto al Chaco como a otros espacios misionales (Maeder 1976).

La información que proporcionan las fuentes citadas denota el distinto grado de consolidación que tenían las reducciones, muy dispar y con marcadas discontinuidades en cuanto a los intentos de conversión de los indígenas. En algunas ocasiones, los jesuitas no podían indicar la cifra de población, ya que los indígenas abandonaban el poblado por considerables períodos. El padre Pedro Juan Andréu, en su visita a Concepción, donde habitaban indios abipones, expresa que «[no] se dio Annu de esta Reducción, por no estar los indios en ella, unas veces hay 60 familias y otras no hay».¹³

Acompaña la documentación sobre las misiones y sobre la Compañía de Jesús una historiografía jesuítica producida en diferentes momentos de la historia misional, desde los inicios del proceso evangelizador hasta el período posterior a la expulsión, durante el cual se escribieron grandes obras sustentadas en las memorias de quienes convivieron con los nativos americanos.

La historiografía actual ha caracterizado de diversas formas este corpus documental. Una de las visiones más críticas ha sostenido que tales fuentes solo reflejaban «un discurso triunfalista de la labor apostólica de la Iglesia en el Nuevo Mundo», con el énfasis puesto, principalmente, en la tarea misional y en la voluntad de sacrificio del sujeto misionero (Borja González 2012, 178). Desde esta perspectiva, aquellas no poseían elementos para el análisis histórico o antropológico, pues eran meros instrumentos de propaganda de la tarea evangélica ignaciana en Europa. Sin embargo, resulta notorio el hecho de que las narraciones jesuitas manifestaron un objetivo claro. Cabe establecer una diferenciación según el género y el momento en que fueron redactadas. Más allá de las fuentes generadas como una comunicación regular entre los pueblos y la orden en Europa, o de las primeras crónicas y testimonios, existieron obras que permitieron dar cuenta de las especificidades de los pueblos amerindios, lo que situó a los misioneros como los primeros conocedores de estas culturas desde dentro, lo cual les permitió recabar información sobre su forma de vida y sus costumbres, y dar a conocer datos puntuales acerca de su interacción con las sociedades indígenas (Salinas y Valenzuela 2021).

En el marco de la acción misional, los escritos de los jesuitas, más que seguir una compulsión narrativa, poseían tanto una función administrativa y apologética como, sobre todo, una metodológica; esto los distingue de otras órdenes religiosas (Borja González 2012, 178; Ruidrejo 2010; Wilde 2014).

En efecto, si se considera que el ejército de la contrarreforma seguía los principios aristotélicos a través de la adhesión a santo Tomás de Aquino, se puede comprender por qué la información sobre las costumbres de los pueblos evangelizados, en especial las religiosas, se consideraba capital para insuflar la sustancia cristiana en las formas de las gentes.

¹³ «Enumeratio annua oppidi de la Concepción de Abipones», s. l., 1760 (BNRJ, MCA 508 [33], doc. 1001).

En algunos casos, la mirada jesuítica privilegió la botánica o la zoología sobre los aspectos etnográficos o antropológicos, como en las obras de Pedro Lozano, Tomás Falkner o José Sánchez Labrador, entre otros. En sus narrativas se buscaba informar a Europa sobre la novedad del hombre americano. En otros casos, los misioneros sí priorizaron la perspectiva etnográfica, centrada en describir con esmero las poblaciones indígenas y sus modos de vida, como hicieron Florián Paucke, Pedro Lozano o Martín Dobrizhoffer, unificando diferentes visiones. Sus análisis y sus caracterizaciones incluían el aspecto físico de las distintas parcialidades y sus rituales durante el nacimiento, el matrimonio, la muerte, etc. No obstante, en la actualidad, se debate de forma constante la conveniencia de utilizar las fuentes producidas por los misioneros para conocer la realidad indígena.

Se debe diferenciar, sin embargo, el corpus de la historiografía jesuítica del exilio, porque fue la que desarrolló un cambio cualitativo de orientación; se hizo más científica, en tono con el espíritu de la época, ligado a la necesidad de producir un conocimiento distante, analítico y, hasta cierto punto, desapasionado, basado en la recolección de datos y la observación empírica. En este último conjunto de fuentes se pueden incluir aquellas a las que hacemos aquí referencia, elaboradas con posterioridad a la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios americanos y su consiguiente exilio en Europa, y que describieron de manera puntual las etnias del Chaco (Salinas y Valenzuela 2021).

3. Los aportes de la cartografía jesuita para el análisis geoespacial de las misiones. El Gran Chaco como centro

En concomitancia con la producción de documentos por parte de los jesuitas, bajo distintos formatos y tipologías, la elaboración de mapas ocupaba también un lugar primordial en la agenda misional. Al respecto, el conocimiento geográfico de los diversos territorios y sus respectivas características físicas, y la localización de los accidentes geográficos y de los pueblos nativos constituían una acción prioritaria a la que se abocaron militares, funcionarios, religiosos y expedicionarios desde los primeros momentos de la conquista.

En este sentido, la escasa información de la que se disponía acerca del mundo indígena y su diversidad cultural, lingüística y socioeconómica pronto se convirtió en un escollo para la actividad pastoral de la Compañía (Maeder 1999). Así, mientras que, en determinadas áreas geográficas, prevalecía cierta unidad en términos ecológicos y culturales entre sus habitantes autóctonos —de lo que un claro ejemplo fue el caso de los guaraníes en el Paraguay, lo cual facilitó el ya comentado éxito de los jesuitas en aquella zona—, en otras, existía una considerable heterogeneidad, tal como ocurría en la región

chaqueña, caracterizada por la diversidad étnica y lingüística; las parcialidades de cada grupo se enzarzaban en frecuentes disputas y, por otra parte, la movilidad territorial era habitual, por lo cual resultaba necesario para los ignacianos mantener el mapa étnico actualizado.

Por esta razón, hasta bien entrado el siglo XVIII, se evidencia una constante renovación y complementación de la información espacial en sus diferentes escalas, que los jesuitas realizaron de forma progresiva en relación con las poblaciones indígenas y con el medio natural de las regiones del Río de la Plata.

El destacado lugar que ocupa la cartografía para el conocimiento histórico ha sido demostrado por historiadores, geógrafos y antropólogos a través de sus aportes conceptuales, que dan cuenta del alcance y la potencialidad de las composiciones geográficas. Estas producciones sobre el ámbito espacial fueron elaboradas en un contexto determinado y responden a ciertos objetivos e intereses de sus autores, por lo que a menudo incluyen, además del resultado —el mapa—, secuencias de datos igualmente ricos y valiosos.

Luis de Lasa y María Teresa Luiz (2011, 10) explican que las cartografías de los jesuitas «constituyen una valiosa fuente para acceder a las formas de producción y uso del conocimiento geográfico y cartográfico» y exponen cómo en ellas se proyecta la visión que los ignacianos tenían sobre una determinada región. No obstante, en la recolección de la información es donde se visibilizan una serie de procesos que demuestran, en primer lugar, la articulación entre las concepciones espaciales de los nativos y las de los europeos, y, en segundo lugar, la adaptación de los datos que los religiosos efectuaron, mediante procedimientos de «captura, validación y selección de la información», antes de elaborar los mapas (Lasa y Luiz 2011, 12).

En este punto, cabe destacar que la exploración de las regiones del dominio hispano —en especial, la de las australes— contó con las aportaciones de los nativos en calidad de guías e intérpretes. Tal como menciona Artur Barcelos (2010): «[s]eu conhecimento está implícito nas rotas trilhadas, novas ou tradicionais, na toponímia em vozes indígenas, nas descrições da fauna, da flora e do mundo mineral americano».

Con respecto a ello, en las incursiones que los jesuitas realizaron al interior del Chaco con el objetivo de atraer a los «infielos» para reubicarlos en las reducciones, los neófitos de las parcialidades que ya habían sido incorporadas al sistema misional brindaban sus conocimientos del territorio para llegar a las tolderías ubicadas en las espesas e inhóspitas selvas chaqueñas.

En sus *Apuntes para la Historia de la provincia del Paraguay*, el padre Andréu, con motivo de la segunda expedición que realizó a la región, describe de forma clara lo siguiente: «Hizo la segunda entrada a los omoampas, no ya por el rodeo de Santiago, sino en derecha por el Tucumán, bien que extraviando caminos y andando por montes que sus lules sabían» (Maeder *et al.* 2016, 137).

Por otra parte, al igual que en el caso de otros documentos de la Compañía, la diversa cartografía producida por los religiosos de la orden contiene una clara intencionalidad. En concreto, la función que esta cumplió se relaciona con a la necesidad de informar acerca de las recónditas áreas donde actuaban los misioneros y, así, dar a conocer los espacios hacia los cuales se podría extender —o se estaba ya extendiendo— la labor misional. Al respecto, Lasa y Luiz (2011, 11) aluden a ello e indican que los mapas jesuíticos responden a un

[...] doble propósito político-institucional y práctico. Por un lado, el interés de la orden de justificar la posibilidad de extender la labor misional a territorios alejados y poco atractivos [...]. Por otro, la necesidad de resolver distintos problemas de índole espacial con vistas a la instalación de misiones en un ámbito desconocido y controlado por la población indígena.

El mapa atribuido al padre Antonio Machoni *Descripción de las Provincias del Chaco y confinantes según las relaciones modernas y noticias adquiridas por diversas entradas de los Misioneros de la Compañía de Jesus que se han hecho en este siglo de 1700* (Furlong 1936) buscaba reflejar los distritos misionales que la Compañía había consolidado, como los de los indios chiquitos y guaraníes (Figura 3). Además, deja explícitamente graficado el amplio espacio territorial que abarca el Chaco y las innumerables parcialidades indígenas sobre las cuales se debía dirigir la acción misional.

Esta justificación de ampliar la labor pastoral hacia otras regiones no solo tenía el objetivo de invitar y atraer a nuevos misioneros para llevar adelante el proceso de evangelización, sino también el de expresar el calibre de la iniciativa proyectada desde el siglo XVII sobre el área y que no logró hacerse efectiva hasta bien entrado el siglo XVIII.

En esta línea, la funcionalidad de las producciones cartográficas de los misioneros jesuitas luego de la expulsión de la orden en 1767 ejerció el mismo papel que había tenido desde el inicio de su empresa en el ámbito americano.

Las composiciones realizadas ya en el exilio, como la del padre José Cardiel, denominada *Mapa del Chaco, que se comprende entre el Rio Paraguay, Misiones de Chiquitos, Provas de Santa Cruz, Charcas, Chichas, Tucuman, y Rio de la Plata* y fechada en 1772, y la *Carta del Gran Chaco* del padre Joaquín Caamaño, publicada en 1789 en el *saggio* del padre José Jolís (1972), denotan la clara intención de dar a conocer sus experiencias y los resultados alcanzados en la evangelización de los indios, en cuyo territorio establecieron verdaderos distritos misionales. En ellos, destacaban las reducciones del Chaco austral, en pleno proceso de consolidación (Figura 4).

Por otra parte, también conviene mencionar aquí el valor que cobran las cartografías de este tipo en relación con los avances experimentados en los estudios históricos derivados de la utilización de distintos sistemas tecnológicos para el análisis geográfico.

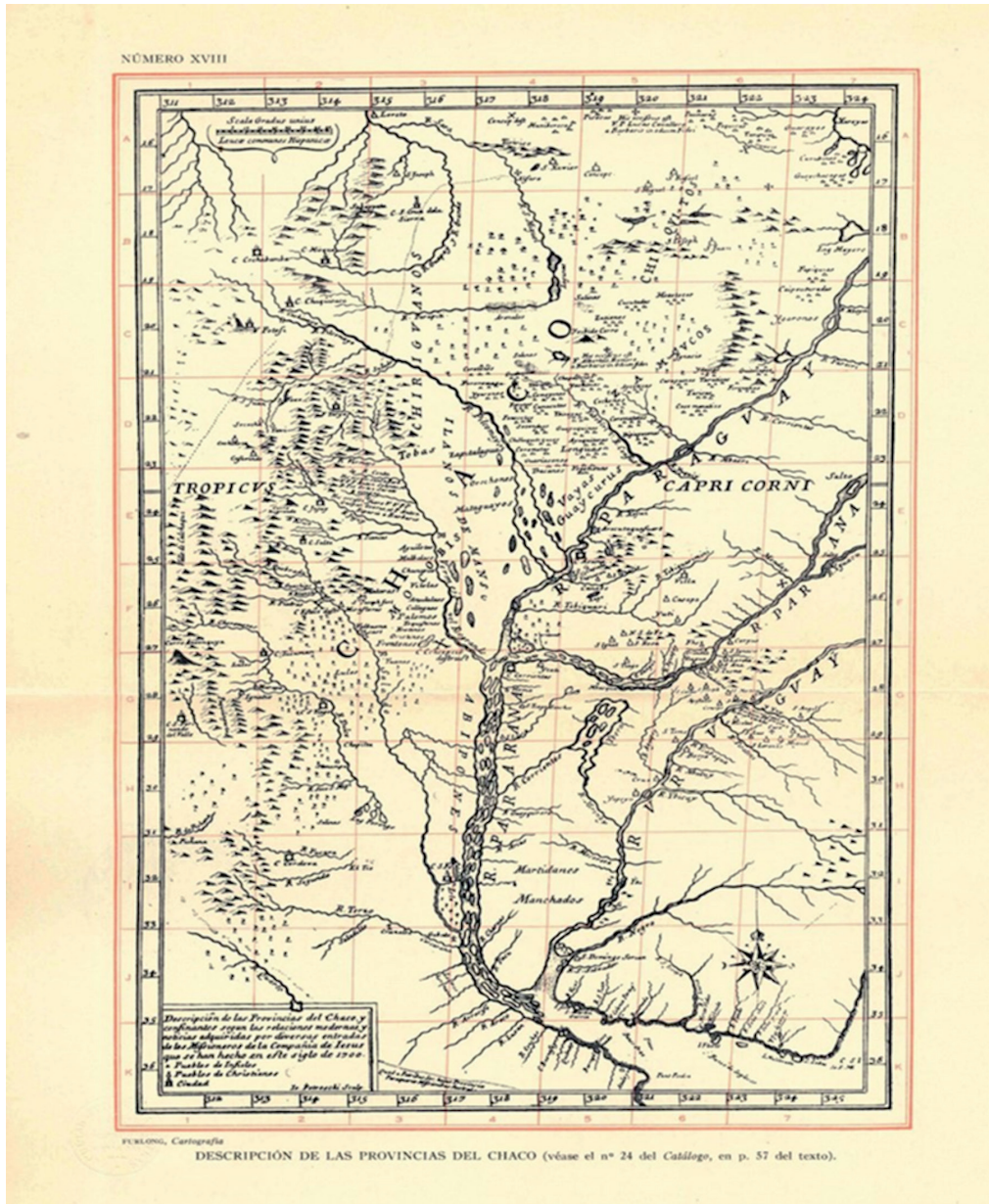


Figura 3. Antonio Machoni, *Descripción de las Provincias del Chaco y confinantes según las relaciones modernas y noticias adquiridas por diversas entradas de los Misioneros de la Compañía de Jesus que se han hecho en este siglo de 1700, 1732* (Furlong 1936, n.º 24, p. 57).



Figura 4. Joaquín Caamaño, *Carta del Gran Chaco*, 1789 (Jolis 1972, 26-27).

Dado que todos los eventos ocurren en un determinado espacio, la aplicación de herramientas para el análisis espacial, como los sistemas de información geográfica (SIG), permite repensar los procesos históricos estudiados, ya que aquellos constituyen «un sistema de información compuesto por *hardware*, *software* y procedimientos para capturar, manejar, manipular, analizar, modelizar y representar datos georreferenciados» (López Lara, Posada Simeón y Moreno Navarro 1998, 789). Además de ello, facilitan la incorporación de datos espaciales provenientes de fuentes heterogéneas, una capacidad de gran valor para el historiador.

En este sentido, desde el punto de vista metodológico, gracias a los SIG se pueden realizar nuevas lecturas mediante la geovisualización de los fenómenos estudiados, ya que facilitan la georreferenciación de procesos y sucesos mediante un sistema de coordenadas, lo cual facilita su localización.

Si bien el desarrollo de todos los aspectos vinculados a estas tecnologías y su importancia para la investigación histórica excede las pretensiones de este apartado, sí que interesa mencionar algunas aplicaciones y abordajes empleados para el estudio de las misiones chaqueñas en relación con la cartografía histórica jesuítica.

Las representaciones antes aludidas poseen destacadas descripciones, tanto etnográficas como físicas, de la región del Gran Chaco, en especial, la *Carta* del padre Joaquín Caamaño. Dicha información, gracias a las facilidades que brindan los SIG, puede ser complementada con una diversidad de datos —cuantitativos y cualitativos— relativos a la población, los cambios territoriales, las conexiones regionales o los procesos migratorios, entre otros aspectos.

La funcionalidad específica de estos sistemas estriba en su capacidad para superponer distintas capas temáticas o de información que representan un determinado objeto de la realidad geográfica (ríos, pueblos, regiones, provincias, caminos, etc.), tal como se puede observar en la Figura 5.

En los estudios demográficos de las misiones jesuíticas se encuentran algunos antecedentes sobre la aplicación de los SIG que demuestran sus potencialidades. En el caso de las reducciones chaqueñas, se han elaborado dos cartografías en las cuales se puede observar, en primer lugar, la densidad poblacional de cada una de ellas en el momento de su fundación (Figura 6) y, en segundo lugar, los cambios experimentados en dicho ámbito en el momento de la expulsión (Figura 7). Para ello, se recopiló una serie de datos estadísticos de las Cartas Anuas de 1762, las Anuas de Numeración de los pueblos del Chaco y los numerosos datos proporcionados por los misioneros en sus respectivos informes y memoriales (Tabla 1). Algunos de ellos ya fueron utilizados en ciertas investigaciones —por ejemplo, para las estimaciones realizadas por Ernesto Maeder (1986, 2012) o en las alusiones efectuadas por otros autores sobre la población chaqueña de las misiones, que recogen dicha información solo de modo parcial—, pero no fueron volcados y examinados por medio de un SIG.

CAPAS DE INFORMACIÓN

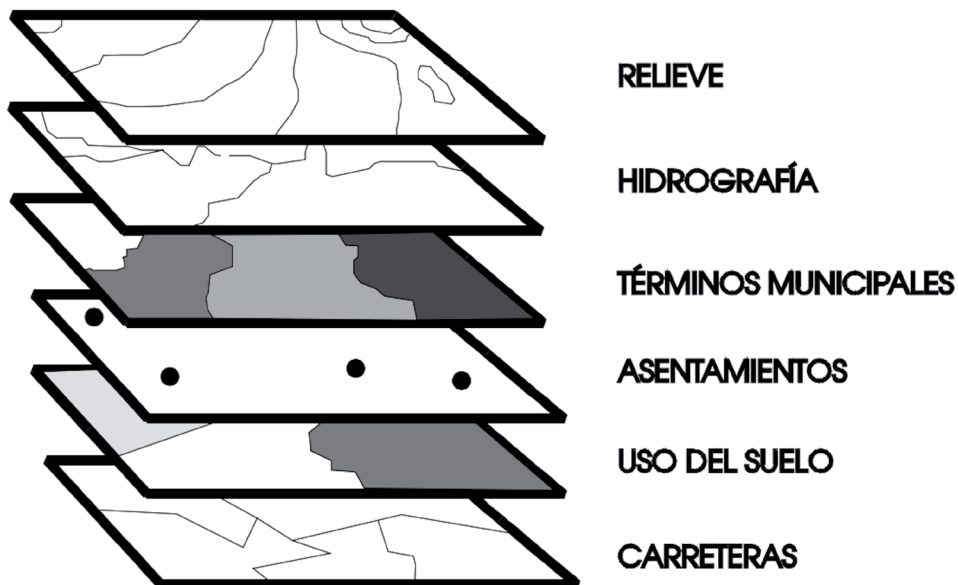


Figura 5. Capas de información superpuestas (López Lara, Posada Simeón y Moreno Navarro 1998, 790).

Del mismo modo, debe advertirse que no se realizó un examen de todas las variables que involucran a la población indígena que estuvo radicada en las misiones; más bien se buscó brindar una aproximación a las variaciones demográficas que se evidencian entre los márgenes temporales establecidos para la elaboración de los mapas.

A este respecto, conviene considerar que la realidad de las reducciones del Chaco se caracterizó por su corta existencia y su permanente inestabilidad, así como también por las constantes necesidades materiales que se requerían para mantener a los indígenas en los pueblos. Todo ello implicó que estos últimos experimentaran diferentes estadios en su desarrollo.

Muchas de las misiones sufrieron traslados. Además, el abandono de los nativos por períodos prolongados fue una constante originada por motivos como la sensación de inseguridad y desconfianza frente a los indios insumisos y también frente a los españoles, o, simplemente, por las salidas a los montes en busca de alimentos. Por estas razones, los datos poblacionales varían de un año a otro y dan cuenta de los procesos complejos de conversión en los que se vieron envueltos los jesuitas.

TABLA 1. LAS POBLACIONES INDÍGENAS DE LAS REDUCCIONES DEL CHACO EN EL PERÍODO COMPRENDIDO ENTRE SU FUNDACIÓN Y LA EXPULSIÓN

Reducciones	Parcialidad	N.º de habitantes en el momento de la creación	N.º de habitantes en el momento de la expulsión (1767)
San Jerónimo del Rey	Abipones	300	831
San Fernando del Río Negro	Abipones	679	284
San Carlos del Timbó	Abipones	200	200
Concepción	Abipones	500	400
San Francisco Javier	Mocovíes	800	833
San Pedro	Mocovíes	400	150
San Esteban de Miraflores	Lules	362	518
San Juan Bautista de Valbuena	Isistines	598	737
San José de Petacas	Vilelas	370	507
Ntra. Sra. del Buen Consejo de Ortega	Omoampas	400	159
Ntra. Sra. del Pilar de Macapillo	Pasaines	200	164
San Ignacio de Ledesma	Tobas	306	473

Fuentes: Elaboración propia con base en las Anuas de las reducciones del Chaco, desde el año 1744 hasta 1766, s. l., s. f. (BNRJ, MCA 508 [33], doc. 1001); Estados de las poblaciones del Chaco, en los años 1766 y 1767, s. l., s. f. (BNRJ, MCA 508 [34], doc. 1017); Lucaioli y Huespe Tomás 2021; Maeder *et al.* 2016; Paucke 2010.

Si se considera la temporalidad de estas misiones, se puede observar cómo el período de fundación se extendió hasta las vísperas de la expulsión de la orden —algunos pueblos fueron creados entre 1763 y 1765, por lo que contaron con poco tiempo para poder consolidarse—. No obstante, las misiones más antiguas, creadas entre las décadas de los cuarenta y los cincuenta del siglo XVIII —a excepción de la de San Fernando del Río Negro—, experimentaron un aumento considerable con respecto a la cifra de población con la que habían contado en los primeros años tras su creación. En cualquier caso, todas ellas, sin excepción, atravesaron momentos de estancamiento y de retracciones demográficas.

Por ejemplo, el pueblo de San Jerónimo del Rey, integrado por abipones, registró un constante crecimiento poblacional desde 1756 —pasó de 441 en ese año a 725 nativos en 1760—, para luego decaer a 570 en 1761. Una situación parecida atravesó San Esteban de Miraflores, que, entre 1755 y 1762, llegó a contar con 703 almas; 4 años después, el número se redujo a 518 indígenas.

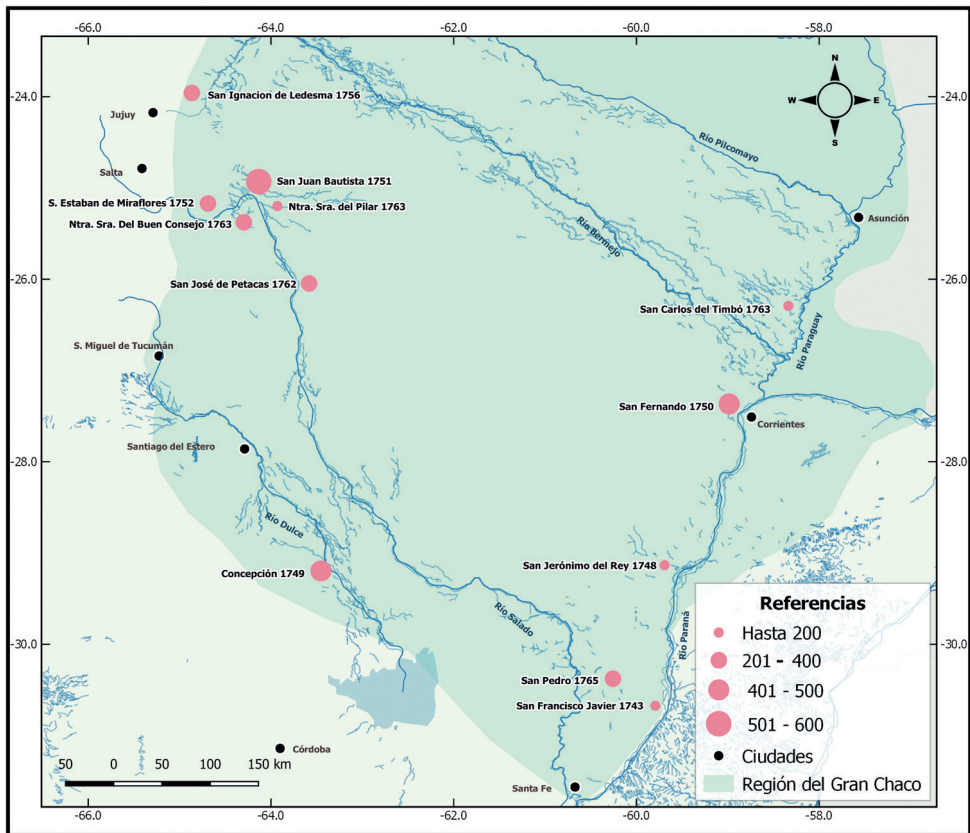


Figura 6. Situación poblacional de las misiones del Chaco en el momento de su fundación (elaboración propia).

Cabe destacar que la situación de los indígenas que componían las reducciones era variada. En los registros analizados, las categorías empleadas por los misioneros para mencionar a la población distinguen entre las familias o los habitantes cristianos, los bautizados y los catecúmenos. En algunos pueblos, la mayoría de los indios se enmarcaba bajo esta última denominación, de modo que superaban en número a aquellos que ya eran considerados como cristianos por los religiosos. En este sentido, un claro

ejemplo de ello es el pueblo de abipones de Concepción, que, en 1760,¹⁴ estaba constituido de forma mayoritaria por catecúmenos y solo por unos cuantos neófitos.

Por otra parte, el arraigo de los indígenas en las reducciones fue, desde sus inicios, muy relativo, puesto que estaba sujeto a las posibilidades de subsistencia, a la seguridad y a otros intereses que doblegaron los mecanismos persuasivos aplicados por los misioneros jesuitas. Además, el contexto en el cual se enmarcaron estas poblaciones reduccionales las configuró, al igual que la frontera, como espacios porosos, de transición y comunicación entre los diversos actores de la sociedad colonial, según ha destacado Boccara (2005).

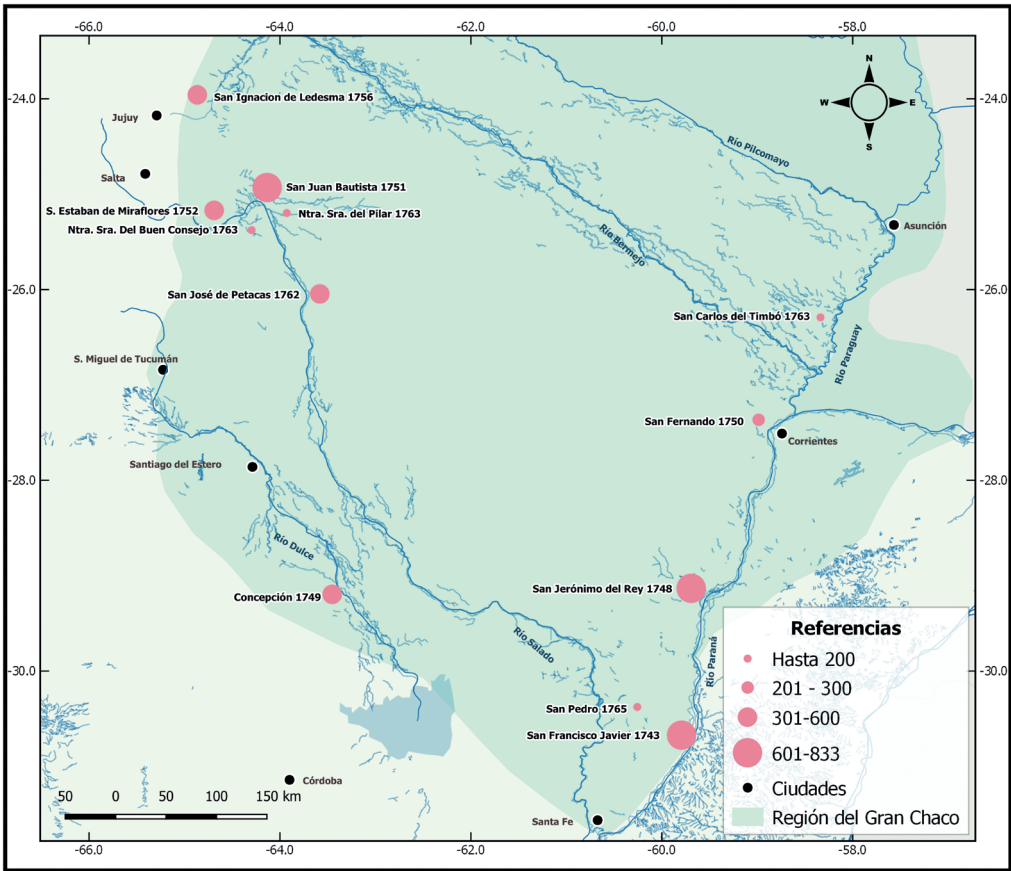


Figura 7. Situación poblacional de las misiones del Chaco en el momento de la expulsión (elaboración propia).

¹⁴ «Enumeratio annua oppidi de la Concepción de Abipones», s.l., 1760 (BNRJ, MCA 508 [33], doc. 1001).

4. Las características económicas de las misiones del Chaco

Las misiones del Chaco atravesaron dos momentos claramente identificables con respecto a la presencia jesuítica. Una primera etapa, transcurrida entre 1711 y 1750, en la que los jesuitas se hicieron cargo solo de la reducción de San Esteban de Miraflores —lules— y rechazaron la administración de la misión de San Antonio —ojotaes— por falta de misioneros; y una segunda, a partir de 1750, en la que se produjo un mayor número de fundaciones con sacerdotes que debían repartirse entre ellas, con la dificultad, entre otras, del desconocimiento de las lenguas nativas.

En el espacio de tiempo en el que los jesuitas permanecieron en el Chaco, desplegaron los habituales esquemas ya utilizados en el resto de las misiones y, de esta manera, lograron, de forma parcial, que los indígenas abandonaran sus hábitos guerreros y nómadas para iniciarlos en las prácticas agrícolas. Sin embargo, el trabajo misional no estuvo exento de dificultades.

La subsistencia de estas misiones resultó posible, por un lado, gracias al financiamiento externo que, en general, fue aportado por las ciudades cercanas, cuyos gobernantes y vecinos principales se habían comprometido, en la mayoría de los casos, a proporcionar una dotación permanente en forma de bienes y animales con el fin de asegurar cierta estabilidad frente al hecho de que los indígenas no realizaban los trabajos necesarios para el sostenimiento de aquellas. Este compromiso se incumplió en numerosas ocasiones y constituyó la causa de múltiples dificultades experimentadas en cada una de las recién creadas misiones.¹⁵ Por otro lado, estas dependían de un mantenimiento interno, esto es, de su propia producción, una vez que lograban cierto crecimiento en algunas de sus actividades. Se esperaba también el pago de los sínodos reales, que era el estipendio que el rey abonaba a los doctrineros. Se cobraba en las cajas reales, con la certificación de los dos sacerdotes que estaban en cada reducción en cuanto a los servicios prestados, y su monto era de 476 pesos anuales para cada pueblo. Se acreditaba en la procuraduría de la provincia jesuítica y, sobre este crédito, cada población podía librar algunas compras necesarias para la misión. A los sínodos se sumaba la sisa o derecho que pagaban los animales y las mercaderías desde 1676 para la vigilancia de las fronteras o las milicias. A partir de 1674, se realizó un aumento a doce mil pesos anuales por real cédula para subsidiar a las misiones del Chaco (Maeder 2002, 106).

¹⁵ De la reducción de San Fernando del Río Negro han quedado las interesantísimas cartas que el jesuita a cargo de la misión, José Klein, escribió al colegio de Corrientes, al procurador y a las autoridades de dicha ciudad para solicitar ayuda, dada la situación de precariedad y la soledad en las que vivía en el poblado. El misionero se quejaba de la ingratitud y de la actitud negativa de los correntinos con los sacerdotes jesuitas, sobre todo considerando el incipiente desarrollo que se hizo posible merced a la pacificación en la orilla contraria del río Paraná (Salinas 2009).

El compromiso de brindar alimentos a los indígenas de forma regular constituía uno de los métodos para erradicar sus costumbres, al mismo tiempo que se intentaba lograr la permanencia de aquellos en la reducción. Ello debía beneficiar la acción pastoral y conducir a la modificación de los modos de vida propios de la cultura nativa, que los misioneros pretendían reemplazar por el modelo jesuítico. La carne vacuna representaba una posibilidad alimenticia en épocas de malas cosechas; alentar su consumo y el aprovechamiento de sus derivados —cuero, grasa o sebo— resultó fundamental para la subsistencia y el aprovisionamiento de los enclaves misionales. Los inventarios revelan que todas las misiones chaqueñas contaban con estancias y, aunque no se conoce su proceso de organización, la documentación nos acerca bastante a su producción.

Estas haciendas jesuíticas se articularon según el modelo que, más tarde, se convirtió en tradicional en el Río de la Plata. Los campos de cada pueblo estaban divididos por ríos y arroyos que separaban las estancias¹⁶ y los puestos de una misma jurisdicción, y cada explotación se identificaba con nombres de santos y advocaciones religiosas. Por ejemplo, Yapeyú o La Cruz tenían varias, cada una con sus puestos, sus capillas, sus corrales y sus ranchos para habitación de los capataces o los peones; San Fernando del Río Negro tenía dos puestos: El Espinillo e Isla Pelada (Maeder 1998; Salinas 2009).

En la frontera tucumana, las siete haciendas existentes tenían características diferentes en cuanto a importancia y equipamiento. En el caso de San Ignacio de Ledesma, Nuestra Señora del Pilar de Macapillo y Nuestra Señora del Buen Consejo de Ortega, solo se mantenía un bajo porcentaje de ganado mayor y menor debido a cierta inestabilidad; contaban con carpintería en general y con acopio de cera y miel. La reducción de San José de Petacas se encontraba en un lugar intermedio, mientras que las de San Esteban de Miraflores, San Juan Bautista de Valbuena y Concepción eran las más importantes, puesto que su producción ganadera se complementaba con la de otros bienes, como el jabón y la cera, para su venta; realizaban trabajos de carpintería, fragua, almona, curtiembre y otros de carácter artesanal; y contaban con graneros, tahona y cultivos de maíz (Maeder 2002).

En cuanto a las explotaciones de las cinco misiones orientales, la más destacada fue la de San Francisco Javier, que se aprovechaba de la ventaja que proporcionaba el equipamiento del pueblo: carpintería, armado de carretas, horno de tejas y ladrillos, depósito de cueros, huerta y chacras en las que cultivaban trigo, cebada y garbanzos. Las cuatro restantes, ubicadas sobre el río Paraná, tenían una condición más sencilla, puesto

¹⁶ Las estancias jesuíticas constituían unidades de producción agrícola-ganadera y artesanal destinadas a la subsistencia y el intercambio comercial de las misiones. Estos establecimientos contaban con distintos edificios, capillas, dependencias para el personal y equipamientos para las diversas actividades. Dada la extensión territorial que abarcaban, se establecían puestos específicos para el desarrollo de determinadas tareas.

que se centraban en la ganadería y sus derivados. En San Pedro se dedicaban al acopio de cueros y al corte de caña y palmas; San Jerónimo del Rey se ocupaba en la construcción de carretas y la acumulación de cuero, sebo y grasa; y San Fernando del Río Negro, con su estancia ubicada en Las Garzas, no difería de las demás, aunque incluía siembras de mandioca, batata y trigo. La importancia de estas haciendas para el sostenimiento de las misiones resultó fundamental, tal como lo indica el testimonio del padre Canelas, quien manifestaba que «sin estancia que dé el anual mantenimiento, no es conveniente encargarse de tales reducciones, porque no es posible mantenerlas sin ella» (Maeder 2002; Salinas 2019).

Las Tablas 2 y 3, que se muestran a continuación, reflejan el detalle de los diferentes tipos de ganado existentes en las misiones occidentales y orientales según los inventarios. San Esteban de Miraflores, San Juan Bautista de Valbuena y Concepción, en la zona oeste, y San Francisco Javier, en el este, eran las que contaban con mayor cantidad de vacunos. En esta última, el inventario menciona que el padre Paucke no recordaba la cantidad de leguas porque no había libros en los que se comprobara la extensión (Maeder 2002, 110).

En definitiva, las estancias constituían, sin duda, el medio para alimentar a las reducciones y producir excedentes que pudieran ser intercambiados y vendidos a favor de los pueblos.

TABLA 2. COMPOSICIÓN GANADERA DE LAS MISIONES OCCIDENTALES

Pueblos	Vacunos	Caballos	Yeguas	Mulas	Bueyes	Ovejas
San Ignacio de Ledesma	2232	128	28	14	70	–
San Esteban de Miraflores	12 500	300	600	100	300	800
Ntra. Sra. del Pilar de Macapillo	1600	90	160	–	–	170
Ntra. Sra. del Buen Consejo de Ortega	1253	300	300	100	100	500
San Juan Bautista de Valbuena	11 000	400	250	80	300	400
San José de Petacas	4500	120	–	–	120	500
Concepción	14 400	500	500	220	500	150
Totales	47 485	1838	1838	514	1390	2520

Fuente: Maeder 2002, 111-112.

