

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

BRUNO CAMPOS RODRIGUES

**A PENA DO ESPÍRITO E O CORPO DE PAPEL: NARRATIVA E CONHECIMENTO SOBRE O
CORPO INDÍGENA NO CHACO (SÉCULO XVIII)**

Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

BRUNO CAMPOS RODRIGUES

**A PENA DO ESPÍRITO E O CORPO DE PAPEL: NARRATIVA E CONHECIMENTO
SOBRE O CORPO INDÍGENA NO CHACO (SÉCULO XVIII)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul na área de concentração de História das Sociedades Ibéricas e Americanas.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Galhegos Felipe

Porto Alegre

2019

Ficha Catalográfica

R696p Rodrigues, Bruno Campos

A pena do espírito e o corpo de papel : narrativa e conhecimento sobre o corpo indígena no Chaco (Século XVIII) / Bruno Campos Rodrigues . – 2019.

99 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Galhegos Felipe.

1. Narrativa. 2. Conhecimento. 3. Corpo. 4. Indígenas. 5. Chaco. I. Felipe, Guilherme Galhegos. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

BRUNO CAMPOS RODRIGUES

**A PENA DO ESPÍRITO E O CORPO DE PAPEL: NARRATIVA E CONHECIMENTO
SOBRE O CORPO INDÍGENA NO CHACO (SÉCULO XVIII)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul na área de concentração de História das Sociedades Ibéricas e Americanas.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guilherme Galhegos Felipe – PUCRS (Orientador)

Prof. Dra. Maria Cristina dos Santos - PUCRS

Prof. Dr. Carlos Daniel Paz - UNICEN

Porto Alegre

2019

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pela concessão da bolsa integral de mestrado, sem a qual a presente investigação seria inviável. Sobretudo, parece-me fundamental ressaltar o papel indispensável dos órgãos públicos de fomento à pesquisa no Brasil, que, de maneira explícita, vêm sendo atacados ano após ano por projetos de governo que visam o estancamento do desenvolvimento científico no país, tão necessário para a redução de nossa vergonhosa desigualdade social. Minha profunda admiração aos trabalhadores, estudantes e pesquisadores que dedicam suas vidas a essa luta permanente contra a apatia.

Agradeço, em segundo lugar, à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS e, principalmente, ao Programa de Pós-Graduação em História pelo auxílio e infraestrutura fundamentais para que eu pudesse desenvolver minhas pesquisas em condições adequadas. Agradeço especialmente à Henrieta Shiohara pela atenção e pelo excelente e louvável trabalho de resolver os problemas das outras pessoas.

Agradeço, e serei para sempre grato, ao meu orientador, colega e amigo Guilherme Felipe, por ser o melhor exemplo de profissional e pesquisador que eu poderia ter, pela pedagogia atenta e sensível, pelas indicações de filmes, pelas receitas de sopa e, é claro, pela excelente e indispensável orientação. De certo, penso que um bom pai faz este papel de escutar atentamente, compreender, indicar caminhos, promover afeto e empatia, enfim, de tornar suas crias pessoas melhores, e tu me fizeste uma pessoa melhor, disso não tenho dúvidas.

Agradeço à profe Tita, que formou gerações de pesquisadoras e pesquisadores exemplares, tenho muito orgulho de tentar ser um destes e te guardo uma admiração que não cabe em palavras por ser uma educadora que equilibra a força e a sensibilidade que nenhum homem jamais poderia ter. Sempre serei teu lindinho, profe.

Agradeço ao professor Carlos Paz, que confiou honestamente no desenvolvimento de meu trabalho, pelas indicações de fontes e bibliografia, pela disponibilidade para esclarecer dúvidas, pelas potentes trocas nos eventos. Espero fazer justiça a esta temática pela qual sei que compartilhamos um especial carinho.

Agradeço aos colegas que compartilham o espaço e as reflexões no Laboratório de Pesquisas Históricas em Documentação Escrita, ao Filipi, ao Rodrigo, ao Éverton, à Déborah,

ao Fabricio, ao Juliano e ao Andrei. Obrigado pelas trocas sobre tudo, espero poder continuar acompanhando a caminhada de cada um.

Agradeço aos meus amigos que, em maior ou em menor grau, contribuíram com conversas, reflexões, paciência e compreensão. Minha caminhada perderia todo o sentido se eu não estivesse tão bem acompanhado. Em especial agradeço aos companheiros que integram a APPH por tantas trocas que expandiram minha mente e coração.

Agradeço àqueles com quem compartilho parentesco, mas principalmente a meu pai e minha mãe, pelo apoio e carinho incondicional, que confiam nas minhas escolhas mesmo não sabendo muitas vezes do que elas se tratam. Isso é muito importante para mim e vocês não fazem ideia. Te amo mãe, te amo pai.

À Marina Sarmiento e à Marina Harzheim, porque vocês me enchem o coração e quero vocês para a vida inteira. Obrigado por este afeto impossível.

À Larissa, que caminha e pedala comigo, que tanto admiro, para quem sorrio sempre bobo, obrigado por ser vendaval, por me acompanhar e me tornar alguém melhor, te carrego sempre no peito. Te quero muchíssimo nena.

Pero aquél que catequiza
apoyado en las bordonas,
si cantando no razona
como cualquier proletario,
deja de ser necesario
cuando el Pueblo lo abandona.