TABLA 3. COMPOSICIÓN GANADERA DE LAS MISIONES ORIENTALES

Pueblos	Vacunos	Caballos	Yeguas	Mulas	Bueyes	Ovejas
San Carlos del Timbó	–	–	–	–	–	–
San Fernando del Río Negro	4753	153	875	46	2038	–
San Jerónimo del Rey	3111	90	497	2	1231	–
San Pedro	5889	70	179	–	1062	–
San Francisco Javier	14 998	777	2229	382	2850	–
Totales	28 751	1090	3780	430	7181	–

Fuente: Maeder 2002, 111-112.

En estas misiones, aprovechando el contexto, también se intentaron desarrollar otras actividades económicas. En San Fernando del Río Negro, por ejemplo, una de las últimas fundadas, muy cerca de la ciudad de Corrientes, se constituyó, por iniciativa del padre José Klein —misionero que permaneció allí casi veinte años—, el primer obraje maderero de la zona. La riqueza forestal no pasó inadvertida para el sacerdote y, con sus productos, se construyeron carretas y hasta una embarcación que sirvió para el comercio. Se inició un modesto transporte de maderas hacia Buenos Aires, Asunción y Corrientes, actividad que implicó no pocas dificultades que resolver.¹⁷ Se describe una producción importante de varillas de lapacho, de sauce y del denominado *palo blanco*, aunque, ya en la época, se relatan las dificultades para acceder a algunas maderas y los peligros a los que estaban sujetos quienes trabajaban en estas tareas, sobre todo los peones. Su contratación era fundamental para realizar las actividades y, probablemente, se trataba de habitantes de las ciudades cercanas a las reducciones, a los que el sacerdote empleaba para realizar diversos quehaceres. Sin el trabajo de estos últimos, hubiera resultado imposible sobrellevar las demandas laborales de la misión, ya que estaban encargados de sacar adelante todo el proceso de producción, traslado y venta de las mercaderías.¹⁸ El sacerdote debía afrontar el pago de los sueldos de los peones y solventar también algunas de sus necesidades. En una carta, Klein señala que debió conseguirles sombreros, que se vio obligado a cambiar por caballos a mercachifles de la zona. Tuvo que hacerlo

¹⁷ Entre ellas, deben considerarse los problemas con los mocovíes que avanzaban sobre las reducciones de abipones en proceso de desarrollo, lo cual atentaba contra su estabilidad.

¹⁸ En el momento de la expulsión, quedaron registrados en el inventario de la estancia de Las Garzas veinte peones, diecisiete presentes y tres en la ciudad, lo que proporciona una idea de la cantidad de trabajadores que allí se utilizaban. Véase el inventario de los bienes existentes en la reducción de San Fernando del Río Negro, s. l., agosto de 1767 (AGN, Compañía de Jesús, 1769).

porque los trabajadores amenazaban con abandonar el servicio si no se les otorgaba lo que solicitaban.¹⁹

A pesar de los esfuerzos realizados, las acciones desplegadas para el sostenimiento de las reducciones del Chaco no resultaron suficientes. Según el extracto de las cuentas de los distintos pueblos (Tabla 4), consta que, en 1767, las misiones orientales se hallaban en deuda con el oficio de misiones (Maeder 2002, 106).

TABLA 4. EXTRACTO DE LAS CUENTAS DE LAS MISIONES DEL CHACO

Misiones occidentales	Deuda en \$
Concepción	1061
San José de Petacas	2300
San Esteban de Miraflores	1000
San Juan Bautista de Valbuena	1000
Ntra. Sra. del Buen Consejo de Ortega	400
Ntra. Sra. del Pilar de Macapillo	–
San Ignacio de Ledesma	400
Total	6161
Misiones orientales	Deuda en \$
San Francisco Javier	17 188
San Pedro	709
San Jerónimo del Rey	4718
San Fernando del Río Negro	1237
Ntra. Sra. del Rosario del Timbó*	–
Total	23 852

Fuente: Maeder 2002,106-107.

Los números de las misiones del Chaco oriental revelan una mejor situación que la de las occidentales, en su mayoría endeudadas con el colegio de Salta. En el caso de

¹⁹ Existen algunos datos específicos acerca del sueldo de los peones. Klein detallaba en una de sus cartas que los encargados del transporte tenían los siguientes salarios: «el baqueano gana doce pesos al mes; el timonero diez por viaje, dos soldados que van ganan seis por viaje, los demás peones que son nueve a cuatro pesos por viaje “río abajo” y “río arriba” cuatro por mes» (carta del padre Klein al padre Francisco Carrió, s. l., s. f. [AGN, Compañía de Jesús, 1762]). Los sueldos se pagaban con la producción de la reducción, por lo que su buen funcionamiento implicaba la posibilidad de costear todos los gastos del proceso económico en el que estaban insertos.

San José de Petacas, la deuda se repartía entre los colegios de Córdoba y Santiago del Estero (Figura 8). Tal situación respecto a dichas instituciones colegiales se debía a que estas no solo brindaban asistencia, sino que también constituían centros de intercambio y circulación de los productos elaborados en los pueblos. Así, la presencia de los colegios en las tareas misionales resultó fundamental en el proceso evangelizador de los indios del Chaco. También debe tenerse en cuenta, en esta misma época, el aporte en forma de limosnas provenientes de la provincia jesuítica del Paraguay, en especial de donaciones de particulares en tiempos del visitador Contucci.

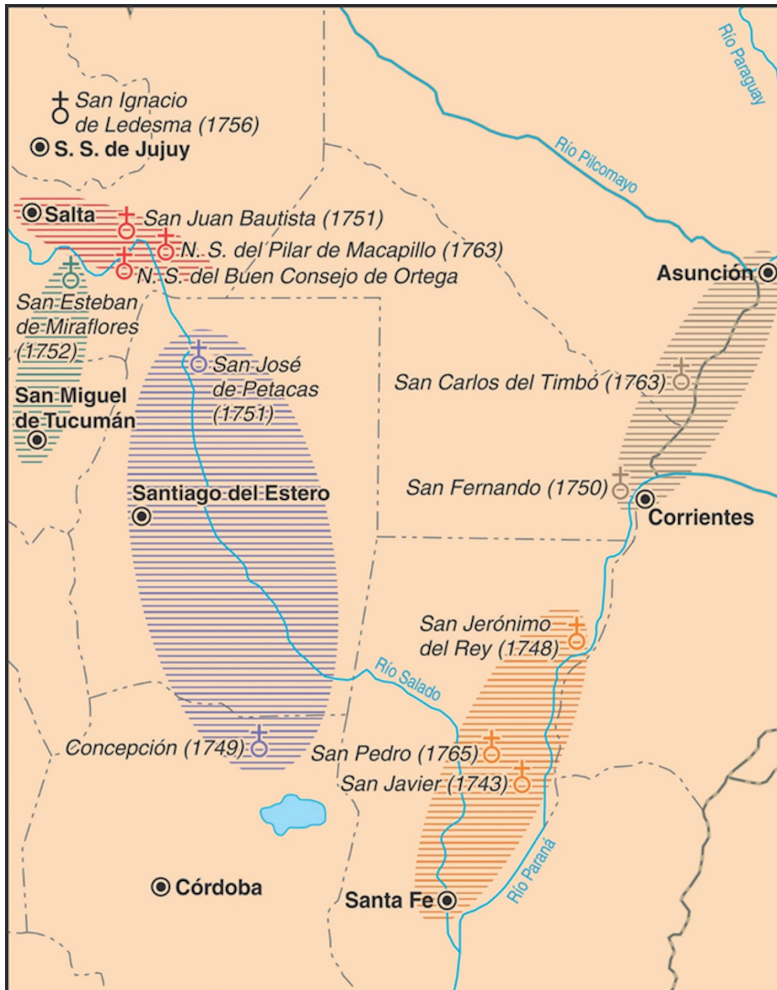


Figura 8. Relación de los colegios de la Compañía con las reducciones (elaboración propia con base en Maeder [2002,103]).

4.1. *Jesuitas y agentes locales*

El funcionamiento de estas misiones implicó la aplicación de una serie de estrategias de comunicación y vinculación en un espacio social configurado por los jesuitas; los agentes locales, representados por funcionarios del gobierno, que esperaban encontrar la defensa definitiva de sus ciudades;²⁰ los vecinos, que contribuían con aportes a la misma causa con el fin de mantener la seguridad de todo el territorio; y la población indígena que conformaba estas reducciones con el liderazgo de los caciques. También se mantenían pactos con los grupos indígenas que se acercaban a las reducciones en el contexto de los acuerdos implícitos en este proceso, que no llegaban a cumplirse tal como se concebían.²¹

En algunas reducciones se desarrolló un esfuerzo notorio para sostener la economía, lograr excedentes, satisfacer las deudas y atender a la tarea pastoral y a los conflictos interétnicos que se suscitaban de forma permanente en los espacios misionales. Pocos datos han quedado sobre las dificultades experimentadas en estas misiones chaqueñas, pero, sin duda, las mencionadas cartas de José Klein, para el caso de San Fernando del Río Negro, brindan algunas referencias clave para entender mejor la lógica de las relaciones y enmarcar tales dificultades en un universo más amplio en el que se vivían los mismos inconvenientes.²² La relación entre lo local y lo regional expone problemas generales en estas misiones que distan de los procesos desarrollados entre los guaraníes de la provincia jesuítica del Paraguay.

El sacerdote repite en cada una de sus misivas las mismas solicitudes y recuerda a los destinatarios de sus reclamos que no le han enviado lo solicitado. La rotación en el cargo de procurador también contribuía a agravar los problemas del padre Klein, ya que, entre una carta y otra, el titular cambiaba sin enterarse siquiera de sus requerimientos.²³ En 1766, por ejemplo, se dirige al padre Miguel Martínez, que fue reemplazado por el padre Manuel Arnal, por lo que debe repetir todos sus reclamos y solicitudes.

²⁰ Estos procesos también se ven reflejados en el ámbito de la provincia jesuítica del Paraguay con los guaraníes. El estudio de Svriz Wucherer (2019) da cuenta de las negociaciones existentes entre los diferentes actores que conformaban la sociedad colonial hispana, en una compleja trama que envolvía el espacio misional ignaciano con los intereses político-institucionales de la Corona española.

²¹ El Colegio de la Inmaculada de Santa Fe fue el centro de numerosas reuniones de caciques abipones y mocovíes que iban a tratar sus asuntos con los jesuitas. En su obra, Guillermo Furlong (1938, 98) menciona: «Desde que llegó a Santa Fe el padre Horbeagozo, abrió las puertas del Colegio a cuantos abipones llegaban a la ciudad, disponiéndolos así para la proyectada fundación».

²² Se han conservado numerosas cartas, escritas por este sacerdote a sus pares y sus superiores, en las que quedan reflejadas sus preocupaciones por la reducción, sus angustias y las múltiples gestiones realizadas para conseguir los elementos necesarios con el fin de que aquella siguiera subsistiendo. Dicha documentación permite también recrear el panorama reduccional y las relaciones interétnicas generadas a partir del poblado y sus múltiples conexiones con las ciudades y los pueblos cercanos.

²³ En este sentido, se pone de manifiesto el abandono de la misión y de sus necesidades más básicas. En los últimos años de su existencia, el sacerdote reclama en varias cartas ropa de la tierra y algunas botijas de vino.

Más allá de las dificultades experimentadas por este sacerdote y los avatares de mantener en pie la reducción, el mundo indígena de esta época se vio fortalecido por una serie de cambios que devinieron en profundas transformaciones para los reducidos. Surgieron otras formas de subsistencia y se emprendieron nuevas actividades. El control de una buena cantidad de cabezas de ganado caballar y vacuno a partir de la reducción, en este caso, favoreció el contacto con los españoles y los criollos, así como con sus pueblos o ciudades.

Los abipones de San Fernando del Río Negro que no habían podido ser sometidos al control del estado colonial hasta ese momento debido a su condición de nómadas, hacia mediados del siglo XVIII, ya se habían relacionado, aunque no sin obstáculos, con Corrientes, Santa Fe y Asunción, entre otras, además de ampliar sus relaciones con otros grupos indígenas.

La participación de los abipones reducidos en el entramado de acciones relacionadas con la cría y la venta de ganado y con la producción, el transporte y la comercialización de maderas involucró a algunos de ellos en nuevas actividades y los llevó a desempeñar nuevos roles.²⁴ Sin duda, cuando los mocovíes y los abipones fueron reubicados en los pueblos, desarrollaron nuevas prácticas económicas. Algunas estuvieron relacionadas con la subsistencia y otras con el intercambio comercial, que realizaban en las ciudades aledañas. De hecho, las reducciones facilitaron la comercialización de algunos productos —ganado en pie, cueros o miel— y a la vez permitieron el desarrollo de nuevas actividades, como la cría de ovejas, el cultivo de trigo y algodón, etc. Saeger (2000) menciona un mercado local y otro regional, que se amplió ante las demandas de la sociedad hispano-criolla. En este contexto, es visible la relación entre lo local y lo regional, y la forma en la que los jesuitas, las etnias chaqueñas y los agentes locales en relación con la Corona se vinculaban a través de procesos de negociación y adaptación, y de redes que deben pensarse a una escala global.

En general, las estancias se asentaron en terrenos cercanos a los pueblos. No obstante, en algunos casos se situaron a una distancia considerable de las reducciones. Un claro ejemplo de ello son las de los pueblos de San Fernando del Río Negro —ubicada en el sitio de las Garzas, actual provincia de Corrientes, al otro lado del río Paraná— y San Carlos del Timbó —instalada a tres leguas en la margen opuesta del río Paraguay— (Maeder 2002). Esta situación a menudo dificultaba el traslado del ganado y el desarrollo de otras actividades, circunstancia que, en ocasiones, producía pérdidas y otros contratiempos en la producción de determinados bienes.

En la estancia de Guazán, ubicada en tierras de Catamarca, se podía hallar ganado equino y mular, además de una interesante producción de vino, aguardiente y frutas secas

²⁴ En algunas cartas, se explica con detalle el circuito que emprendían los indios de la reducción en busca de maderas, con todas las vicisitudes que implicaba tal actividad.

como uvas, higos y membrillos. Los inventarios revelaron la existencia de tres familias de esclavos, con un total de doce personas, y de un libro de contrato de peones. Poseía una organización similar a la de los colegios. Todo ello favoreció el desarrollo del circuito comercial regional, la realización de transacciones en las ciudades con el producto de las estancias y otras actividades económicas como la producción de maderas en obrajes o la de miel.

5. Conclusiones

A lo largo de este capítulo nos hemos referido a las misiones del Chaco, conocidas y descritas en la historiografía jesuítica, y a las dificultades experimentadas para sostenerlas debido a las características de sus etnias —como el nomadismo o las economías cazadoras recolectoras—, que influyeron en las posibilidades de conversión de los nativos y en la estabilidad en las reducciones. Su fundación tardía con respecto a las misiones de guaraníes —en la primera mitad del siglo XVIII— imprimió también un sello diferente al proceso evangelizador. Fueron tiempos convulsos por el contexto político, pero, al mismo tiempo, se produjo un despliegue de información sobre la región que se transmitió a Europa y que acercó el Chaco y sus habitantes al conocimiento general.

El proceso experimentado por estos enclaves misionales resulta distinto al de las mencionadas misiones de guaraníes, no solo por su desarrollo tardío —próximo, en algunos casos, a la expulsión—, sino también por sus objetivos relacionados con la defensa de las ciudades cercanas y la necesidad de frenar el avance de las etnias chaqueñas. Por tales razones, existieron vínculos configurados en un espacio social que involucraba a todos los actores: jesuitas, indígenas, funcionarios y vecinos de cada una de estas ciudades. La interacción entre las etnias, los caciques, los jesuitas, los gobernadores y los agentes locales planteaba relaciones a escala local y regional.

Los acuerdos para el sostenimiento de estas misiones no siempre se cumplieron por parte de los gobernantes locales, por lo que se hizo necesario generar recursos económicos que trascendieran el esperado sínodo o el derecho de sisa que se destinaba a estos pueblos y que se gestionó sin efectividad. Las limosnas y las donaciones tampoco fueron suficientes, según revela el elevado endeudamiento de las reducciones con el oficio de misiones. Así, las estancias se transformaron en el medio de subsistencia, producción y generación de excedentes más importante y, más allá de las dificultades para sostener el sistema, favorecieron el desarrollo local y los intercambios en el ámbito regional.

En este trabajo se ha avanzado en algunos propósitos relacionados con la posibilidad de abrir un diálogo entre las fuentes, la cartografía y la economía al acompañar el análisis con algunas herramientas tecnológicas que han permitido complementar la información jesuítica y las formas de ver el espacio y de interpretar el territorio por parte

de los cartógrafos de la Compañía. Los resultados nos acercan a una problematización sobre las misiones del Chaco en sus diferentes dimensiones. No obstante, la historiografía es deudora de un estudio global que caracterice y profundice en el funcionamiento, la organización y la estructura de estas misiones tardías de la Compañía de Jesús.

6. Bibliografía

- AGN (Archivo General de la Nación). Compañía de Jesús, 1762 y 1769.
- ALUMNI, José. 1951. *El Chaco. Figuras y hechos de su pasado*. Resistencia: Juan Moro.
- BARCELOS, Artur. 2010. «A cartografía indígena no Rio da Prata colonial». En *X Encontro Estadual de História. O Brasil no Sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional*. Santa María, Brasil: Universidad Federal de Santa María (UFMS), Centro Universitario Franciscano (UNFRA).
- BNRJ (Biblioteca Nacional de Río de Janeiro). Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA) 508 (33) y (34).
- BOCCARA, Guillaume. 2005. «Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (o más allá) de la obra de Nathan Wachtel». *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 13:21-52.
- BORJA GONZÁLEZ, Galaxis. 2012. «Las narrativas misioneras y la emergencia de una conciencia-mundo en los impresos jesuíticos alemanes en el siglo XVIII». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 36:169-192.
- Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay. 1650-1652 y 1652-1654*. 2008. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas del CONICET.
- Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay. 1658-1660 y 1659-1662*. 2010. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas del CONICET.
- FURLONG, Guillermo. 1936. *Cartografía Jesuítica del Río de la Plata*. Tomo 2, *Ilustraciones*. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser.
- GULLÓN ABAO, Alberto. 1993. *La frontera del Chaco en la gobernación del Tucumán (1750-1810)*. Cádiz: Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz.
- 1995. «La diplomacia como estrategia de sometimiento indígena en la frontera este del Tucumán (1700-1750)». *Trocadero*, n.º 6-7, 301-310.
- JOLÍS, José. 1972. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- KERSTEN, Ludwig. 1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco. Una contribución a la etnografía histórica del siglo XVIII*. Traducido por Jorge von Hauenschild. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- LASA, Luis de y María Teresa LUIZ. 2011. «Representaciones del espacio patagónico. Una interpretación de la cartografía jesuítica de los siglos XVII y XVIII». *Cuadernos de Historia* 35:7-33.

- LÓPEZ LARA, Enrique Javier, José Carlos POSADA SIMEÓN y Jesús Gabriel MORENO NAVARRO. 1998. «Los Sistemas de Información Geográfica». En *Andalucía en el umbral del siglo XXI. I Congreso de Ciencia Regional de Andalucía*, editado por Juan Rodríguez García y José Carlos Collado Machuca, 789-804. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- LOZANO, Pedro. 1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. 2.^a ed. Tucumán: Instituto de Antropología.
- LUCAIOLI, Carina Paula y María Inés HUESPE TOMÁ. 2021. «¿De cuántos indígenas estamos hablando? Fuentes para el análisis poblacional de las reducciones del Chaco austral del siglo XVIII». Ponencia presentada en el 12.^o Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, junio y septiembre de 2021.
- MAEDER, ERNESTO. 1976. «Documentos sobre la Historia del Chaco en la colección De Angelis de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro». *Folia Histórica del Nordeste*, n.º 2, 181-217.
- 1986. «La población indígena del Gran Chaco a mediados del siglo XVII». En *Quinto Encuentro de Geohistoria Regional*, 173-185. Formosa: Junta de Estudios Históricos y Geográficos.
- 1998. «Expansión y contracción del espacio misionero. Las estancias de los pueblos guaraníes en 1700-1810». En *X Jornadas de Geohistoria Regional*, 118-139. Formosa: Rincón del Arandú.
- 1999. «La iglesia misional y la evangelización del mundo indígena». En *Nueva historia de la nación Argentina*, tomo 2, *La Argentina en los siglos XVII y XVIII*, 433-468. Buenos Aires: Planeta.
- 2002. «Las misiones jesuíticas del Chaco (1735-1767). Proyecto pastoral y estructura económica». En *Historia inacabada, futuro incierto: VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, editado por Bartomeu Melià, 99-114. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Padre Antonio Guasch.
- 2012. *Historia del Chaco*. Resistencia: ConTexto.
- MAEDER, ERNESTO, María Laura SALINAS, Julio FOLKENAND y José BRAUNSTEIN. 2016. *Entre los Jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del s. XVIII*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- PASTELLS, Pablo. 1915. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo 3. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- PAUCKE, Florian. 2010. *Hacia allá y para acá*. Traducido por Edmundo Wernicke. Santa Fe, Argentina: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.
- RUIDREJO, Alejandro. 2010. «Ratio gubernationis jesuita». *Sacrilegens. Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião* 7 (1): 4-17.
- SAEGER, James Schofield. 2000. *The Chaco Mission Frontier. The Guaycuruan Experience*. Tucson: University of Arizona Press.
- SALINAS, María Laura. 2009. «San Fernando del Río Negro. Un intento evangelizador jesuítico a los abipones». *Diálogos* 13 (2): 293-322.

- 2010. *Dominación colonial y trabajo indígena. Un estudio de la encomienda en Corrientes colonial*. Asunción: CEADUC.
- 2019. «El Chaco en las Cartas Anuas del siglo XVIII. Conversión, informes e historia en la provincia jesuítica del Paraguay». *Revista Junta de Estudios Históricos del Chaco*, n.º 9, 33-53.
- 2020. «Las Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Siglo XVI y XVIII. Cuatro décadas en la tarea de editar fuentes jesuíticas». En *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*, coordinado por María Fernanda Crespo y Guillermo Antonio Nájera Nájera, 9-53. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Estudios Regionales.
- SALINAS, María Laura y Fátima VALENZUELA. 2021. «Abipones y mocovíes en la historiografía del exilio. Percepciones de los jesuitas expulsos sobre el Gran Chaco». *Andes* 32 (2): 1-42. <http://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/32467>.
- SVRIZ WUCHERER, Pedro Omar. 2019. *Resistencia y negociación. Milicias guaraníes, jesuitas y cambios socioeconómicos en la frontera del imperio global hispánico (ss. XVII-XVIII)*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- VITAR, Beatriz. 1991. «Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial en un espacio conflictivo: La frontera tucumana-chaqueña en el siglo XVIII». *Revista Española de Antropología Americana*, n.º 21, 243-278.
- 1997. *Guerra y misiones en la frontera Chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 2015. «La subversión del orden jesuítico. Las ancianas indígenas y su resistencia a la acción misionera en el Chaco». *Missões. Revista de Ciências Humanas y Sociais* 1 (1): 58-72.
- WILDE, Guillermo. 2014. «“Fuentes indígenas” en la Sudamérica colonial y republicana: escritura, poder y memoria. Parte 2». *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 4 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.641>.

TERCERA PARTE.
CIRCULACIÓN DE SABERES Y OBJETOS
EN LOS ESPACIOS EVANGELIZADORES

X. EL FLUJO COMERCIAL DE PRODUCTOS DE BOTICA Y LA CIRCULACIÓN DE CONOCIMIENTOS CIENTÍFICOS EN LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (SIGLO XVIII)*

Eliane Cristina Deckmann Fleck

Universidade Federal de Pelotas – UFPel, Brasil

1. Introducción

Algunos trabajos recientes han señalado tanto la premisa de que los hermanos y los padres jesuitas actuaron de modo decisivo en la implantación de una cultura científica en las tierras de las misiones americanas como aquella que destaca la indiscutible contribución de los indígenas a este conocimiento científico, que se difundió a través de la eficiente red de agentes de la Compañía de Jesús, encargada de promover su circulación entre los colegios de la orden en América y en Europa (Millones Figueroa y Ledezma 2005, 28).

A pesar de que habitaron regiones consideradas como marginales en el escenario intelectual del período —áreas consideradas solo y de forma tradicional como periféricas y receptoras de los saberes producidos en otras partes del mundo—, los padres y los hermanos ignacianos fueron, de hecho, decisivos en la producción de nuevos conocimientos sobre historia natural, medicina y farmacia,¹ a partir de las observaciones y de las experiencias realizadas con la fauna y la flora americanas, así como del productivo diálogo que mantuvieron con la ciencia y la filosofía modernas. Esa singular posición se tradujo en el expresivo número de historias naturales y materias médicas escritas por

* Este capítulo es el resultado de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del proyecto «A natureza americana, por seus usos e percepções: ciência e história em obras manuscritas e impressas de Botânica Médica e História Natural (América meridional, século XVIII)», financiado por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), convocatoria n.º 09/2022, Beca de Productividad de la Investigación.

¹ Tal como observa acertadamente Kapil Raj (2007, 177) al abordar el concepto de circulación, «más que por caminos lineales de difusión o de transferencia, es por procesos de circulación de los hombres y de las prácticas, de las informaciones y de los saberes, de los instrumentos y de los objetos, que las ciencias y las técnicas se desarrollan».

los integrantes de la orden jesuita, cuyo análisis permite la reconstitución del saber científico por ella apropiado, difundido y producido a lo largo del siglo xvii y de la primera mitad del siglo xviii en los territorios misionales en América.²

Muchas de estas obras, resultantes, según se ha mencionado, de las observaciones y las experiencias realizadas por los miembros de la Compañía, circularon entre las reducciones y los colegios mantenidos por la orden jesuita, bajo la forma de cuadernos y sin especificación de autoría, con la intención de que las recetas y los procedimientos terapéuticos no se perdieran. La producción de copias de esos recetarios y tratados, así como su difusión, revelan la preocupación de aquellos religiosos por colocar dichos saberes y prácticas curativas a disposición tanto de quienes estaban encargados de las artes de curar como de los indígenas concentrados en las reducciones, muchos de los cuales desempeñaban funciones de informantes y enfermeros. Del mismo modo, las Cartas Anuas³ y los inventarios de los bienes de la orden, realizados tras su expulsión de los dominios ibéricos, mencionan la presencia de libros de medicina, medicamentos, utensilios e instrumentos quirúrgicos en los colegios y las reducciones de la Compañía de Jesús en el Cono Sur,⁴ lo que señala su condición de espacios de circulación de saberes y prácticas,⁵ en los cuales sus miembros actuaron también como hombres de ciencia.⁶

² Sobre ese aspecto, Romano (2007, 64-65) afirma que «las ciencias naturales de la botánica a la zoología, que no pertenecían al bagaje intelectual de partida que poseía el misionero [...] indican la movilización de nuevas prácticas científicas. [...] los misioneros de la Compañía [fueron] agentes centrales del proyecto de inventario y de dominio del mundo de la época moderna». Por esa razón, «poco se duda sobre la importancia de los filósofos naturales jesuitas y de su participación en los debates del siglo de la llamada *revolución científica*» (Justo 2011, 158).

³ Las *Litterae Annuae* son la correspondencia periódica que los padres provinciales le enviaban al padre general de la Compañía de Jesús. Tienen su base en los informes anuales que el provincial recibía de los superiores de las residencias, los colegios, las universidades y las misiones junto a los indios, y contenían una detallada información sobre las casas y sus obras, así como sobre las personas que allí habitaban o trabajaban y las actividades que se llevaban a cabo.

⁴ Sobre los inventarios de los bienes de los colegios jesuíticos, se recomienda ver la transcripción comentada del inventario de la botica del colegio de Córdoba en Deckmann Fleck y Poletto (2013).

⁵ Se aclara que el término *circulación* se utiliza no como «difusión, transmisión o comunicación de ideas», sino como «procesos de encuentro, poder y resistencia, negociación y reconfiguración que se dan en las interacciones entre culturas. [...] como un fuerte contrapunto a la unidireccionalidad de difusión o incluso a la difusión o transmisión de binarios como ciencia metropolitana/ciencia colonial o centro/periferia, todos los cuales implican un productor y un usuario final» (Raj 2015, 170) [la traducción es nuestra].

⁶ Más allá de la habitual justificación de que los jesuitas investigaron la naturaleza y trataron a los enfermos con la precípua finalidad de practicar la caridad cristiana y con vistas a la «mayor gloria de Dios», hay que «valorar el esfuerzo de recolección y sistematización del conocimiento médico por parte de los ignacianos, que demuestra cómo tal iniciativa era realizada a partir de los referenciales de la cultura erudita del período, que eran los estudios sobre las virtudes de las plantas y los animales realizados a partir de los referenciales de la historia natural y de la medicina hipocrática» (Gesteira 2006, 1) [la traducción es nuestra]. Sin duda, era necesario tener «el conocimiento exacto de las propiedades de las plantas y aprender a reconocer las especies en el campo, en medio a muchas otras, recogerlas y cultivarlas, separando hojas, semillas, frutos y raíces, estudiando los zumos, los ungüentos y las pomadas. Un proceso complejo, que requiere un saber basado en la experiencia y en la razón, en la práctica y en la teoría» (Di Liscia 2002, 296).

Además del amplio conjunto de fuentes documentales producidas por la propia Compañía de Jesús, los investigadores han podido contar con documentos escritos en lengua indígena. Se sabe que los libros de medicina manuscritos se difundían de reducción en reducción en forma de cuadernos en los que no se indicaba el autor e, incluso, que estos eran copiados para que las recetas no se perdieran.⁷ Uno de ellos, denominado *manuscrito de São Borja*⁸ —que, por la forma de su escritura, se cree que data del siglo XVIII—, contiene procedimientos y recetas para males gastrointestinales y para el parto y el puerperio, con particular relieve sobre los trastornos que solían presentarse en esta fase crítica para el recién nacido.

La Biblioteca Nacional de España (BNE) cuenta también con una versión del *Libro de medicina en lengua guaraní*, identificado como *ms. BN Madrid*, que, según Angélica Otazú Melgarejo (2014), circuló junto a un manuscrito de Gregorio López (1542-1596).⁹ La investigadora mantiene que existe otra versión de este mismo manuscrito, bajo el título *Pohã Ñana*¹⁰ —redactado casi en su totalidad en guaraní y atribuido al hermano jesuita Marcos Villodas—, en la Wellcome Library de Londres, razón por la cual se denomina *ms. W. L. Londres*.¹¹ El *manuscrito Villodas*, como igualmente se conoce, constituye uno de los pocos en los que el misionero revela que aprendió —con los indígenas guaraníes— algunas prácticas médicas y, sobre todo, las formas de diagnosticar enfermedades, el tipo y la duración del tratamiento, así como una clasificación de las plantas medicinales.

Las versiones del manuscrito Villodas son, junto con el de São Borja, de importancia fundamental, porque suponen la colaboración y la participación de enfermeros guaraníes

⁷ Ilustrativo de la práctica de la copia de manuscritos es el documento titulado *Sobre el contagio de las viruelas*, que parece haberse escrito como un manual para que siguieran los misioneros responsables de las reducciones jesuíticas. En él se puede encontrar una serie de recomendaciones para el cuidado de los enfermos, así como medidas para evitar el contagio: «Hágase también provisión de aguarabay, el cosimiento de él sirve para lavarse una o dos veces al día cuando ya las viruelas se van secando. Esta agua les quita las ronchas y hediondez. También sirve para quemarlo en el hospital. Y es provechoso el humo en los aposentos apestados». *Sobre el contagio de las viruelas*, s. l., s. f. (BNRJ, MCA 1951, caja A, doc. 04, acervo XCCDA, doc. A1).

⁸ Se sabe que este manuscrito fue encontrado en la reducción de São Borja, ubicada sobre el margen izquierdo del río Uruguay, pero esto no significa que haya sido redactado en esta reducción. La fecha de su elaboración se desconoce, razón por la cual no se puede afirmar que haya sido el primer recetario de medicina escrito en guaraní.

⁹ El códice fue registrado en la BNE el 1 de enero de 2004, bajo la autoría de Gregorio López (1542-1596), con la siguiente descripción: *Libro de medicina en lengua guaraní; Libro de medicina por orden alfabético, en español / Gregorio López* (Otazú Melgarejo 2014, 1).

¹⁰ Según Otazú Melgarejo (2014), *pohã* podría traducirse como ‘remedio’, y el término *ñana*, por su parte, como ‘hierba silvestre’.

¹¹ Sobre la descripción externa e interna del ms. W. L. Londres, se recomienda ver más información en Otazú Melgarejo (2014).

Se sabe que el Wellcome Institute for the History of Medicine de Londres adquirió este manuscrito en 1962, junto con otras piezas de la colección del Dr. Francisco Guerra, bibliófilo e historiador de la medicina de América Latina.

en los oficios de prevenir y curar enfermedades. Otazú Melgarejo (2014, 2), sin embargo, alerta de que «uno de los inconvenientes para analizar el ms. Londres es el difícil acceso al guaraní clásico o el guaraní que se empleaba en las reducciones», lo que parece explicar los pocos estudios realizados sobre el documento atribuido al mencionado hermano.

Entre los tratados manuscritos en castellano que circularon por la provincia del Paraguay en el siglo XVIII, figuran *Materia médica misionera*¹² y *Libro de cirugía, trasladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos. Escrito en estas doctrinas de la Compañía de Jesús, año de 1725*,¹³ que se analizarán con más detalle. Aparte de la difusión y la apropiación de saberes y procedimientos terapéuticos europeos, estos dos manuscritos indican la refutación o la adaptación de ciertos preceptos a través de las experiencias realizadas en América. Con ello, contribuyen de forma significativa a la reevaluación del papel desempeñado tanto por la Compañía de Jesús en la llamada *ciencia moderna* como por las poblaciones locales e indígenas en la aportación de conocimientos. Estas obras, más que inventarios del mundo natural, se revelan como interacciones entre diferentes agentes del saber e intercambios locales y globales operados por los misioneros de la Compañía de Jesús instalados en las cuatro partes del mundo, que resultaron fundamentales para la formulación de nuevos conocimientos científicos en la época moderna.

Las referidas obras sobre farmacia, medicina y cirugía no deben ser, por tanto, percibidas como «precursores deficientes de las ciencias o como copias insuficientes de los modelos europeos, sino como formas independientes y singulares de la historia de la ciencia» (Anagnostou y Fechner 2011, 175). Tal singularidad se traduce en la «experimentación e incorporación del conocimiento etnofarmacéutico indígena» (Anagnostou y Fechner 2011, 190), evidenciadas en las recetas y los tratados de botica, medicina y cirugía escritos por miembros de la Compañía de Jesús. En el apartado siguiente se analiza la contribución de la orden jesuita al conocimiento farmacológico y médico de la Edad Moderna.

¹² Tras haberse difundido durante años en versiones manuscritas, la obra se editó y publicó en la *Revista Patriótica del Pasado Argentino*, en 1888, por iniciativa de Ricardo Trelles. Sigue el formato de la *De materia médica*, escrita por el médico griego Dioscórides (c. 40 - c. 90), y cuenta con un prólogo y con advertencias e instrucciones acerca de la conservación, la clasificación y el uso de las plantas. Incluye tablas e ilustraciones, y detalla, además, la descripción de cada planta, su lugar de origen, su ubicación en la región de las misiones, su morfología, las variaciones de las especies y sus usos simples y compuestos. Para más información sobre esta obra, véase Asúa (2014).

¹³ Se trata de un tratado anónimo de medicina y farmacia que se mantuvo inédito hasta 2014, cuando, confirmando las informaciones divulgadas por Furlong (1947), Garzón Maceda (1916) y O'Neill y Domínguez (2001), fue localizado en la biblioteca del convento franciscano de Catamarca, en Argentina. En ese mismo año, la Oficina de Patrimonio Cultural de la provincia franciscana de la Asunción de la Santísima Virgen del Río de la Plata digitalizó el manuscrito, que pasó a integrar la Colección Manuscritos del Archivo Histórico de esa provincia franciscana de Buenos Aires, en Argentina.

2. La contribución de la Compañía de Jesús a la ciencia en la Edad Moderna

Durante un largo período, prevaleció la visión —fundamentada en la percepción de la existencia de una dicotomía entre la práctica científica y la cultura católica— de que el catolicismo, la censura inquisitorial y los jesuitas obstruyeron el pensamiento científico en los países y las regiones de colonización ibérica en la época moderna. Esta concepción proviene de una acción eficiente del antijesuitismo y de una historiografía que defiende un proceso unidireccional de difusión de los conocimientos producidos en Europa, consagrada hasta tal punto que la importancia del mundo iberoamericano para la historia de las ciencias ha sido descuidada o, acaso, mitigada (Bleichmar *et al.*, 2009; Prieto 2011).

La necesidad de ampliar el estudio de la historia de las ciencias, incluyendo espacios no europeos que tradicionalmente no han sido privilegiados en las narrativas de la producción del conocimiento científico, fue destacada tanto por Sanjay Subrahmanyan (1997) como por Jorge Cañizares-Esguerra (2004, 2007) y Serge Gruzinski (2014), quienes han cuestionado la exclusividad occidental en el desarrollo de la ciencia moderna y la concepción cristalizada de que las llamadas *periferias del mundo* se limitaban a recibir y a apropiarse del saber producido en Europa.

El historiador franco-indio Kapil Raj (2015, 170) destacó que, en espacios caracterizados por una intensa circulación de personas, ideas y bienes, con independencia de su extensión, se mueven prácticas, técnicas y saberes de diferentes culturas, para dar lugar a un amplio proceso de negociación. Desde esta perspectiva, los encuentros entre culturas de las cuatro partes del mundo no provocaron la superposición de una sabiduría sobre otra —o una relación de jerarquía centro-periferia—, sino que permitieron la formulación de un nuevo tipo de saber, en la medida en que «las interacciones resultantes [entre los agentes del conocimiento] son en sí mismas un lugar de construcción y reconfiguración del conocimiento».

Impulsados por el propósito de rever visiones historiográficas consagradas¹⁴ sobre el papel desempeñado por la Compañía de Jesús en la construcción de la llamada *ciencia moderna*, historiadores como Asúa (2010, 2014, 2019), Castelnau-L'Estoile *et al.*

¹⁴ Para Millones Figueroa y Ledezma (2005, 22), los jesuitas incorporaron y asimilaron de forma gradual las ideas y los métodos de estudio de la Ilustración, pero ello no significó «un rechazo absoluto del estudio de la naturaleza inspirado por la maravilla y el asombro que infundían las complejidades y misterios del mundo natural americano». Así, la producción de un conocimiento basado en la observación y en la experiencia «no ensombreció la fascinación por los misterios de la naturaleza». La postura descrita, en cierta forma, explica el lugar ambiguo que los integrantes de la Compañía de Jesús ocuparon en la historia de la ciencia moderna: en ocasiones, se les atribuye una pequeña contribución al avance científico (Rabin 2014, 90), mientras que, en otros casos, se desplaza el interés científico de los miembros de la orden a una mera actividad subordinada a los objetivos religiosos, valiosa solo en la medida en la que contribuía a la misión evangelizadora (Waddell 2015, 3-4).

(2011), Di Liscia (2002), Millones Figueroa y Ledezma (2005), Rabin (2014), Romano (2005, 2007, 2011, 2015) y Waddell (2015) han investigado sobre la temática.¹⁵ En sus trabajos, se destacan tanto la importancia de los colegios de la orden¹⁶ para la circulación de los saberes y la realización de experiencias —de las cuales resultaron la validación o la refutación de prácticas y conocimientos consagrados en Europa—¹⁷ como el protagonismo de los actores locales, en especial de las poblaciones indígenas.

Andrés Prieto es uno de los autores que cuestiona el hecho de que la contribución intelectual de los jesuitas naturalistas que actuaron en la América española no recibiera más que «a marginal position at best in the current debates about early modern science» (Prieto 2011, 2, 10). Antonella Romano (2005), a su vez, destaca la importancia de inscribir las actividades intelectuales y las ligadas a la ciencia desarrolladas por la Compañía de Jesús en una reflexión sobre la naturaleza de la orden y del apostolado misionero, sin percibir las como constitutivas de la identidad jesuita, sino como un elemento contingente de esta.¹⁸ Romano (2007, 56-57) añade que «[e]n el largo proceso de construcción de la Edad Moderna», la Compañía «ha sido tanto un vector como un actor, y la centralidad de su posición en este engendramiento no se inscribe en un *a priori* historiográfico, sino en una elección que ha sido suya: estar en el mundo».

Los misioneros jesuitas, inevitablemente, se enfrentaron a cuestiones que debieron resolverse de manera local —en Oriente o en América— y, de estos encuentros, resultaron alteraciones en sus concepciones teológicas y científicas,¹⁹ a partir de la confrontación de los problemas concretos de la alteridad, de la conversión y de la propia construcción de los imperios con el material que, de forma efectiva, tenían a su disposición. Sobre esa última cuestión, se debe considerar, aún, que

¹⁵ Aunque el interés por la llamada *ciencia jesuita* surgió hace varias décadas, su estudio sistemático es reciente. Las obras y los exhaustivos inventarios biobibliográficos del historiador jesuita Guillermo Furlong (1947, 1948) constituyen, sin duda, una referencia. Sus producciones sobre la temática poseen, no obstante, una gran identificación con la orden jesuita y se caracterizan por una visión poco crítica y desprovista de una perspectiva no eurocéntrica de la producción de conocimiento.

¹⁶ La importancia de los colegios de la Compañía fue destacada por Romano (2007, 63), para quien la orden fue un «laboratorio ejemplar de la invención de la modernidad particularmente en el marco de las enseñanzas científicas que desarrolló en sus colegios. En el mundo iberoamericano, como en los espacios europeos, la ciencia emerge en primer lugar en los colegios, alrededor de los cursos de filosofía, en la enseñanza de las matemáticas, cursos que no son sistemáticamente llevados en el marco de cátedras especializadas».

¹⁷ Para Asúa (2010, 192-193), «hay suficientes elementos para concluir que en las misiones se desplegaba una interesante actividad científica», y que «a mediados del siglo XVIII el frente más avanzado de la ciencia en el Río de la Plata se ubicó en las misiones del Paraguay histórico».

¹⁸ Según Giard (2005, 14), el diálogo que los miembros de la orden mantenían con la ciencia y la filosofía modernas estaba en sintonía con «el gusto y el respeto por el trabajo intelectual, según un modo de proceder que marcó sus actuaciones y en el cual se inscribió un deber de inteligencia» [la traducción es nuestra].

¹⁹ Para Romano (2005), las actividades de la Compañía de Jesús exigían competencias científicas, tanto aquellas que la orden solicitó de forma explícita como las que los misioneros llevaron cabo en el marco de su apostolado.

[...] les missionnaires tout comme les voyageurs, les colons entrepreneurs et les marchands, ont aussi produit des «savoirs» et ont «fait de la science», mais d'une autre manière. [...] On peut souligner que les missionnaires ont été précisément confrontés à d'autres façons de faire de la science et à la pluralité des savoirs indigènes. (Castelnaud-L'Etoile *et al.* 2011, 2-5)

Desde la primera década del siglo XVII, muchos de los misioneros jesuitas enviados a América, preocupados por ofrecer una mejor atención a los enfermos —para asegurar la salud de las almas y de los cuerpos—, se dedicaron a la recolección y a la experimentación con las plantas nativas existentes en las cercanías de los colegios y de las reducciones en las cuales actuaban. La existencia en dichos lugares de enfermerías y hospitales, así como de herbarios y boticas,²⁰ puede constatarse en las Cartas Anuas, que mencionan tanto la aplicación como la producción y la circulación de conocimientos médicos y farmacéuticos con vistas al combate de las epidemias, que afectaban de forma indistinta a indígenas y a europeos, y a la atención de los enfermos que buscaban los remedios y el consuelo espiritual que solo los padres podían proporcionarles. De esta preocupación por atender mejor a los pacientes, resultaron algunas iniciativas tendentes a recolectar las plantas que crecían en las cercanías y experimentar con ellas, así como también a invertir en la adquisición de recetarios y obras de medicina y cirugía.²¹

Gracias a la colaboración de los indígenas, que desempeñaron activamente los roles de informantes, enfermeros, parteras y copistas, los hermanos y los padres jesuitas instalaron herbarios y boticas, y sistematizaron e hicieron circular saberes y prácticas a través de la intensa correspondencia que mantuvieron entre sí o de las copias de

²⁰ Los colegios de la Compañía de Jesús «mantenían sus propias farmacias [o boticas] tanto para abastecer a la orden de medicamentos como para el servicio de la población local [que] cooperaba entre ellos y formaba una red farmacéutica en todo el mundo a través de la farmacia del Colegio Romano» (Meier y Aymeró 2005, 78). Las farmacias de los colegios jesuitas se componían generalmente de una sala y un taller, además de una especie de almacén, a través del cual se ponían a disposición del público los medicamentos. El producto de estas ventas se reinvertía en la propia farmacia y en la compra de nuevos remedios y libros para su biblioteca. En muchas ciudades y pueblos, estos establecimientos eran los únicos disponibles y, en las regiones donde había otras farmacias, las abastecían. Según Sabine Anagnostou y Fabian Fechner (2011, 183), «[l]a provisión médico-farmacéutica en las misiones iberoamericanas era deficiente, porque los hospitales estaban limitados a los centros urbanos, y no había un centro de profesionales médicos y farmacéuticos en ciudades aisladas y de tierras lejanas. Por eso, ejerciendo la virtud cristiana de la *caritas*, muchos religiosos no solo prestaban ayuda tanto al alma como al cuerpo de los enfermos para tratarlos con medicinas que aprendían de la tradición europea y que estudiaban a su alcance. Debido a la complicación y costo de la compra de estos medicamentos [...] los jesuitas investigaron la flora autóctona y explotaron sus virtudes medicinales recurriendo a sus propios estudios o a la información proporcionada por los indígenas».

²¹ Es necesario, sin embargo, considerar que «[d]esde posibles materiales de construcción, recursos alimenticios o hídricos pasando por apreciar las calidades de la tierra o [...] la posibilidad de [...] explotación de alguna materia prima que se pudiera comerciar en los mercados regionales, todas eran preocupaciones de los jesuitas [...]» (Arias 2006, 270).

tratados y recetarios que difundieron entre las reducciones y los colegios de las provincias jesuíticas de América Latina, los instalados en Europa —en especial, con la farmacia del Colegio Romano— y también los de Oriente. Algunas boticas —como la del Colegio de São Paulo, en Lima— se transformaron, con el paso del tiempo, en centros de referencia que enviaban medicamentos —como el bezoar peruano, la ambrosía mexicana y la quina— a otros establecimientos de la Compañía de Jesús en Chile, Paraguay, Argentina, Ecuador, Panamá o el Viejo Mundo, lo cual atestigua el intenso flujo comercial y la importante circulación de saberes, medicamentos y prácticas curativas, tal como se expondrá a continuación.

3. La circulación de medicamentos, libros e instrumentos entre Europa y América

En los catálogos de productos enviados en barcos con destino a América se encuentran menciones tanto de medicamentos como de libros e instrumentos. En una lista de 1717, se alude al envío de «un cajón de Medicina» (Gramatke 2019, 307), mientras que una de 1728 detalla que fueron remitidos a la misión del Paraguay, mediante el barco San José y la Concepción, «cuatro cajones de Medicina de Botica» (312). La relación de 1734 informa de que los padres Antonio Machoni y Sebastián de San Martín, en su viaje de regreso a América, llevaron consigo «cajas [que] contenían libros, diapositivas, reliquias, grabados, estatuas de santos» (Gramatke 2019, 211). Según esta lista, el «cajón n.º 32. Contt[ien]e solo Medicinas, [el] Cajon n.º 33. Contt[ien]e Medicinas»; además de «tres Medicinas para varios Colegios y Misiones» (Gramatke 2019, 322-326), así como hierros en cantidad considerable, lo cual puede referirse a cuchillos, lanzas, tijeras y tenazas (330-331). En el listado de 1745 se halla información sobre la expedición de ocho cajas de triaca y, posteriormente, de otras dos en 1763, todas ellas desde Roma (Gramatke 2019, 348-350). En una de las remitidas por el procurador jesuita Francisco Díaz Taño, en 1756, se relacionan crisoles (Gramatke 2019, 224), que, con elevada probabilidad, se utilizaban para calentar sustancias y deshidratar compuestos.

Los encargados de las artes curativas en las farmacias instaladas tanto en colegios como en reducciones y fincas también recurrieron a otras vías para atender sus necesidades, según se puede apreciar en alguna correspondencia en la que solicitan medicamentos. En respuesta a la carta enviada por el sacerdote jesuita Sebastián de Garau, el remitente, el 25 de marzo de 1753, informa de que su pedido de medicamentos y libros para el boticario aún no ha podido ser atendido: «Tengo a V. R.^a más de la buena voluntad [...] y por este sentimiento le falta [...], que V. R. usa la receta vieja [...] pero a mi despedida no me queda nada que mostrar».²²

²² «Correspondencias entre padres y procuradores (1752-1767)», s. l., s. f. (AGN, DE/CJ 403).

En las Cartas Anuas, son innumerables las referencias a obras clásicas de medicina y a tratados de cirugía, las cuales, con seguridad, debían de integrar los acervos de las bibliotecas de algunas reducciones y de algunos colegios jesuíticos. El de Córdoba, por ejemplo, contaba con diversas obras relativas a estas materias, como *Tesoro de medicina*, de Egidio de Villalón; *Cirugía universal y particular del cuerpo humano*, de Juan Calvo; *Tratado de todas las enfermedades de los riñones, vejiga, y carnosidades de la verga, y urina*, de Francisco Díaz; *Tratado de medicina*, de Juan Amato; y *Principios de cirugía*, de Jerónimo de Ayala.

Por otra parte, también cabe destacar que había un catálogo de los libros que podían venderse y enviarse a las llamadas *Indias Occidentales*, en el cual figuraban, entre otros, *Disputationes medicae super libris Galeni, de locis affectis*, de Pedro García Carrero; *De corpore humana*, de Juan Valverde; *Cirugía*, de Redondo; *Methodo de conhecer e curar o morbo galico*, de Duarte Madeira; *Cirugía*, de Borbón; así como el *Promptuario* de Remigio y el *Promptuario* de Salazar (Page y Flachs 2010, 122-123).²³

Ya el inventario de la botica de ese mismo colegio —realizado en febrero de 1768 y, por tanto, poco después de la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios bajo dominio español— parece confirmar la presencia de obras de esta naturaleza, al relacionar

[...] «vinos», ungüentos, lamedores, aceites, esencias, «espíritus», bálsamos, tinturas y elixires, sal volátil, emplastos, «confecciones», preparaciones y polvos, píldoras, polvos cordiales, harinas, raíces, gomas, suecos, flores y aguas. Al lado de preparados a base de ácido nítrico y amoníaco, como los «vinos», y de aguas, como la rosada, de melisa y de canela, se encontraban los polvos extraídos de la ipecacuana, planta medicinal americana. (Page y Flachs 2010, 123)

El primer levantamiento de los bienes de la botica del colegio de Córdoba se inició el 10 de febrero de 1768 y finalizó en mayo del mismo año, tal como se puede apreciar en la frase que lo cierra: «Razon de los efectos, y Medicamentos añadidos al präl de esta oficina que ha mi pedimento me ha entregado el señor d.ⁿ Fernando Fabro en el Mes de Mayo de 1768».²⁴ El inventario se reanudó en octubre de 1771 y se completó en julio de 1772.²⁵

²³ Los libros que formaron parte de la colección de la biblioteca del colegio de Córdoba se pueden consultar en el trabajo organizado por Alfredo Fraschini (2005).

²⁴ «Inventário formado por Lorenzo Infante Boticário en la Ciudad de Córdoba de los bienes medicinales, de julio de 1772», Córdoba, julio de 1772 (AHUNC, Documentos de la Junta de Temporalidades de Córdoba, caja 10, leg. 2, n.º 27, fol. 4575v).

²⁵ «Inventário formado por Lorenzo Infante...» (AHUNC, Documentos de la Junta de Temporalidades de Córdoba, caja 10, leg. 2, n.º 27).

La comparación entre los textos del primer y el segundo inventario revela que, en el de 1768, solo se enumeraban los bienes de botica, mientras que, en el de 1772, también se incluían los enseres de cocina y los elementos de la antebotica, una especie de despensa. Si bien para el documento inicial no se requirió la implicación de muchas personas, en el posterior sí hubo que contar con otros efectivos para que pudieran evaluar los activos. La tributación de enseres como bancos, armarios y cajas no fue considerada «de su facultad» por los albaceas, por lo que, el 4 de diciembre de 1771, se llamó al carpintero Antonio González, quien concluyó su obra en febrero del año siguiente.²⁶

Existen otras situaciones que parecen explicar las diferencias entre los dos inventarios. El primer levantamiento lo realizó el boticario Lorenzo Infante, mientras que, para el iniciado en 1771, se nombró responsable a Juan Herrero. Para ambos, sin embargo, el encargado de verificar el trabajo realizado por los ejecutores fue el médico y boticario Ignacio Tholosa. El hecho de que el registro fuera realizado por boticarios parece explicar la forma en que algunos de los ingredientes simples fueron enumerados en el listado de bienes de la botica del colegio de Córdoba.

No se puede pasar por alto el interés que los encargados de tasar los bienes pertenecientes a la Compañía de Jesús pudieron tener en cantidades y valores crecientes, lo que corroboraría los rumores entonces vigentes sobre el enriquecimiento de la orden y el patrimonio que esta había acumulado. En cuanto a la falta de precisión en la valoración, en especial de los ingredientes químicos encontrados por los ejecutores, conviene considerar que, en la América platina,²⁷ a lo largo del siglo XVIII, eran pocos los profesionales con formación y autorización para trabajar —quienes, además, lo hacían sin ningún tipo de inspección—, ya que el Protomedicato solo se instaló en Buenos Aires unos años después de la expulsión de los jesuitas.

Otro factor que parece evidenciar el nivel de formación de los profesionales boticarios en la Córdoba del siglo XVIII se puede observar en la forma en que se categorizaban algunas de las drogas en los inventarios. El de 1768 enumeró cinco artículos en la categoría de sal volátil, pero la lista posterior ni siquiera incluye este grupo. Otro ejemplo aún más claro es el de las harinas, que, en el primer listado, contaban con las siguientes partidas: frijoles, fenogreco, arroz, garbanzos y lino. En 1771-1772 se suprimieron estas harinas, aunque las partidas, dispuestas en el mismo orden, aparecían como semillas. Este cambio en la clasificación de los elementos provocó que el número de semillas relacionadas pasara de dieciséis a veintiséis en la última encuesta.

²⁶ «Inventário formado por Lorenzo Infante...» (AHUNC, Documentos de la Junta de Temporalidades de Córdoba, caja 10, leg. 2, n.º 27, fol. 4575v).

²⁷ Con la expresión *América platina* nos referimos a las regiones que formaban parte, en la época, de la provincia jesuítica del Paraguay, que incluía territorios hoy pertenecientes a Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay.

La modificación del número de artículos, por cierto, resultó recurrente a lo largo del segundo inventario. El agua pasó de veintiún artículos a nueve; los vinos pasaron de cinco a tres; los ungüentos, de veintiséis a diecisiete; los lamedores, de treinta y tres a diecisiete; los aceites de oliva, de veinticinco a veinte; y los licores, de nueve a seis. Los emplastos, las tinturas y las semillas se incrementaron entre los medicamentos listados. Además de las alteraciones de una categoría a otra debido a los diferentes criterios adoptados por los ejecutores, otra cuestión que debe considerarse es que muchos de estos productos pudieron haber sido sustraídos o, incluso, utilizados por las personas que tuvieron acceso a ellos durante los casi tres años de intervalo entre ambos inventarios.²⁸

En cuanto a los precios de las plantas y los productos químicos, se observa que la absenta y la violeta se cotizaron a doce reales la libra, mientras que el hinojo, la rosa y la canela, a poco más de un real y medio. Entre los elementos químicos, solo el plomo tenía un valor cercano al de las plantas, es decir, doce reales por libra. El vitriolo se tasaba a cuatro pesos la libra, y el nitro y la sal amoniacal a cinco. La presencia de estos elementos —con precios tan elevados— entre los bienes de la farmacia del colegio apunta a los recursos que necesariamente implica su compra en Europa por parte de los procuradores de la orden.

El registro de diales, calderos, tamices y cortadores de raíz en los inventarios de la botica del colegio de Córdoba parece sugerir que no se pudieron realizar procedimientos más elaborados. Por otra parte, la lista de «dos forneles viejos (viejos ga.) con sus pies de hierro quebrados [...]»; Yt. dos pequeñitos de cobre el uno con un pie menos, que tasaron en dos pesos: se advierte que el del Pie menos es de hierro [...], parece indicar la posibilidad de manipulación de ciertos elementos.²⁹

Cuando se analizan más de cerca los elementos enumerados en los listados elaborados, se aprecia, por ejemplo, que el mercurio está presente en la composición de ocho artículos, y que la farmacia del colegio de Córdoba tenía dieciocho libras del elemento puro y tres de su derivado, el bermellón. Sin embargo, uno de los factores que complican este análisis es el hecho de que los inventarios, por su propia naturaleza y propósito, no informan sobre la cantidad de elementos químicos en los compuestos.

²⁸ Cuando se comparan las cantidades de los artículos enumerados en el primer inventario y los contenidos en el segundo, se aprecia que muchos de ellos mantienen o reducen su cantidad, mientras que otros la incrementan. Esta situación se repite en varias categorías y, a menudo, la diferencia se cuadruplica en relación con el primer inventario, como en el caso de las aguas de achicoria, que pasan de una a cuatro libras. Otros ejemplos son el agua de verdolaga —de una a tres libras—, el vino emético —de dos a seis libras— y el ungüento de la condesa —de dos a doce onzas—. En cuanto a la reducción de cantidades, resulta plausible suponer que pudo deberse al uso, incluso durante el período en que se realizaba el inventario, de los medicamentos disponibles en la farmacia del colegio de Córdoba por parte de personas acostumbradas a buscarlos en situaciones de enfermedad. Sin embargo, parece más acertado considerar que hubo errores de pesaje, por distracción o desconocimiento, e, incluso, diferencias de criterio de los boticarios que firmaron los distintos inventarios.

²⁹ «Inventário formado por Lorenzo Infante...» (AHUNC, Documentos de la Junta de Temporalidades de Córdoba, caja 10, leg. 2, n.º 27, fol. 4577r).

En cualquier caso, los datos referentes al mercurio parecen apuntar a la importación de dichos elementos en estado puro, lo que implicaría su manipulación —en las instalaciones de la botica del colegio— para fabricar polvos, ungüentos y pastillas. Tal como ya se ha mencionado, la presencia de estos productos —con precios tan elevados— entre los bienes de la farmacia del colegio apunta no solo a los altos costos que implica la adquisición de elementos puros o ya preparados, sino, muy especialmente, a los recursos involucrados para su compra en Europa por los procuradores de la orden.

Si bien no se cuenta con datos precisos sobre el monto que se recaudó en Córdoba por la venta de medicamentos, la información contenida en los inventarios analizados sugiere que este control fue realizado por la botica: «Yt. un libro manuscrito de cuentas particulares q.^e llevaba el P.^e [padre] Boticario con algunas hojas escritas». ³⁰ Este pasaje apunta, pues, a las otras funciones que correspondían al boticario, quien, además de preparar y administrar los medicamentos a los pacientes, se encargaba de su venta y del control de las existencias.

En cuanto a los libros, estos aparecen en los inventarios agrupados por materias, como se puede apreciar en el siguiente fragmento:

Prim.^a m.^{te} 14 libros de folio, y uno en quarto ma.^{or} de var.^s farmacopeas que tasaron a ocho pesos cada uno [...] D120; Yt. 15 libros en folio medicinales de varios autores que tasaron a 8 p.s cada uno [...] D120; Yt. 15 libro de quarto ma.^{or} de cirujia, y Medicina de distintos autores q.e tasaron à tres pesos [...] D045.³¹

Según los albaceas, una parte de las obras que integraban la colección de la biblioteca de la botica, sin embargo, no pudo ser evaluada: «Yt. 30 libros de quarto ma.^{or} y más chicos en lengua alemana de varios autores, que no se entienden los que no se tasaron, por falta de Ynteligencia». ³²

³⁰ «Inventário formado por Lorenzo Infante...» (AHUNC, Documentos de la Junta de Temporalidades de Córdoba, caja 10, leg. 2, n.º 27, fol. 4599r).

³¹ «Inventário formado por Lorenzo Infante...» (AHUNC, Documentos de la Junta de Temporalidades de Córdoba, caja 10, leg. 2, n.º 27, fol. 4598v). La presencia de tantas obras sobre medicina y cirugía en la colección del boticario del colegio de Córdoba parece sugerir que estos hombres, cuando se vieron obligados a trabajar en oficios para los que no tenían preparación, buscaron instruirse para ejercerlos. En la Carta Anua de 1735-1743, el padre provincial, refiriéndose a Córdoba, informa de que «la biblioteca escolar ha sumado más de setenta volúmenes» (Page 2004, 332).

³² Inventário formado por Lorenzo Infante...» (AHUNC, Documentos de la Junta de Temporalidades de Córdoba, caja 10, leg. 2, n.º 27, fol. 4598v). La presencia de numerosas obras en alemán en la botica del colegio de Córdoba parece deberse al importante número de misioneros del centro-este de Europa que trabajaban en la provincia jesuítica del Paraguay en el siglo XVIII. Incluso se puede suponer que, debido a la falta de fluidez en el idioma español, los encargados de las artes curativas se sintieron más seguros consultando volúmenes escritos en o traducidos al alemán, y que, muy probablemente, hubo un importante intercambio de tales obras entre ellos.

El intenso flujo comercial descrito de medicamentos, instrumentos y libros se complementó con un proceso de producción y circulación de saberes y prácticas, tal como se expone a continuación.

4. La circulación de conocimientos científicos en sendos manuscritos de medicina y farmacia

Este apartado se dedica a señalar y discutir las evidencias de circulación de conocimientos de medicina, cirugía y botánica en dos manuscritos de medicina y farmacia. Además, se pone de manifiesto la importancia de estos en la reconfiguración de la construcción del conocimiento científico moderno, toda vez que su elaboración y difusión involucró a informantes nativos, misioneros jesuitas, otros agentes de cura y hombres de ciencia europeos.

La primera de estas obras es *Materia médica misionera* —en adelante referida también como la *Materia médica*—, escrita en 1710, que consta de 458 páginas y 148 ilustraciones de plantas realizadas a mano; además, cuenta en su frontispicio con una imagen de Nuestra Señora de los Dolores, virgen de los enfermos.³³ Las versiones manuscritas de la obra, que circularon entre las reducciones y los colegios de la orden en la provincia del Paraguay a lo largo del siglo XVIII e, incluso, durante la centuria siguiente, ya han sido analizadas por varios investigadores. A pesar de la discusión en relación con su autoría, en la que destaca la postura del médico argentino Pedro Arata, otros padres jesuitas, como Pedro Lozano y José Sánchez Labrador, se encargaron de asegurarle a Pedro de Montenegro la condición de principal autor de recetarios de botánica médica de la Compañía de Jesús en el siglo XVII.³⁴

En uno de los pasajes de la *Materia médica*, tras atestiguar que la observación y la experiencia podrían alterar concepciones clásicas, el hermano jesuita afirma discrepar de Dioscórides en cuanto al modo de secar las flores:

³³ Para Di Liscia (2002, 301), el autor de *Materia médica misionera* fue, en efecto, Pedro de Montenegro. Sin embargo, esta autora sostiene que la escribió en 1702 y que «el padre Asperger la copió en 1710 con su nombre». Para la historiadora argentina, la obra de Montenegro «es un compendio de plantas útiles de la región del Paraguay, escrita a principios del siglo XVIII, donde las virtudes curativas de las plantas autóctonas están dispuestas de acuerdo con el esquema medicinal clásico, agregando fórmulas y dosis de los compuestos. [...] la obra de Montenegro es la base de las recopilaciones botánicas posteriores y fue copiada una y otra vez por subsiguientes autores, interesados en este esfuerzo de síntesis realizado tan tempranamente [...] hasta el punto en que hubo momentos en que se dudó de su autoría». En el presente trabajo, sin embargo, se considera como fecha de producción del manuscrito el año 1710, por ser la más aceptada entre los historiadores.

³⁴ Este empeño se puede constatar en la obra *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, en la cual el padre Lozano se refiere al hermano jesuita Pedro de Montenegro como un «sujeto muy perito en la medicina» (Lozano 1874, cap. IX, 220).

[Sobre] las flores en estas tierras tengo experiencia que, cuando las secas a la sombra, enseguida se llenan de mariposas y esta experiencia no es solo mía, ya que el primero que me alertó sobre ello fue el peritísimo Fray Francisco Sirena, religioso de Santo Agostinho, excelente boticario, moderno en su farmacopea [...]. (Montenegro [1710] 1945, «Advertencias necesarias»)

La consulta de los tratados clásicos, la observación y la recolección y experimentación con plantas nativas parecen haber sido, en efecto, complementadas por intensos intercambios con indígenas informantes, tal como se puede constatar en el pasaje en el cual Montenegro aclara que las informaciones sobre las virtudes de la batatilla en el combate contra la diarrea con sangre las había obtenido de un indio ya convertido (Montenegro [1710] 1790, 139). El autor exalta las cualidades de las plantas encontradas en las regiones que rodeaban las reducciones, como el *araçay*, usado para combatir las llamadas *cámaras de sangre*:³⁵ «Puso la Divina Providencia en estas tierras tan pobres de médicos y boticas, y las creó en tan divina abundancia que hombres y animales se valen de ella para subsistencia y medicina» (Montenegro [1710] 1790, 44).

En la obra son también constantes las referencias al uso de plantas medicinales americanas en Europa y en Asia, y se pone de relieve la intensa circulación de informaciones resultante de una eficiente red mantenida por la Compañía de Jesús. Así puede constatar en la mención al bálsamo de copaiba —indicado en el tratamiento de heridas—, que «es hoy muy conocido y usado por toda Europa, África y América, y con gran estima y alto precio en Japón y en China, según estoy informado sobre sus admirables virtudes» (Montenegro [1710] 1790, 11). En otro pasaje, el hermano jesuita informa de que «[e]l primero es el verdadero clavo que nos traen á vender del Oriente» (Montenegro [1710] 1945, 397). Respecto a la canela, señala que «la cual trajo el Padre Gregorio Cabral, Secretario Provincial, cuando fué a visitar en lugar del Provincial, y ahora nuebamente trajo nuestro Padre Visitador Antonio Gariga otra segunda especie de dicha canela» (Montenegro [1710] 1945, 392).

Resulta importante recordar que también la difusión de manuscritos de medicina y farmacia en las tierras en las cuales actuaba la orden jesuita era algo habitual en los siglos xvii y xviii. Copiados y recopilados, aquellos obedecían a intereses prácticos de quienes los poseían, y, en el caso de la provincia del Paraguay, muchos de ellos provenían, con seguridad, de la *Materia médica*, tal como ya fue señalado por Miguel de Asúa (2014, 119-123). La importancia del hermano Montenegro para la farmacia y la medicina rioplatense no debe ser, sin embargo, tomada como razón incuestionable para atribuirle la autoría del *Libro de cirugía, trasladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos. Escrito en estas doctrinas de la Compañía de Jesús, año de 1725* —el segundo de

³⁵ La denominación *cámaras de sangre* designaba las disenterías causadas por protozoos y bacterias que provocaban diarreas sanguinolentas.

los manuscritos a los que se refiere este apartado, en adelante referido como el *Libro de cirugía* o, simplemente, el *Libro*—. Guillermo Furlong fue quien, por primera vez, le atribuyó el manuscrito de 1725 a Montenegro, al afirmar que era

[...] el indiscutido autor de la tan zarandeada *Materia médica misionera*, pero a nuestro parecer, es él igualmente el autor del *Libro de cirugía* que, en 1916, dio a conocer el doctor Félix Garzón Maceda en magna y eruditísima historia de la «Medicina de Córdoba». (Furlong 1947, 74)

Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, los organizadores del *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (2001), mantienen las hipótesis y suposiciones de Furlong.

La importancia del *Libro de cirugía* radica fundamentalmente en lo que demuestra sobre la experiencia americana de su autor-compilador³⁶ y de los demás encargados de las artes de curar que actuaron en la provincia del Paraguay. Por ello, más que revelar la difusión y la apropiación de los conocimientos de medicina, cirugía y farmacia vigentes en la Europa del siglo XVIII, la obra contribuye a desvelar la generación de nuevos saberes y técnicas resultantes del contacto con las poblaciones indígenas y con la naturaleza del Nuevo Mundo.³⁷ Inspirados en las reflexiones de los autores citados y, en especial, suponiendo que la «circulación sugiere un flujo más abierto», que prevé la «acción a todos los involucrados en el proceso interactivo de construcción del conocimiento» (Raj 2015, 170-171) [la traducción es nuestra], se presenta al lector un análisis del *Libro*.³⁸

En el «Prólogo» de la obra,³⁹ el autor-compilador del manuscrito evidencia que su motivación fue la de «escribir en un cuerpo lo que no he podido hallar en libro alguno [...] es preciso caminar continuamente y por diversas partes; no pudiendo llevar muchos libros que me hallaba falto».⁴⁰ Destaca también que «por si acaso viniere este

³⁶ Se adopta esa designación —*autor-compilador*— por no haber indicios comprobatorios de la autoría del manuscrito *Libro de cirugía*, que concilia capítulos en los cuales figuran observaciones y experiencias autorales con otros que constituyen copia de tratados médicos clásicos y contemporáneos consagrados. Cabe recordar que, en el siglo XVIII, la autoría, con la acepción actual del término, no estaba establecida de forma plena, y era bastante común la incorporación a las obras de fragmentos extraídos de otros autores, con el fin de completarlas, actualizarlas y obtener el reconocimiento de otros hombres de ciencia. Al respecto, véase Faulhaber y Leite Lopes (2012).

³⁷ A pesar de que el frontispicio informa de que el manuscrito fue redactado en el año 1725, creemos que su primera y su segunda parte podrían haberse copiado y reunido en un período posterior, muy probablemente, entre 1730 y 1740, es decir, antes de la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios ibéricos.

³⁸ Para más información al respecto, véanse Deckmann Fleck (2019) y Deckmann Fleck y Obermeier (2018).

³⁹ El «Prólogo» fue publicado en Garzón Maceda (1917).

⁴⁰ La reunión de textos de referencia sobre medicina y cirugía tenía el propósito de facilitar la consulta tanto del autor-compilador como la de los demás encargados de las artes de curar, ya fueran enfermeros, boticarios o cirujanos, «para mejor inteligencia y asiento en la administración de los remedios, que se deben aplicar» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 13).

Libro a [...] de quien queriendo emplear su caridade [...], quisiere valerse de el, sepa que todo [...] do lo he sacado de Autores Clasicos, y Doctos». ⁴¹ E, incluso, que «además [...] esperanza que concebí del alivio, que se seguir [...] los doloridos enfermos [...] junto con la utilidade en el descanso propio, [...] esforzado mucho para abrazar este [...] obligatorio trabajo» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 9). Más adelante, informa de que, en la obra, podrán encontrarse «escogidas recetas de remedios simples, y compuestos» para aquellos «que quieren curar una enfermedad» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 10, 12).

Con cierta modestia, el autor-compilador señala que el *Libro* —a pesar de no estar dispuesto «con la buena orden, y aliño que yo quisiera por mi gran insuficencia; todavía se declara lo bastante, y mejor que otros manuscritos, que se hallan a cada paso»— se distingue de otras obras que no separaban de forma clara «los remedios cálidos de los fríos [...] ensartan remedios sin orden, ni forma; de tal suerte que a veces sirven más de confusión a los que quieren curar una enfermedad que de alivio a los dolentes» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 12).

Las varias menciones a «los antiguos» y a «los modernos» que se encuentran a lo largo de la obra evidencian el diálogo que el autor-compilador mantiene con una serie de autores, algo que asume de forma expresa en el Prólogo:

Todo el contenido [de este libro] lo retiré de autores clásicos y doctos que para la medicina son las obras del Doctor Gordino [*sic*], del *Libro de la peste* del Doctor Luis Mercado, del *Compendio* de Don Juan de la Torre, del *Médico Caritativo*, del licenciado Félix Borbón, de *La llave de oro* del Doctor Trapiella, del *Tesoro* de Jean Vigier, y del libro del Fray Agustín Farfán, y de los *Experimentos*, del Doctor Gerónimo Soriano. Para lo que se refiere a la Cirugía me he valido de la obra del licenciado Dionisio Daza y del Doctor Juan Calvo, de Antonio de Robledo, del licenciado Porres y del Cirujano Caritativo. (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 9)

Si en algunas situaciones recurre a ellos para justificar el uso de determinadas terapias y medicamentos, en otras expresa su disconformidad. Así, en cuanto a ciertas tisanas recomendadas por estos autores, indica que «estos remedios [...] no obran cosa alguna, sin usar primero de absulbientes antimoniales, antimonio diaforetico, sinabrio de antimonio, y otros Alcalinos fixos» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 450).

⁴¹ La referencia que se hizo a la compilación de «Autores Clásicos, y Doctos» debe entenderse como un principio que orientaba la escritura intelectual o erudita de la mayoría de los autores de la Edad Moderna. Este género de escritura, que tiene sus raíces en la Antigüedad, gozó de una visión positiva en la Edad Media, cuando la compilación «asumió el sentido de extractar, hacer extractos de obras de otros» (Santos 2013, 55) [la traducción es nuestra]. Esta práctica no debe entenderse como un plagio, en el sentido en el que entendemos hoy ese término, en la medida en que se trataba de un requisito para que la producción fuera bien recibida y reconocida por la comunidad científica.

También en las primeras páginas del manuscrito, además de las tablas que hablan sobre la hora en que el sol nacía y se ponía a lo largo del año y sobre el clima de las regiones en las cuales se situaban las reducciones,⁴² se mencionan las

[...] Doctrinas del Paraná, Uruguay, y otras ciudades del Reyno el pueblo de Nuestra Santa Fe, San Ygnacio Guazu, Santa Rosa, Corpus y Jesús, Trinidad, San Ygnacio Mini, Loreto, Santiago Ytapua y Santa Ana, Candelaria y San Coste, San Joseph, San Carlos, Santos Martires y Santa María, Santos Apóstoles, Concepción, San Nicolás y San Ángel, Santo Thomé y San Borja, Yapeyu. (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 15)

Esa información parece reforzar la hipótesis de que el autor-compiler era un miembro de la Compañía de Jesús,⁴³ empeñado en orientar la actuación de enfermeros, boticarios o cirujanos «para mejor intelligencia y asiento en la administración de los remedios, que se deben aplicar» a los enfermos que vivían en las reducciones (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 13). En la segunda parte del manuscrito, esa posibilidad parece ganar más fuerza, pues en ella se encuentran menciones tanto a enfermedades y lesiones como a la condición de los enfermos, según se puede apreciar en las expresiones «herida de tigre», «un moso cruzeño», «un yndio picado», «un yndio tenia mal de orina», «calenturas de los Yndios» e, incluso, «experimentado en el Paraguay» (613-627).

Asimismo, los títulos de ambos manuscritos —*Materia médica misionera* y *Libro de cirugía, trasladado de autores graves y doctos para el alivio de los enfermos. Escrito en estas doctrinas de la Compañía de Jesús, año de 1725*— remiten a las reducciones de la provincia jesuítica del Paraguay. Más que evidenciar la institución a la cual pertenecían sus autores, estos señalan el hecho de que fueron escritos en el marco de la rutina diaria de las misiones, con los desafíos inherentes a la evangelización y al medio natural en el que aquellas se encontraban instaladas.⁴⁴ Ese aspecto, además, está muy presente en la *Materia*

⁴² Poco después del «Prólogo», se encuentra la «Tabla perpetua para saver a que hora sale, y se pone el sol, y la cantidad de dias y noches de todo el año para el cli[ma] de las Reduccio[n]es», seguida de otras dos, «Los días que tienen los meses de todo el año» y «Graduacion de la altura del polo, en que se hallan estas Doctrinas del Paraná, Uruguay, y otras ciudades del Reyno», y, finalmente, una que trata, de forma específica, de las reducciones, titulada «Otras Poblaciones, y Ciudades».

⁴³ Aunque se considere que el manuscrito no tuvo como autor a un jesuita, es plausible suponer que la obra haya integrado el acervo de alguna biblioteca jesuítica, por lo menos durante cierto tiempo. Si se admite que el texto que se analiza es, efectivamente, una copia realizada entre los años 1730 y 1740, se puede deducir que esta versión integró el acervo de alguna de las bibliotecas de la orden hasta 1767, incluso a modo de legado tras la muerte de su poseedor.