Diez décimas de autocrítica – Alfredo Zitarrosa

RESUMO

A produção de narrativas e a produção de conhecimento no Ocidente moderno fazem parte de um processo que se desenvolveu concomitante e de maneira indissociável das dinâmicas de colonização do continente americano. Partindo deste pressuposto, esta investigação tem como proposta inquirir sobre as condições modernas e coloniais da produção de representações e de conhecimento sobre o corpo indígena no século XVIII, através da análise de duas obras escritas por padres da Companhia de Jesus que missionaram na região do Chaco em meados do referido século, a saber, a *Historia de los Abipones* (1784), do Padre Martin Dobrizhoffer SJ, e *Hacia allá y para acá* (1780), do padre. Florian Paucke SJ. O percurso de composição narrativa desta investigação passa por refletir teoricamente sobre a relação entre os conceitos de narrativa, conhecimento e representação, referenciando-os à conjuntura de desenvolvimento da modernidade e da colonialidade entre os séculos XVI e XVIII. A partir desta reflexão, busca-se identificar quais as contribuições e as idiosincrasias das narrativas dos padres jesuítas no panorama intelectual dos setecentos, sobretudo na construção e na representação dos corpos dos distintos grupos indígenas do Chaco.

Palavras-chave: Narrativa; Conhecimento; Corpo; Companhia de Jesus; Indígena; Chaco

ABSTRACT

The production of narratives and the production of knowledge in the modern West is a process that developed concurrently and inseparably from the colonization dynamics of the American continent. Based on this assumption, this research aims to inquire about the modern and colonial conditions of the production of representations and knowledge about the indigenous body in the eighteenth century, through the analysis of two works written by priests of the Society of Jesus who missioned in the Chaco region in the mid-century, namely the *Historia de los Abipones* (1784) of Fr. Martin Dobrizhoffer SJ and *Hacia allá y para acá* (1780) of Fr. Florian Paucke SJ. The course of narrative composition of this investigation is to reflect theoretically on the relationship between the concepts of narrative, knowledge and representation, referring them to the conjuncture of development of modernity and coloniality, between the sixteenth and eighteenth centuries. From that point, identify the contributions and idiosyncrasies of the narratives of the Jesuit priests in the intellectual panorama of the seven hundred, especially in the construction and representation of the bodies of different Chaco indigenous groups.

Keywords: Narratives; Knowledge; Body; Society of Jesus; Indigenous; Chaco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO SOBRE E A PARTIR DA ALTERIDADE AMERICANA	16
1.1. Narrar, inventar e representar: produzir-se a partir do <i>outro</i>	17
1.2. A condição moderna e colonial da produção de conhecimento	27
2. A COMPANHIA DE JESUS NA TRANSFORMAÇÃO DOS PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS DO SÉCULO XVIII	40
2.1. América: maravilhoso imaginado e laboratório de experimentação	41
2.2. Narrativas jesuíticas entre o Renascimento e o Iluminismo	47
2.3. Companhia exilada: redes de conhecimento e a retomada do maravilhoso	55
3. ESCREVER O CORPO INDÍGENA AMERICANO NO SÉCULO XVIII	66
3.1. O corpo indígena ilustrado nos escritos jesuíticos	68
3.2. <i>¿Y ésta sería la belleza de las indias?</i>: a construção narrativa dos corpos indígenas entre fobia e fetiche	73
3.3. <i>Anda Venus en los grandes y en los mozos y mozas con grande desenholtura</i>: corpo, sexualidade e moral na literatura de exílio	79
3.4. <i>A menudo hay más espíritu donde hay menos cuerpo</i>: o corpo do autor nas narrativas jesuíticas	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

A produção de conhecimento na Europa passou por profundas transformações desde o século XV. Identifica-se como um importante marco de disputas epistemológicas os movimentos intelectuais da Renascença e do Iluminismo, que acabaram por reconfigurar a legitimidade dos saberes e as formas pelas quais produzia-se o conhecimento sobre as mais variadas temáticas. Este momento evidencia uma conjuntura em que repertórios de referências se chocam, dando origem lentamente à epistemologia moderna, precisamente atestada no desenvolvimento das disciplinas científicas modernas. Os debates acerca do corpo e da natureza humana ocupam uma posição fundamental na definição do Ocidente como tal, sendo o corpo um espaço em disputa na construção de identidades frente ao estranho. A Renascença colocou em xeque o controle da Igreja Católica sobre o corpo, contestando concepções consagradas pela escolástica e iniciando um processo de “desligamento entre ser humano e natureza” que “corresponderá um tipo muito específico de interesse pelo corpo, que caminha muito mais próximo da dominação e da sujeição, tal como se busca realizar com toda a natureza” (Silva, 1999, p. 8). Desligamento este que corresponde a um rompimento radical, no plano teórico, com a totalidade descritiva do mundo cristão. Uma nova disposição dos objetos que se oferecem ao conhecimento humano se inaugura neste período e desenvolveu-se ao longo dos séculos XVII e XVIII no Ocidente, correndo em paralelo ou em transversal com o imaginário cristão, que, por estar imbuído de um horizonte simbólico que se pretendia universal (Montero, 2006, p. 55), tentava integrar todas as recentes descobertas nos moldes convencionais do universo cristão.

O século ilustrado conclui a obra de separação do ser humano com Deus e passa a estabelecer métodos concretos e científicos para a produção e validação do conhecimento. Através da razão, habilidade exclusiva dos seres humanos, é possível conhecer qualquer coisa, até mesmo Deus, se forem utilizados métodos de observação, experimentação, reflexão etc.