⁴⁴ La antigua provincia jesuítica del Paraguay abarcaba diversas ecorregiones, tales como la del Chaco Seco, la de Monte de Sierras y Bolsones y la del Espinal, caracterizadas por el clima árido y por el bajo volumen de precipitaciones; la selva de las Yungas y la selva Misionera o Paranaense, en las que se observa un mayor índice pluviométrico, que favorece la diversidad de la flora y la fauna; Esteros del Iberá, cerca del Chaco Húmedo, región con condiciones favorables a las inundaciones; y las ecorregiones Monte de Llanuras y Mesetas y la Estepa Patagónica, caracterizadas por un ambiente inhóspito.

médica, toda vez que el paisaje de las reducciones jesuíticas y los dilemas propios de su funcionamiento cotidiano son presentados al lector. Al describir las plantas, Montenegro no se limita solo a mencionar su especie, sino que aporta también informaciones sobre su hábitat, tal como se observa en la descripción que hace del alfóncigo:

El Yapacarií, que Mathiolo llama Pistacia, y en España llaman Altocigo, se hallan por estas Misiones muy de ordinario en tierras húmedas, en los bosques de bajíos, cerca de ríos o arroyos: es árbol alto, y frondoso, mayormente cuando se halla en las partes dichas de tierra craza y pingüe; pero cuando se halla en tierra de serranías sobre piedra no crece tanto, á imitación de los demás arboles; pero es más amargo y agudo, y más eficaz en medicina. (Montenegro [1710] 1945, 304)

La referencia a los elementos naturales no solo pone de relieve escenas propias del paisaje de la provincia del Paraguay, sino que tiene la función de auxiliar en la identificación de cada planta medicinal. En ese sentido, tanto la naturaleza como los elementos artificiales del entorno —por ejemplo, el conjunto de edificaciones que formaban las reducciones— sirven de orientación para ubicar las plantas. Todo ello se manifiesta en la descripción de la hierba santa o *caá curuzú* en guaraní, cuyas propiedades, según el autor, permiten combatir las enfermedades estomacales e intestinales, y que «[h]allase en cantidad por las partes dichas en las tierras de San Luis, San Lorenzo S. Miguel, San Juan, y San Angel, y en los Apostoles, Concepcion y S.n Carlos tal cual mata suya» (Montenegro [1710] 1945, 205). En su mención a la planta canchalagua, el hermano jesuita destaca el conocimiento que los indígenas poseían sobre la flora nativa existente en los alrededores de las reducciones:

El *Capiñirópita* hallo usarlo los Indios para matar las lombrices del estómago y vientre, bebiendo su cocimiento, y por ayuda administrado [...] que el indio llama *Caanémiri*, con miel y sal y graza, y cierto con buenos sucesos; empero, las grandes virtudes del *Canchalagua*, según nos muestra la experiencia, son el purificar la sangre de todas malignas cualidades [...]. (Montenegro [1710] 1945, 173)

No obstante, si en la *Materia médica* se encuentran evidencias de la influencia que el medio y la experiencia ejercen sobre su autor, no ocurre lo mismo —o, al menos, no con la misma intensidad— en el *Libro de cirugía*. En este último, se verifica que las experiencias personales y el día a día de la reducción pierden espacio en favor de las informaciones más técnicas sobre anatomía, las descripciones de las enfermedades y de la composición de los remedios, y los procedimientos quirúrgicos. Lo anterior, sin embargo, no impide que se registren experimentos realizados con plantas nativas en lugar de utilizar aquellas que eran normalmente empleadas en las recetas. Así, en un pasaje se indica que

«[a]quí como no tenemos la rosa de Alexandria, utilizamos la rosa pálida que llaman de mosqueta» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 15) y, en otro fragmento, el autor-compiler refiere que «[h]e usado el Caayci en vez de la Almáciga y creo que es tan bueno como el aceite que se hace con la mejor Almáciga de Europa y se reconoce en él las mismas virtudes» (86).

El matiz de tratado que asume el *Libro de cirugía* se debe, con elevada probabilidad, a la operación compilatoria de otras obras de este tipo realizada por su autor-compiler. Por ese motivo, se aprecia una escritura más impersonal, en la cual son pocas las experiencias propias compartidas, tal como se puede constatar en el pasaje que afirma «y enseña Hipocrates que en los días que se exacerban, o inquietan los morbos se terminan [...] por esto dijo Galeno» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 381).

En efecto, parece que el autor-compiler poseía formación o experiencia como boticario, médico o cirujano, pues se hallan numerosos pasajes en los cuales queda evidente su preparación para actuar en estos oficios de las artes de curar. Cuando menos, cabe atribuirle la condición de lector de obras de referencia sobre medicina y farmacia:

En las primeras pleurises, no se deven usar Sangria: es verdad que, en las segundas, es de grande socorro. Para distinguir las unas de las otras, es necesario considerar la edad, el tiempo, la situación, la calidad del dolor, el pulso, y las causas externas que precedieron a la dolencia. (*Libro de cirugía* 2014, 252)

Sus conocimientos también se demuestran en el pasaje en el cual afirma que «[p]ara componer los Medicamentos, se ha de hacer primero elección de los simples particulares que han de entrar en el compuesto, lo qual se conoce por el olor, sabor, peso, y consistencia de cada uno» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 210), así como en la descripción que realiza del proceso de destilación, que, según su explicación, «es el modo ordinario que los Chimicos tienen para dividir, y sacar los principios de que son compuestos los Cuerpos mixtos de los medicamentos, y se hace por tres modos» (27). Se manifiesta igualmente su pericia en este tipo de materias cuando describe la manera de obtener los aceites: «Por destilación sacan los Chimicos el azeite espirituoso de muchos vegetables, como leños, yeruas, semillas, frutos etc que son la virtud esencial de las plantas de que se sacan» (30).

Las menciones que se realizan a las formas de preparación de ciertos medicamentos y las descripciones de determinados ingredientes que integran las recetas apuntan a alguien dotado de formación académica y de acceso a información actualizada. Ello se manifiesta, por ejemplo, cuando afirma que «Riverio hace um azeite semejante a este; poniendo mayor cantidad de espíritu de vino, que de oleo de vitriolo. Pero Castellon dice, es mejor el uso dicho» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 53); o cuando, al describir la

mirra, informa de que «es un licor gomoso que se saca de un árbol espinoso de mediana altura, que crece en la Etiopia, y Aravia, [...]» (60).

Las recetas mencionadas en el *Libro de cirugía* demuestran, por otra parte, la circulación de medicamentos entre las boticas que los jesuitas mantenían, la aclimatación y el cultivo de plantas medicinales y, en particular, la difusión de conocimientos médicos entre las regiones de la América española y la portuguesa:

[...] jalapa [...] ruibarbo [...] A todos les daremos una trituración sutil teniendo en cuenta que el polipodio esté bien seco para que pueda molerse [...] el aloés así corregido es la purga estomacal más fuerte que hay, pero no debe usarse en personas que padezcan de hemorroides porque si no se abren [...]. (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 48-49)

[...] un portugués conocedor me dijo que la llaman también de Ysica y que la usan mucho en Brasil. (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 147)

En el último capítulo del *Libro*, el autor-compiler informa, al referirse al *caayci*, de que «las mismas virtudes de esta resina de Almáciga se atribuyen a la resina [...] de la verde no se obtiene tanta cantidad, por eso la adulteran con incienso y con resina de piñones. Y Laguna dice [...] que es muy frecuente su uso en Italia» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 507).

Algunas páginas después del pasaje anterior, el autor-compiler hace aún más evidentes sus conocimientos sobre medicina y farmacia al detallar que el «sulfato ferroso mezclado con vinagre y aplicado en cualquier parte del cuerpo forma escaras y úlceras debajo de la piel. Con esta utilidad se emplea en Italia y en Alemania» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 518).

Las observaciones y experiencias referidas en el manuscrito están, en su mayoría, asociadas a aquellas realizadas por reconocidas autoridades médicas, tal como se ha señalado con anterioridad. Ese recurso no es tan común en la *Materia médica*, en la medida en que Montenegro privilegia la descripción de las experiencias que él mismo realiza. Ejemplo de ello es el caso de la planta virreina, cuyas virtudes comprobó a partir del uso que de ella hacían los indios: «Yo viendo y reconociendo la virtud tan eficaz para este efecto me he valido de ellas [...] con el cocimiento de sus ojas y flores, y juntamente con untura que hago apropiada para los espasmos en esta forma» (Montenegro [1710] 1945, 322).

El autor-compiler del *Libro* no deja, sin embargo, de compartir informaciones sobre el origen de los medicamentos nativos de América, como la jalapa: «La xalapa viene de la Nueva España. La mejor es la compacta que se llena de venas resinosas de color ceniciento roxo, tal es la que viene de la Provincia Mechoacan, que traen cortadas en ruda» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 65). Pero esos mismos conocimientos lo llevan a advertir al potencial lector del manuscrito de que «[s]ería inútil explicar aquí todos

estos remedios», y recomienda que «para su inteligencia vasta sauer, y examinar los diureticos, los sudorificos, y los que provocan los mestruos» (273).

Señala también experimentos realizados por otros hermanos jesuitas y afirma que estos le fueron transmitidos de forma oral o por medio de cartas, si bien no especifica las reducciones a las cuales tales religiosos se encontraban vinculados:

Por consejo del Hermano Joaquin curè a un sujeto en estas Doctrinas de enfermedad de piedra, y retencion de orina con dicha Yerba, la cual hise husar por 9 mañanas en aiunas una cucharada del Polbo de sus ojas [...] El Hermano Enrique comunicandomè el año passado la virtud que para curar de la piedra tiene dicha virga aurea sin sauer el caso referido, me contò outro semejante, que como por acaso le haui pasado en Cordova com un secular el qual quedò tan aficionado a laYerba que siempre la guardaua en su casa como a sù unico remedio (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 307-308).⁴⁵

Entre las experiencias realizadas por el autor-compiler, figura la receta que prevé la colocación de líquido de azufre sobre las fosas nasales o la ingestión de tres claras de huevo mezcladas con una pequeña cucharada de sal, algo que, según él, era «mui husado en estas doctrinas» para ayudar en las complicaciones ocurridas durante el parto (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 321-322). Indica, además, que «[e]stando yo en San Miguel me avisaron de la enfermedad de un Yndio que hera colica flatuosa, a la qual llaman ellos Yabirù» (269). En otra receta, recomienda que

[...] se ha de cuidar no usar para lo dicho de cosas que se quiebren dentro de la llaga, para este fin dice Falope que no ay cosa mejor, que la medula de aquella planta que se llama Mijo negro al qual he visto en el Pueblo del Corpus. (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 407)

Contra las temidas pestes, aconseja la realización de purgas:

[...] siendo que «Septalio, quién dice que, en todas las Pestes que assistiò esperimentò felisimos susesos purgando a los Pestiferos, y lo mismo experimentamos en la Peste que affligiò a estas Provincias los años de 718-19-20, y 21. (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 364)

⁴⁵ Se trata del hermano Heinrich Peschke, boticario bohemio que trabajó en Córdoba. En otro pasaje, al comentar sobre las fiebres, el autor-compiler afirma que «[p]or ultimo describirè aqui un remedio admirable para curar las tercianas, y otras fiebres periodales, el qual me comunicò el Hermano Enrique Pesque como secreto especial» (*Libro de cirugía* [1725] 2014, 349).

En definitiva, se puede constatar que tanto la *Materia médica* como el *Libro de cirugía* revelan que hubo, efectivamente, una circulación de prácticas, técnicas, plantas y conocimientos en el territorio americano, que se dio a través de los desplazamientos de los agentes encargados de las artes de curar, del acceso a copias manuscritas de tratados de medicina y de botánica médica y, sobre todo, de las interacciones de los religiosos y los laicos con las poblaciones locales y nativas.⁴⁶ A esos elementos favorecedores de tal difusión, se suman la producción epistolar, ámbito en el que destacan las cartas intercambiadas entre los misioneros de la Compañía de Jesús instalados en las cuatro partes del mundo, y la adquisición de obras de medicina que venían a componer los acervos de las bibliotecas de los colegios jesuitas de Buenos Aires, Córdoba y Asunción.

5. Conclusiones

En la América platina del siglo XVIII existía, en efecto, una intensa red de circulación de supuestos teóricos, prácticas médicas e ingredientes que componían las recetas recomendadas para una serie de enfermedades y lesiones. Tal como se ha mencionado, esta difusión de conocimientos y experiencias se produjo gracias al movimiento de los agentes encargados de las artes curativas en el territorio americano, del acceso a las copias de manuscritos de medicina y botánica médica, y también de la convivencia y los consiguientes intercambios habidos entre los religiosos y los laicos, por un lado, y las poblaciones locales e indígenas, por otro. Otros factores que igualmente contribuyeron a tal propagación son el favorecimiento de la circulación, el desarrollo de las rutas comerciales, la producción epistolar —con particular énfasis en el intercambio de misivas entre los misioneros de la Compañía de Jesús instalados en las cuatro partes del mundo— y la adquisición de obras de medicina que pasaron a componer las colecciones de bibliotecas como las de los colegios de Buenos Aires, Córdoba y Asunción.

Los catálogos de los envíos de productos para abastecer a las farmacias y las bibliotecas, los inventarios realizados tras la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios ibéricos y los tratados de farmacia, medicina y cirugía constituyen, por ello, la evidencia material de la sistematización, resignificación, producción y difusión de conocimientos acerca del funcionamiento del cuerpo humano y el tratamiento de las enfermedades, que se inscribe en el proceso de construcción del saber médico en la era moderna. Si, por un lado, su contenido ofrece una importante ayuda para los estudios sobre las materias médica y farmacológica y los procedimientos quirúrgicos utilizados en

⁴⁶ Tal como observa con acierto Kapil Raj (2015, 173), «la perspectiva circulatoria permite ver la ciencia como siendo coproducida por el encuentro y por la interacción entre comunidades heterogéneas de expertos de distintos orígenes» [la traducción es nuestra].

la América del siglo XVIII, por el otro, apunta a una perspectiva de circulación que atribuye una acción a todos los involucrados en el proceso de construcción de este conocimiento, ya sean los autores de obras consagradas, los religiosos jesuitas o de otras órdenes religiosas o los informantes indígenas.

En cuanto a los manuscritos analizados en este capítulo, estos contribuyen, sobre todo, a la revalorización de la aportación de las poblaciones locales e indígenas a los saberes divulgados a través de las recetas que se difundieron en forma de cuadernos y manuscritos separados entre las reducciones de la Compañía de Jesús y también a las obras sobre medicina e historia natural escritas en América y que hoy se hallan en bibliotecas y archivos tanto europeos como latinoamericanos.

6. Bibliografía

- AGN (Archivo General de la Nación). Compañía de Jesús (DE/CJ) 403.
- AHUNC (Archivo Histórico de la Universidad Nacional de Córdoba). Documentos de la Junta de las Temporalidades de Córdoba. Caja 10, legajo 2, n.º 27.
- ANAGNOSTOU, Sabine y Fabian FECHNER. 2011. «Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay». En *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, editado por Guillermo Wilde, 175-190. Buenos Aires: Editorial SB.
- ARIAS, Fabián. 2006. «Misioneros jesuitas y sociedades indígenas en las Pampas a mediados del siglo XVIII. La presencia misionera Jesuita al sur de la gobernación de Buenos Aires, entre 1740-1753. Un análisis de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad colonial de una región del extremo sur del Imperio borbónico». Tesis doctoral inédita, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- ASÚA, Miguel de. 2010. *La ciencia de Mayo: la cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 2014. *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions*. Leiden: Brill.
- 2019. «La ciencia en las misiones jesuitas como encrucijada de saber global y culturas locales». En *A experiência da missão jesuítica na primeira modernidade*, editado por Luiz Fernando Medeiros Rodrigues e Maria Cristina Bohn Martins, 180-200. São Leopoldo: Editora Oikos.
- BLEICHMAR, Daniela, Paula de Vos, Kristin HUFFINE y Kevin SHEEHAN. 2009. *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. Redwood City: Stanford University Press.
- BNRJ (Biblioteca Nacional de Río de Janeiro). Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA) 1951.
- CAÑAZARES-ESGUERRA, Jorge. 2004. «Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?». *Perspectives on Science* 12 (1): 86-124.

- 2007. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY e Ines G. ŽUPANOV, eds. 2011. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (xvii-xviii siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- DECKMANN FLECK, Eliane Cristina. 2019. «Evidências de circulação e apropriação de saberes farmacológicos e médico-cirúrgicos em um manuscrito anônimo (América platina, século xviii)». *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n.º 26, 349-384.
- DECKMANN FLECK, Eliane Cristina y Franz OBERMEIER. 2018. «O *Libro de medicina, cirurgia, e botica*: um manuscrito anônimo de Matéria médica rioplatense da primeira metade do século xviii». *Antíteses* 11 (21): 132-156.
- DECKMANN FLECK, Eliane Cristina y Roberto POLETO. 2013. «Transcrição do Inventario formado por Lorenzo Infante Boticário em la Ciudad de Córdoba de los bienes medicinales. Julio de 1772». *Revista IHS - Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 1 (1): 162-247.
- DI LISCIA, María Silvia. 2002. *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- FAULHABER, Priscila y José Sérgio LEITE LOPES, eds. 2012. *Autoria e história cultural da ciência. Roger Chartier*. Río de Janeiro: Beco do Azougue.
- FRASCHINI, Alfredo Eduardo. 2005. *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Edición Crítica Filológica y Bibliográfica*. Buenos Aires: publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba.
- FURLONG, Guillermo. 1947. *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Editorial Huarpes.
- 1948. *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Editorial Huarpes.
- GARZÓN MACEDA, Félix. 1916. *La medicina en Córdoba: apuntes para su historia*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Rodríguez Giles.
- 1917. «La historia de la medicina en Córdoba. Prólogo del tercer tomo de la obra del doctor Félix Garzón Maceda». *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, n.º 8, 3-42. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/REUNC/article/download/4447/6329>.
- GESTEIRA, Heloisa Meireles. 2006. «Manuscritos médicos e circulação de ideias nas missões jesuíticas na América». En *Anais do VII Encontro Internacional da ANPHLAC*, 1-8. Campinas: Asociación Nacional de Investigadores y Profesores de Historia de las Américas (ANPHLAC).
- GIARD, Luce. 2005. «La actividad científica en la primera Compañía». *Revista-Libro Artes de México* 82:8-19.
- GRAMATKE, Corinna. 2019. «La portátil Europa. Der Beitrag der Jesuiten zum materiellen Kulturtransfer». En *Die polychromen Holzsulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaría, 1609-1767: kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*, editado por Erwin Emmerling y Corinna Gramatke, vol. 1, 191-397. Bonn: DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft.

- GRUZINSKI, Serge. 2014. *As quatro partes do mundo. História de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp.
- JUSTO, María de la Soledad. 2011. «Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana». En *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, editado por Guillermo Wilde, 155-174. Buenos Aires: Editorial SB.
- Libro de cirugía, trasladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos. Escrito en estas doctrinas de la Compañía de Jesús, año de 1725.* (1725) 2014. Buenos Aires: Ediciones Castañeda.
- LOZANO, Pedro. 1874. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires: Casa Editora Imprenta Popular.
- MEIER, Johannes. 2007. «“Totus mundus nostra fit habitatio”. Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española». En *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006*, editado por Zulmira Coelho dos Santos, 57-86. Oporto: Centro Interuniversitario de Historia da Espiritualidade.
- MEIER, Johannes y Fernando Amado AYMORÉ. 2005. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika: ein bio-bibliographisches Handbuch*. Vol. 1. Münster: Aschendorff Verlag.
- MILLONES FIGUEROA, Luis y Domingo LEDEZMA, eds. 2005. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana; Fráncfort: Vervuert.
- MONTENEGRO, Pedro de. (1710) 1945. *Materia médica misionera*. Buenos Aires: Imprenta de la Biblioteca Nacional.
- (1710) 1790. *Materia médica misionera* [copia manuscrita]. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas de UNISINOS.
- O'NEILL, Charles E. y Joaquín María DOMÍNGUEZ. 2001. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- OTAZÚ MELGAREJO, Angélica. 2014. «Contribución a la medicina natural: *Pohã Ñaña*, un manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, s. XVIII)». *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 4 (2): 1-15.
- PAGE, Carlos A. 2004. *El Colegio Máximo de Córdoba (Argentina) según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús. Documentos para la historia de la Compañía de Jesús en Córdoba*. Vol. 1. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- PAGE, Carlos A. y María Cristina Vera de FLACHS. 2010. «Textos clásicos de medicina en la botica jesuítica del Paraguay». *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, n.º 13, 117-135.
- PRIETO, Andrés I. 2011. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America (1570-1810)*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- RABIN, Sheila J. 2014. «Early Modern Jesuit Science: A Historiographical Essay». *Journal of Jesuit Studies* 1 (1): 88-104.

- RAJ, Kapil. 2007. «Conexões, cruzamentos, circulações: a passagem da cartografia britânica pela Índia, séculos XVII-XIX». *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* 24:155-179.
- 2015. «Além do pós-colonialismo... e pós-positivismo circulação e a história global da ciência». *Maracanan*, n.º 13, 164-175.
- ROMANO, Antonella. 2005. «Las primeras enseñanzas científicas en Nueva España: México entre Alcalá, Mesina y Roma». *Takwá*, n.º 8, 93-118.
- 2007. «Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica». En *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, editado por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, 56-71. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2011. «La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el Renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta». En *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, editado por Guillermo Wilde, 133-154. Buenos Aires: Editorial SB.
- 2015. «Making the history of early modern science: reflections on a discipline in the age of globalization». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 70 (2): 307-334.
- SANTOS, Pedro Afonso Cristovão dos. 2013. «Compilação e plágio: Abreu e Lima e Melo Morais lidos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro». *História da Historiografia*, n.º 13, 45-62.
- SUBRAHMANYAN, Sanjay. 1997. «Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia». *Modern Asian Studies* 31 (3): 735-762.
- WADDELL, Mark A. 2015. *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets*. Burlington: Ashgate.

XI. «PARA ADORNO DE LAS IGLESIAS Y SERVICIO DE DICHA MISION». CONTRIBUCIÓN DE LOS JESUITAS A LA TRANSFERENCIA DE CULTURA MATERIAL AL PARAGUAY EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII*

Corinna Gramatke

Investigadora independiente, Alemania

1. Introducción

En las últimas décadas, el *material turn* ha sido objeto de una gran atención en diversas disciplinas de las humanidades y en los estudios culturales (Appadurai 2013; Samida, Eggert y Hahn 2014; Siracusano y Rodríguez Romero 2020; Smith 2017). En ese contexto, se plantea la cuestión del funcionamiento del saber práctico reflejado en los objetos o géneros creados y utilizados culturalmente, todo ello a través del recurso al empirismo y a la investigación de tales objetos. ¿Qué dicen estos sobre una sociedad y su historia o qué significados transfieren? Existe un interés particular en la transferencia de la cultura material —compuesta de artefactos, mercancías y objetos— entre civilizaciones diferentes, en cuyo ámbito resulta de sumo valor el caso de los jesuitas y sus misiones en ultramar. En las páginas que siguen se pretende realizar una aproximación a esta cuestión.

La antigua provincia jesuita del Paraguay fue fundada en 1604 y se mantuvo hasta la expulsión de la orden por el edicto de Carlos III en 1767. Comprendía varias sedes y territorios misionales, así como instituciones, colegios y residencias en los centros urbanos. Las treinta reducciones de los guaraníes —muy conocidas por su prosperidad económica, artesanal y artística, y, en especial, por su vasto legado de tallas policromadas— solo

* El texto se basa en los resultados del proyecto de investigación de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, 'Fundación Alemana de Investigación') «La escultura en madera policromada de las reducciones jesuíticas de Paracuaria, 1609-1767. Un estudio de tecnología del arte considerando el aporte de los jesuitas alemanes» (Universidad Técnica de Múnich, 2016-2019) y otras investigaciones documentales en diversos archivos europeos y sudamericanos.

representaban, no obstante, una parte de la provincia. Estas se ubicaron apartadas de los centros coloniales, en la región limítrofe entre el Imperio español y el portugués que abarca parte de los actuales territorios del Paraguay, Argentina, Brasil y Uruguay. Su fama y su legado, que hoy en día forma parte del patrimonio nacional de los mencionados países, son tales que se corre el riesgo de que lleguen a opacar la importancia de las actividades artísticas y económicas de la orden en los centros urbanos y en los demás territorios misionales de la provincia. El historiador argentino y jesuita Guillermo Furlong, en sus obras *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (1933) y *Artesanos argentinos durante la dominación hispánica* (1946), defiende la tesis de que la Compañía de Jesús no solo forma parte de la historia nacional argentina, sino que desempeñó un papel decisivo en su configuración. Este autor también fue uno de los primeros en señalar la especial influencia de los jesuitas alemanes. En *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Furlong (1962, 320) otorga un especial relieve a la destreza artesanal y artística de sus «peritísimos» hermanos. Existe consenso sobre el hecho de que los miembros de la orden ignaciana, además de ser los primeros participantes en un movimiento cultural, se constituyeron también en codificadores y descriptores sin parangón de los aspectos esenciales, a menudo fugitivos, de la experiencia intelectual y estética de la primera época moderna (Davidson 2006, 105). El buen gusto en cuanto a estas cuestiones y su aplicación en la suntuosidad de las iglesias jesuitas de la provincia del Paraguay, tanto en las instituciones de la orden en los centros urbanos como en las iglesias de las famosas reducciones guaraní-jesuitas, se describen en muchas fuentes y han sido estudiados por numerosos investigadores. Aparte del reflejo en los inventarios elaborados con motivo de la expulsión de la orden y las diversas descripciones realizadas por los propios religiosos en sus relatos, todo ello queda igualmente ilustrado en las investigaciones publicadas a partir del siglo xx, que dan comienzo con las obras de Guillermo Furlong (1933, 1946, 1962) y prosiguen, entre otras, con las de Ribera y Schenone (1948), Gauvin Alexander Bailey (1999, 2014), Josefina Plá (2006), Ticio Escobar (2007, 2008), Gabriela Siracusano (2008), Bozidar Darko Sustersic (2010, 2017) o Gabriela Siracusano *et al.* (2020).

La historia del comercio se ha ocupado poco del tráfico artístico, y el interés por las actividades de la Compañía de Jesús en este ámbito es bastante reciente (Alcalá 2007, 142). Uno de los primeros investigadores en abordar el traslado de obras de arte a América fue José Torre Revello. Su artículo «Un envío de imágenes con destino a las misiones jesuíticas», publicado en Buenos Aires en 1939, tuvo un gran impacto. En él describe el envío en 1662 de diecisiete esculturas con destino a las reducciones paraguayas, lo cual, durante mucho tiempo, creó la impresión entre los investigadores de que las reducciones contaban con numerosas tallas importadas de Europa. Tanto Ribera y Schenone (1948, 57) como Furlong (1969, 343) citan a Torre Revello y deducen de su trabajo que, sin lugar a duda, había en los poblados reduccionales una gran cantidad de esculturas europeas. Sin embargo, el estudio en el Archivo General de Indias (AGI)

de las hojas de registro de los barcos que transportaron géneros enviados por los jesuitas a Buenos Aires durante la existencia de la provincia del Paraguay arrojó otro resultado.¹ El asombro fue considerable, en la medida en que, al tener en mano el registro referido por Torre Revello, resultaba evidente que él nunca lo había visto. Si hubiese tenido acceso directo a ese expediente, se habría percatado de que el decreto² solo se aplicaba a la importación libre de impuestos en el puerto de Buenos Aires y de que nada decía sobre el envío de tallas a las reducciones. También habría podido examinar la lista de carga posterior de 1663, mucho más corta, que contiene menos de la mitad de las mercancías que figuran en la licencia real a la que se refiere. De las diecisiete esculturas, por ejemplo, solo dos constan en ella. Además, habría leído en las páginas siguientes que los propios inspectores aduaneros de Buenos Aires constataron la llegada de muchos menos artículos de los que se señalaban en la carta real.³ El error de este autor consiste, entonces, en haberse basado en una publicación de los decretos reales de 1911, en la cual el editor había puesto como título «Decreto para la importación libre de impuestos de diversas mercaderías destinadas a reducciones en Paraguay» (*Archivo de la Nación Argentina* 1911, 466). Según el registro de Sevilla, no obstante, solo la cera, el papel, las cardas y los medicamentos estaban explícitamente destinados a las doctrinas (Gramatke 2019d, 197-198, 262-263).⁴

2. Importación de géneros desde Europa

Cada seis años, por término medio, los procuradores de la provincia del Paraguay viajaban a Madrid y Roma para tratar los asuntos internos de la orden y con el fin de reclutar nuevos misioneros para ultramar. Fabian Fechner (2015, 170-178) estudió estos viajes y su frecuencia —podían durar entre dos y siete años— en su tesis sobre la toma de decisiones en las congregaciones de la provincia jesuítica del Paraguay.⁵ Con suficiente antelación, los padres activos en los diferentes lugares de la región informaban a sus

¹ Todos los registros relevantes están transcritos y publicados en Gramatke (2019d).

² Se trataba, en realidad, de la Real Cédula del 18 de octubre de 1662, por la que se concedía el libre despacho en la aduana de Buenos Aires a ciertos objetos de culto destinados a las reducciones del Paraguay (*Archivo de la Nación Argentina* 1911, 466-467).

³ «El Rey. Mis Pressidentte y Jueçes ofiçiales de la Cassa de la Contrataçion», Madrid, 1661-1664 (AGI, Contratación 2725, n.º 3, ramo 2, fols. 174v-185v), documento transcrito en Gramatke (2019d, 261-270).

⁴ Véanse, respectivamente: para el papel, «El Rey. Mis Pressidentte...» (AGI, Contratación 2725, n.º 3, ramo 2, fol. 176r); para las cardas, «El Rey. Mis Pressidentte...» (AGI, Contratación 2725, n.º 3, ramo 2, fol. 176v.); para los medicamentos, «El Rey. Mis Pressidentte...» (AGI, Contratación 2725, n.º 3, ramo 2, fol. 177r.); y, para la cera, «El Rey. Mis Pressidentte...» (AGI, Contratación 2725, n.º 3, ramo 2, fols. 175v-176r). Todas las menciones indicadas, de fecha 31 de diciembre de 1661, se encuentran transcritas en Gramatke (2019d, 262-263).

⁵ Véase también Martínez-Serna (2009).

superiores de lo que necesitaban de Europa. Estos pasaban los encargos a los procuradores, quienes los recopilaban en libros de compra. Elena Alcalá (2007) descubrió uno de esos libros, relativo a la provincia de Nueva España, en el cual se puede apreciar que los procuradores mexicanos, en su viaje entre 1744-1747, anotaban de forma exacta lo que compraban, dónde, para quién y el precio. Para el Paraguay aún no se ha hallado un documento semejante, pero sí se han conservado varios documentos sueltos y una libreta del viaje de 1640, además de unas planillas y numerosas cuentas y pedidos, principalmente del siglo XVIII.⁶

Es bien sabido que los religiosos estaban libres de derechos en la transferencia de la cultura material si sus compras estaban en conformidad con los decretos reales. Por ejemplo, una cédula de 1662 se expresaba en los siguientes términos: «[...] no siendo las tales cosas para las vender ni contratar otra vez, y jurando que son para sus propias personas, y servicio de sus casas, no para aprovecharse dellas otra persona alguna».⁷ Para dar cumplimiento a esta norma y poder gozar de la exención de impuestos, los jesuitas completaron sus listas de géneros con el juramento decretado, que se convirtió en una frase estándar que incluía la fórmula *in verbo sacerdotis*. Por poner un ejemplo, al final de la «Lista de lo que contienen los Caxones, y demas, que se ha de embarcar con la mision, que se conduze à la Provincia de Paraguay», de 1763, firma el padre Escandón:

Todo lo ante espresado (menos el caxon numero 9, cuyas pinturas que contiene son encargo para la yglesia de el convento de unas Religiosas Theresianas) declaro yo el Padre Juan de Escandon de la Compañía de IHS procurador general de la Provincia del Paraguay, a cuyo cargo está la conduccion de la presente Mision, pertenecen a los Colegios, Yglesias, y Misiones de dicha Provincia: asi lo certifico, y juro en verbo sazerdotis, y lo firmo en Cadiz, 11 de Julio de 1763.⁸

Sin embargo, en la lista se observan diez cajas con cuatro mesas de metal y sus pies correspondientes con la marca PDP JP que también figuran en una cuenta emitida y firmada en 1763 por «Ignacio Joseph Gonzalez», entonces procurador de las Indias en Madrid, a nombre de un vecino de Buenos Aires llamado *Juan Prans*, en la que se incluyen los costos incurridos en Holanda, la conducción a Cádiz, las cajas, su marcación y la hoja de registro.⁹ Esto

⁶ Véase también Mörner (1971).

⁷ «Este es un traslado bien y fielmente [...]», Valladolid, 1662 (AHN, Clero-Jesuitas, leg. 956, 1, doc. n.º 1, fols. 1v-2r).

⁸ «Lista de lo que contienen los Caxones, y demas, que se ha de embarcar con la mision, que se conduze à la Provincia de Paraguay», Cádiz, 1763 (AGI, Contratación 1724, n.º 3, fol. 1r), documento transcrito en Gramatke (2019d, 354-356).

⁹ «Cuenta de los costos, q[ue] han tenido los 70 Cajones [...]», Madrid, 14 de octubre de 1763 (AGN, DE/CJ, sala IX 7-1-1, doc. 433).

hace pensar que, en este caso, ningún aduanero desconfiaba del arriba mencionado juramento del padre. Constituyen otro caso interesante las compras de objetos de devoción realizadas por los jesuitas en Roma para el recién nombrado maestro de la Casa de Moneda de Chile, Francisco García de Huidobro, marqués de Casa Real, cuyo rápido ascenso estudiaron Lacueva Muñoz y Murillo Gordón (2015). El español estuvo a bordo del barco del padre Rico de regreso a Buenos Aires en 1745 y su pedido se conservó en el Archivo General de la Nación (AGN) situado en esa ciudad.¹⁰ En una memoria obrante en el mismo archivo, aparece con otros particulares aún no identificados¹¹ que también encomendaron a los procuradores la compra de pinturas, estampas, láminas, relicarios, reliquias y otros objetos religiosos. Por último, nos referimos al encargo del padre Francisco Correa de Saá, quien pidió en 1763 que le trajeran varias esculturas.¹² El antedicho era vicario, juez eclesiástico y visitador eclesiástico en Mendoza. Su papel de comisario de la Inquisición y su inserción en el tejido social fue estudiado por Lacoste (2006). Los numerosos encargos de personas externas a la Compañía dan fe del reconocimiento y la confianza depositada en el buen gusto de sus miembros, a quienes se permitía escoger a su libre albedrío los objetos en Europa. Nuestro objetivo en este estudio no es determinar si los jesuitas realizaron favores a personas cercanas o potencialmente útiles a la orden, sino señalar que, en realidad, no todos los géneros mencionados en las largas listas estaban destinados a aquella. Así lo indican también los frecuentes pleitos habidos en la aduana. En uno de ellos, cuya documentación se conserva en el Archivo Histórico Nacional (AHN) de Madrid, el informe del aduanero¹³ explica que los jesuitas abusaban de la exención que les amparaba, en la medida en que instalaban grandes depósitos de mercaderías y hacían negocio con ello, lo cual estaba estrictamente prohibido.¹⁴ Además, el funcionario precisa, enojado, que este «crecido tráfico de esta Religión no hallo en las demás», y sigue: «me haze decir que sino se les contubiese en parte, lo mas crezido del comercio se traficaría en cabeza de estos Religiosos».¹⁵

¹⁰ «Lista de las cosas compradas en Roma por encargo de don Francisco de Huidobro», s. l., s. f. (AGN, DE/CJ, sala IX 7-1-1, doc. 163); carta de Francisco García de Huidobro al padre Juan Joseph Rico sobre un pedido de despacho de mercancías, Madrid, 29 de agosto de 1739 (AGN, DE/CJ, sala IX 6-9-7, número actual 412, doc. 255).

¹¹ «Memoria de lo que Devera el P[adr]e Rico emborsar suplido por Particulares, Cuias Partidas van incluidas en su Cuenta por haverse comprado, al mismo tiempo, en su Caveza», s. l., s. f. (AGN, DE/CJ, sala IX 7-1-2, s. n., doc. 3).

¹² Carta del padre Francisco Correa de Saá al padre Joseph de Salinas sobre una libranza de dinero y un pedido de despacho de imágenes religiosas y de géneros, Mendoza, 29 de septiembre de 1763 (AGN, DE/CJ, sala IX 6-10-6, número actual 418, doc. 255).

¹³ «Informe de la Administración de la Aduana de Cadiz del 20 de Mayo de 1733», Cádiz, 1733 (AHN, Clero-Jesuitas, leg. 851, n.º 11).

¹⁴ «Informe de la Administración de la Aduana de Cadiz...» (AHN, Clero-Jesuitas, leg. 851, n.º 11, fol. 3r).

¹⁵ «Informe de la Administración de la Aduana de Cadiz...» (AHN, Clero-Jesuitas, leg. 851, n.º 11, fol. 3v).