É patente assinalar que, mesmo com estas metamorfoses no campo intelectual no século XVIII, a interpretação cristã dos fenômenos continuou fornecendo narrativas que davam uma abordagem explicativa para o mundo, sobretudo em setores ligados às instituições religiosas e no imaginário popular, já que

entre el Renacimiento y la Ilustración, tanto los jesuitas como otros agentes de la fábrica de los saberes modernos, se hallaban presos entre el “descubrimiento” de una naturaleza y de un hombre nuevo y diferente –

desafiante del paradigma Cristiano de un mundo creado por Dios –, y la constitución de la ciencia del hombre y la ciencia natural, pensables independiente de Dios (Romano, 2011, p. 137).

Assinalando como um objetivo geral deste trabalho a investigação da historicidade do conceito de corpo, buscamos entender como a ideia de corporalidade foi percebida e atualizada através das narrativas do contato com os grupos indígenas que se relacionaram com os europeus na América, concretamente em um esforço de traduzir e ressignificar o corpo dos indígenas americanos para o repertório do mundo ocidental conhecido. Um dos principais protagonistas deste processo heurístico na América foram os missionários da Companhia de Jesus, que, em suas missões, buscavam civilizar e evangelizar os nativos. Sendo estes os agentes que, muito provavelmente, estiveram mais tempo convivendo entre os índios e registrando percepções sobre o Novo Mundo, não deixaram de produzir uma ampla gama de conhecimento a respeito daquela região e daquela gente que estava inteiramente fora do mapa até então.

A Companhia de Jesus, neste contexto, ocupou um papel central no debate filosófico e intelectual, atuando intensamente na produção e circulação de saberes no mundo inteiro e corroborando na criação de “uma epistemologia muito particular” (Fleck, 2015, p. 156), contestando e experimentando os saberes consagrados na Europa em zonas “periféricas” do globo. Os padres da Companhia, formados teólogos, filósofos, matemáticos e físicos, registraram atentamente a vida e as particularidades da América. Consequentemente, estiveram presentes nos debates acerca do corpo indígena e foram ávidos em desmentir seu próprio imaginário cristão a respeito da monstruosidade dos seres nos trópicos, inclusive exaltando a simetria e saúde de seus corpos frente aos europeus:

Las muchas deformaciones y defectos del cuerpo, tan frecuentes entre los europeos, son aquí muy raras y ni siquiera conocidas de nombre. Nunca verás a un abipón jorobado, con papada, labio leporino, de abdomen hinchado, piernas abiertas, pies torcidos, o tartamudo, pronunciando la *r* en lugar de la *s*. Lucen dientes blancos, y casi todos ellos los llevan intactos hasta la tumba (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 25).

Argumentamos que os padres da Companhia de Jesus tiveram um papel fundamental na incubação e no desenvolvimento de uma epistemologia particularmente moderna, não apenas por sua atuação no continente americano, mas em todo o mundo, de modo que compuseram um vasto sistema de informações baseados nas experiências de seus membros em todo o globo. Além da enorme produção textual, característica que estava prevista nas Constituições da ordem

(Londoño, 2002), os padres souberam manejar com excelência seus repertórios em contato com as novas realidades vividas. A Companhia de Jesus, desde sua fundação, teve de se adaptar e traduzir uma humanidade completamente nova, “tanto en el terreno como en la cultura de gabinete que produjo, a una diversidad del mundo que traspasaba la oposición entre Antiguos y Modernos, común en la Europa de los siglos XVI y XVII” (Romano, 2011, p. 136). As fontes produzidas por viajantes e missionários “que entraram em contato com o Novo Mundo – direta ou indiretamente – contribuíram para fortalecer o movimento renascentista de crítica ao saber herdado da Antiguidade” (Gesteira, 2004, p. 73).

Apesar de terem atuado em zonas periféricas do panorama intelectual, em áreas consideradas somente como receptoras de conhecimento, seus registros foram fundamentais tanto para a validação quanto para a refutação de saberes teorizados no continente europeu (Fleck, 2015, p. 157). Foram também atores em uma rede de trocas materiais e intelectuais que abrangiam os quatro cantos do mundo, sobretudo no que diz respeito às matérias primas e aos conhecimentos de botânica e medicina. Com efeito, mesmo que o ponto fulcral de interesse da Ordem fosse o trabalho religioso nas missões e a conversão do gentio (Justo, 2011, p. 156), os padres produziram um vasto conhecimento sobre as mais variadas temáticas: botânica, geografia, física, filosofia, entre outros.

Com o advento do Iluminismo no século XVIII e da epistemologia moderna, o corpo passou a ser uma fonte privilegiada de conhecimento, constituindo-se como objeto de estudo das ciências. A questão, portanto, passou a ser entender como funcionava o corpo anatômico afim de compreender e curar os males que cada vez mais eram concebidos pelo empirismo setecentista como as causas das patologias.

As experiências e a produção de conhecimento dos padres jesuítas na América se confrontaram e dialogaram intensamente com esta nova epistemologia. Coincidentemente, os padres que atuaram na América do Sul desenvolveram um método de conversão que consistia na cura do corpo dos indígenas. Para Heloisa Gesteira (2004), esta estratégia foi uma consequência direta das epidemias e das novas doenças que atingiram e dizimaram contingentes populacionais indígenas inteiros. A necessidade de desenvolver uma medicina efetiva para tratar dos índios convergiu com o interesse de salvar suas almas e passou a fazer parte sistematicamente das estratégias jesuíticas de ocupação do território americano.

O recorte da presente pesquisa é, portanto, a análise das narrativas sobre o corpo, mais especificamente, sobre o corpo indígena na região do *Gran Chaco*, através das obras *Historias*

de los Abipones (1784) do padre Martin Dobrizhoffer SJ, que conviveu com os Abipón largos anos nas missões dependentes do Colégio de Santa Fé, e *Hacia Allá y para acá* (1780) do padre Florian Paucke SJ, que missionou entre os Mocabí, na mesma região. Propomos, desta maneira, relacionar as obras dos padres Martin Dobrizhoffer e Florian Paucke, enquanto representantes da Companhia de Jesus, com o contexto de produção intelectual da segunda metade do século XVIII, investigando na bibliografia como a produção e a circulação de conhecimento a respeito do corpo e da natureza humana convergiam ou divergiam dos discursos dos padres, e como suas obras influenciaram o panorama intelectual da época.

O intuito desta investigação é entender como a noção de corpo foi mobilizada por estes agentes no século XVIII em um contexto de grande disputa sobre a legitimidade do conhecimento no panorama intelectual europeu. Busca-se, também, investigar quais foram os elementos da tradição cristã e das inovações científicas que foram ativados para formular a representação dos indígenas americanos e de seus corpos no discurso – e como estas impressões contribuíram para a produção e circulação de saberes. Este estudo visa elucidar a conjuntura de produção do conhecimento científico no século XVIII, que são antecedentes diretos das nossas atuais disciplinas científicas, ainda compartilhando e desenvolvendo métodos incubados no período Ilustrado. Neste sentido, é importante investigar como os conhecimentos produzidos na América entraram em circulação no panorama intelectual, modificando-o e enriquecendo-o – ainda que tenham sido mantidos marginalizados e deslegitimados pela hegemonia intelectual europeia.

As escolhas das fontes primárias e do recorte temporal e espacial são justificadas devido à semelhança em estrutura e intenções que as obras do padre Dobrizhoffer e do padre Paucke apresentam, bem como porque dissertam a respeito de parcialidades indígenas – a saber, os Abipón e os Mocabí do *Gran Chaco* – que mantinham estreitas relações entre si, ora de afinidade, ora de inimizade, compartilhando elementos de sua vida social. Ambas as obras foram escritas durante o exílio, após a expulsão dos membros da Companhia de Jesus da América espanhola em 1767, quando a legitimidade intelectual dos jesuítas fora veementemente contestada pelos entusiastas do Iluminismo (Justo, 2011, p. 165). As obras possuem três tomos em uma estrutura semelhante em que constam: I) detalhes sobre a chegada na América e as condições das missões na região do *Gran Chaco*; II) descrições sobre a vida entre os indígenas, dos costumes e das relações com outras populações; e III) descrições sobre a flora e a fauna da região e a volta para a Europa. Tendo em vista que estas obras de exílio tinham o claro objetivo de valorizar o trabalho da Companhia de Jesus na América e fazer

circular os saberes produzidos por estes em todo o mundo (Paz, 2011, p. 386), encontramos obras ricas em detalhes e exageros, muito propícias para nossa análise das narrativas jesuíticas sobre os corpos indígenas.

Metodologicamente, foram analisadas as obras de Paucke e Dobrizhoffer de maneira a relacioná-las com a bibliografia sobre a produção de conhecimento na segunda metade do século XVIII, sobretudo nas particularidades de sua condição de literatura de exílio, identificando seus aspectos edificantes, de justificativa frente ao descrédito da Companhia de Jesus na época e como obras que podem ser lidas enquanto *proto-etnografias*, como argumentam Cíntia Rosso e Josefina Cargnel (2012, p. 64-5) ao tratar da obra do padre Paucke, estendendo esta atribuição também à obra do padre Dobrizhoffer, justificando-a pela prática narrativa dos missionários de relatar extensivamente os mais variados aspectos dos grupos indígenas e de suas relações a partir da proximidade de suas experiências nas reduções.

Por conseguinte, foram analisados de maneira mais profunda os tomos II de ambas as obras, que tratam principalmente da vida social dos missionários entre os indígenas, atestando acontecimentos, dinâmicas e rotinas de suas vidas em missão. Nos interessa principalmente estas passagens no texto que dizem respeito à descrição da vida entre os indígenas e seus costumes, seus modos de organização e suas participações nos ritos, selecionando trechos específicos a respeito do corpo e das inferências que fazem os padres jesuítas a respeito de práticas corporais, indumentárias, deformações, rituais, sexualidade etc. Estas passagens das narrativas constituem indícios valiosos sobre a percepção dos padres sobre os indígenas, já que todo “discurso destinado a dizer o outro permanece seu discurso e o espelho de sua operação” (Certeau, 1975, p. 46), e com isto intentamos realizar conexões com a condição moderna e colonial na qual se retratava o corpo indígena, bem como as contribuições destas percepções e narrativas no panorama mais geral do desenvolvimento de uma concepção moderna de corpo no século XVIII. Também nos valem de algumas outras fontes como cartas escritas antes da expulsão da Companhia de Jesus do território espanhol, que se encontram no *legajo IX* da coleção *Jesuítas do Arquivo General de la Nación* de Buenos Aires, e na *Coleção De Angelis*, com o objetivo de enriquecer nossas análises.