3. Estudio sistemático de las hojas de registro

La revisión de las hojas de registro conservadas en el AGI en las que se incluyen los géneros enviados por la Compañía desde Sevilla o Cádiz hasta Buenos Aires ya permite una visión general de la transferencia material y cultural. Durante el tiempo en el que la orden estuvo allí presente, se llevaron libros, herramientas, telas de diverso tipo y valor, productos básicos como tijeras o palas, material para cirujanos, medicinas, gafas —también de vidrio teñido de azul o verde, se presume que para proteger de la luz solar¹⁶—, trastos de cocina, armamento —escopetas y pistolas— y, cómo no, todo tipo de adornos para la iglesia, incluidos tanto ornamentos como telas selectas. En cuanto a las obras artísticas, solo a principios del siglo xvii se enviaron retablos completos, desmontados y embalados en cajas. En cambio, las tallas policromadas, las cabezas y las manos para imágenes de vestir, las pinturas, las láminas y los objetos para la decoración de los templos aparecen en los registros hasta el último viaje (Gramatke 2019d). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que faltan pruebas sobre las mercancías que estaban efectivamente destinadas a las reducciones, y parece razonable suponer que los objetos de arte de mayor valor se asignaban más bien a las instituciones jesuitas de los centros urbanos de la provincia con el fin de hacerlas más vistosas y atraer a nuevos patrocinadores y seguidores (Gramatke 2019b). Tal como ya se ha mencionado, los jesuitas eran conocidos por situarse siempre a la vanguardia del gusto estético. En este sentido, a partir del siglo xviii, destaca la importación de esculturas de Nápoles, muy estimadas en Europa y América. Así se puede apreciar en el encargo del inquisidor de Mendoza, quien pidió al padre procurador Salinas que le trajese desde el Viejo Continente unas esculturas de la ciudad italiana, pero no unas cualesquiera, sino unas piezas de estilo muy selecto. Con la confianza puesta en el buen gusto de los miembros de la orden, escribe el cura:

[...] que de Napoles me busque Cara y manos de San Juan Bautista y dos Niños Jesus, de tres quartas de altos, que uno y ôtro sea de lo mejor que se halle, procurando que el encarne sea bueno y de mucho lustre. Porque de esto algunos que han traído totalmente sin lustre, que no sirben para nada, âunque en la estatura son buenos.¹⁷

Las tallas napolitanas tenían una elevada demanda puesto que, según la creencia generalizada, resultaban más elegantes, contaban con un realismo mitigado y apelaban

¹⁶ «Generos que el P[adr]e comprò en Barcelona», s. l., s. f. (AGN, DE/CJ, sala IX 7-1-2, doc. 5, fol. 1v).

¹⁷ Carta del padre Francisco Correa de Saá al padre Joseph de Salinas... (AGN, DE/CJ, sala IX 6-10-6, número actual 418, doc. 255, fol. 2r).

en mayor medida a los sentidos, de modo que poseer una de ellas otorgaba prestigio (Alcalá 2017, 177). Además, figuran en las hojas de registro esculturas de jaspe o de cera con sus urnas de cristal, bronce dorados y objetos de lujo variados. En cuanto a las obras artísticas traídas al Paraguay por la Compañía de Jesús, aún resulta difícil establecer la correspondencia entre la documentación y las piezas específicas.

4. Pedidos, encargos y compras a larga distancia

Para arrojar alguna luz sobre las compras encargadas desde ultramar, se presta como temprano documento una libreta con entradas de la época del viaje del procurador Díaz Taño, de 1640. Presumiblemente perteneció al padre Antonio Ruiz de Montoya, entonces superior de las reducciones, según se deduce de las entradas sobre el viaje, las estancias y la impresión que iba a realizar en Madrid de sus propios libros, *Arte y vocabulario de la lengua guaraní* y *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. El documento contiene varios apuntes breves de encargos, compras y precios de obras de arte —esculturas, pinturas y estampas—, junto con otros muy detallados, como, por ejemplo, el de la cofradía de los morenos de Buenos Aires, que le entregó:

[...] doscientos patacones en reales de a ocho para comprar las cosas siguientes. Pide unas andas doradas sobre bol, bien estofadas y de hechura buena para el niño Jesus que trajo el padre Ferrufino. El niño tiene casi tres cuartas, y la peana una quarta, por donde facilmente se entendera la altura que an de tener las andas. El capitél de arriba a de ser de una pieza que se pueda quitar y poner facilmente. Ha de caber dentro del suelo, o assiento de las mismas andas, para que se puedan guardar en un cajon como armario, o alacena, que an de traer muy bien hecho con sus molduras y labores por de fuera, y una buena cerradura. El niño es tan lindo, que es necesario que las andas sean muy bien hechas y vistas, bien doradas y bien estofadas.¹⁸

Además pedían un pendón y, para orientar al comprador, en el margen de la descripción en el texto, añadieron un pequeño boceto. El barco de regreso a Buenos Aires con el pendón y las andas salió de Lisboa, y, lamentablemente, los documentos del viaje se perdieron en el terremoto de 1755. Otro encargo más detallado es el transmitido por el carpintero y escultor hermano Bartolomé Cardenosa (1596-1656), activo en la provincia

¹⁸ «Cofradía. La cofradía de los morenos de B[uen]os ayres me entregó [...]», s. l., s. f. (AGN, DE/CJ, sala IX 7-1-2 doc. s. n., fols. 28r-v).

jesuítica del Paraguay desde 1622 (Levinton 2009, 213), quien pedía sierras, formones y gubias grandes y pequeñas.¹⁹

Por supuesto, estas compras a larga distancia tenían también sus problemas, tal como demuestra la queja del padre Cierheim en su carta de 1762 dirigida a Miguel Martínez, hermano del Oficio de Buenos Aires. En ella expresa que ni la cantidad de los géneros pedidos ni los precios antes fijados se correspondían con lo entregado.²⁰ Otra dificultad radicaba en alcanzar las expectativas de los ordenantes, según se desprende de la carta del padre Urbina al mismo hermano, también de 1762, de la cual se infiere que, al desembalar, nada gustó al padre. En ella, además, el religioso detalla sus quejas: las diecinueve alfombras llegaron con la envoltura rota, la balanza era demasiado pequeña, los breviaros no le servían por ser de letra minúscula y, por si fuera poco, viejos —él los quería nuevos—, y lo mismo ocurría con los misales, etc.²¹

Las mencionadas planillas de compras conservadas en el AGN de Buenos Aires arrojan cierta luz sobre la manera de realizar los encargos. Una de ellas está ordenada según las ciudades donde los jesuitas adquirirían los artículos. Empieza con «Géneros que compró el Padre en Barcelona» y, luego, se refiere a Madrid, Zaragoza, León, Lyon, Venecia, Génova y Loreto,²² lo cual permite deducir el itinerario de los procuradores. La otra planilla lleva por título «Alfabeto de precio de géneros» y está ordenada por tipo de mercancía.²³ Allí se anotó qué compraban los procuradores en su viaje por Europa y los precios. Gracias a la moneda anotada se puede inferir el origen de algunos objetos; por ejemplo, ciertas tallas provenían de Nápoles (Gramatke 2020, 160-161). Por desgracia, los papeles carecen de información sobre el nombre de los escultores y los destinatarios. Por su contenido, estos dos listados pueden ponerse en relación con un viaje realizado hacia mediados del siglo XVIII, con elevada probabilidad el de los padres Pedro de Arroyo y Carlos Gervasoni, transcurrido entre 1751 y 1755.

Otros testimonios documentales —casi novelescos— se encuentran entre las misivas intercambiadas entre los miembros de la orden, en particular, con aquellos que solían ayudar a los procuradores itinerantes en la organización de las compras en Europa, por ejemplo, los procuradores de las Indias en Sevilla o en Madrid y los asistentes en

¹⁹ «Pidiome el H[ermano] Cardenoso [...], s. l., s. f. (AGN, DE/CJ, sala IX 7-1-2 doc. s. n., fol. 24v).

²⁰ Carta del padre Ignacio Cierheim al hermano Miguel Martínez sobre las causas de la demora en el despacho de una embarcación y acerca del recibo de géneros, alumbre, azufre, añil, hierro, plomo y estampas en mayor cantidad que la expresada en la memoria de envío, Santa Marfa la Mayor, 14 de diciembre de 1762 (AGN, DE/CJ, sala IX 6-10-5, número actual 417 doc. 604).

²¹ Carta del padre Félix Urbina al hermano Miguel Martínez sobre el recibo de alfombras, el pedido de aguamaniles y escopetas nuevas, y acerca del próximo envío de mercadería no efectuado aún por el retraso del flete, Yapeyú, 9 de septiembre de 1762 (AGN, DE/CJ, sala IX 6-10-5, número actual 417, doc. 536).

²² «Géneros que compró el Padre en Barcelona», s. l., s. f. (AGN, DE/CJ, sala IX 7-1-2, doc. s. n.).

²³ «Alfabeto de precio de géneros», s. l., s. f. (AGN, DE/CJ, sala IX 7-1-1, doc. 183).

Roma y sus ayudantes. Gracias a la detallada correspondencia conservada, que trata de la complicada tramitación de los encargos de las obras artísticas que debían fabricarse en Europa, se pueden reconstruir algunos casos (Gramatke 2020).

5. Embalaje y transporte

Todos los géneros adquiridos tenían que ser embalados y enviados al puerto de embarque en Andalucía, desde donde zarpaba el barco de regreso al Paraguay. En algunos casos, se reembalaban en cajones. El procurador de las Indias *in situ* también ayudaba con el papeleo de la administración de la Casa de la Contratación. En las hojas de registro —algunas ya se presentaban en forma de formularios impresos para rellenar—, se indicaban el remitente y el destinatario, el nombre del barco, las mercancías y las marcas —generalmente letras o signos— de las cajas, que tenían como finalidad hacer posible su posterior identificación.

Los artículos se empaquetaban, según su naturaleza, en cajas, cajones o fardos. Con base en documentos del AGI, Juan Carlos Bermeo Lema (2020) examinó las modalidades de embalaje de las esculturas enviadas en la flota de Indias. Dentro de las posibilidades de aquella época, la atención al detalle resulta sorprendente y muestra esfuerzos paralelos a las exigencias actuales para una buena protección y conservación de las obras.

Sin embargo, debido al elevado costo del espacio en los barcos, con frecuencia los jesuitas llenaban las cajas con otro tipo de géneros con el fin de ocupar los huecos. En este sentido, en algunos registros se puede leer que las tallas iban junto a ropa, libros y demás enseres.²⁴ Así, las pinturas sobre lienzo se solían enviar sin bastidor ni marco, enrolladas con papeles entre ellas con el fin de protegerlas (Gramatke 2019d, 219). Por su parte, las reliquias viajaban, según consta en un documento relativo a dieciocho huesos traídos por el padre Burgés en su viaje de regreso a la provincia en 1712, «encerradas en una cajuela de madera pintada por afuera y ligada ô atada con una cinta colorada sellada con tres sellos». La caja media medía una vara de largo y seis dedos de alto y ancho.²⁵ Estas cajuelas a menudo se colocaban con otras mercancías dentro de los cajones de mayor tamaño (Gramatke 2019d, 321, 323, 329).

²⁴ «Lista de lo que contienen los fardos, Caxas [...]», Puerto de Santa María, 17 de enero de 1745 (AGI, Contratación 1704, n.º 3 fol. 1r), documento transcrito en Gramatke (2019d, 321).

²⁵ Licencia del deán de la catedral de Buenos Aires para rezar ante las reliquias de los santos mártires Deodato y Victoria, que se encuentran en el colegio de la Compañía de Jesús de la mencionada ciudad, a pedido del padre José de Aguirre, Buenos Aires, 1 de febrero de 1714 (AGN, DE/CJ, sala IX 6-9-5, número actual 410, doc. 170, fols. 2r y 2r). Las medidas indicadas corresponden, aproximadamente, a unos ochenta y cuatro centímetros de largo y unos diez centímetros de alto y ancho.

6. Géneros importados como modelos para la producción local

A pesar de que no todas las hojas de registro se han podido conservar de forma óptima, como resultado de su estudio sistemático cabe afirmar que, por regla general, al regreso a su provincia, los procuradores traían consigo entre cincuenta y doscientos cajones llenos de artículos de uso diario, tales como ropa, losas, herramientas, gran cantidad de libros, escribanías, muebles, instrumentos musicales, relojes, espejos, vidrios, adornos para sus iglesias, numerosas y variadas telas —incluidos brocados de oro—, persianas y angaripolas,²⁶ también conocidas con el nombre de *indianas*.²⁷ Entre los objetos devocionales, figuran en las listas esculturas, pinturas, láminas, estampas, relicarios, reliquias, rosarios, medallas y *agnus Dei*. Asimismo, se incluían regalos a modo de reclamo para los indígenas:

[...] los abalorios, anzuelos, cuchillos, agujas y semejantes drogas son y sirven indispensable[en]te p[ar]a agasajar y mantener en la fé a los Indios convertidos, y p[ar]a atraer y ganar al mismo fin los Infeles, sin que esas y semejantes cosas tengan otra aplicacion uso o destino.²⁸

Baltasar Gracián (1664, 168) ya mencionaba en *El Criticón* que «[los españoles] los engañan con espejillos, cascabeles y alfileres, sacándoles con cuentas los tesoros sin cuento».

Resulta claro que siempre se trata del mismo tipo de objetos, que, por su aparente mejor calidad o estética, solían traerse de Europa (Gramatke 2019d, 218-229). La única excepción fueron los retablos completos para el adorno de las iglesias, que solo se llevaron al Paraguay en la primera mitad del siglo xvii,²⁹ puesto que, a partir de la segunda, los talleres artesanales de la Compañía en dicha provincia ya los producían de forma local (Gramatke 2019c, 49). Además, a mediados del siglo xvii figuran más objetos de lujo, como las mencionadas tallas de Nápoles y las esculturas de cera y jaspe. Cabe igualmente resaltar los objetos decorativos para el interior de las iglesias: muebles, mesas de jaspe, espejos, arañas, cornucopias, cornisas de vidrio, etc. Conviene subrayar que, al comparar los géneros enviados al Paraguay con los que se enviaron a México en la misma época según documentó Elena Alcalá, sorprende la similitud de los objetos, lo cual sugiere que siempre se compraban las mismas cosas. No obstante, aún es necesario estudiar con mayor profundidad el tema de las compras de los procuradores. La historia de la cultura material reúne diferentes disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, por eso la repercusión

²⁶ Ayala Manrique (1729, 110) las define como ‘lienzo pintado para vestidos’.

²⁷ Véase Delormois (1771).

²⁸ «Por cuanto el R. P. Francisco Castañeda [...]», Puerto de Santa María, 16 de febrero de 1743 (AGI, Contratación 1703, n.º 1), documento transcrito en Gramatke (2019d, 316-317).

²⁹ Documentado en las hojas de registro del viaje del padre Ferrufino, s. l., 1635 (AGN, sala IX 45-5-6) y del padre Pastor, s. l., 1647 (AGI, Contratación 1193, n.º 2), documentos transcritos en Gramatke (2019d, 237-247, 247-250).

de la importación de estas mercaderías en cuanto a la formación de las identidades, los gustos, etc., considerada por los sociólogos como un medio para distinguir un grupo de los demás, sería una materia para otra investigación (Gerritsen y Riello 2021).

Si bien debe tenerse en cuenta que cierto porcentaje de las mercancías transportadas no eran para los propios jesuitas, sino para particulares, la transferencia cultural material realizada por la Compañía de Jesús resultó, de todos modos, muy vasta. Además, se puede partir de la base de que los objetos importados sirvieron como modelo para las reproducciones elaboradas en los talleres americanos y, sobre todo, en los de los oficios manuales de la propia orden. Estos funcionaron a partir de la segunda mitad del siglo xvii, pero tuvieron su apogeo en el siglo xviii y fueron elogiados ampliamente en los relatos jesuitas de esa época:

Hay todo género de oficios mecánicos necesarios en una población de buena cultura. Herreros, carpinteros, tejedores, estatuarios, pintores, doradores, rosarieros, torneros, plateros y hasta campaneros y organeros hay en algunos pueblos. Sastres lo son todos los indios para sí, Y para los ornamentos de la Iglesia, vestidos de gala de Cabildantes, y cabos militares, lo son los sacristanes. Y para el calzado de éstos, hay sus zapateros. (Cardiel [1771] 1994, 48)

El padre Sánchez Labrador (s. f., 323) añade que todas estas profesiones servían para «no verse precisados á depender de oficiales estraños», lo cual subraya la idea de autosuficiencia perseguida por los jesuitas. Conviene apuntar que se han conservado documentos que prueban que, a partir de la segunda mitad del siglo xviii, los miembros de la orden también empezaron con la instalación de talleres muy especializados, como, por ejemplo, uno de batihojas ubicado en Córdoba en el que producían ellos mismos las hojas de oro, para lo cual adquirieron los instrumentos necesarios en Europa (Gramatke 2019c, 59). También está documentado el envío de colores preparados para poder producir en el Paraguay las angaripolas, telas estampadas muy en boga entre la alta sociedad europea. Cabe suponer que, de no haber sido por la expulsión, la Compañía habría logrado un gran auge de la economía y del bien público en la provincia al introducir nuevos oficios y técnicas.

Lo que Pamela Smith (2004, 8) suele llamar *alfabetización artesanal*, es decir, aquello que tiene que ver con la adquisición de conocimientos no a través de la lectura ni de la escritura, sino mediante un proceso de copia, experiencia y trabajo, también se puede aplicar a los artesanos guaraníes. En este sentido, resulta importante alejarse de la visión común de que los artesanos siguen de forma mecánica recetas o reglas preestablecidas, lo que los diferenciaría de los científicos. Esta idea ha distorsionado en gran medida nuestra comprensión del conocimiento de las materias primas en la era moderna. Un examen más intenso de las prácticas materiales deja claro que los métodos artesanales

representaban un proceso de elaboración de conocimientos que implicaba tanto una experimentación y una observación amplias como generalizaciones sobre la materia y la naturaleza (Cook, Meyers y Smith 2017, 13). En ese contexto, es de sumo interés el manuscrito del jesuita José Sánchez Labrador *Paraguay natural ilustrado*, hoy en día conservado en el ARSI, porque demuestra la misma unión entre la filosofía natural y las artes manuales descrita por Smith (2017). El misionero trabajó durante veinte años entre los guaraníes y los *mbayás*, y describe con detalle en su obra enciclopédica cada planta, cada animal, cada mineral, etc., a la vez que explica los usos que les daban los indígenas, los españoles y los criollos. Escrito en el exilio italiano después de la expulsión de la orden, el texto está lleno de sugerencias sobre cómo impulsar la economía y el bienestar de la provincia mediante el uso adecuado de las materias primas locales en combinación con las técnicas europeas, todo ello con la vista puesta en el futuro. Algunas de ellas resultan sorprendentemente modernas en esa época (Gramatke 2021, 273-276). Sánchez Labrador explica que escribió su obra para los habitantes de «tan bello País de muchos conocimientos, no menos útiles para el adelantamiento de las Artes, que ejercitan, que para los intereses en su Comercio. Este es el blanco, á que miran los usos de las Producciones naturales, que se indican en esta obra»,³⁰ y propone «muchos de los Usos Útiles, de que pueden aprovecharse las Artes».³¹

El ejemplo de la producción artística de las esculturas de madera policromada en las misiones guaraníes demuestra las impresionantes habilidades y posibilidades desarrolladas en la provincia, que, gracias a las negociaciones transculturales, llevaron a creaciones nuevas, de expresividad particular.

7. Las tallas de madera policromada de las reducciones guaraní-jesuíticas

En las primeras instrucciones de 1608 para la fundación de las reducciones de la provincia, el padre Torres estableció que, en el altar principal de todas las iglesias, se

³⁰ José Sánchez Labrador, «Paraguay Natural Ilustrado: Noticias de la Naturaleza del País. Con la explicación de Phenomenos Physicos Generales, y Particulares: Usos Útiles, Que de sus Producciones pueden hacer Varias Artes. Parte Primera, Contiene los Libros siguientes. I. Diversidad de Tierras, y Cuerpos terrestres II. Agua, y varias cosas á ella pertenecientes. III. Ayre, Vientos, Estaciones del Año, clima de estos Países, y enfermedades mas ordinarias. Escrito Por el padre Joseph Sanchez Labrador, Misionero en el mismo Paraguay», Rávena, 1771 (ARSI, Paraq. 16, fol. 5v).

³¹ José Sánchez Labrador, «Paraguay Natural Ilustrado: Noticias de la Naturaleza del País. Con la explicación de Phenomenos Physicos Generales, y Particulares: Usos Útiles, Que de sus Producciones pueden hacer Varias Artes. Parte Segunda. Contiene los Libros siguientes: I. Botánica, ò de las Plantas en general. II Selvas, Campos, y Praderias del Paraguay. III. Los Arboles en particular. IV. Palmas, Tunas y Cañas. V. Ycipos y otras plantas sarmentosas. VI. Algunos Arbolillos, Matorrales, y Hierbas. VII. Algunos utiles, y curiosos usos», Rávena, 1772 (ARSI, Paraq. 17, fol. 2r).

pusieran imágenes de San Ignacio y San Francisco Javier, aunque fueran estampas (Hernández 1913, 581). El hecho de que mencione las estampas ilustra la dificultad existente en la época para proveer a las reducciones de esculturas.

Sin embargo, con el tiempo, cuando los poblados encontraron su acomodo territorial definitivo, se convirtieron en verdaderos centros de producción artesanal y artística —si bien existen dudas fundadas de que la creación de tallas con base principalmente en la copia de los cánones artísticos europeos floreciera antes del siglo XVIII (Levinton 2009, 212-216)—. Los modelos utilizados para las obras fueron, sobre todo, las estampas importadas en gran cantidad de Europa, así como también pinturas y algunas esculturas.

Para los jesuitas, las bellas artes siempre constituyeron un importante medio para la evangelización. Es de sobra conocido su celo en la instalación en las misiones de talleres dedicados al arte de la talla y la pintura con el fin de envolver a los neófitos en la espiritualidad que ellos deseaban enseñar y, con ello, impulsar la transformación sociocultural. La producción de las dichas tallas se estima en unas cuatro mil piezas (Plá 2006, 97), de las cuales se ha conservado una tercera parte, hoy dispersa en los museos provinciales, en los de las capitales y en colecciones privadas. En el proyecto de investigación de la Universidad de Múnich sobre la producción artística en las misiones guaraní-jesuiticas de la provincia del Paraguay³² —cuyo objetivo fue investigar la organización de los talleres artísticos misionales, el personal activo en ellos, el origen de las técnicas y los materiales empleados, y la dimensión de la importación de obras europeas—, se estudiaron unas 166 tallas en los museos del Paraguay y Brasil. En cuanto a su materialidad, aparte de los análisis científicos en los laboratorios fisicoquímicos, resultó necesario realizar búsquedas en los archivos correspondientes de Buenos Aires, Asunción, Sevilla, Madrid y Roma.³³

8. Material artístico para los talleres misionales

En cuanto a los materiales utilizados en los talleres misionales, aún quedan muchos enigmas sobre su origen. Los análisis en el marco del proyecto arriba mencionado confirmaron el uso de maderas locales para los soportes, y los análisis químicos revelaron que los pigmentos aplicados corresponden a los más comunes en la pintura europea de

³² Proyecto originado en la Cátedra de Restauración, Tecnología del Arte y Ciencias de la Conservación de la Universidad Técnica de Múnich, financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, 'Fundación Alemana de Investigación') y titulado «La escultura en madera policromada de las reducciones jesuiticas de Paracuaría, 1609-1767. Un estudio de tecnología del arte considerando el aporte de los jesuitas alemanes» (Emmerling y Gramatke 2019).

³³ Los resultados se han publicado en Emmerling y Gramatke (2019).

la época.³⁴ Sin embargo, la cuestión sigue siendo su procedencia, puesto que, en los registros de los barcos que zarparon de Andalucía a Buenos Aires, se encuentra una única entrada, fechada el 31 de diciembre de 1661, que se refiere a «[m]il panes de oro para dorar un retablo, un caxon de bol y colores para lo mismo».³⁵ Además, no hay ningún indicio de que los elementos enumerados estuvieran destinados a las reducciones. No obstante, tanto en los libros de cuentas como en los de géneros y remesas, todos ellos de los Oficios de Santa Fe y de Buenos Aires, sí se documenta que las reducciones compraban de modo regular cierta cantidad de pigmentos (Gramatke 2019c, 60-63, 74-83). En ellos se utilizan las mismas denominaciones que figuran en los inventarios elaborados con motivo de la expulsión en 1768 (Brabo 1782), aunque, lamentablemente, sin información sobre su procedencia. Sánchez Labrador acota que «[t]ambién los Pintores usan muchos de los colores naturales, bien que hacen grande uso de los traídos de Europa, y del Peru».³⁶

9. Perú y otras regiones americanas y asiáticas

El virreinato de Perú revistió una gran importancia y contó con una abundante producción artística y un impresionante surtido de géneros europeos que llegaron desde Sevilla, vía Portobelo. Al mismo tiempo, para esta región está documentada una próspera fabricación local de pigmentos y panes de oro (Bruquetas Galán 2009, 2019), ya que en el área del Imperio incaico existieron yacimientos de casi todos los pigmentos naturales conocidos hasta entonces: azurita, malaquita, bermellón, tierras de variados colores, oropimente y rejalgar, todos ellos utilizados en el mundo prehispánico (Bruquetas Galán 2019, 174). Aunque todavía faltan estudios sobre el comercio de material artístico entre Perú y el Paraguay, se acumulan los indicios: en una carta de 1669 remitida desde Potosí, el hermano Sepúlveda describe al padre Agustín de Aragón, provincial del Paraguay, la forma en la que solía enviar «colores y oro batido» de Potosí a Córdoba;

³⁴ En las preparaciones blancas se identificó principalmente sulfato de calcio y, en ocasiones, también carbonato de calcio. Como pigmento blanco se utilizaba el albayalde, a veces mezclado con una de las sustancias anteriores; para los amarillos tierra naturales, el oropimente; para los rojos tierra naturales, el azarcón y el bermellón, colorantes a base de cochinilla americana y de cochinilla laca, el insecto que proporciona la goma laca; para los tonos azules, azurita, esmalte, añil y azul de Prusia; para los verdes, sobre todo pigmentos elaborados con cobre —si bien resulta complicada la identificación exacta, se encontró atacamita y antlerita, y unas veladuras que posiblemente son de resinado de cobre—; y para el negro, aunque había escasas capas pictóricas de ese color, se encontró carbono amorfo en la encarnación de un angelito negro (Brandt, Gramatke y Wagner 2019, 154-156).

³⁵ «El Rey. Mis Pressidente...» (AGI, Contratación 2725, n.º 3, ramo 2, fol. 175v), documento transcrito en Gramatke (2019d, 262).

³⁶ José Sánchez Labrador, «Paraguay Natural Ilustrado [...] Parte Segunda...» (ARSI, Paraq. 17, fol. 77r).

afirma también que cuenta en su celda con 42 000 panes de oro para el retablo del colegio de Córdoba y que los enviará bien protegidos en cajas —y no en fardos— para evitar que se dañen durante el viaje.³⁷

Por supuesto, a través de Perú entraban también mercancías de otras regiones americanas y también del ámbito asiático, por la llamada *ruta hispanoamericana de la seda*, identificable desde el último cuarto del siglo xvi. No fue este un eje institucionalizado, pero sí tolerado por la monarquía hispánica (Bonalian 2021). Por dicha ruta, el género se trasladaba desde la India, Filipinas, China o México hacia el sur. Con mulas y arrieros se llevaba de Potosí a Jujuy, Salta, Tucumán y Córdoba, para, desde allí, bifurcarse en dos últimos tramos: o bien hacia Santiago de Chile, vía Mendoza, o bien hacia el puerto atlántico de Buenos Aires (Bonalian 2014, 104-105). Así, en los inventarios de las reducciones guaraní-jesuíticas figuran, por ejemplo, vajilla y telas chinas (Brabo 1782). En el marco del comercio suprarregional, en cuanto a las tallas, resulta de interés el libro de la aduana de Cantón de 1753 (Huang y Van Dyke 2021), traducido al inglés, en el cual constan varios pigmentos, entre ellos, el negro de humo, el oropimente, el blanco de plomo, el cinabrio y el bermellón («Hoppo-book» 1753). Se halla documentada la producción durante el siglo xviii, en una fábrica en Foshan, muy cerca de Cantón,³⁸ del blanco de albayalde y del bermellón, pigmentos que, en teoría, podrían haber recorrido la ruta de la seda hispanoamericana hasta las reducciones. El bermellón chino aparece en las fuentes europeas. De hecho, se estimaba su tono cromático más rojo y su estabilidad permanente (Araujo y Lira 1833, 14-15), y, en España, lo utilizaba Francisco de Goya (Bruquetas Galán, Gómez y Kroustallis 2011). En cualquier caso, se requieren todavía estudios más profundos en relación con el supuesto arribo de pigmentos chinos a las reducciones paraguayas.

10. Abastecimiento regional

La cuestión de los colores naturales mencionados por Sánchez Labrador conduce a interrogarse sobre las materias primas existentes en la región, el saber indígena relativo a su uso y el conocimiento de los misioneros europeos para procesarlas y transformarlas en pigmentos. Según se recoge en *Paraguay natural ilustrado*, en la provincia se encontraban todos los materiales necesarios para la producción de las tallas. A través de los cuatro volúmenes —aproximadamente cinco mil páginas en formato estándar—

³⁷ Carta del hermano Francisco de Sepúlveda al sacerdote provincial sobre el traslado del hermano Francisco Ortiz y acerca de libranzas de dinero y comercio de ganado mular, Potosí, 6 de octubre de 1669 (AGN, DE/CJ, sala IX 6-9-3, número actual 408, doc. 266, fol. 1v).

³⁸ Agradezco al profesor Chao Huan del Institute of Sino-Foreign Relation History de Jinan, en Cantón, la información facilitada por correo electrónico.

el autor explica tanto las maderas, los pigmentos minerales y los tintes de origen vegetal y animal como los aceites y las resinas vegetales que se hallaban en la zona. Solo el oro batido y algunos pigmentos de manufactura más complicada se compraban. Sin embargo, aún faltan pruebas sobre la capacidad de los jesuitas para procesar las materias primas existentes en la región con el fin de elaborar los pigmentos ellos mismos, lo cual los hubiera liberado de las costosas importaciones (Gramatke 2019a, 164).

Sánchez Labrador enumera los árboles locales y argumenta sobre la calidad y el empleo de cada una de las maderas, lo que le lleva a recomendar algunas más selectas para las tallas. Nuestros análisis comprobaron la utilización para estas obras de árboles autóctonos, principalmente el cedro americano, cuya madera resulta muy apropiada para la escultura (Wagner 2019). En cuanto a los aparejos, el autor describe diferentes yacimientos en la región de cal y de yeso, de muy buena calidad según su parecer, que se utilizaban también con fines medicinales o para blanquear las casas. También proporciona detalles sobre las tierras arcillosas de la zona, que, en su opinión, superaban en calidad al bol arménico, una arcilla terrosa utilizada como base para dorar. Describe yacimientos de tonalidades roja y amarilla. Luego dedica capítulos enteros a los pigmentos minerales, abundantes en la provincia. Explica, incluso, los ensayos que llevó a cabo, junto con los pintores indígenas de las reducciones, con diferentes tierras locales. Se refiere asimismo a los innumerables colorantes vegetales existentes y, por supuesto, a las resinas vegetales, muchas de las cuales recomienda para los barnices y, de forma explícita, para la encarnación de las tallas (Gramatke 2019a). La comparación con otras fuentes confirma cada vez más la fiabilidad del texto de Sánchez Labrador, aunque todavía se hace necesario un mayor trabajo al respecto. En los inventarios de las reducciones destacan las grandes cantidades de añil y de grana que, además de servir en la pintura, se utilizaban para teñir materiales textiles. Existen indicios tempranos de que estos procedían, en efecto, de la región. Ya en 1624, el procurador civil de Asunción, Orué Zárate, solicitó una licencia para poder exportar «frutos del país», como el añil —índigo—, el achiote —urucú— y diferentes maderas, pues entendía que el poder colorante de estos superaba al del palo de Brasil y que, además, eran abundantes y podrían proporcionar importantes ganancias.³⁹ La obra también nombra la madera del «taxibo», de la cual se extrae un colorante rojo según el autor,⁴⁰ el «catiguá», que proporciona colorante colorado, morado y canelado,⁴¹ y, presumiblemente —por lo estropeado del papel, la palabra no es muy legible—, el «tatayiba», que se describe como proveedor de un colorante amarillo.⁴² En cuanto al índigo, Sánchez Labrador explica que prolifera

³⁹ «Martin de Orue Çarate Procurador g[ener]al desta ciudad dela Assump[ci]on», Asunción, 1624 (ANA, Sección Historia, 17n5-55-62).

⁴⁰ José Sánchez Labrador, «Paraguay Natural Ilustrado [...] Parte Segunda...» (ARSI, Paraq. 17, fol. 142r).

⁴¹ José Sánchez Labrador, «Paraguay Natural Ilustrado [...] Parte Segunda...» (ARSI, Paraq. 17, fol. 139r).

⁴² José Sánchez Labrador, «Paraguay Natural Ilustrado [...] Parte Segunda...» (ARSI, Paraq. 17, fol. 134v).

el añil silvestre en el Paraguay y en Chiquitos. Le dedica un capítulo entero en el que proporciona pistas para la mejora del cultivo y la preparación del colorante, e, incluso, detalla sus propios experimentos con ello,⁴³ aunque Paucke (2010, 101) y otros escriben que el añil se importaba de Chile.⁴⁴

Lo mismo ocurre con la cochinilla. Según el autor de *Paraguay natural ilustrado*, la silvestre crecía en la región, y él mismo experimentó con su cultivo.⁴⁵ El padre Juan Bautista Marquesetti empezó a cultivarla en Santa María de Fe, tal como relata Martin Dobrizhoffer (1783, 532). En cuanto a la región de los mocovíes, el padre Antonio Bustillo, compañero de Paucke, da noticia en una carta de que aquella abunda en los montes de los alrededores (Page 2020, 153), todo ello también comprobado por los estudios de George Roque (2021, 15). En una misiva sin fecha y sin firma, que debe de ser posterior a 1759 y que, por la caligrafía, parece escrita por Paucke, el autor discute la prohibición de involucrarse en negocios impuesta a los jesuitas. Era este un tema recurrente, ya que estos religiosos se vieron acusados de explotar el trabajo de los indígenas para enriquecerse con el comercio de sus productos. En la carta argumenta que la ganancia se utilizaba únicamente para la manutención de las misiones y sueña con un comercio más grande; afirma que, «[s]i no ay plata, trucar generos por generos: Grana por Tabaco, y Yerba en el Paraguay porque ai vale la grana, y vienen a buscarle en S[an]ta Fe»; aconseja «tomar noticia del padre Procurador de Salta, de si puede tener bien despacho al Peru en donde Se Sabe la necessitan, y pagan bien la grana»; y, por último, fantasea con grandes negocios en Europa al plantear la propuesta de «[d]espachar algunas arrobas a España con los P[ad]res Procuradores a Roma, a ver que Salida tiene». Sin embargo, hasta ahora no se han podido encontrar pruebas de la exportación de la cochinilla paraguaya. Entre los numerosos diccionarios de comercio internacional publicados en Europa, como los de Savary o Marperger, entre otros, solo el de Ludovici (1742, col. 684) confirma la existencia de grandes cantidades de esta sustancia en el Paraguay, pero tampoco menciona su importación.

En todo caso, fuera cual fuera el origen de los pigmentos, estos bastaron para la inmensa producción escultórica de las reducciones. De modo temporal hubo, incluso, sobreproducción, y se registran relatos sobre algunos intentos infructuosos de vender el excedente de las tallas en los centros coloniales. Cuando, en el año 1737, se pretendió desacreditar ciertas recriminaciones acerca de las supuestas riquezas acumuladas

⁴³ José Sánchez Labrador, «Paraguay Natural Ilustrado [...] Parte Segunda...» (ARSI, Paraq. 17, fols. 283v-286v).

⁴⁴ Carta del padre Francisco Melgarejo al padre Francisco Lardín sobre el despacho de ropería, azúcar y añil, Santiago de Chile, 16 de marzo de 1751 (AGN, DE/CJ, sala IX 6-10-1, número actual 413, doc. 282).

⁴⁵ José Sánchez Labrador, «Paraguay Natural Ilustrado: Noticias de la Naturaleza del País. Con la explicación de Phenomenos Physicos Generales, y Particulares: Usos Utiles, Que de sus Producciones pueden hacer Varias Artes. Parte Quarta. Contiene los Libros siguientes: I. De los Animales Amphybios. II. De los Animales Reptiles. III. De los Insectos.», Rávena, 1776 (ARSI, Paraq. 19, fol. 179v).

en los poblados reduccionales, se recogió el testimonio jurado de varios misioneros. Uno de ellos, el padre Nussdorfer, declaró que

[...] alaban mucho los declarantes las manufacturas de los indios, pero lo verdadero es que tal cual vez que se enviaban a los Oficios o procuradurías en Santa Fe y Buenos Aires algunas pinturas o Santos cristos, o estatuillas de palo, para venderlas, están diez o doce años sin hallar comprador, y sucedió que, después de tantos años de espera, para no volverlas a traer otra vez al Pueblo, por caminos tan largos, se tuvo por mejor el darlos sin precio. (Furlong 1962, 526)

Por su parte, Josefina Plá (2006, 5) confirma que los encargos procedían siempre de instituciones o templos de la orden. Entre los particulares, en general, no parece haber sido muy grande la estimación de las tallas, según se desprende de más de un testimonio. Se supone que ello se debía a la falta de coincidencia con el gusto colonial de la época, inclinado hacia las obras europeas, que gozaban de mayor prestigio.

11. Conclusión

Para el adorno de las iglesias de la Compañía de Jesús y para el servicio de sus instituciones y misiones en el Paraguay en los siglos xvii y xviii, los jesuitas importaron ingentes cantidades de géneros de diferentes lugares, con lo cual contribuyeron de manera relevante a la transferencia de cultura material a la provincia. Además de la importación, debe tenerse en cuenta el celo de estos religiosos en la instalación de talleres de oficios manuales, en los que las mercancías importadas habrían servido como modelos para su reproducción. Con el ejemplo de la bien conocida producción artística de las misiones guaraní-jesuiticas, se puede demostrar este proceso, que, por supuesto, condujo a la creación de una intrínseca negociación transcultural. El origen de los materiales utilizados aún no ha sido del todo determinado y nos orienta no solo en dirección a Europa, sino también hacia Perú, la India, China, Filipinas, Nueva España y Nueva Granada, por lo que se requieren otras investigaciones que arrojen más luz al respecto.

No obstante, considerando el deseo de autoabastecimiento de la orden, quedan por estudiar con mayor profundidad las materias primas de la región, descritas en la obra de José Sánchez Labrador sobre la naturaleza de la provincia. Será necesario un estudio crítico de la fuente en cuanto a su fiabilidad, que la equipare con otros documentos de la época, así como de los resultados de los análisis fisicoquímicos de la materialidad de los objetos manufacturados en la provincia del Paraguay. En todo caso, el impresionante conocimiento de este jesuita sobre las materias primas y su capacidad de enlazarlo con los saberes y las técnicas europeos —que quedan de sobra demostrados en

su manuscrito—, junto con la extraordinaria destreza de los indígenas de las reducciones guaraníes, comprobada no solo por la producción artística conservada, dan una idea de lo que presumiblemente se hubiera podido realizar en la provincia de no haberse producido la expulsión.

12. Bibliografía

- AGI (Archivo General de Indias). Contratación 1193, 1703, 1704, 1724 y 2725.
- AGN (Archivo General de la Nación). Compañía de Jesús (DE/CJ), sala IX.
- AHN (Archivo Histórico Nacional). Clero-Jesuitas, legajos 851 y 956.
- ALCALÁ, Luisa Elena. 2007. «De compras por Europa». *Procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España*. *Goya: Revista de Arte*, n.º 318, 141-158.
- 2017. «...Fatiga, y cuidados y gastos, y regalos...»: Aspectos de la circulación de la escultura napolitana a ambos lados del Atlántico». *Libros de la Corte*, n.º extraordinario 5, 164-184.
- ANA (Archivo Nacional de Asunción). Sección Historia, 17n5-55-62.
- APPADURAI, Arjun, ed. 2013. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. 11.ª ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARAUJO Y LIRA, Isidoro. 1833. *Método práctico para el dibujo lavado, pintura de aguada y de iluminación*. Barcelona: Imprenta de J. Verdager.
- Archivo de la Nación Argentina. Época colonial. Reales cédulas y provisiones, 1517-1662*. 1911. Vol. 1. Buenos Aires: Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional.
- ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Paraquaria (Paraq.) 16, 17 y 19.
- AYALA MANRIQUE, Juan Francisco. 1729. «Tesoro de la lengua castellana». Manuscritos 1324. BNE (Biblioteca Nacional de España).
- BAILEY, Gauvin Alexander. 1999. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*. Toronto: University of Toronto Press.
- 2014. *The Spiritual Rococo: Decor and Divinity from the Salons of Paris to the Missions of Patagonia*. Farnham: Ashgate.
- BERMEO LEMA, Juan Carlos. 2020. «Medidas de conservación preventiva empleadas para el transporte de obras de arte y materiales pictóricos en el comercio artístico entre Sevilla y Tierra Firme durante el siglo XVI». *Ge-conservación*, n.º 18, 148-163.
- BONALIAN, Mariano. 2014. *China en la América colonial. Bienes, mercados, comercio y cultura del consumo desde México hasta Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- 2021. «Relaciones económicas entre China y América Latina. Una historia de la globalización, siglos XVI-XXI». *Historia mexicana* 70 (3): 1231-1273. <https://doi.org/10.24201/hm.v70i3.4182>.
- BRABO, Francisco Javier. 1782. *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas*. Madrid: M. Rivadeneyra.

- BRANDT, Julia, Corinna GRAMATKE e Isabel WAGNER. 2019. «The Polychrome Wooden Sculptures of the Jesuit Reductions In Paraguay. A Technical Study». En *Trading Paintings and Painters' Materials, 1550-1800*, editado por Anne Haack Christensen y Angela Jager, 149-162. Londres: Archetype Publications.
- BRUQUETAS GALÁN, Rocío. 2009. «Técnicas y materiales en la pintura limeña de la primera mitad del siglo xvii: Angelino Medoro y su entorno». *Goya: Revista de Arte*, n.º 327, 144-161.
- 2019. «El mercado limeño de pigmentos y otros materiales pictóricos (siglos xvii y xviii)». En *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609-1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*, editado por Erwin Emmerling y Corinna Gramatke, vol. 1, 173-189. Múnich: Siegl Verlag.
- BRUQUETAS GALÁN, Rocío, Marisa GÓMEZ y Stefanos KROUSTALLIS. 2011. «In Quest of Vermilion: Production, Commerce and Use of the Pigment in Eighteenth-Century Spain». En *Studying Old Master Paintings: Technology and Practice, The National Gallery Technical Bulletin, 30th Anniversary Conference Postprints*, editado por Marika Spring, 277-283. Londres: Archetype Publications.
- CARDIEL, José. (1771) 1994. *Breve relación de las misiones del Paraguay*. Editado por Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación, Ediciones Theoría.
- COOK, Harold J., Amy R. W. MEYERS y Pamela H. SMITH. 2017. «Making and Knowing». En *Ways of Making and Knowing. The Material Culture of Empirical Knowledge*, editado por Pamela H. Smith, Amy R. W. Meyers y Harold J. Cook, 1-16. Nueva York: Bard Graduate Center.
- DAVIDSON, Peter. 2006. «The Jesuit Garden». En *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, editado por John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy, 86-107. Toronto: University of Toronto Press.
- DELORMOIS. 1771. *Arte de hacer las Indianas de Inglaterra*. Traducido por Miguel Geronymo Suárez y Núñez. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.
- DOBRIZHOFFER, Martin. 1783. *Geschichte der Abiponer*. Vol. 1. Viena: Joseph Edlen von Kurzbek.
- EMMERLING, Erwin y Corinna GRAMATKE, eds. 2019. *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609-1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*. 2 vols. Múnich: Siegl Verlag.
- ESCOBAR, Ticio. 2007. *Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay*. Asunción: Servi-libro Ediciones.
- 2008. «Santo y seña. Acerca de la imaginería religiosa misionera y popular en el Paraguay». En *Catálogo imaginería religiosa*, editado por Ticio Escobar, 7-42. Asunción: Centro de Artes Visuales, Museo del Barro.
- FECHNER, Fabian. 2015. *Entscheidungsprozesse vor Ort. Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608-1762)*. Ratisbona: Verlag Schnell & Steiner.
- FURLONG, Guillermo. 1933. *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Montevideo: Urta y Curbelo.
- 1946. *Artisanos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Editorial Huarpes.
- 1962. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes.

- 1969. *Historia social y cultural del Río de la Plata 1536-1810. El trasplante cultural: arte*. Buenos Aires: Tipográfica Editora Argentina Editorial (TEA).
- GERRITSEN, Anne y Giorgio RIELLO, eds. 2021. *Writing Material Culture History*. Londres: Bloomsbury Academic.
- GRACIÁN, Baltasar. 1664. *Obras de Lorenzo Gracián. Tomo primero que contiene El Criticón, primera, segunda y tercera parte, El Oraculo y El Heroe*. Madrid: Pablo de Val.
- GRAMATKE, Corinna. 2019a. «Einheimische Materialien in der Skulpturenproduktion nach dem „Paraguay natural ilustrado“ von padre José Sánchez Labrador (1771-1776)». En *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609-1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*, editado por Erwin Emmerling y Corinna Gramatke, vol. 1, 157-172. Múnich: Siegl Verlag.
- 2019b. «Ergebnisse nach dem „material turn“: Zur Neubewertung der künstlerischen Produktion in den Guaraní-Reduktionen, am Beispiel der Jesuiten der Deutschen Assistenten». En *Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika*, editado por Esther Schmid Heer, Nikolaus Klein y Paul Oberholzer, 218-243. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- 2019c. «Organisation und Ausstattung der Werkstätten für polychrome Holzskulpturen in den Jesuitenmissionen von Paracuaria (1609–1768)». En *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609-1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*, editado por Erwin Emmerling y Corinna Gramatke, vol. 1, 47-83. Múnich: Siegl Verlag.
- 2019d. «„La portátil Europa“: Der Beitrag der Jesuiten zum materiellen Kulturtransfer». En *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609-1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*, editado por Erwin Emmerling y Corinna Gramatke, vol. 1, 191-397. Múnich: Siegl Verlag.
- 2020. «“Llegó en malísimo estado la estatua de San Luis Gonzaga”: La dificultosa organización del envío de obras de arte en los siglos xvii y xviii desde Europa a las instituciones jesuíticas de las Américas». En *Tornaviaje. Tránsito artístico entre los virreinos americanos y la metrópolis*, editado por Fernando Quiles, Pablo F. Amador y Martha Fernández, 149-173. Santiago de Compostela: Andavira Editora; Sevilla: Enredars Publicaciones, Universidad Pablo de Olavide.
- 2021. «Materialidad y traspaso de saberes: Fuentes y empirismo en el *Paraguay natural ilustrado* de José Sánchez Labrador (1717-1798)». En *Indigenous Knowledge as a Resource: Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492-1800*, editado por Laura Dierksmeier, Fabian Fechner y Kazuhisa Takeda, 265-280. Tubinga: Tübingen University Press.
- HERNÁNDEZ, Pablo. 1913. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Vol. 1. Barcelona: Gustavo Gili Editor.
- «Hoppo-book. An explanation of the custom-house books, translat. anno 1753 with the manner of settling the duties on all goods imported and exported at the port of Canton». 1753.

- Biblioteca Estatal de Berlín. https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3346157598&PHYSID=PHYS_0030.
- HUANG, Chao y Paul A. VAN DYKE. 2021. «The Hoppo's Books and the Guangdong Maritime Customs, 1685-1842». *Journal of Asian History* 51 (1): 89-119.
- LACOSTE, Pablo. 2006. «Un comisario de la Inquisición en el reino de Chile: el padre Francisco Correa de Saá (1703-1774)». En *Estudios Coloniales IV*, coordinado por Julio Retamal, 331-353. Santiago de Chile: Centro de Estudios Coloniales de la Universidad Andrés Bello.
- LACUEVA MUÑOZ, Jaime J. y Ara I. MURILLO GORDÓN. 2015. «Con la dote de su mujer y el dinero de sus amigos. El ascenso económico y social de Francisco García de Huidobro, marqués de Casa Real». *Trocadero*, n.º 27, 17-40. <http://dx.doi.org/10.25267/Trocadero.2015.i27.02>.
- LEVINTON, Norberto. 2009. *El espacio jesuítico-guaraní. La formación de una región cultural*. Asunción: CEADUC.
- LUDOVICI, Carl Günther. 1742. *Allgemeine Schatzkammer der Kaufmannschaft Oder Vollständiges Lexikon Aller Handlungen und Gewerbe So wohl in Deutschland als auswärtigen Königreichen und Ländern, Teil 3-4 (Buchstaben M-R und 4 S-Z)*. Leipzig: Johann Samuel Heinsius.
- MARTÍNEZ-SERNA, J. Gabriel. 2009. «Procurators and the Making of the Jesuits Atlantic Network». En *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830*, editado por Bernard Bailyn y Patricia L. Denault, 181-209 y notas 528-536. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MÖRNER, Magnus. 1971. «Un procurador jesuita del Paraguay ante la corte de Felipe V». *Historiografía y Bibliografía Americanista* 15 (3): 367-443.
- PAGE, Carlos A. 2020. «La relación sobre las costumbres y poblados de los mocovíes y abipones tutelados por jesuitas, escrita en el exilio por el padre Antonio José Bustillo». *Folia Histórica del Nordeste*, n.º 37, 129-166. <http://dx.doi.org/10.30972/fhn.0374168>.
- PAUCKE, Florian. 2010. *Hacia allá y para acá*. Traducido por Edmundo Wernicke. Santa Fe, Argentina: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.
- PLÁ, Josefina. 2006. *El barroco hispano-guaraní*. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- RIBERA, Luis Adolfo y Héctor SCHENONE. 1948. *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas.
- ROQUE, George. 2021. *La cochenille, de la teinture à la peinture. Une histoire matérielle de la couleur*. París: Gallimard.
- SAMIDA, Stefanie, Manfred K. H. EGGERT y Hans Peter HAHN, eds. 2014. *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José. s. f. «Paraguay Catholico. Harmonioso Entable de las Misiones de los Indios Guaranis». Latin American mss. Paraguay, 1640-1862. Biblioteca Lilly. Universidad de Indiana.

- SIRACUSANO, Gabriela. 2008. «El eterno destello». En *Catálogo imagería religiosa*, editado por Ticio Escobar, 63-79. Asunción: Centro de Artes Visuales, Museo del Barro.
- SIRACUSANO, Gabriela y Agustina RODRÍGUEZ ROMERO, eds. 2020. *Materia Americana*. Buenos Aires: EDUNTREF.
- SIRACUSANO, Gabriela, Marta S. MAIER, Blanca A. GÓMEZ ROMERO, Eugenia TOMASINI y Leontina ETCHELECU. 2020. «Entre todas las manos: la dimensión material de la imagería jesuítica guaraní»: En *Materia Americana*, editado por Gabriela Siracusano y Agustina Rodríguez Romero, 259-269. Buenos Aires: EDUNTREF.
- SMITH, Pamela H. 2004. *The Body of the Artisan. Art and Experience in the Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2017. «Making as Knowing. Craft as natural Philosophy». En *Ways of Making and Knowing. The Material Culture of Empirical Knowledge*, editado por Pamela H. Smith, Amy R. W. Meyers y Harold J. Cook, 17-47. Nueva York: Bard Graduate Center.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko. 2010. *Las imágenes de las misiones jesuítico-guaraníes*. Asunción: Centro de Artes Visuales, Museo del Barro.
- 2017. *José Brasanelli. Pintor, escultor y arquitecto de las misiones guaraní-jesuíticas*. Asunción: Centro de Artes Visuales, Museo del Barro.
- TORRE REVELLO, José. 1939. «Un envío de imágenes con destino a las misiones jesuíticas». *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos*, n.º 1, 25-32.
- WAGNER, Isabel. 2019. «Holzartenbestimmung an Skulpturen der ehemaligen Jesuitenmissionen in Paraguay». En *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609-1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*, editado por Erwin Emmerling y Corinna Gramatke, vol. 2, 31-39. Múnich: Siegl Verlag.

XII. MULHERES, FAZERES E SABERES DA TERRA, E A ECONOMIA DAS MISSÕES JESUÍTICAS NA AMAZÔNIA*

Renata Maria de Almeida Martins

Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo – FAUUSP

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP

À memória de Marina, Mimi

1. Introdução

A temática da participação das mulheres ameríndias na produção e na transformação de objetos de tradição indígena no universo das missões jesuíticas, envolvendo o campo da história das artes, economia e comércio, mereceria mais pesquisas específicas, visto a existência de importante documentação primária e iconográfica, bem como de coleções de objetos, e permanências, re-existências e ressignificações conexas aos mesmos na contemporaneidade. Tais pesquisas podem colaborar para um melhor entendimento da agência feminina em diversos aspectos da economia e do fazer artístico no período colonial, considerando as desigualdades de gênero e as violências de toda a ordem contra a mulher da região amazônica ao longo dos séculos. Assim, reuniremos e analisaremos criticamente notícias acerca do problema, principalmente a partir das narrativas dos jesuítas João Felipe Bettendorff, João Daniel, Anselm Eckart; dos inventários da expulsão dos jesuítas do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1760), que hoje equivale aproximadamente à chamada *Amazônia Legal* (cerca de cinco milhões de quilômetros quadrados); e dos relatos, memórias, desenhos e objetos que concernem à viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783-1792). Interessam, neste sentido, a produção de tintas e vernizes,

* Projeto Jovem Pesquisador Barroco-Açu. *A América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global*, financiado pela FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo). Processo FAPESP no. 2021/06538-9. Desenvolvido na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo.

de cuias (frutos da *Crescentia cujete*), de redes de dormir e tecidos de algodão, como ainda de cerâmicas («louças de barro») e trançados feitos a partir de fibras de folhas palmeiras. Parte da documentação e dos objetos analisados, como as cuias pintadas e decoradas no Baixo Amazonas, envolvem, até hoje, os saberes ancestrais de mulheres ribeirinhas. A presença destes conhecimentos e práticas femininas em outros tipos de produção, em particular a cerâmica, vão depender do contexto das localidades de interesse, e necessitariam de pesquisas mais aprofundadas e transdisciplinares para termos um mapa mais claro no que diz respeito à questão de gênero e à fatura artística desses objetos. Importa termos em conta, em primeiro lugar, que a Amazônia possuiu um papel central para a coroa portuguesa, e longe de ser periférica, desabitada e isolada, contava, segundo os próprios cronistas, com regiões densamente habitadas por culturas indígenas, e como também sabemos, recebeu no seu território escravizados africanos, e ainda, exploradores, missionários e colonos de diversas nacionalidades. De 1621 até 1823 a região amazônica constituiu um estado independente daquele do Brasil, com administração ligada diretamente a Lisboa (a partir de 1776, dividido em dois territórios, Maranhão e Piauí; e Grão-Pará e Rio Negro). Portanto, e no que se refere às culturas indígenas, às artes e à economia das missões jesuíticas, vale dizer que os diversos «ofícios» não foram apenas ensinados pelos missionários, como é mais comum encontramos na historiografia, mas também houve uma importante e frequente transmissão de conhecimentos sobre técnicas e materiais da floresta, ensinados e compartilhados pelas culturas ameríndias. Saberes e experiências milenares no campo de produção de objetos e pigmentos, que incluíam crenças e práticas religiosas próprias dos indígenas, foram incorporadas nas oficinas dos colégios e/ou nas «casas» das fazendas (olarias, carpintarias, etc.), que invariavelmente contavam com a sabedoria de escravizadas/os e libertas/os de inúmeras etnias indígenas e africanas, muito pouco identificadas nos documentos, mas bastante presentes. Esta história ainda está por ser escrita, dando maior relevância e atenção ao lugar e ao protagonismo das mulheres, indígenas, africanas, mestiças, e filhas de europeus nascidas na região, nos fazeres artísticos e nos negócios da Companhia de Jesus na região norte do Brasil.

Minhas pesquisas – iniciadas primeiramente sobre a «fabricação» de tintas, vernizes e cuias pelas indígenas da antiga missão de Gurubatuba, originalmente pertencente aos jesuítas e depois repassada aos franciscanos, atual Monte Alegre no Pará (Martins 2015, 2016, 2017, 2020a, 2009b; Martins e Amaral, no prelo; Martins e Saldanha, no prelo) –, e agora alargadas para outras práticas artísticas e regiões, almejam se unir a investigações mais recentes (Arenz e Gaia 2019; Chaves e César 2019; M. A. P., s. d., Marangoni *et al.* 2017), contribuindo para a manutenção dessas memórias, e evitando a continuidade do silenciamento e do apagamento da história e do protagonismo das mulheres na Amazônia da época colonial aos dias atuais.

Entre as conhecidas e importantes «Memórias» redigidas na *Viagem filosófica* (1783-1792) por Alexandre Rodrigues Ferreira, estão três relatos que se dedicam de forma exclusiva à produção de objetos pelas mulheres indígenas, a «Memória sobre a louça que fazem as Índias do Estado» (1786) (Ferreira 1974a); a «Memória sobre as cuias que fazem as mulheres de Monte Alegre e Santarém» (1786) (Ferreira 1933, 1974b); e a «Memória sobre as salvas de palhinhas pintadas pelas Índias da Vila de Santarém» (1786) (Ferreira 1974c). Há ainda na coleção iconográfica da *Viagem filosófica* de Ferreira, o desenho de um «prospecto de tear em que fazem as suas redes mais delicadas, as Índias da villa de Monte Alegre (anno de 1785)» (Figura 1) valorizando igualmente aquela atividade. Então, resumidamente, quanto aos objetos produzidos pelas mulheres indígenas na região, os seguintes são privilegiados por Ferreira: a cerâmica («louça»); as cuias; as redes de dormir; e os trançados.

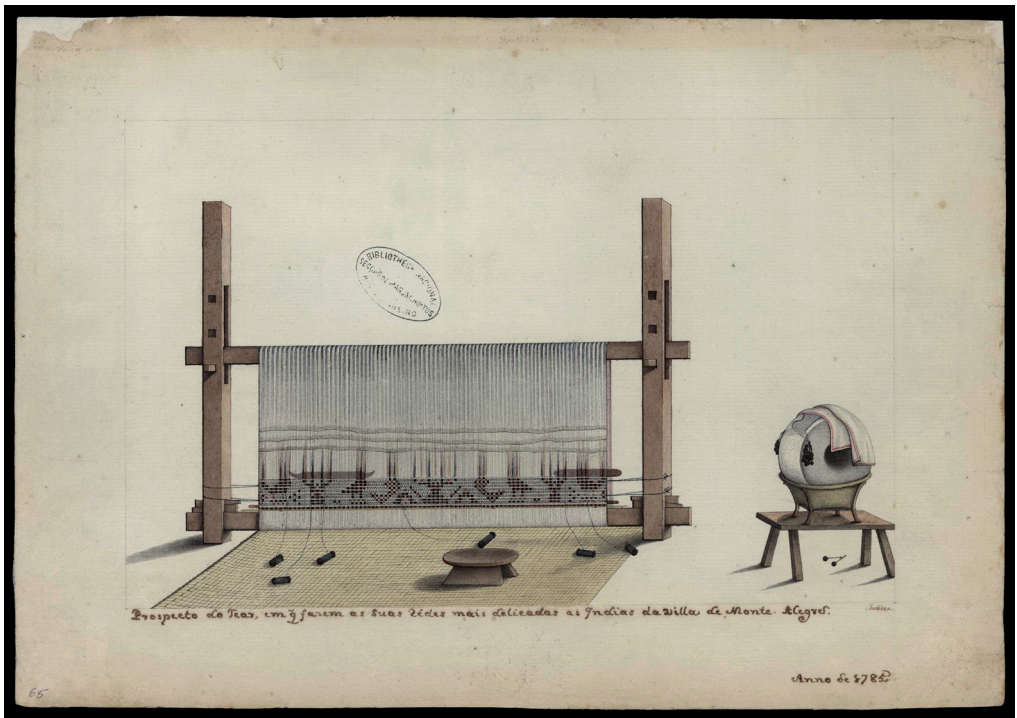


Figura 1. Joaquim José Codina, *Prospecto do tear que fazem as suas redes mais delicadas as índias da vila de Monte Alegre* (desenho, aquarela, col, imagem 26,5 × 17,0 cm em f. 34,5 × 24,0 cm), s. l., 1785 (BNRJ, Acervo Iconográfico da *Viagem filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira, s. n., http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=1446).

No que se refere às localidades mencionadas, é verificada uma considerável ocorrência dessas práticas em áreas de antigas aldeias indígenas, depois missões jesuíticas na região do Baixo Amazonas no Grão-Pará: os trançados em Santarém (Aldeia dos Tapajó / Missão de Nossa Senhora da Conceição), Alter do Chão (Aldeia dos indígenas Borari / Missão de Nossa Senhora da Purificação) e Vila Franca (Aldeia dos Arapiuns e Cumarús); as cuias em Santarém e Monte Alegre (Aldeia de Gurupatuba), e as redes em Monte Alegre. Já a cerâmica aparece como produção das indígenas de Barcelos no Amazonas (Aldeia de Mariurá, depois missão dos padres carmelitas), povoação que foi elevada à vila em 1758, e planejada para ser sede da Capitania de São José do Rio Negro durante o período pombalino.

O mesmo relato indica que existia uma produção de cerâmicas na periferia de Belém do Pará, já enviadas por Ferreira a Lisboa. É impossível não conectar essa notícia ao importante e ativo centro oleiro de Icoaraci, o bairro de Paracuri, a cerca de vinte quilômetros de Belém. Sendo assim, não surpreende que, revisitando os mesmos lugares em períodos anteriores, encontremos outras narrativas, sobretudo dos jesuítas, que entrecruzadas com o acervo da coleção da *Viagem filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira, podem nos fornecer importantes dados sobre o papel das mulheres na economia das missões, através da produção de objetos de tradição ameríndias, transformados em sua função, fatura, decoração, pelos contatos com outras culturas e pelos diferentes interesses e pressões de atores coloniais.

Esses objetos altamente complexos, que não perderam totalmente seus códigos de significação, poderão apenas ser em parte compreendidos, no que concerne às técnicas e materiais utilizados, como também às formas, iconografias e suas ressignificações, através de projetos de pesquisa transdisciplinares e com a colaboração de mulheres indígenas e ribeirinhas de comunidades tradicionais, ou seja, aquelas que ainda dominam essas produções.

Objetivando neste texto trazer notícias sobre a presença das mulheres e de suas práticas artísticas, de ancestralidade indígena, dentro do sistema econômico das missões jesuíticas, procurei iniciar essa aproximação buscando os campos de trabalho feminino destacados na *Viagem filosófica*, já presentes anteriormente no universo jesuítico, e desde muito antes, na própria economia dos indígenas da Amazônia: produção oleira, de têxteis, trançados, cuias, vernizes e tintas.

A fim de localizar essas práticas, fiz uso dos inventários da expulsão (1760) conservados no Arquivo da Companhia de Jesus em Roma (ARSI) (Martins 2009b, vol. 2), e das crônicas dos jesuítas João Felipe Bettendorff (1990) no xvii, João Daniel (2004) e Anselmo Eckart (Porro 2011) no século xviii. Outra fonte analisada em paralelo, produzida poucas décadas após aquela de Ferreira, são os escritos e a iconografia da *Viagem pelo Brasil, 1817-1820* de Spix e Martius (1981).

Sempre que possível, houve uma tentativa de confrontar e conectar os dados e fatos reunidos no contexto das missões jesuíticas com os relatos, desenhos, e com os

próprios objetos recolhidos, presentes nas valiosas coleções de Ferreira, por mim visitadas na Academia de Ciências de Lisboa e no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra¹ durante pesquisas de campo realizadas em Portugal entre os anos de 2017 e 2020² (Figura 2).



Figura 2. Cesto (Pacará), 30 cm de comprimento e 19,50 cm de altura (Coleção do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, recolhido por Alexandre Rodrigues Ferreira [1783-1792], *Antropologia Brasil* 25). Fotografia: Carlos Barata.

¹ Este trabalho se beneficiou da utilização da Infraestrutura de Coleções Científicas Portuguesas (PRISC. pt). Agradeço especialmente à Carla Alexandra Coimbra Fernandes Alves do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra.

² As pesquisas em Portugal ocorreram no âmbito do Projeto Jovem Pesquisador – JP financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, *Barroco Cifrado. Pluralidade Cultural na Arte e na Arquitetura das Missões Jesuíticas no Território do Estado de São Paulo (1549-1759)*, desenvolvido sob minha coordenação no Departamento de História da Arquitetura e Estética do Projeto - AUH na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo – FAUUSP, entre outubro de 2016 e novembro de 2021. Estas pesquisas prosseguem atualmente, através do Projeto Jovem Pesquisador Fase 2 – JP2, também sob minha coordenação na FAUUSP, dando continuidade ao projeto anterior, com vigência de fevereiro de 2022 até janeiro de 2027, intitulado *Barroco-Açu. A América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global* (Processo FAPESP n.º 2021/06538-9). Agradecemos à Dra. Carla Coimbra Alves do Museu da Ciência de Coimbra, pelo acolhimento e colaboração sem iguais.

2. Mulheres, oficiais, objetos e práticas artísticas «da terra» nas missões

Observando com maior atenção a menção ao trabalho dos homens e mulheres indígenas, africanas/os e mestiças/os nos inventários da expulsão da Companhia de Jesus da Amazônia conservados no Archivum Romanum Societatis Iesu,³ e das práticas artísticas «da terra» exercidas por mulheres, mencionadas nas «Memórias» da *Viagem filosófica* de Ferreira, é indiscutível reconhecer a relevância e o protagonismo dos artistas locais, visto o elevado número de rol de oficiais – escravizados ou libertos – presentes nas oficinas e «casas» dos colégios, fazendas e seminários jesuíticos. Infelizmente, não há mulheres indicadas como artífices nas «listas de escravizados» dos colégios, fazendas e seminários. O apagamento da história das mulheres não é nada recente, e nunca é por acaso. Ao invés de serem nomeadas individualmente em seus fazeres, aparecem, quase sempre, no contexto familiar.

E assim, são muitas as famílias elencadas nas localidades de missões: homens, com os ofícios por muitas vezes indicados, como pintor, carpinteiro, ferreiro, pedreiro, tecelão; mulheres, às vezes mencionadas como suas esposas, viúvas, filhas, ou somente «velhas»; e ainda, crianças que, até certa idade (não fica claro até qual idade), não trabalhavam, como é ressaltado várias vezes no decorrer do texto desta documentação. As idades são frequentemente indicadas ao lado de cada nome. Indígenas não aparecem referenciadas na maioria das vezes (foram contabilizadas por duas vezes a indicação «índio»), mas africanos/as e, ainda, mestiços/as, são recorrentes: «preto/a», «cafuzo/a», «mulato/a»; o que nos faz pensar que talvez todos os outros que não têm suas raças mencionadas no elenco de escravizados, pudessem ser indígenas. É uma hipótese a ser melhor investigada.

Um documento bastante relevante, e raro, é o *Catálogo deste Colégio de Santo Alexandre* de 1720 (Martins 2009a, 2009b, 2020b), que também elenca apenas homens como oficiais do Colégio de Belém, porém não menciona suas famílias, esposas e filhos. O Capítulo 10.º em questão, «Dos oficiais que tem o colégio», informa culturas as quais pertenciam dois indígenas que ali trabalhavam como carpinteiros: a Wayãpi de Antônio e a Tupinambá de Raymundo. O *Catálogo* também menciona que há africanos e indígenas libertos e escravizados, pertencentes às Fazendas da Companhia no Grão-Pará, como a título de exemplo, o aprendiz de pedreiro, Cayetano, índio liberto da Fazenda de Gibirié, missão de São Francisco Xavier (hoje São Francisco Xavier, Barcarena Velha). Os oficiais pedreiros que ensinavam esse ofício aos indígenas, eram os «pretos», Francisco Massus e Manuel Garcia.

Há ainda no *Catálogo*, como mencionado, escravizados indígenas, como Marçal, Angelo e Faustino, citados como escultores procedentes da mesma fazenda de Gibirié (Martins 2009a, 200). Já no inventário do Colégio de Belém, dados como esses não são

³ ARSI, Br. 28. Veja-se também Martins (2009b, 2:200-285).

informados. O catálogo de Santo Alexandre é relacionado como um documento interno do colégio, e talvez isso explique a riqueza e detalhes de informações sobre a origem, procedência, e a situação de escravização de oficiais indígenas e africanos nas missões, todos homens. De toda a forma, retornando aos inventários, ao longo dos textos é possível localizar comunidades e grupos de mulheres, como veremos em algumas passagens.

Sendo assim, quanto à produção têxtil, encontramos no conjunto de inventários de 1760, 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. Já no Grão-Pará havia «dois teares de fazer pano» 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» na fazenda de São Caetano, além de «quarenta rodas de fiar algodão na mão das Índias» (Martins 2009b, 2:231).

O algodão («panos») no Maranhão, e o cacau, o cravo e o açúcar, sobretudo no Grão-Pará, eram moedas correntes no grande Estado: «moedas naturais» ou «dinheiro da terra» (Lima, Chambouleyron e Iglioni 2009). O jesuíta Bettendorff, por exemplo, comprou as terras de São Marcos no Maranhão da Sra. Maria Sardinha, por 600 varas de pano, que equivaliam a cento e vinte mil reis (Neves Neto 2011, 7).

No que se refere à produção oleira presente nos inventários, sabemos da existência de uma olaria na Casa da Madre de Deus da Fazenda de Nossa Senhora de Belém de Igaray no Maranhão, outra casa «com instrumentos de oleiros, e um forno de cozer louça» na Fazenda de Nossa Senhora da Conceição (Martins 2009b, 2:278), 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, 2:213); 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» (2:229).

Foi registrada a presença de trinta e cinco mulheres – entre escravas e libertas – na Fazenda de Amandijuhy no Maranhão, onde se diz que «todas tinham foices de capinar»;⁴ e no Inventário da Fazenda Jesuítica de São Caetano no Grão-Pará, há a menção também de quarenta rodas de fiar algodão, que se encontravam «nas mãos das índias».⁵

⁴ ARSI, Br. 28, fl. 29r. Veja-se também Martins (2009b, 2:253).

⁵ ARSI, Br. 28, fl. 29r. Veja-se também Martins (2009b, 2:253).

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 (Januário e Antônio, este último liberto, na Fazenda de Mamaiacú) e alfaiates (Francisco, africano, Duarte, indígena e Antônio, africano; escravizados da Fazenda de Gibirié), e nos inventários de 1760, de homens tecelões – como Sylverio, escravizado, na 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 tece-lagens das missões, como destacou Vicente Salles sobre a produção da rede de dormir no Grão-Pará, onde também menciona que o jesuíta João Daniel havia elencado cinco espécies de algodão nativo (Martins e Amaral, no prelo; Salles 2015, 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 e Gaia 2019, 405).

Muitos anos depois, na Vila de Santarém (antiga aldeia dos Tapajó), durante a «viagem» (1817-1820) de Spix e Martius (1981, 99), 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».

Retornando à obra *Tesouro descoberto* de Daniel, acerca da transmissão destes e de outros saberes, o jesuíta 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 nos lugares de missões (Arenz e Gaia 2019, 406). Como antes dito, nas «listas de escravos» (lista de escravizados) dos inventários da expulsão dos jesuítas, mulheres consideradas «velhas» (idosas) pelos redatores eram por muitas vezes destacadas. 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 e Amaral, no prelo; Martins e Saldanha, no prelo).

Em *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil*, Serafim Leite (1953, 64-65), 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. Menciona, sempre baseado na ampla documentação primária que analisou, dois oleiros «da terra» na olaria de São Marcos no Maranhão: Nicolau, «mestre oleiro», e João «oleiro».

Já no item dedicado aos tecelões, o historiador jesuíta destaca que os indígenas haviam 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 destas nos teares. É importante a menção por Leite, de um relato de Antônio Vieira sobre a Missão do Maranhão e Grão-Pará de 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» (Leite 1953, 72-73).

Essa grande produção de cerâmica e tecidos «da terra», fica evidenciada também na relação de bens inventariados no ano de 1760. Assim, 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, 2:210); no Seminário do Pará, «trinta varas de algodão» (2:212); cinco rolos de «panos da terra» na Casa-Colégio da Madre de Deus da Vigia no Pará (2:227); e, da mesma forma, 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 (2:247).

Sobre essa menção às louças vidradas, 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* (resina obtida da seiva do jatuzeiro, *Hymenaea courbaril*), «que ao calor da forma se derrete, enverniza o barro e o deixa como vidrado» (Ferreira 1974a, 33), ainda hoje empregada em olarias de aldeias indígenas e de comunidades tradicionais na Amazônia; e que as tintas utilizadas nas «diferentes pinturas», são as do «urucu» ou urucum, fruto do urucuzeiro – *bixa orellana*, e a do «carajuru» ou crajiru – *arrabidea chica*, planta medicinal; ambas de cor vermelha, amplamente utilizadas pelas culturas indígenas da Amazônia, em todos os tempos.

São belíssimas e muito originais em suas formas e decorações as cerâmicas enviadas a Portugal por Ferreira, provavelmente aquelas mesmas mencionadas nas «memórias das louças» produzidas pelas indígenas de Barcelos, antiga 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 da Ciência da Universidade de Coimbra.

Como exemplo de grande interesse, está o vaso de alças laterais com tampa, de colo cilíndrico, com altura de vinte e dois centímetros, feito de argila branca, que parece remeter a uma reinterpretação da tradição policroma 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, repertório presente em algumas cuias da mesma coleção (Figura 3).



Figura 3. Vaso com asas, altura 22 cm, diâmetro (boca) 9,70 cm e diâmetro (base) 10,50 cm. Cerâmica atribuída às mulheres indígenas de Barcelos, Amazonas (Coleção do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, recolhido por Alexandre Rodrigues Ferreira [1783-1792], *Antropologia Brasil* 42). Fotografia: Carlos Barata.

Considerando a grande dispersão da cerâmica de tradição policroma da Amazônia (basta dizer que 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 aventar 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.

Da mesma forma, é importante ressaltar que, na coleção de Ferreira, há outros vasos que, por sua vez, utilizam motivos escalonados do repertório de grafismos indígenas. Nas peças cerâmicas, em geral, são recorrentes os desenhos baseados, por exemplo, em

conjuntos de círculos e/ou pontos, de diferentes tamanhos, preenchidos com as mesmas cores, o vermelho e/ou o preto.

Para diversas culturas indígenas, a arte de pintar os objetos equivale àquela de pintar os corpos, e na peça antes tratada, comovem as faces humanas modeladas nos dois lados do vaso, com sobranceiras ressaltadas, olhos profundos, nariz achatado, bochechas pintadas como círculos, preenchidos de vermelho, e a boca com arcada saliente, com dentes afilados. Abaixo de cada uma destas faces humanas, estão pintados, de um lado do vaso, motivos florais e um coração; e do outro, duas figuras zoomorfas. Nas tampas, aparecem outros elementos zoomorfos.

Visto esse relevante exemplo na coleção de objetos recolhidos pelo naturalista, conservados em Portugal, no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra e no Museu da Academia de Ciências de Lisboa, temos além dessa coleção de cerâmicas, algumas meadas de fios e têxteis; objetos feitos de fibras de folhas de palmeira; como ainda, de outros materiais, como madeira, borracha, plumas, miçangas, sementes, entrecasas, etc.

O grande desafio está em buscar métodos de diferentes disciplinas para compreender a variedade das formas e novas decorações combinadas nos objetos e as suas ressignificações, considerando, ainda assim, como vimos, as permanências de tradições ancestrais. Apesar de até existirem conjuntos de objetos semelhantes, em cada categoria há muitos níveis de intercâmbios, seja nos usos de repertórios decorativos, escolhas formais, ou ainda, na escolha dos materiais e das técnicas, que podem ter sido readaptados ou não, como mencionado quanto às cerâmicas. Basta observar com maior atenção as pranchas de objetos reunidos por Ferreira, ou ainda, aquelas de Spix e Martius, para percebemos a variedade e a pluralidade das manifestações artísticas na Amazônia, fato de grande proveito para a economia das colônias, incluindo a das missões religiosas.

Veremos em seguida, que essa complexidade será muito presente no caso das cuias de Gurupatuba/Monte Alegre, que se assemelha, por exemplo, aquele dos cachimbos de cerâmica encontrados em escavações no sítio arqueológico da Aldeia em Santarém, conservados no Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG e no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE-USP (Martins 2017). Isso nos permite refletir, que mesmo fazendo parte de uma cadeia de produção que envolvia também a escravização, múltiplas práticas artísticas de re-existência se fizeram vivas em distintas intensidades (Martins 2020b).

3. Barroco-Açu: cuias, tintas e vernizes das pintoras indígenas de Gurupatuba/Monte Alegre nas artes e na economia das missões

Saberes intimamente atrelados entre si, e que igualmente merecem amplo destaque pela sua originalidade, complexidade, e ainda, pela relação com outras produções artísticas

realizadas por mulheres na Amazônia, como a cerâmica (Martins e Amaral, no prelo) e os têxteis, são aqueles que envolvem o fabrico de tintas, vernizes e cuias – frutos da árvore *Crescentia cujete* – na região do Baixo Amazonas no Grão-Pará.