O capítulo 1 constitui um esforço de síntese teórica a respeito da relação entre categorias analíticas que são chave para o desenvolvimento da dissertação. Para tanto, intentamos articular os conceitos de narrativa, conhecimento e representação e preparar um operativo metodológico para ler as fontes enquanto discursos que produzem um saber de um lugar específico sobre o *outro*, sobre a diferença, e que engendram variáveis estéticas e inconscientes de seus autores na

construção de representações que acabam por invariavelmente expandir o arcabouço epistemológico de onde partem seus discursos. Em seguida, buscamos refletir, teoricamente, sobre as condições modernas e coloniais da produção de conhecimento no Ocidente, identificando como os paradigmas éticos, cognitivos e narrativos ilustrados estão profundamente imbricados com as dinâmicas de ocupação e colonização do território americano, argumentando que a epistemologia moderna que se desenrola a partir do século XVII têm suas bases concretadas na condição colonial de sujeição e exploração dos corpos.

O capítulo 2 de nossa investigação versa sobre o papel da Companhia de Jesus nas transformações das formas pelas quais se produz conhecimento sobre a América no Ocidente, traçando um percurso que começa por evidenciar a desilusão com o *maravilhoso americano* enquanto tropos de identificação e de mobilização de esperanças, para uma sistematização mais pragmática dos saberes sobre a América e sua relação com a empresa colonial. Em seguida, buscamos dissertar sobre as especificidades dos membros da Companhia de Jesus como artífices e autores de narrativas cruciais para o desenvolvimento da epistemologia moderna, buscando compreender a atuação dos padres nas redes de circulação de conhecimento durante o período do exílio pós-1767.

Por fim, no capítulo 3 abordamos especificamente a questão da construção narrativa dos corpos indígenas pelos padres jesuítas, da representação dos tipos corporais ideias e suas implicações estéticas, interpretando a narrativa dos padres sobre corpo, sexualidade e moralidade através da fobia e do fetiche e analisando as estratégias e as ambivalências da composição narrativa dos padres Florián Paucke e Martin Dobrizhoffer a respeito dos corpos dos diferentes grupos indígenas no Chaco. Encerramos o desenvolvimento de nossa própria composição narrativa com uma breve reflexão sobre as ausências e presenças do corpo do autor nas narrativas modernas.

1. PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO SOBRE E A PARTIR DA ALTERIDADE AMERICANA

Yo me atrevo a insinuar esta solución del antiguo problema: *La biblioteca es ilimitada y periódica*. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido, sería un orden: el Orden). Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza (Borges, 1944, p. 99-100).

Em seu conto *La biblioteca de Babel*, publicado pela primeira vez em 1941, Jorge Luis Borges constrói uma narrativa sobre a vasta paisagem do conhecimento humano a respeito do mundo. Em sua metáfora, a *biblioteca* representa o espaço onde estão compilados todos os livros já escritos – e ainda os que estão por escrever – abarcando todo o conhecimento possível no tensionamento radical entre passado, presente e futuro, “o sea, todo lo que es dable expresar: en todos los idiomas” (p. 94). Retomando questões que assombram pensadores há milênios, como “el origen de la biblioteca y del tiempo” (Ibid., p. 95), Borges propõe uma imbricada relação entre o conhecimento e a palavra (ou talvez, mais precisamente, a palavra escrita): em algum lugar da biblioteca, em algum livro, se encontram as respostas para os mistérios mais profundos da humanidade. Conclui, por fim, que a busca por tal livro pretensioso é infrutífera: a biblioteca é infinita justamente porque suas estantes se modificam a todo instante; seus livros estão sendo constantemente reorganizados em renovadas configurações. Se “hablar es incurrir en tautologías” (Ibid., p. 98), de qualquer modo é necessário continuar lendo e escrevendo livros, para que a biblioteca se mantenha aberta.

No presente capítulo, debruçamo-nos teoricamente sobre as questões da composição de narrativas e da produção de conhecimento, traçando pontos de convergência e de divergência entre *narrar* e *conhecer* a partir das dinâmicas possíveis e efetivas de relação entre o *eu* e o *outro*.

Em um primeiro momento, procuramos refletir a respeito dos conceitos de narrativa, saber, conhecimento e representação, com o objetivo estabelecer uma relação entre a produção de narrativas e a produção de conhecimento em uma dada sociedade, argumentando que os signos disponíveis para a elaboração de narrativas e o escopo de conhecimento legitimado e verossímil de uma sociedade se reconfiguram e se expandem mutuamente através da relação com a diferença, com seu *outro*. Em um segundo momento, exploramos as condições modernas-

coloniais desta produção de conhecimento buscando desenvolver a hipótese de que toda a estrutura epistêmica (de produção e verificação de conhecimento) do mundo ocidental conhecido está arrastada por uma série de paradigmas moderno-coloniais ilustrados que remetem aos genocídios e epistemicídios ocorridos a partir do século XV, e que esboçaram as bases daquilo que pode ser considerado “conhecimento verdadeiro” ainda hoje, bem como assinalaram as posições que as alteridades do Ocidente iriam ocupar dentro deste esquema.

1.1. Narrar, inventar e representar: produzir-se a partir do *outro*.

O desenvolvimento, pelo Ocidente, de narrativas que se destinam a dizer, descrever e fazer conhecer o *outro* – enquanto aquele que não é o *mesmo* – guarda aspectos intrigantes para refletir sobre as articulações do pensamento que vinculam as formas de compreender e interpretar o mundo com as formas de expressá-lo e explicá-lo. A comunicação de qualquer entendimento, sobre qualquer coisa, constitui uma operação concomitantemente intelectual e semântica, tensionando e mobilizando tempos e referências distintas, que, no entanto, coexistem inevitavelmente. Ao dizer “o outro”, o sujeito da enunciação *inventa* uma representação, completamente apreensível em seu sistema de significados, que faz alusão ao seu próprio local de enunciador, aos seus repertórios de referências utilizados para tornar possível (e plausível) esta representação, bem como seus interesses e intenções em inventá-la. A narrativa, portanto, é uma representação totalizante porque produz uma comunicação com um sentido fechado que, embora passível de uma miríade de interpretações, carrega os objetivos indeléveis de seu autor e está respaldada por um fundo de significados compartilhados.

A *invenção* do autor, no espectro da narrativa, é o resultado do “uso que faz de significados por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível”, no qual resulta em um “conjunto de analogias, que ‘traduz’ um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo em ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador” (Wagner, 1975, p. 36-7). Gostaríamos de explorar a relação inextricável entre narrativa, experiência, saber, conhecimento e representação, a fim de compreender como as narrativas *sobre* a alteridade refletem as estruturas epistêmicas que autorizam representações e como se realiza a produção de

conhecimento *a partir* das mesmas: nossa hipótese é a de que a ideia de outridade¹ é condição necessária e fundamental para a produção de conhecimento e que ela se fundamenta, sobretudo, na dimensão narrativa. Nas palavras de Paula Montero, é necessário averiguar as “práticas de representação da alteridade, de modo a compreender como elas selecionam (e operam) os códigos capazes de produzir as ‘traduções’ intelectualmente compreensíveis e afetivamente aceitáveis entre os vários níveis de diversidade entre nós e o outro” (2006, p. 32-3), para compreender como a narrativa produz e circula saberes paralelos entre representantes e representados.

Primeiramente, é importante assinalar que estamos tomando o conceito de *narrativa* enquanto discurso que projeta uma noção parcial e complexa da realidade, ela cria o *efeito do real* (Certeau, 1975, p. 52). As representações que este discurso cria se manifestam na tensão entre o real enquanto *conhecido* pelo autor, e o real enquanto *implicado* pelas formas de uma sociedade particular de conhecer o mundo. De um lado ele é o *postulado* da realidade, de outro ele é o seu *resultado* (Ibid., p. 45). O real *conhecido* na prática discursiva diz respeito à carga e aos repertórios referenciais, simbólicos e culturais do autor e a maneira como ele vai mobilizar estes elementos já conhecidos para interpretar e narrar a realidade, enquanto o real *implicado* diz respeito ao conjunto de elementos simbólicos e cognoscíveis que autorizam a compreensão da narrativa, o que significa dizer que o discurso parte do real e modifica-o em seu acontecimento.

Este jogo entre a representação e as formas e meios pelas quais a representação foi concretizada é, primordialmente, o jogo entre o *discurso* (praticado ao dizer, expressar) e a *epistemologia* (que denota o que e como alguma coisa pode ser conhecida). A flexão, portanto, consiste em um sistema epistemológico que torna possível e autoriza formas de discurso legítimas e plausíveis, ao mesmo tempo em que o discurso, no acontecimento de sua prática, pode reconfigurar e modificar o sistema epistemológico de onde parte, frequentemente expandindo-o. Daí que “o efeito dessa invenção é tão profundo quanto inconsciente; cria-se o objeto no ato de tentar representá-lo mais objetivamente e ao mesmo tempo se criam (por meio de extensão analógica) as formas por meio das quais ele é inventado” (Wagner, 1975, p. 41).

¹ No que tange à definição que estamos tomando de alteridade/outridade para a presente argumentação, cabe apontar inicialmente o estatuto prescritivo que a dicotomia entre identificação e diferenciação possui para a história do Ocidente, onde “classificando o outro, classifico-me a mim mesmo” (Hartog, 1980, p. 258). Desta maneira, afiliamo-nos à afirmação de Adone Agnolin de que o Ocidente (europeu e nortatlântico) se constitui na “procura [de] uma autodefinição que constitui o esforço histórico marcante e constante de toda a nossa cultura” (2007, p. 523).

Entendendo que estes sistemas gnosiológicos são a estruturação de um *corpus* de saberes construídos ao longo de muito tempo, ancorados nas experiências vividas e interiorizadas, eles fazem referência aos antigos fundos culturais de conhecimento de um grupo humano sobre o mundo, mas que são constantemente transformados e atualizados através de novas experiências e da formulação de novos discursos para lidar com estas. A narrativa, enquanto representação criativa e plausível do real, acaba sempre por invariavelmente modificá-lo em algum nível, através de novas combinações dos elementos de sentidos disponíveis. Isto não significa dizer que o discurso por si transforma uma específica realidade conhecida, mas que as narrativas vão realizando sutis deslizamentos nos limites dos contextos de compreensão de uma sociedade.