Este é um tema ao qual venho me dedicando desde a elaboração de minha tese de doutorado (Martins 2009b), e que, com a colaboração recente de outros pesquisadores, tenho aprofundado de forma transdisciplinar (Grandino 2021; Martins 2016, 2017, 2020b; Martins e Amaral, no prelo; Martins e Saldanha, no prelo; Migliaccio e Martins 2021).

Aqui, a intenção é refletir sobre o papel das cuias – saberes e fazeres –, tradição ancestral indígena, objetos produzidos exclusivamente pelas mulheres, na economia das missões. Sabemos por Ferreira e pelos cronistas jesuítas, que as cuias decoradas pelas indígenas (e depois também pelas «mamelucas» e «mazombas»), foram amplamente comercializadas e exportadas, mas o que dizer das tintas e vernizes nelas empregadas?

Vimos que nas «memórias das louças» (cerâmicas), o uso de vernizes e tintas de produção das indígenas são mencionados, e neste sentido, a citada obra *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* de João Daniel, especialmente o «Tratado das Tintas mais especiais da Amazônia» (Grandino 2021; Martins 2009b; 2015; 2016; 2017; 2020b), não deixam dúvidas sobre o fato de que esses saberes de grande domínio pelas mulheres indígenas da região de Gurupatuba/Monte Alegre, foram valorizados, estudados, e escolhidos para serem apropriados pelos jesuítas nas artes das missões. São muitas as evidências, e, por exemplo, sabemos que Bettendorff utilizou «tintas da terra» em telas e retábulos; e que um missionário não identificado, citado por Daniel, dourou a moldura de um quadro com uma mistura do óleo de copaíba (*Copaifera langsdorffii*) e da resina do jutaí (jutaisica – *Hymenaea courbaril*), já mencionada (Martins 2009b).

Assim, as tintas e os vernizes produzidas pelas indígenas de Monte Alegre, aparecem de forma recorrente nos discursos jesuíticos e no de Ferreira, comparados ou considerados até superiores pela durabilidade e resistência, ao charão chinês ou japonês, ou seja, a laca. A imitação do laqueado asiático, seja em objetos de tradição oriental (biombos, caixinhas, leques, etc.), como naqueles religiosos (retábulos, crucifixos, etc.), ou no mobiliário em geral, gosto que passou a circular a partir da primeira mundialização, encontrou ampla aceitação na América, unindo-se à fabricação de vernizes que as culturas indígenas produziam e aplicavam em seus próprios objetos, como as cuias e as *calabazas*. A partir daí, as possibilidades de uso e combinações passaram a ser inúmeras: no México, o maque; na Colômbia e Equador, o *barniz de Pasto*; e os vernizes das pintoras indígenas da região do Baixo Amazonas no Grão-Pará, produziram obras que ganharam grande destaque no universo colonial (Migliaccio e Martins 2021) (Figura 4).

Segundo Thekla Hartmann (1988), a arte de pintar cuias já era um ofício reconhecido nos censos do final do XVIII, e as cuias eram mencionadas também como produtos de comércio entre diferentes culturas indígenas, em escritos bem anteriores, como

aqueles do dominicano Gaspar de Carvajal, de 1543, dos jesuítas José de Moraes e Samuel Fritz, e do bispo João de São José, redigidas entre 1762 e 1763.



Figura 4. Cuia, atribuída a mulheres indígenas de Monte Alegre, Baixo Amazonas, Pará, Brasil. Materiais: fruto da cuieira (*Crescentia cujete*), resina/verniz, pigmento. Dimensões: 19 cm de altura × 18 cm de diâmetro (Coleção do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, recolhida por Alexandre Rodrigues Ferreira [1783-1792], Antropologia Brasil 194). Fotografia: José Meneses.

O processo de produção e de uso do verniz nas cuias, descrito por Ferreira, e ainda praticado no Baixo Amazonas,⁶ seria, aproximadamente, o seguinte: em primeiro lugar, a cuia era dividida ao meio, a polpa completamente retirada, e suas metades eram imersas na água para amolecerem. Depois eram raspadas e lixadas, e logo lavadas e dispostas ao sol tendo em vista a secagem, para em seguida serem tingidas com o verniz *cumatê* – extraído da casca da árvore axuazeiro ou *cumatezeiro* (*Myrcia atramentifera*) –,

⁶ A arte de elaborar e decorar cuias no Baixo Amazonas no estado do Pará, recebeu o título de *Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro*, inscrito no *Livro de Registro dos Saberes* de 2015, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), e, portanto, é praticada ainda por mulheres de comunidades ribeirinhas da região de Santarém; como por exemplo, em Aritapera Centro, Cabeça D’Onça, Surubim-Açu, Carapanatuba e Enseada.

pigmento natural de cor vermelho-escuro. As cuias eram dispostas num jirau, e depois de estarem secas, levadas para a *puçanga*, uma espécie de cama, onde eram cobertas, primeiro com cinza e areia, e na sequência com urina das mulheres ou das crianças. Após algumas horas, a amônia presente na urina fixava o verniz, que ganhava a cor preta, sendo finalmente pintadas ou decoradas com incisões (Ferreira 1933, 61; Martins e Amaral, no prelo).

Em resumo, acerca da comparação deste verniz de cor preta à laca (*Rhus vernicifera*, laca vegetal), João Daniel (2004) igualou a qualidade dos vernizes da floresta com o melhor charão da China; Anselmo Eckart (Mainz, 1721), jesuíta que trabalhou nas missões do Maranhão e do Grão-Pará entre 1753 e 1757, informou que as tintas de cor preta – misturadas com gomas –, em Gurupatuba, deixavam as cuias envernizadas ou recobertas com charão (Porro 2011); e o jesuíta José de Moraes, em sua «História», finalizada no Colégio do Pará em 1759, disse que a aldeia de Gurupatuba era célebre pela pintura de cuias, sobretudo, pelo uso da tinta chamada cumaté, que por ser tão fina e de bom gosto, competiria com o melhor charão da China (Martins 2020b). Os cronistas passaram a usar a palavra *charão* (*acharoados*) em português, cuja terminologia estaria na origem da palavra *chi-liau* ou *chi-yau* (laca mais tinta ou óleo) usada pelos chineses (Martins 2020b).

Quanto aos objetos com acabamento em laca presentes nos inventários da expulsão, identificamos recipientes e uma «caixa nova» de charão da Índia, além de um relógio com a caixa pintada de «charão», e ainda, caixões e crucifixos feitos de «pao preto», talvez igualmente uma menção à laca (Martins 2020b).

Em visita ao Museu Maynense da Academia de Ciências de Lisboa, encontramos ao menos duas cuias com inscrições em língua portuguesa que, certamente, como já foi dito, seriam destinadas a presentear, de forma a expressar apreço e carinho, lembrando as caixinhas e potinhos japoneses, pelo fundo de cor preta brilhante como a laca e as delicadas decorações coloridas. Uma das cuias está decorada com motivos florais e vegetais, e tem a borda marcada por pequenos corações flechados e alados, que portam cabeças de pássaros desenhados de perfil, destacando-se a inscrição «FABRICA DA CIDADE DE STA. MARIA DE BELÉM DO GRAM PARÁ» (Martins 2009b, 2:259); o outro exemplar, cortado ao meio, com decorações incisivas, tem no vermelho sua cor predominante, possuindo flores e um coração alado desenhado ao centro, e dentro dele, a inscrição «AMOR FIRME» (Martins 2020b) (Figura 5).

Ademais dessas cuias envernizadas e pintadas terem sido fabricadas e comercializadas, podemos intuir que os vernizes e as tintas da terra foram úteis e indispensáveis nas oficinas de fazendas e colégios, inclusive para pintar os panos de algodão e os «baús, tabuleiros e chapéus de palhinhas», decorar e fazer luzir as louças de barro e peças de madeira, sendo alternativas altamente viáveis e econômicas, colaborando para a autossuficiência das missões jesuíticas na Amazônia.



Figura 5. Cuia, atribuída às mulheres indígenas de Monte Alegre, Baixo Amazonas, Pará, Brasil; dimensões: 8 cm de altura e 20,5 cm de diâmetro (máx.); possui um coração desenhado com a inscrição «AMOR FIRME», Amazônia (Brasil), século XVIII (Academia de Ciências de Lisboa, Coleção Etnográfica do Museu da Academia de Ciências de Lisboa, subcoleção Brasil, n.º inventário ACL-ETN-0224). Fotografia: Paulo Bastos.

4. Considerações finais

O conjunto de práticas artísticas em áreas de missões colabora com uma melhor compreensão da estrutura econômica adotada pelos jesuítas, e faz ressaltar ainda mais o papel fundamental das experiências técnicas, do conhecimento da natureza, e dos saberes artísticos das muitas etnias indígenas da Amazônia. A divisão do trabalho na missão, que transparece nos inventários de 1760, parece quase sempre se aproveitar da organização tradicional dos povos da floresta, ainda no que envolve a questão de gênero, idade, papel social.

As mulheres indígenas – mesmo não consideradas como «oficiais» na documentação colonial em geral –, de forma indiscutível foram protagonistas e estiveram no comando de diversas produções nas missões, e também devem ter transmitido e trocado experiências sobre a arte da cerâmica, dos têxteis, do trançado, das cuias, da fábrica de tintas e vernizes, com as mulheres mestiças e africanas, e, ainda, com homens artífices de diversas etnias. O conhecimento que as culturas indígenas detinham, e ainda detém, sobre a qualidade, o uso e as espécies de madeiras, algodão, palmeiras, argilas, cascas de frutos, plantas que produziam pigmentos, e outros materiais da floresta, serviram a manuais, anotações, tratados científicos europeus, e no caso dos jesuítas, também ao sustento das missões.

A parceria com comunidades indígenas e ribeirinhas que ainda dominam estas expertises, para o estudo das coleções levadas da Amazônia à Europa no período colonial, é o que deverá trazer novas perspectivas no conhecimento destes objetos, técnicas e materiais, que movimentaram a economia das missões religiosas, e que fazem parte da história e da memória das mulheres e dos povos ancestrais no Brasil.

5. Bibliografia

- ARENZ, Karl Heinz e Stefanie Leão GAIA. 2019. «Mulheres indígenas em narrativas jesuíticas da Amazônia Portuguesa (séculos XVII-XVIII)». *Habitus* 17 (2): 394-413.
- ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Brasiliae (Br.) 28.
- BELLETTI, Jaqueline. 2016. «A tradição polícroma na Amazônia». Em *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia. Rumo a uma nova síntese*, editado por Cristiana Barreto, Helena P. Lima e Carla Jaimes Betancourt, 348-364. Belém do Pará: IPHAN e Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BETTENDORFF, João Felipe. 1990. *Crônica dos padres da Companhia no Estado do Maranhão*. Belém de Pará: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves e Secult.
- CHAVES, Fabiana Nogueira e Maria Rita de Assis CÉZAR. 2019. «O silenciamento histórico das mulheres na Amazônia Brasileira». *Extraprensa* 12 (2): 138-156.
- DANIEL, João. 2004. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. 2 vols. Rio de Janeiro: Contraponto; Belém do Pará: Prefeitura Municipal de Belém.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. 1933. «Memoria sobre as cuyas (1786)». *Revista Nacional de Educação*, n.º 6, 58-63.
- 1974a. «Memória sobre a louça que fazem as índias do Estado (1786)». Em *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias. Antropologia*, 33-34. São Paulo: Conselho Federal de Cultura.
- 1974b. «Memória sobre as cuias que fazem as mulheres de Monte Alegre e Santarém (1786)». Em *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias. Antropologia*, 35-39. São Paulo: Conselho Federal de Cultura.

- 1974c. «Memória sobre as salvas de palhinhas pintadas pelas índias da Vila de Santarém». Em *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias. Antropologia*, 47-48. São Paulo: Conselho Federal de Cultura.
- GRANDINO, Larissa. 2021. «Cores da Amazônia. Materiais e técnicas ameríndias no tratado das tintas do jesuíta João Daniel». Trabalho final de graduação, Universidade de São Paulo. https://repositorio.usp.br/directbitstream/1d814dbd-d139-490a-8ac7-d6439bc0bab4/TFG_2021_2_Larissa_Antonellini%20Grandino.pdf.
- HARTMANN, Thekla. 1988. «Evidência interna em cultura material: o caso das cuias pintadas no século XVIII». *Revista do Museu Paulista*, n.º 33, 291-302.
- LEITE, Serafim. 1953. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Edições Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal.
- LIMA, Alam da Silva, Rafael CHAMBOULEYRON e Danilo Camargo IGLIORI. 2009. «Plata, pao, cacao y clavo. “Dinero de la tierra” en la Amazonía portuguesa (c. 1640-1750)». Em *Fronteras de la Historia*, n.º 14, 205-227.
- M. A. P. (Mulheres na América Portuguesa). s. d. Grupo de Pesquisas em Humanidades Digitais da Universidade de São Paulo. Acesso em 20 de fevereiro de 2022. <http://map.prp.usp.br/>.
- MARANGONI, Vivian, Gláucia DINIZ, André das NEVES, Munique PONTES e Gizelly MARTINS. 2017. «Panorama das condições femininas no Amazonas: do período colonial ao século XX». *Interfaces Científicas, Humanas e Sociais* 6 (1): 21-32.
- MARTINS, Renata Maria de Almeida. 2009a. «O manuscrito do Catálogo do Colégio Jesuíta 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*, n.º 49, 183-204.
- 2009b. «Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará, 1653–1759». 2 vols. Tese de doutorado inédita, Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.16.2009.tde-28042010-115311>.
- 2015. «Além do Olhar: as fontes sobre a apropriação das técnicas e dos materiais das culturas indígenas nas artes da Amazônia colonial». Em *Objetos do Olhar: História e Arte*, editado por Paulo Knauss e Marize Malta, 139-154. São Paulo: Rafael Copetti Editor.
- 2016. «Uma cartela multicolor: objetos, práticas artísticas dos indígenas e intercâmbios culturais nas missões jesuíticas da Amazônia colonial». *Revista Caiana*, n.º 8. <https://caiana.caiana.com.ar/dossier/2016-1-08-d06/>.
- 2017. «Cuias, cachimbos, muiiraquitãs: a arqueologia amazônica e as artes do período colonial ao Modernismo». *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 12 (2): 403-426. <https://doi.org/10.1590/1981.81222017000200009>.
- 2020a. «Escultura en las misiones jesuíticas: en la Amazonía brasileña y la región guaraní-tica». Em *Misiones y doctrinas jesuíticas. Apuntes sobre la integración artística de los indígenas americanos*, editado por Ramón Gutiérrez e Graciela María Viñuales, 57-66. Buenos

- Aires: Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana. https://www.academia.edu/45612898/Escultura_en_las_Misiones_Jesu%C3%ADticas_en_la_Amazon%C3%ADa_Brasileña_y_la_Región_Guaran%C3%ADtica.
- 2020b. «Práticas de re-existência e opção decolonial nas artes da Amazônia: indígenas pintoras e redes de circulações locais/globais de saberes e objetos». Em *No embalo da rede. Trocas culturais, história e geografia artística do Barroco na América Portuguesa*, editado por Renata Maria de Almeida Martins e Luciano Migliaccio, 343-363. Sevilha: Enredars Publicaciones. <http://hdl.handle.net/10433/8780>.
- MARTINS, Renata Maria de Almeida e Ana Lívia Ruegger SALDANHA. No prelo. «As mulheres nas artes da América Portuguesa: indígenas pintoras da região do Baixo Amazonas no Pará». Em *Mulheres do Brasil: artes e artistas*, editado por Maria Claudia Magnani. Sevilha: Enredars Publicaciones.
- MARTINS, Renata Maria de Almeida e Anderson Márcio AMARAL. No prelo. «Arqueologia e práticas artísticas de mulheres da Amazônia: as cuias no contexto das missões jesuíticas da região de Santarém». Em *De rede e cuia. Circulação de imagens, artistas, e cultura material nas missões jesuíticas da América Portuguesa*, editado por Renata Maria de Almeida Martins e Luciano Migliaccio. Córdoba, Argentina: Revista IHS - Antiguos Jesuítas en Iberoamerica, CONICET e Universidad Nacional de Córdoba.
- MIGLIACCIO, Luciano e Renata Maria de Almeida MARTINS. 2021. «Pelos mares, entre sertões. Redes de circulação e de conexões do gosto asiático na arte do Barroco no Brasil». Em *Identities y redes culturales (Actas del V CIBI)*, editado por Rafael Guzmán, Yolanda Marí e Iván Saéz, 489-498. Granada: Universidad de Granada. https://www.academia.edu/50199921/Pelos_mares_entre_sertões_Redes_de_circulação_e_de_conexões_do_gosto_asiático_na_arte_do_Barroco_no_Brasil.
- NEVES NETO, Raimundo. 2011. «As primeiras fazendas jesuíticas em São Luís do Maranhão: as estratégias inicianas nos meios de aquisição e alguns litígios iniciais. Séculos xvii e xviii». Em *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH. http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300744499_ARQUIVO_ANPUHTRABALHO.pdf.
- PORRO, Antônio. 2011. «Uma crônica ignorada: Anselmo Eckart e a Amazônia setecentista». *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 6 (3). <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/NyqRyWpfr4tCB7KvMbwjmZx/?lang=pt>.
- SALLES, Vicente. 2015. *O Negro na Formação da Sociedade Paraense*. Belém do Pará: Editora Paka-Tatu.
- SPIX, Johann Baptist von e Carl Friedrich MARTIUS. 1981. *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. Vol. 3. Belo Horizonte: Itatiaia.

XIII. CORRER «AS SETE PARTIDAS DO MUNDO»: TESTEMUNHOS DA PASSAGEM DE PRODUTOS GLOBAIS PELAS CASAS DA COMPANHIA DE JESUS DE LISBOA*

Maria João Pereira Coutinho**

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

1. Introdução

Tal como o escritor português Fernando Namora narra cronologicamente a vida do principal personagem da sua obra *As sete partidas do mundo*, este estudo propõe relatar e analisar vários sinais da passagem de objectos artísticos das diversas partes do globo, que fizeram parte da assistência portuguesa na Época Moderna, pelas casas da Companhia de Jesus de Lisboa. O tema das «sete partidas», cuja génese radica no cognome e na figura do infante D. Pedro (1392-1449), que abriu as portas de Portugal ao mundo da cultura, é o mote para essa ampliação de horizontes que se traduz na incorporação de bens da Ásia, África e América. No caso dos jesuítas, este tema incide sobre o largo conhecimento da cultura material que foi sendo adquirido na passagem por as várias áreas do mundo, áreas essas que, embora não sejam as da divisão administrativa do reino, não podem deixar de ser associadas à organização e divisão geográfica da Companhia de Jesus nas suas assistências e nas respectivas províncias.

O apreço pelas matérias-primas destes objectos surge, aliás, desde muito cedo retratado nas obras compiladas por portugueses, mas também nas narrativas dos jesuítas

* Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória - [DL 57/2016/CP1453/CT0046], tendo sido também realizado no âmbito do projecto RES SINICAE. Base Digital de Fontes Documentais em Latim e Português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos [PTDC/LLT-OUT/31941/2017], do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

** Maria João Pereira Coutinho é membro integrado do Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

A autora agradece a cedência de imagens à Dra. Teresa de Freitas Morna, Directora do Museu de São Roque, e à Dra. Joana Belard da Fonseca, Directora-Adjunta do Museu do Oriente.

afectos à assistência portuguesa. Numa carta que Fernão Cardim (cerca de 1549-1625) escreve a Sebastião de Morais (1534-1588), provincial de Portugal, sobre a missão do visitador Cristovão de Gouveia (1542-1622) ao Brasil no ano de 1583, esse jesuíta menciona que a Baía «tem muitas madeiras de paos de cheiro, de varias cores, de grande preço».¹ No relato *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Cardim discrimina a fauna e a flora das Terras de Vera Cruz, comparando algumas espécies com as da China e da Índia. Para as questões artísticas a asserção mais significativa prende-se com o pau-santo, acerca do qual refere «de que se fazem leitons muito ricos, e formosos», e o pau-brasil, que, nas suas palavras, servia para «as obras de torno e marcenaria» (Cardim 1925, 68).

Uma outra geração, cronologicamente não muito distante da anterior, mas com os olhos postos na Ásia, também regista de forma sistemática os hábitos de consumo dessa área geográfica. João de Lucena (1549-1600) refere em 1600, no relato que faz da vida de Francisco Xavier, que em Macaçar abundava o sândalo, o lacre, o marfim e muitas minas de ouro (Lucena 1600, 151). Sebastião Gonçalves, Sénior (1557-1619), assinala no Tomo I da *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus... nos reynos e provincias da India Oriental* uma descrição do Japão, que inclui as pratas, os trajés, os materiais das habitações e os hábitos de utilização da porcelana (Gonçalves 1957-1962, 1:305-313).²

Álvaro Semedo (1585-1658) vai mais longe dos que os companheiros que se limitaram a elencar produtos locais e refere técnicas na *Relação da Grande Monarquia da China*, como o charão, caracterizando-o como «esplendido verniz».³ De igual modo, este jesuíta admira outras riquezas, assinalando que os melhores produtos da Ásia eram «o oiro em fio, compacto, cru ou em pães, rubins, safiras, pérolas miúdas, almíscar compacto, cru ou preparado, prata viva, cobre, estanho (...) e outras coisas de menos importância» (Semedo 1994, 32). António de Gouveia (1592/1594-1677) no Livro I da Primeira Parte da obra *Asia Extrema*⁴ dedica um capítulo às artes pictóricas e ao modo de fazer tintas e outro a todos os produtos que abundam nesse território, tais como os metais, as sedas, a porcelana, as pérolas e os aljofres e o charão (Gouveia 1995-2018, 1:255-258, 303-310).

Baltasar Teles (1596-1675), ao descrever o Congo na *Crónica da Companhia de Jesus* alude ao grande proveito que se tira do marfim e do cobre que se extraía nesta

¹ Carta enviada por Fernão Cardim ao provincial de Portugal, Sebastião de Morais, sobre a missão do padre Cristovão de Gouveia às partes do Brasil no ano de 1583, s. l., 1585 (BPE, cód. CXVI-1-33, n.º 6, fl. 74v).

² No Tomo II, a propósito da decoração do colégio de Cochim, esse autor refere que o altar-mor da igreja era sumptuoso «pera o qual vierão de Portugal oito painéis dos principais misterios da vida do Senhor de excellente pintura» (Gonçalves 1957-1962, 2:211). Apesar desta segunda menção provar que também iam objectos reinóis para outras províncias, interessa-nos aqui aludir a este assunto, por demonstrar que era seguramente nas mais importantes casas de Lisboa que estas obras eram encomendadas e a partir das quais eram expedidas para as missões.

³ Para esta obra recorremos à versão dada à estampa em 1994 pela Fundação Macau (Semedo 1994, 27).

⁴ A fonte consultada foi aquela publicada pela Fundação Oriente (Gouveia 1995-2018).

região, marfim esse que, como sabemos, passou durante alguns anos pela Casa da Guiné (Teles 1645-1647, 353). O mesmo autor na *Historia geral de Ethiopia* também exalta a exploração de ouro, de algumas espécies arbóreas e animais, como os elefantes, cujas presas eram utilizadas na feitura de imaginária e que abundavam pelos espaços jesuítas (Teles 1660, 34-37).

Embora esta lista pudesse ser muito mais extensa, estes são alguns dos primeiros relatos, que não poderiam deixar de ser mencionados nesta síntese.⁵

Sobre o Brasil, parece ser evidente o reconhecimento da potencialidade das madeiras e no caso do Sudeste Asiático, não podemos mesmo deixar de questionar se o facto de autores fora da Companhia de Jesus, como Tomé Pires (cerca de 1465-cerca de 1540) e Duarte Barbosa (cerca de 1480-1521), terem tomada a dianteira das descrições e alusões às sedas e às porcelanas, não terá condicionado a narrativa dos autores jesuítas sobre esses temas. Já nas narrativas que nos chegam de África e, embora o conhecimento acerca de alguns produtos também estivesse firmado por outras vias de conhecimento, não se reconhece a mesma limitação às referências a matérias-primas, como o marfim, e a técnicas, como as ligas metálicas, com grande expressão na produção de relevos no Benim.

A Portugal, e em especial a Lisboa, chegavam contentores com objectos de diversas proveniências, que iam desde os bens mais elementares até aos bens de luxo.⁶ Na Casa da Índia, como desenvolveremos mais adiante e como os arrolamentos de bens também nos dão a saber, armazenavam-se contentores, recém-chegados das diversas partes do mundo.⁷ Os espaços que a Companhia de Jesus possuía nessa capital, uma casa professa, dois noviciados, três colégios e uma residência, bem como vários armazéns que tinham, e que muito beneficiavam com a chegada desses produtos, foram, portanto, repositórios de objectos de diversas proveniências (Figura 1).⁸

Embora o terramoto de 1755 tenha destruído uma boa parte da zona ribeirinha de Lisboa e subseqüentemente os referidos armazéns e os respectivos arquivos, anteriores

⁵ Um dos estudos mais recentes acerca desta problemática na Ásia é o de Osswald (2018). Já para as migrações artísticas da China para o Brasil veja-se, entre outros, o estudo de Martins (2021, 316-323).

⁶ Sobre este assunto muito havia a dizer, contudo, para uma visão abrangente e simultaneamente actualizada convém consultar o catálogo da exposição *A cidade global. Lisboa no Renascimento* (Gschwend e Lowe 2017).

⁷ Apesar das questões de o transporte serem igualmente interessantes, complementarmente à da chegada, armazenamento e distribuição destas mercadorias, não são objecto da nossa abordagem nesta panorâmica.

⁸ Trata-se de: a Casa Professa de São Roque, considerada a primeira que Companhia de Jesus estabeleceu em Portugal; o Noviciado da Cotovia, fundado em 1603, a expensas de Fernão Teles de Meneses, Governador da Índia e do Algarve, e de D. Maria de Noronha; o Noviciado de Arroios ou das Missões, cuja primeira pedra foi lançada em 1705, mercê do mecenato de D. Catarina de Bragança; o colégio de Santo Antão-o-Novo, edificado com o apoio do cardeal D. Henrique; o colégio de São Patrício, uma pré-existência entregue em 1605 à Companhia de Jesus, para formar padres irlandeses; o colégio de São Francisco Xavier ou do Paraíso, por se localizar junto a essa ermida, reservado ao ensino elementar de latim e da náutica, e o Hospício de São Francisco de Borja, onde se situava a Procuratura das Missões.

a esse período, certo é que outras fontes manuscritas e impressas ainda nos devolvem informações sobre: 1) o que chegava a Lisboa e enriquecia uma parte significativa dos acervos das diversas casas da Companhia de Jesus nesta capital e 2) o que partia deste entreposto para as várias províncias e vice-províncias.

Os mesmos testemunhos transmitem também aspectos significativos acerca dos produtos que chegavam a este destino e que aí permaneciam, em espaços aristocráticos, mercê das múltiplas encomendas feitas aos membros deste instituto religioso, que, para financiarem as missões ultramarinas, possibilitavam a esses consumidores a aquisição de objectos utilitários, mas também culturais, para os seus oratórios particulares, e ainda de outras peças de aparato. A Figura 1 diz respeito ao anterior parágrafo e ilustra o ponto 1), quando se refere os «acervos das diversas casas da Companhia de Jesus» em Lisboa.



Figura 1. Localização das casas da Companhia de Jesus em Lisboa: 1) Casa Professa de São Roque; 2) Noviciado da Cotovia; 3) Noviciado de Arroios ou das Missões; 4) Colégio de Santo Antão-o-Novo; 5) Colégio de São Patrício; 6) Colégio de São Francisco Xavier ou do Paraíso e 7) Hospício de São Francisco de Borja (© Maria João Pereira Coutinho).

2. «Dá-se notícia da Casa Professa de São Roque e das suas riquezas»

A Casa Professa de São Roque foi, desde muito cedo, se considerarmos a informação do primeiro inventário da sacristia desta residência, de 1561, um espaço de recebimento de peças cultuais de grande aparato, vindos das missões da Ásia, tais como alfaias têxteis e objectos de conter.⁹ A recepção destes bens e a sua fruição no seio das comunidades jesuítas ou mesmo em momentos solenes que contaram com a presença de visitantes, contraria a ideia de que as primeiras casas da Companhia se caracterizaram por terem «aparatos decorativos muito simples, austeros e funcionais» (Patetta 2003, 391).

De São Roque também foram expedidas peças para o Brasil, como testemunha uma carta quadrimestral endereçada a Diego Laynez (1512-1565), datada de 1562, que o informa de que quatro jesuítas que daí partiram, levaram consigo: vestimentas, frontais, panos de púlpito, alvas, manípulos e estolas. Para além destes bens em diversas sedas, cetins e damascos, omissos relativamente à sua proveniência, esta missiva dá a saber que algumas das vestes eram de tecido que vinha da Índia, bem como o facto de sete dessas peças, três frontais de altar e um pano de púlpito serem dos que os padres das Índias tinham especificamente enviado para terras de Vera Cruz.¹⁰

Quando o padre João Felipe de Bettendorff (1625-1698) partiu de Lisboa para o Brasil em 1668, passou por São Roque para se despedir do Prepósito Luís Álvares, e do padre Francisco de Almeida,¹¹ tendo, este último, oferecido um belo crucifixo de marfim, que tinha vindo da Índia, e que hoje se encontra no Museu de Arte Sacra do Maranhão (Bettendorff 1910, 254-255).¹²

Se também considerarmos outros inventários de bens referentes ao mesmo espaço, para além do de 1561, como os de 1593, 1603 e 1698, do Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa,¹³ são igualmente mencionadas peças extra-europeias de grande valor artístico, como o cofre-relicário em prata e tartaruga, que ainda hoje se encontra no acervo do actual Museu de São Roque (Figura 2).¹⁴ A existência desta tipologia de objectos na igreja da Casa Professa, anterior a 1588, data da entrega das relíquias de D. João de Borja (1533-1606) a esse templo, e prova que nem todas as peças de excelência produzidas nas missões só foram introduzidas nesta comunidade a partir desta altura.

⁹ Este inventário foi dado a conhecer por Costa Gomes (2014). No mesmo ano de 2014 foi também dado à estampa o texto de Godinho Mendonça (2014), que alude igualmente a este manuscrito.

¹⁰ Carta quadrimestral da Casa de São Roque (Lisboa) para Diego Laynez, Lisboa, 1562 (ARSI, Lusitania 51, fls. 259 v-260), citado por Leite (1938, 321).

¹¹ Apesar dos esforços para localizarmos estes padres nos catálogos dessa casa de 1665 e de 1669, não nos foi possível identificar estes dois padres.

¹² Cit. por Silva Santos (2018, 29).

¹³ Igreja de São Roque, Inventário de 1593, Inventário de 1603 e Inventário de 1698 (ASCML), referenciado por Vassalo e Silva *et al.* (2010, 111).

¹⁴ Museu de São Roque, Inv.^o RI 1041.



Figura 2. Cofre-relicário. Tartaruga e prata. Goa. Meados do século xvi (Museu de São Roque, Lisboa, Inv.º RI 1041. © Santa Casa da Misericórdia de Lisboa).

Importa, no seguimento da anterior alusão, aduzir alguma informação sobre esta iniciativa, que também beneficiou das peças que, entretanto, chegavam das missões orientais. Numa das descrições dessa efeméride menciona-se que a igreja fora armada com ricos panos de raz, sedas, damascos, veludos e brocados e que os esteios também foram cobertos de dispendiosas alcatifas da Índia.¹⁵ Embora não seja claro que todos estes objectos fossem pertença da comunidade jesuíta, sabe-se, desde logo, que muitos eram por vezes emprestados e certo é que estiveram presentes nas acções dinamizadas por este instituto religioso.

Observando, então, a partir do anterior contributo, outras tipologias de fontes, como as narrativas das celebrações, são vários os recursos extra-europeus que sobressaem e que nos transportam para espaços onde não faltaram exemplos de produtos e de técnicas provindas das quatro partes do mundo. Nas festas da beatificação de Francisco Xavier em 1619 várias figuras alegóricas envergaram trajes em seda da China, lavrados com flores (Marques Salgueiro 1621, 16, 18, 24, 34, 39, 43, 44). A mesma narrativa também dá conta que uma das figuras vestia um quimono, «*que por [ser] peça notauel o deu*

¹⁵ Relato sobre a vinda das relíquias oferecidas por D. João de Borja aos jesuítas de S. Roque, s. l., 1588 (BA, Ms. 54-XI-38 [a]).

hum Rey da India» (14). Com a comemoração da canonização de Inácio de Loyola e de Francisco Xavier em 1622, um dos carros triunfais ostentava as alegorias ao Zelo e à Fé, que, nas palavras do narrador, eram envernizadas com charão da China (*Relações das sumptuosas festas 1622*, 26).

No século XVIII, nas celebrações que os padres de São Roque levaram a cabo na ocasião da beatificação de João Francisco Régis, em 1717, também podemos verificar que o cruzeiro foi também armado com ricos panos de veludo verde, com as armas reais, e com sedas da China (Gonzaga 1717, 11). Na sequência das canonizações dos santos Luís Gonzaga e Estanislau Kostka, em 1728, foi a vez de se demonstrar a importância que tinham as porcelanas asiáticas, por via da decoração realizada na capela de Santo António, onde, segundo o autor do relato, foram expostas na sua cimalha, para obsequiar esse santo «Protector, das drogas Chineas» (*Relaçam, das festas da Casa Professa 1728*, 9).

Mas, regressando aos inventários, importa acrescentar que o arrolamento de 1695 da mesma igreja de São Roque, à guarda da Biblioteca Nacional de Portugal, nos informa, por sua vez, acerca da existência de uma «Vestimenta de setim da Índia e[m] tela amarela», entre outros bens, o que estimula o olhar no sentido de imaginarmos o efeito que estas peças produziam no contexto artístico europeu.¹⁶ Aliás, é precisamente uma das intenções deste estudo a tomada de consciência do universo de peças que inundavam estes espaços em Portugal ou no Brasil e os tornavam plasticamente próximos.

Partindo do relato atribuído a António Franco (1662-1732), realizado em 1707, na *História dos Mosteiros, Conventos e Casa Religiosas de Lisboa*, também se percebe a utilização de matérias-primas de outros pontos do globo na descrição que esse jesuíta faz da sacristia. O relato referente ao arcaz, onde se pode ler que recorrera ao jacarandá, «ajudando ao ornato de tam boa madeyra quantidade de marfim que lhe serve de esmalte», espelha bem o encontro de materiais provindos da América e da Ásia (Pires de Lima 1950, 277).

Da imensa lista de objectos catalogados em São Roque, nos autos dos sequestros de bens realizados após a expulsão dos jesuítas de Portugal, em 1759, evidenciam-se, entre outros artefactos, uma casula de seda lisa, da China, bordada de ouro com matizados e quatro casulas de seda da Índia, vermelha com riscas de ouro, mais um sem fim de alfaias litúrgicas, cujas proveniências são omissas, mas que não deixam de abrir portas para origens tão longínquas quanto as dos anteriores inventários.¹⁷

Na diversidade de peças de mobiliário que constam nestes registos é possível que também haja um número significativo de outros exemplares realizados em madeira do Brasil. Contudo, a falta de informações relativamente aos materiais e às suas origens

¹⁶ Inventário das Alfaias da Igreja de São Roque de 1695 (BNP, Reservados, cód. 7194), citado por Pereira Coutinho e Ferreira (2004).

¹⁷ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 29, n.º 112, publicado em Guerra (1969a, 19-38).

não permite tirar conclusões nesse sentido, sendo, portanto, muito mais fácil confirmar a existência de peças com tipologias e de produção europeia nos acervos das casas jesuítas dessa província da assistência portuguesa (Canti 1999). Contudo, como há sempre pequenas exceções, surge, no inventário de bens da irmandade de Nossa Senhora da Doutrina, da mesma igreja de São Roque, em 1769, a referência a «dois vestuários com seus armários em madeira do Brazil», com ferragens douradas, que se encontravam na sacristia que possuíam junto à sua capela, o que confirma que efectivamente se recorria aos materiais dessa província.¹⁸

Embora não se saiba muitas vezes quem foram os agentes culturais que encomendaram ou que enviaram estes bens, são conhecidos os intentos de muitos dos superiores destas casas, que desejavam que as mesmas espelhassem o quanto a Companhia de Jesus já havia alcançado no mundo, e de outros residentes.

3. «Dos dois noviciados que os padres da Companhia de Jesus tinham em Lisboa»

Os noviciados de Lisboa, o da Cotovia, que tinha a invocação de Nossa Senhora da Assunção, e o de Arroios, consagrado às Missões e a São Francisco Xavier, tinham como propósito dar a formação necessária para os jesuítas de Lisboa e de fora dessa cidade que iam para as missões da Ásia e da América. Contudo, tal como outras casas da Companhia de Jesus, também foram locais por onde passaram artefactos que se destinaram a esses espaços geográficos e que acolheram bens vindos das várias partidas do mundo.

O Noviciado da Cotovia, onde actualmente estão sediados o Museu de Ciência da Universidade de Lisboa e o Museu Nacional de História Natural, foi favorecido com legados de vários benfeitores, de que se destaca Fernão Teles de Menezes (1530-1605), Governador da Índia em 1581 e Presidente do Conselho do mesmo Estado. O Noviciado de Arroios, por sua vez, beneficiou do mecenato de D. Catarina de Bragança (1638-1705).¹⁹ Apesar de não conseguirmos relacionar estes actores com peças provenientes de outros continentes, que sabemos terem existido na Casa da Provação e em Arroios, certo é que terá sido à conta das suas testamentárias que se adquiriram alfaias e outros bens sumptuários para estes espaços.

No que ao acervo móvel da primeira casa diz respeito, partindo dos inventários realizados em 1759, importa evidenciar a presença de peças de mobiliário acharoadado na igreja, que nos deixam sempre dúvidas acerca do local efectivo da sua realização. Já as

¹⁸ Inventário de bens da irmandade de Nossa Senhora da Doutrina da igreja de São Roque, 1769 (ANTT, Hospital de São José, l.º 1280, fl. 24).

¹⁹ Sobre os beneméritos da Companhia de Jesus em Lisboa consulte-se o capítulo «Sharers in the Good Works»: The Society's Other Patrons» (Alden 1996, 345-375).

cortinas de seda da Índia, as imagens de marfim, as casulas de seda e prata da China e as alcatifas da Índia não deixam qualquer dúvida sobre a sua origem.²⁰

À semelhança do que aconteceu com muitos outros arrolamentos, a parca descrição da maioria dos objectos impede-nos de compreender se muitos daqueles elencados se poderiam inscrever, ou não, em outras produções que não as europeias.

Para além dos exemplos anteriormente apresentados, o facto de figurarem nestes inventários outros tipos de peças, como os quatro pares de cortinas da capela de São Francisco Xavier, em telinha da Índia encarnada, um Menino Jesus Bom Pastor de marfim, bancos e caixas em madeira do Brasil, um arcaz (referido como caixão) da Índia e jarras e mangas, também designadas como loiça dessa área geográfica, leva-nos a supor como seria o ambiente destas igrejas e do refeitório, onde também abundava a porcelana chinesa (Figura 3).²¹



Figura 3. Pote. China. Dinastia Qing. Porcelana decorada com esmaltes «família rosa» (Museu do Oriente, Lisboa, Inv.º FO 0651. © Fundação Oriente/Henrique Ruas).

Quanto ao Noviciado de Arroios, no património móvel que foi elencado em 1759 podemos encontrar as já mencionadas «porcelanas da Índia», mobiliário de pau-preto, imagens de marfim e escritórios e caixas de hóstias de charão.²² Pese embora o facto de desconhecermos o que terá sucedido a este acervo, acreditamos que muitas das peças

²⁰ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado em Guerra (1969b, 19-38).

²¹ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado em Guerra (1969b, 19-38).

²² AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 31, n.º 118, publicado em Guerra (1969a, 53-72).

tenham sido alvo de vendas por parte dos novos proprietários desse complexo, a fim de colmatar as despesas que a manutenção do espaço acarretava.

Acerca da Casa da Provação, convém também incluir algumas informações sobre peças que ainda subsistem e que sabemos terem sido originalmente integradas nesta residência, como sucedeu com o frontal de altar sino-português, em seda bordada a fio de ouro e sedas polícromas, que ainda hoje se preserva no Museu de Ciência da Universidade de Lisboa e que também testemunha a incorporação deste tipo de peças nos interiores jesuítas.²³

4. «A fortuna do Colégio de Santo Antão-o-Novo»

O colégio de Santo Antão-o-Novo, o mais importante dada a sua dimensão e ao número de estudantes, também foi favorecido pelos espólios que os seus benfeitores legaram, mas também pelo facto de ter sido neste local que se sediou a Procuratura das Missões das Índias, governada pelo procurador-geral, segundo que se pode apurar na documentação levantada em torno dessa figura.²⁴

Relativamente ao papel desempenhado por alguns desses beneméritos, cabe, desde logo, equacionar, no que aos seus espólios refere, os inventários de bens da condessa de Linhares, D. Filipa de Sá (cerca de 1550-1618), filha de Mem de Sá (cerca de 1506-1572), 3.º Governador-geral do Brasil.²⁵ D. Filipa de Sá não só doou a sua colecção pessoal de bens móveis, como bens de raiz, que foram significativas fontes de rendimento dessa casa, tais como o engenho de Sergipe, a quinta de Ilhéus, no Brasil.²⁶

Nos vários arrolamentos feitos aos seus pertences, já depois da sua morte, justificados por um contencioso, onde se incluíam aqueles que essa senhora herdara de seu pai, contavam-se esteiras da Índia, bocetas de Cambaia, um leito chinês dourado, avaliado no valor de 12 000 réis, escritórios da China e de Pegu, pratas da mesma origem, um sem fim de contas de âmbar e de ouro e um bufete e sete cadeiras de couro atamarado com as armas dos Noronhas, que eram as de seu marido, em pau-brasil.²⁷ Se esses bens

²³ Museu da Ciência da Universidade de Lisboa, Inv.º 3.

²⁴ O cargo de procurador-geral das Índias em Portugal, que não deve ser confundido com o de procurador-geral de Roma, deu origem, em função do crescimento das diversas províncias e vice-províncias, a subdivisões de funções, respectivamente atribuídas aos procuradores-gerais do Brasil, do Malabar e Japão, da China e do Maranhão e Grão-Pará, já no século xviii.

²⁵ Este inventário foi estudado por Cátia Teles Marques (2012).

²⁶ Acerca da contenda que existiu entre o colégio de Santo Antão e o de São Salvador da Baía por causa destas propriedades, veja-se o estudo de Paulo de Assunção (2004, 370-396).

²⁷ Feito Cível sobre as contas que se tomaram aos padres da Companhia do colégio de Santo Antão de Lisboa da capela da Condessa de Linhares (ANTT, Cartório dos Jesuítas, mç. 49, doc. 3), referenciado por Teles Marques (2012).

foram incorporados no colégio ou se foram vendidos, para fazer face às despesas das obras que decorriam em Santo Antão, é algo que ainda não conseguimos apurar.

Ingressando no segmento das festas, à semelhança do que já verificámos para a Casa Professa de São Roque, o relato das cerimónias da beatificação de Inácio de Loyola no colégio de Santo Antão-o-Novo, em 1609, também nos devolve para a importância dos materiais transacionados no seio da Companhia de Jesus, que aqui figuraram como recursos decorativos. Atente-se ao facto de, entre outros testemunhos, ir num dos carros alegóricos a figura de Preste João, que envergava um manto da China.²⁸

Em 1622, na descrição das festas da canonização de Santo Inácio de Loyola e de São Francisco Xavier volta-se a compreender o peso dos produtos asiáticos, quando se descrevem as janelas dos edifícios que davam para as várias ruas da cidade por onde passou um dos cortejos promovidos pelos estudantes deste colégio, por estarem ornadas com finas alcatifas da Pérsia e ricos bordados de manufactura chinesa (*Relações das sumptuosas festas* 1622, 15). E, embora estes produtos fossem propriedade de fiéis devotos, não convém deixar de parte nesta equação essa informação, por sabermos que os mesmos também contribuía para o objectivo de promover o ideário da Companhia de Jesus.

No quadro dos espaços de recreação que faziam parte do colégio de Santo Antão, deve-se incluir a quinta de Vale de Rosal, localizada na margem sul do Tejo, também conhecida por quinta dos Quarenta Mártires, por ter sido o local de onde os noviços antes de partirem para o Brasil faziam a sua preparação espiritual e de onde saiu em 1570 um conjunto de jesuítas liderados por Inácio de Azevedo (1526-1570), que foram atirados ao mar.²⁹ Esta quinta, que cresceu paulatinamente, foi também repositório e entreposto de objectos de quem aí chegava e de quem daí partia, beneficiando ainda dos materiais vindos de outros lugares.

Considere-se, a título de exemplo, o facto de em 1746, durante a vigência do padre Miguel de Almeida, se fazerem várias obras nesta quinta e no colégio de Santo Antão, onde se empregou madeira do Brasil, nomeadamente numa porta nova da entrada da quinta, em madeira parda, e nos caixilhos das vidraças da área por onde se descia para a sacristia do colégio e na porta do corredor que ia para o pátio «dos moços» de Santo Antão.³⁰

Outra quinta que pertenceu ao mesmo colégio e que merece ser aqui aludida é a dos padres da procuratura do Maranhão, situada em Carcavelos. No arrolamento de

²⁸ Festas da beatificação de Inácio de Loyola em Lisboa (colégio de Santo Antão-o-Novo), Lisboa, s. d. (ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 486, fl. 172).

²⁹ Note-se que Inácio de Azevedo era irmão de Jerónimo de Azevedo (cerca de 1560-1625), Governador do Ceilão e Vice-rei da Índia.

³⁰ Obras diversas durante o reitorado de Miguel Almeida no colégio de Santo Antão-o-Novo (BNP, Reservados, Mss. 26, n.º 91, fls. 3, 8v, 11).

bens que foi realizado, já depois de ter sido incorporada no património do hospício de São Francisco de Borja, verifica-se a existência de inúmeras peças cerâmicas da Índia, mobiliário do Brasil e um «tabuleiro com tábulas de marfim», à semelhança do que também surgiu no cubículo da procuratura no Noviciado de Arroios, onde também se inventariou um saquinho com várias figuras de marfim de um jogo de xadrez.³¹

Mas, regressando ao colégio e ao facto de ter sido neste local que esteve instalada a primeira procuratura das missões, importa considerar que foi por esta casa que passaram os bens que, entretanto, alguns dos procuradores-gerais acima referidos traziam das suas missões ou que recebiam das mesmas, para si e para terceiros.

Por volta de 1707 relatava-se que os mestres deste colégio eram remunerados com os dividendos das drogas que chegavam à Casa da Índia, sendo, nesta data, menores do que em épocas anteriores. Assim como o cravo e o cacau vinham do Maranhão e Grão-Pará, o marfim vinha de Angola, e o mesmo se aplicava para outros bens vindos de outras partes do mundo. Estes dividendos eram, naturalmente, geridos pela figura dos procuradores das missões (Pires de Lima 1950, 398).

Acerca deste cargo, o autor do relato esclarece que, para além do Procurador da Província de Portugal e o seu assistente, que se encarregava dos negócios que a Companhia de Jesus tinha no reino e na província, havia ainda

[...] hum Procurador das Provincias da India com seo companheyro e muytas vezes succede estar o cuydado das dittas Provincias, que sam quatro, repartido em dous Padres, cada hum com seo companheyro. (Pires de Lima 1950, 451)

Embora não se saiba ao certo quando é que as funções que este Procurador acumulava foram divididas por Procuradores-Gerais de cada uma das províncias e vice-províncias, certo é que não deverá ter sido muito tempo depois desta data.

Em 1714, é referida a chegada a Lisboa do padre Félix José Pereira (?-1722), procurador do Japão, que, naturalmente, ficava alojado na procuratura em Santo Antão, e que trouxe consigo três caixas. Esses contentores tinham peças para D. João V, como sedas, uma escrivanhinha de pedra, uma catana, uma caixinha de chá, que tinha a particularidade de ser da região de Sanchoão e uma caixa com um ninho de pássaro, que era feita da baba desse animal.

Com as anteriores informações conseguimos compreender o surgimento deste cargo e confirmar que, para além de outras tarefas, estes jesuítas desempenharem, a dada altura, o papel de intermediários.³²

³¹ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 3, n.º 118, publicado em Guerra (1969a, 66).

³² António Franco, *Imagem do Segundo Século da Companhia de Jesus* (BNP, Reservados, cód. 750, p. 181), referenciado por Francisco Rodrigues (1950, 221).

Por outro lado, e porque estes agentes também nunca descuidaram a ornamentação das suas casas, refiram-se também as várias contas remetidas para os padres do colégio de Santo Antão-o-Novo, em 1731, 1734 e 1735, por Francisco de Cordes (1689-1768), igualmente procurador-geral do Japão, onde se confirma que algumas destas encomendas iam ao encontro das encomendas para consumo interno dos jesuítas desta casa.³³

A carta que o missionário Francisco Wolff (1707-1767) envia ao padre Bento da Fonseca (1702-1781), Procurador-Geral do Grão-Pará e Maranhão, datada de 1 de Setembro de 1750, agradecendo os objectos enviados para a missão, que se faz acompanhar por uma lista de contas referentes a bens expedidos, é uma clara evidência dessa ideia de circulação de objectos a partir da procuratura de Lisboa, para uso interno dos jesuítas das missões.³⁴

Analisando as relações de bens elencadas na sequência da expulsão dos residentes dessa casa também, é mencionado um acervo significativo de alfaias têxteis da China que possuíam, a saber: capas de asperges, véus de ombros, frontais de altar e pavilhões de sacrário. Somam ainda a estas peças alguns tapetes da Índia, bem como algodões e chitas, que também poderiam ser da mesma zona geográfica.³⁵

Infelizmente, grande parte desse espólio foi alienado, tendo-se perdido o seu rasto. O facto de o imóvel ter acolhido, quase de imediato, o Hospital Real de Todos-os-Santos, que ruína na sequência do terramoto de 1755 (Pereira Coutinho 2020), também explica o desaparecimento de grande parte do acervo desta casa, com excepção da livraria, que, pela acção da Real Mesa Censória, foi parcialmente incorporada na Real Biblioteca e posteriormente disseminada pela Biblioteca da Ajuda, Biblioteca Nacional de Portugal e Real Biblioteca do Rio de Janeiro (Giurgevich e Leitão 2012).

5. «Continua a mesma matéria nos mais colégios da Companhia em Lisboa»

Relativamente aos outros dois colégios, o de São Patrício, menos ligado às missões, mas local de chegada e partida de estudantes, uma vez que se destinava à formação de jovens

³³ Contas para o reverendo padre da igreja de Santo Antão-o-Novo, em Lisboa, remetidas a pedido de Francisco de Cordes, Cantão, 28 de dezembro de 1731 (ANTT, Cartório dos Jesuítas, mç. 67, doc. n.º 81), referenciado por Sanches Martins (1994, 481-482, n. 227) e publicado por Pacheco Ferreira 2007, 261-262); contas para o reverendo padre Simão Esteves da igreja de Santo Antão-o-Novo, em Lisboa, remetidas a pedido de Francisco de Cordes, Macau, 14 de janeiro de 1734 (ANTT, Cartório dos Jesuítas, mç. 67, doc. n.º 84), referenciado por Sanches Martins (1994, 481-482, n. 227); e contas para o padre Simão Esteves da igreja de Santo Antão-o-Novo, em Lisboa, remetidas a pedido de Francisco de Cordes, Macau, 13 de janeiro de 1735 (ANTT, Cartório dos Jesuítas, mç. 67, doc. n.º 87), referenciado por Sanches Martins (1994, 481-482, n. 227).

³⁴ BNP, Reservados, cód. 4529, doc. 36 e doc. 63, publicados por Leite (1949, 368) e citados por Pereira Coutinho (2021b, 1278).

³⁵ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 25, n.º 96, publicado por Guerra (1969a, 1-15).

irlandeses, e o de São Francisco Xavier ou do Paraíso, por ter sido implantado no local onde havia uma ermida com essa invocação, sabemos que também foram palco de demonstração desse tipo de riquezas.

Se, seguindo as anteriores fontes, observarmos o primeiro na descrição das festas da canonização dos santos Inácio de Loyola e de Francisco Xavier em 1622, constatamos que o autor do relato nos informa que a claustro (ou pátio) do colégio de São Patrício foi coberta com panos bordados da China, sobre os quais se colocaram os usuais emblemas e poesias (*Relações das sumptuosas festas 1622*, 50). Já o colégio do Paraíso, com templo concluído no segundo quartel do século XVIII, não parece ter sido relatado em nenhuma das poucas ocasiões festivas da centúria de setecentos, informando-nos, todavia, da utilização de peças das mesmas proveniências (Gato de Pinho 2017).

No arrolamento feito ao colégio de São Patrício, a seguir à expulsão dos jesuítas em 1759, também surgem objectos como uma imagem Cristo crucificado de marfim que estava na igreja, acerca da qual o inventariante refere «que mostra ser feita na Índia» (Figura 4).³⁶



Figura 4. Crucifixo. Marfim, madeira e prata. Índia, inícios do século XVIII (Museu de São Roque, Lisboa, Inv.º Esc. 212. © Santa Casa da Misericórdia de Lisboa).

³⁶ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 33, n.º 127, publicado por Guerra (1972, 3).

O mesmo responsável pelo elenco menciona também a existência de uma alcatifa da mesma origem, de outro Cristo de marfim, desta vez na sacristia, e ainda outro, que estava no quarto do cubículo do reitor deste colégio, o padre Nuno da Cunha.³⁷ Esse reitor tinha ainda no seu espaço privado um conjunto de dez «papeis de paizes da Índia pintados na China»,³⁸ bem como várias tipologias de «loiça da Índia», tais como sopeiras, tijelas, com e sem asas, pratos, chávenas e pires, saleiros e jarras.³⁹

O colégio de São Francisco Xavier, no inventário de bens realizado em 1759, também tinha várias imagens de marfim, como crucifixos e calvários. No que aos têxteis diz respeito, sabemos que possuía sanefas de cetim e de damasco da Índia, casulas do mesmo material e um caixão da mesma origem.⁴⁰

6. «Dos bens da nova procuratura das missões ultramarinas»

O hospício de São Francisco de Borja que surge na sequência do terramoto de 1 de Novembro de 1755 ter provocado graves danos no colégio de Santo Antão-o-Novo, onde estava situada a procuratura das missões ultramarinas, passa a ser a residência dos procuradores e o espaço onde as transacções de produtos são acordadas, pelo que será aquele que, à semelhança da Casa Professa e do colégio da colina de Santa Ana, nos toma mais linhas neste estudo (Pereira Coutinho 2021a).

Nos autos de sequestro realizados a esta casa, em 1759, podemos encontrar, ao invés do que sucedeu em outras casas, uma quantidade mais expressiva de objectos extra-europeus, não só nos cubículos dos padres procuradores, mas também nos armazéns afectos a cada uma das missões.⁴¹

Esses armazéns, uns na Casa da Índia e outros disseminados por diversos pontos de Lisboa, contavam com um número considerável de caixotes, devidamente marcados, com haveres do Brasil, da China e da Índia, mas também com peças europeias, prontas a serem embarcadas para as várias partes do globo onde se encontravam jesuítas da assistência portuguesa.⁴²

Analisando, desde logo, o acervo da residência, pode-se confirmar que o inventário geral é omissivo relativamente às áreas onde se localizaram algumas das peças enumeradas. Contudo, nesse mesmo quadro, ressalta um cofre de tartaruga, com embutidos de prata

³⁷ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 33, n.º 127, publicado por Guerra (1972, 7, 8, 14).

³⁸ Para um maior conhecimento da importação de papéis pintados da China veja-se os estudos de Cristina Costa Gomes e Isabel Murta Pina (2014a, 111-124; 2014b, 404-422).

³⁹ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 33, n.º 127, publicado por Guerra (1972, 14, 16).

⁴⁰ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 30, n.º 113, publicado por Guerra (1969a, 41-50).

⁴¹ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34-92).

⁴² AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34-92).

lavrada e pezinhos do mesmo material, vários acessórios com diamantes, rubis, esmeraldas e outras pedras preciosas, um Cristo de marfim com respectivo calvário e muitas outras imagens que, por serem desse material, nos transportam para proveniências mais longínquas, ligadas quer à assistência portuguesa, quer à assistência espanhola.⁴³

Em todos os cubículos inventariados figuravam peças que iam desde as caixas de charão, com diversas morfologias e funções, até contas de malacata⁴⁴ e de coquilho⁴⁵ e ainda balaios⁴⁶ do Brasil. As contas ligadas aos rosários regressavam, por vezes, em largos números, ao local de origem das suas matérias.

Em todos estes espaços reconhece-se, também, a presença da porcelana chinesa, muitas vezes nomeada como «loiça da Índia», não só sinónimo do quanto a cerâmica de importação fazia parte do quotidiano dos jesuítas, mas também como expressão, em função das tipologias que surgem, do quanto o consumo do chá devia estar implantado no plano mais pessoal da sua existência.⁴⁷

Para além dos anteriores objectos, aparentemente comuns desta data, constam, ainda outros ligados à mesa, como talheres de marfim, bancas, mesas de cavaletes e móveis de assento de madeiras brasileiras.⁴⁸

Outro segmento que emerge, entre os muitos bens que os jesuítas possuíam nos seus espaços privados, é o da escrita, com enfoque nas muitas escrivatinhas de metal esmaltado, de pau-santo, mas também nos sinetes de marfim e nos paus de tinta-de-Nanquim. A existência de armários em madeira do Brasil, para guardar livros e outras preciosidades, parece também ser muito mais frequente do que os que surgem em outros arrolamentos de casas da Companhia de Jesus. A menção a «um embrulho de papel da China, um rolo de estampas e mapas, mais um rolo de mapas», estes últimos, infelizmente, sem indicação da sua proveniência, mas que podiam ter sido realizados nesse ponto do globo, dão-nos igualmente conta da presença deste tipo de bens nos cubículos dos padres desta residência.⁴⁹

Apesar de nem sempre ser possível localizar especificamente o espaço que a procura das missões ocupava na Casa da Índia, e se aí tinha armazéns, sabemos que possuía depósitos, pertencentes às procuraturas do Maranhão, do Japão e Malabar e de Goa em Lisboa, o último localizado junto à igreja de São João Nepomuceno. Surpreendentemente,

⁴³ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34-92).

⁴⁴ Malacata é a designação dada ao caroço do fruto de palmeiras da região de Ambalacata, no Estado da Índia, que devido à sua dureza podia ser torneado.

⁴⁵ O coquilho é um fruto de forma elipsoidal de uma planta sul-americana, usado para o fabrico de contas de rosário e outros artefactos.

⁴⁶ Os balaios são cestos grandes e redondos, geralmente realizados em fibras vegetais, usados para guardar ou transportar objectos.

⁴⁷ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34-92).

⁴⁸ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34, 92).

⁴⁹ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34, 92).

as missões tinham ainda umas águas-furtadas, pertencentes à «procuratura do Rio de Janeiro», em local por identificar.⁵⁰ E, ao que parece, a procuratura de Goa possuía ainda um telheiro na Carreira dos Cavalos,⁵¹ com obras de pedraria para seguirem para o Brasil e para uma igreja da China.⁵²

Adstrito ao hospício de São Francisco de Borja, estava ainda, como foi acima mencionado, um conjunto de contentores, que passaram pela casa da Índia, e que na data da expulsão dos jesuítas da assistência portuguesa ainda não tinha sido abertos e os seus conteúdos respectivamente distribuídos. No arrolamento feito em 1759 podem-se contar trinta e cinco caixões, identificados com as suas respectivas marcas, e mais algumas peças avulsas.⁵³

A informação descrita nos inventários aponta para diversas perspectivas que importam ser aqui exploradas: em primeiro lugar, a das matérias e objectos de valor artístico, mas também a das redes de sociabilidade que estavam por trás destas importações.

Expressões como: «um anão de loiça parda com tarjas esmaltadas, com quatro pedaços que parecem ambar, para a Procuratura de Viena de Áustria» ou «uma escrivaninha de cobre esmaltado feitio de borboleta, para o Irmão Manuel Gomes, que manda o Padre Félix da Rocha» elucidam-nos sobre os «mimos» que eram trocados no seio da Companhia de Jesus e que, no caso daqueles para a Procuratura de Viena, tinham, possivelmente, outros intentos, como o pagamento de dívidas.⁵⁴

Alusões aos bens dos bispos do Rio de Janeiro e de Macau, como caixas de leques, figuras de marfim, aparelhos de chá, que tinham à sua guarda, permitem-nos compreender a acção de alguns jesuítas como gestores desses bens.⁵⁵

Não é, aliás, novidade que mais do que um procurador-geral da Vice-Província da China assumira a responsabilidade de administrar os bens de D. Juan Thomas Henriquez de Cabrera (1646-1705), Almirante de Castela (Pereira Coutinho 2021a). Um desses procuradores, neste caso Francisco de Cordes, da província do Japão, também foi responsável pela curadoria dos haveres de D. João de Casal (1690-1735) (Pereira Coutinho 2019). O padre Domingos de Sousa, procurador do Brasil, também tinha à sua guarda à data da extinção da Companhia de Jesus um baú com pratos do bispo eleito do Rio de Janeiro (Pereira Coutinho 2021b, 1280).

⁵⁰ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34, 92).

⁵¹ Essa artéria correspondia à actual rua Gomes Freire, na colina de Santa Ana, perto do palácio da Bemposta e um pouco mais adiante do que o colégio de Santo Antão-o-Novo.

⁵² Note-se que a Carreira dos Cavalos era conhecida na Época Moderna por ser um dos principais locais de residência dos mais conhecidos arquitectos e mestres pedreiros dos finais do século xvii e da primeira metade do século xviii.

⁵³ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34, 92).

⁵⁴ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34, 92).

⁵⁵ AHTC, Junta da Inconfidência, mç. 21, n.º 83, publicado por Guerra (1969b, 34, 92).

7. Conclusões

Do estudo levado a cabo, a partir de fontes primárias, facilmente se verifica o quanto as informações de que dispomos acerca do que aconteceu em cada um dos espaços eleitos é díspar, mercê do tempo e do maior ou menor investimento de cada um dos relatores. Compreende-se também que a presença de alfaiais litúrgicas e de outros bens sumptuários, desde a fundação de muitas destas casas, não era inédita.

Da panorâmica dada, levanta-se também a hipótese de que, possivelmente, algumas destas obras de arte podem ser associadas aos vários mecenas e às colecções que adquiriram ao longo da sua existência e que legaram a estas casas. Convém lembrar as origens dos bens que surgem nos inventários de D. Luísa de Sá, cuja documentação foi conservada largos anos no colégio de Santo Antão-o-Novo de Lisboa, bem como o facto de Fernão Teles de Menezes ter sido governador da Índia e aí ter contactado com objectos bastante requeridos na Europa nos séculos XVI e XVII.

Neste quadro, parece-nos também claro que o facto de estas residências serem locais de passagem de muitos jesuítas que partiam para as várias partes do mundo, e de chegada de outros, que após uma vida ao serviço da missão escolhiam regressar, poderá estar associado à ideia de estas casas serem verdadeiros repositórios de objectos que se diferenciavam pelos seus materiais e técnicas.

Não convém esquecer que em muitas recepções régias e nas comemorações de efemérides, uma boa parte destes produtos eram exibidos e entendidos como expressão dos contactos culturais, que, embora não fossem exclusivos da Companhia de Jesus, eram sinónimo de terem conseguido alcançar vários continentes.

A partir do que se levantou à data da expulsão dos jesuítas de Portugal, consegue-se compreender melhor o facto de estes produtos no século XVIII já não serem só alvo dessa expressão, mas antes de mercancia que a todos agradava. Jesuítas, benfeitores e, naturalmente, a família régia, também beneficiavam com a vinda destes artigos.

Prova desta realidade foi o facto de, para além das casas jesuítas, o armazenamento de bens também ter lugar nos vários depósitos que possuíam pela cidade e nos contentores que também se acumulavam na Casa da Índia, cujo número traduzia bem a dimensão deste comércio que envolvia *As Sete Partidas do Mundo*.

8. Bibliografia

AHTC (Arquivo Histórico do Tribunal de Contas). Junta da Inconfidência. Maços 3, 21, 25, 29, 30, 31 e 33.

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

- ANTT (Arquivo Nacional Torre do Tombo). Cartório dos Jesuítas. Maços 49 e 67.
 — Hospital de São José. Livro 1280.
 — Manuscritos da Livraria. Número 486.
- ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Lusitania 51.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. 2004. *Negócios jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp.
- BA (Biblioteca da Ajuda). Manuscritos 54-XI-38.
- BETTENDORFF, João Felipe. 1910. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: IHGB/Imprensa Nacional.
- BNP (Biblioteca Nacional de Portugal). Reservados. Códices 750, 4529 e 7194.
 — Reservados. Manuscritos 26.
- BPE (Biblioteca Pública de Évora), Códice CXVI-1-33.
- CANTI, Tilde. 1999. *O móvel no Brasil. Origens, evolução e características*. Lisboa: Fundação Ricardo do Espírito Santo Silva; Rio de Janeiro: AGIR Editora.
- CARDIM, Fernão. 1925. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia.
- COSTA GOMES, Cristina. 2014. «Lisboa: Porto Asiático (Séculos XVI e XVII)». *Review of Culture*, n.º 46, 66-79.
- COSTA GOMES, Cristina e Isabel Murta PINA. 2014a. «Cenários da China em Casas Portuguesas. A Propósito do Papel de Parede: Tratos, Rotas e Destinos». *Review of Culture*, n.º 47, 111-124.
 — 2014b. «Papéis de Parede da China em Casas Senhoriais Portuguesas». Em *A casa senhoria em Lisboa e no Rio de Janeiro. Anatomia dos interiores*, editado por Isabel Mendonça, Hélder Carita e Marize Malta, 404-422. Lisboa: Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GATO DE PINHO, Inês. 2017. «Colégio de S. Francisco Xavier de Lisboa: arquitectura e ornamento», *Cadernos do Arquivo Municipal*, 2.ª série, n.º 7: 139-170.
- GIURGEVICH, Luana e Henrique LEITÃO. 2012. «Para um estudo das antigas bibliotecas jesuítas: catálogos, inventários e listas de livros». *Brotéria*, n.º 175, 161-168.
- GODINHO MENDONÇA, Isabel Mayer. 2014. «O primeiro inventário da igreja de S. Roque (1561)». Em *Para a história das ordens e congregações religiosas em Portugal, na Europa e no mundo*, vol. 1, editado por José Eduardo Franco e Luís Machado Abreu, 737-778. Prior Velho: Paulinas Editora.
- GONÇALVES, Sebastião. 1957-1962. *Primeira parte da História dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis a nossa santa fé catholica nos reynos e provincias da India Oriental*. Coimbra: Editorial Atlântida.
- GONZAGA, Luis. 1717. *Relaçam das festas, que os padres da Companhia de Jesu da Casa Professa de S. Roque em a Cidade de Lisboa, fizeram em a beatificação do Beato Padre João Francisco Regis*. Lisboa.

- GOUVEIA, António de. 1995-2018. *Asia Extrema*. Editado por Horácio P. Araújo. Lisboa: Fundação Oriente.
- GSCHWEND, Annemarie Jordan e K. J. P. LOWE, eds. 2017. *A cidade global. Lisboa no Renascimento*. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- GUERRA, Luíz de Bivar de Sousa Leão, ed. 1969a. *Documentos para a História da Arte em Portugal: Arquivo do Tribunal de contas. Colégios de Santo Antão, São Roque, São Francisco Xavier e Noviciado de Arroios (Companhia de Jesus)*. Vol. 5. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ed. 1969b. *Documentos para a História da Arte em Portugal: Arquivo do Tribunal de Contas. Noviciado da Cotovia e Hospício de São Francisco de Borja (Companhia de Jesus)*. Vol. 4. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ed. 1972. *Documentos para a História da Arte em Portugal: Arquivo do Tribunal de Contas. Colégios de Lisboa, Setúbal, Santarém, Évora e Elvas (Companhia de Jesus)*. Vol. 12. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- LEITE, Serafim. 1938. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 1 e 2. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- 1949. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 9. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LUCENA, João de. 1600. *Historia da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na India os mais religiosos da Companhia de Iesu*. Lisboa.
- MARQUES SALGUEIRO, Diogo. 1621. *Relaçam das festas que a religiam da Companhia de Jesu fez em a cidade de Lisboa, na beatificação do Beato P. Francisco de Xavier, Segundo Padroeiro da mesma Companhia, e Primero Apostolo dos Reynos de Iapão, em Deze[m]bro de 1620*. Lisboa.
- MARTINS, Renata Maria de Almeida. 2021. «Asia y el patrimonio de las misiones jesuíticas en la América Portuguesa. Un enfoque basado en los saberes y la biografía de los artistas y objetos en el Sur global». Em *Patrimonio religioso de Iberoamérica: expresiones tangibles e intangibles (siglos XVI-XXI)*, editado por Victor Hugo Limpías, 316-323. Santa Cruz de la Sierra: UPSA.
- OSSWALD, Cristina. 2018. «A percepção dos jesuítas no mundo português: entre o trato de e o gosto por orientalia (sécs. XVI-XVII)». *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 1 (núm. esp.): 245-264.
- PACHECO FERREIRA, Maria João. 2007. *As alfaias bordadas sinoptuguesas (Séculos XVI a XVII)*. Lisboa: Universidade Lusíada Editora.
- PATETTA, Luciano. 2003. «A arquitectura da Companhia de Jesus entre manieirismo e barroco». Em *Barroco. Actas do II Congresso Internacional*, 389-395. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- PEREIRA COUTINHO, Maria João. 2019. «“So Many Things I Wanted from Guangzhou.” The Orders of Two Jesuit Procurators: Francisco de Cordes (1688-1768) and José Rosado (1714-1797)». *Orientis Aura. Macau Perspectives in Religious Studies*, n.º 3, 103-122.

- 2020. «Do Rossio para o Colégio de Santo Antão-o-Novo». Em *Omnium Sanctorum: O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e a Saúde, 173-179*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.
- 2021a. «Do Colégio Almirantino à Procuratura das Missões (1705-1759): dois exemplos de arquitectura barroca ao serviço das missões ultramarinas (SI)». Em *Identidades y redes culturales: actas del Congreso Internacional de Barroco Iberoamericano, 935-943*. Granada: Universidad de Granada.
- 2021b. «O papel dos Procuradores-Gerais da Companhia de Jesus no contexto das transferências artísticas do séc. XVIII: dois casos de estudo». Em *Universitas. Las artes ante el tiempo. XXIII Congreso Nacional de Historia del Arte, Universidad de Salamanca, 1273-1283*. Salamanca: Universidad de Salamanca; Diputación de Salamanca.
- PEREIRA COUTINHO, Maria João e Sílvia FERREIRA. 2004. «As irmandades da Igreja de São Roque: tempo, propósito e legado». *Revista Lusófona Ciência das Religiões*, n.º 5-6, 201-215.
- PIRES DE LIMA, Durval, ed. 1950. *História dos Mosteiros, Conventos e Casas Religiosas de Lisboa*, t. 1. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.
- Relaçam, das festas da Casa Professa de S. Roque da cidade de Lisboa Occidental. nas canonizaçoens dos dous illustres Santos Luis Gonzaga, e Stanislaos Koska, da Companhia de Jesus. 1728*. Lisboa: Manoel Fernandes da Costa.
- Relações das sumptuosas festas, com que a Companhia de Jesus da Provincia de Portugal celebrou a canonização de S. Ignacio de Loyola, e S. Francisco Xavier nas casas, e collegios de Lisboa, Coimbra, Evora, Braga, Bragança, Villaviçosa, Porto, Portalegre, e nas Ilhas da Madeira, e Terceira. 1622*. Lisboa: Livraria d'Alcobaça.
- RODRIGUES, FRANCISCO. 1950. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. T. 4, vol. 1. Porto: Apostolado da Imprensa.
- SANCHES MARTINS, FAUSTO. 1994. «A Arquitectura dos Primeiros Colégios Jesuítas de Portugal: 1542-1759, Cronologia, Artistas, Espaços». Vol. 1. Tese de doutoramento, Universidade do Porto.
- SEMEDO, Álvaro. 1994. *Relação da grande monarquia da China*. Macau: Direcção dos Serviços da Educação e Juventude e Fundação Macau.
- SILVA SANTOS, Vanicléia. 2018. «O marfim como objecto global, uma introdução». Em *O comércio de marfim no mundo atlântico: circulação e produção (séculos xv a xix)*, editado por Vanicléia Silva Santos, Eduardo França Paiva e René Lommez Gomes, 15-40. Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora.
- TELES, Baltasar. 1645-1647. *Crónica da Companhia de Jesus na Província de Portugal e do Que Fizeram nas Conquistas deste Reino os Religiosos que na mesma Província Entraram, nos Anos em Que Viveu Santo Inácio de Loyola*. Lisboa: Paulo Craesbeeck.
- 1660. *Historia geral de Ethiopia a Alta, ov Preste Ioam e do que nella obraram os Padres da Companhia de Iesus. Compоста na mesma Ethiopia, pelo padre Manoel d'Almeyda Natural de Vizeu, Provincial, e Visitador que foy na Índia. Abreviada com nova releyçam, e methodo, pelo*

padre Balthezar Tellez, natural de Lisboa, Provincial da provincia Lusitana, ambos da mesma Companhia. Coimbra: Manoel Dias.

TELES MARQUES, Cátia. 2012. «Os inventários dos bens de D. Filipa de Sá, condessa de Linhares (1542- 1618)». Em *Actas do IV Congresso de História da Arte Portuguesa em Homenagem a José-Augusto França - Sessões simultâneas*, 1.ª ed. (CD-Rom), 70-76. Lisboa: Associação Portuguesa de Historiadores da Arte.

VASSALO E SILVA, Nuno, João Miguel SIMÕES, Maria do Carmo LINO, Maria João FERREIRA, Pedro DIAS e Teresa FREITAS MORNA. 2010. *Arte Oriental nas Coleções do Museu de São Roque*. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.

Biblioteca de Historia

Últimos títulos publicados

93. *A la sombra de la reina. Poder, patronazgo y servicio en la corte de la monarquía hispánica (1615-1644)*. Alejandra Franganillo Álvarez
94. *Las innovaciones de la Armada en la España del siglo de Jorge Juan*. Manuel-Reyes García Hurtado (ed.)
95. *Multinationales del castellano. El sector editorial español y su proceso de internacionalización (1900-2018)*. María Fernández Moya
96. *Vertebrar España. El PSOE: de la autodeterminación a la LOAPA (1974-1982)*. Vega Rodríguez-Flores Parra
97. *Una gran empresa en el Mediterráneo medieval: la compañía mercantil de Joan de Torralba y Juan de Manariello (Barcelona-Zaragoza, 1430-1437)*. María Viú Fandos
98. *Fazer la guerra. Estrategia y táctica militar en la Castilla del siglo xv*. Ekaitz Etxeberria Gallastegi
99. *Entre la voz y el texto. Los ciegos oracioneros y papelistas en la España moderna (1500-1836)*. Abel Iglesias Castellano
100. *Vasconia tardoantigua. Entre la evolución sociopolítica y la construcción intelectual (400-711)*. Mikel Pozo Flores
101. *Una iglesia a la sombra de la monarquía. Dinero y poder en el reino de Granada (1487-1526)*. Gema Rayo Muñoz
102. *Uluç Ali, el almirante del sultán. Carrera y familia política de un neófito musulmán en el Imperio otomano (1536-1587)*. Francesco Caprioli

Esta obra surge con el objetivo de analizar las actividades económicas y comerciales llevadas a cabo por los integrantes de la Compañía de Jesús para mantener sus misiones evangelizadoras en diversos territorios de los imperios ibéricos durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Dicho análisis se presenta a lo largo de trece capítulos elaborados por reconocidos investigadores y expertos en esta temática —procedentes de Alemania, Argentina, Brasil, Chile, Ecuador, España y Portugal—, quienes, con sus exhaustivos estudios sobre las instituciones y las misiones jesuíticas en el Chaco, Chiloé, China, Etiopía, Goa, las islas Marianas, Japón, Lisboa, Macao, Maynas, el Paraguay y Río de Janeiro, en conjunto, posibilitan una mirada transimperial, comparada y global del proceder de la Compañía de Jesús durante la época moderna. En especial, cabe afirmar, parafraseando a Serge Gruzinski, que el enfoque adoptado por los autores logra reunir regiones, seres, visiones e imaginarios que el tiempo y los estudios sobre los jesuitas y los imperios lusitano y español han solido examinar de forma separada. Así, en palabras del Dr. Guillermo Wilde, responsable del prólogo de la obra, esta «abre una nueva ventana al pasado y coloca la materialidad y la vida social de las cosas en el centro de la reflexión historiográfica».