Cabe assinalar, porém, que o processo narrativo possui um componente que sempre direciona a percepção do leitor ou receptor do discurso, de maneira que a representação se encaixa em um sistema perfeitamente ordenado na produção e circulação de sentidos enquanto *mascara* os meios pelos quais a representação foi construída: “o efeito de *mascarar*, de restringir a intenção e percepção consciente do ator dessa maneira, é o de envolvê-las não apenas na ação em si, mas também nos juízos e prioridades do mundo convencional” (Wagner, 1975, p. 87, *grifos no original*). Esta restrição da visão é como um servidor que codifica a mensagem antes de enviá-la, de maneira que é impossível que a prática narrativa se efetue sem esta função: “enxergar o campo inteiro de uma só vez, em todas as suas implicações, é sofrer uma ‘relativização’ da intenção, tornar-se consciente de como é gratuito o papel que ela desempenha na ativação de símbolos” (Ibid., p. 86).

Para além desta dimensão retórica que incide na percepção ativa de quem recepta a enunciação,² a análise interna do discurso parece refletir quatro termos que convergem na organização de sentidos e saberes postos em ação na prática narrativa: “Ele parece contar os *fatos*, enquanto efetivamente, enuncia *sentidos* que, aliás, remetem o *notado* a uma concepção do *notável*” (Certeau, 1975, p. 52, *grifos no original*). Este esquema, por sua vez, participa de um processo de composição criativa sempre original, pois idiossincrático e localizado, e que é afetado “por um referente exterior ao discurso, por si mesmo inacessível” (Id.).

² A interlocução é um conjunto de três termos: sujeito da enunciação (eu), referência da enunciação (ele) e destinatário da enunciação (tu). “A questão será finalmente saber como o ‘eu-tu’ da interlocução pode exteriorizar-se num ‘ele’ sem perder a capacidade de se designar a si mesmo e como o ‘ele/ela’ da referência identificante pode interiorizar-se num sujeito que se diz ele próprio” (Ricoeur, 1991, p. 56).

Este referente exterior, inacessível em si mesmo porque é sempre invariavelmente “filtrado” pelo autor da narrativa, constitui, ao nosso ver, o ponto fulcral do processo de composição narrativa, e conseqüentemente, da estruturação e atualização dos sistemas de conhecimento do mundo:

Seria a mais pura tautologia dizer que um contexto particular recebe suas características de si mesmo ou das experiências que estrutura. Uma vez que seus elementos articuladores guiam e canalizam nossas experiências de sua realidade, os contextos não podem receber sua forma e seu caráter diretamente desta experiência. Segue-se que essas características são dadas em grande medida pelas *outras* associações dos elementos que articulam o contexto, aquelas que eles obtêm com a participação em contextos externos àquele em questão. Os vários contextos de uma cultura obtêm suas características significativas uns dos outros, por meio da participação de elementos simbólicos em mais de um contexto (Wagner, 1975, p. 83, *grifos no original*).

Isto significa que todo o sistema compreensão/enunciação se expande ao entrar em relação com outros contextos de significados: disto decorre a centralidade da alteridade para pensar os modos de contar e conhecer o mundo. A narrativa sobre a alteridade é, deste modo, a um só tempo, uma prática de tradução, pois é necessário “de modo persuasivo, inscrever o mundo *que se conta* no mundo *em que se conta*” (Hartog, 1980, p. 229, *grifos nossos*); uma prática de expansão do horizonte de conhecimento do mundo por meio da experiência criativa e da tessitura comunicativa do narrador; e a atualização dos próprios meios de cognoscibilidade deste mundo através da contingente relação com o *outro*:

A fundamentação epistemológica, como se vê, não é linear nem binária, dado que os paradigmas de compreensão se entrecruzam: nem sempre ao novo se opõe o antigo, nem sempre a surpresa se esclarece pelo habitual; a matriz perceptiva é complexa e integra uma dinâmica de convergências e divergências que interfere no sistema dos hábitos de apreensão vigentes, e situa-se, justamente, também ela, no transito de uma nova construção sistêmica (Seixo, 1994, p. 131).

Estamos propondo problematizar algumas categorias que estruturam os modos pelos quais se *faz ver* e se *faz conhecer* através dos percursos narrativos da representação da alteridade, para constituir um quadro teórico que auxilie o esforço de análise documental, levando em conta as múltiplas camadas e implicações contidas na prática discursiva de atores particulares. É relevante entender que estas camadas narrativas que misturam e ressignificam referências conhecidas, de temporalidades distintas, para formular representações coerentes e complexas, são variáveis de acordo com os autores responsáveis pela ativação dos significados,

e que estas fazem alusão às construções psíquicas individuais e às estruturas epistêmicas historicamente localizadas. Para tanto, nos parece pertinente expor e fundamentar a diferenciação que fazemos entre os conceitos de *saber* e *conhecimento* dentro de uma discussão teórica que busca verificar e compreender o jogo que se desenvolve na relação entre narrativa e produção de conhecimento.

A propósito de discutir a relação engendrada entre narrativa, saber e conhecimento, propomos acompanhar um esquema temporal hipotético da observação e narração da alteridade. A observação de um fenômeno estranho possui um primeiro fator inesperado, caracterizado enquanto descoberta, com qualidades estéticas assimiláveis, pois absorvido por um esquema de percepção particular, que em seguida é decomposto e interpretado segundo o processo de classificação dos atributos do fenômeno entre identificação e diferenciação. Logo, o observador compõe a narrativa de acordo com suas percepções do real, seus esquemas mentais de cognoscibilidade e suas intenções em produzir uma narrativa sobre o fenômeno. Seguindo nossa proposição, o narrador produz um *saber* localizado e particular sobre o fenômeno em seu esforço comunicativo, “e a alteridade aparece assim como uma possibilidade diferenciada do mesmo, complexo nocional que está no centro das ambiguidades da percepção e da descrição de todos os textos que vão seguir-se ao ocuparem-se do mesmo fenômeno” (Seixo, 1994, p. 125).

Este saber que a narrativa produz é fruto do que chamamos de “experiência próxima”, e está ligado à “participação do sujeito na apreensão do objeto, daí envolver propriamente o corpo e seus sentidos”, e, ainda que “sendo relativo a uma localidade, de outro modo nada impede que este saber possa e deva estar em diálogo com o conhecimento mais universal e científico” (Fernandes; Fernandes, 2015, p. 133). Deste modo, o saber é configurado dentro do complexo percurso entre observar e narrar, produzindo uma conclusão parcial e inteligível do fenômeno que é abalroado pela experiência material e mental do narrador.

Entendemos que é o conjunto de saberes (e, portanto, de narrativas) que estruturam o *conhecimento* através de um processo que envolve a assimilação, a validação e a legitimação destes saberes pela sociedade envolvida nos modos de se conhecer o mundo. Se, por um lado, estes saberes localizados e idiossincráticos são, às vezes, “unicamente aplicáveis à realidade que os produz” (Fernandes; Fernandes, 2015, p. 132), eles também podem vir a constituir o *corpus* de conhecimento de uma sociedade pela sistematização deste e outros saberes em esquemas que dão a ver e conhecer o mundo. A relação que a narrativa guarda entre saber e conhecimento é discernível em um nível singular e coletivo, no sentido em que a narrativa

produz um saber que parte de uma concepção de conhecimento (convencional, compartilhada) e cria novas combinações de significados, a qual, por sua vez, pode vir a reestruturar (inventar, experimentar) a concepção de conhecimento de onde parte.

A invenção perpetua não apenas as coisas que “aprendemos”, como a língua ou boas maneiras, mas também as regularidades de nossa percepção, como cor e som, e mesmo o tempo e o espaço. Uma vez que o coletivo e convencional só podem ser retidos e reconhecidos como tais ao ser continuamente filtrados através das malhas do individual e do particular, e as características individuais e particulares só podem ser retidas e reconhecidas como tais ao ser filtradas através da malha do convencional (Wagner, 1975, p. 94-5).

É através da narrativa que as novas experiências se estruturam e passam a ocupar o espaço de disputa onde os discursos e saberes são autorizados e legitimados. É justamente “esta experiência próxima que fornece o amálgama de um saber” (Fernandes; Fernandes, 2015, p. 138), mas é o sistema epistemológico de uma dada sociedade que organiza estes saberes em torno dos modos e formas de apreender, conhecer e narrar o mundo englobante. Em outras palavras, a epistemologia, no sentido que estamos tratando, engloba o conjunto de regras, mais ou menos generalizantes, que autorizam narrativas (que as tornam compreensíveis) e que validam aquilo que pode ser considerado enquanto *produção de conhecimento*. Apesar de ser necessário referir-se a este conjunto de regras que definem e dinamizam a produção de conhecimento possível para compreender como uma dada sociedade apreende o mundo e atua nele, cabe assinalar que estas diretrizes “nunca são *absolutamente* convencionalizadas, no sentido de serem idênticas para todos aqueles que compartilham; sempre tem pontas soltas, são incompletamente compartilhadas, estão em processo de mudança, e podem ou não ser aprendidas conscientemente” (Wagner, 1975, p. 81).

Para localizar e deslindar as particularidades que a narrativa presta aos conjuntos generalizantes que possibilitam a produção de conhecimento, nos parece indispensável explorar o conceito de *representação* e suas consequências nas práticas discursivas. É-nos pertinente, sobretudo, inquirir sobre como são mobilizados, dentro da narrativa, elementos de significação, referências cognitivas, percepções, intenções e subjetividades dentro de uma cadeia que circula imagens para construir representações da alteridade. Tomamos este conceito assinalando tanto sua dimensão de representação enquanto *retórica* e representação enquanto *tropos*. De um lado, trata-se das estratégias discursivas utilizadas pelo narrador para representar o objeto de maneira plausível e convincente; de outro, busca-se evidenciar os esquemas mentais ativados no processo de metaforizar a realidade e constituir uma representação original.

A “retórica da alteridade”, para François Hartog, é o conjunto de estratégias que o narrador faz uso para traduzir o mundo observado para o mundo de seus leitores (1980, p. 229).³ Estas estratégias são sempre relativas ao que se procura transmitir e ao grau de estranheza do objeto da representação, pois quanto mais distante da realidade conhecida, mais difícil é aproximar a representação do que se pretende representar, sendo assim “o extremo é também a forma de maior agudeza e poder de analogia” (Pécora, 2006, p. 19), de maneira que é maior, por conseguinte, o esforço necessário para reconfigurar os signos conhecidos na construção de uma representação compreensível.

Hartog determina que algumas estratégias de tradução da alteridade são formuladas a partir da Antiguidade (1980, p. 229), onde a diferenciação significativa entre os grupos humanos se institui como critério de cognoscibilidade através da narrativa: identifica-se *a* diferente de *b* e a partir de então se começa a sistematizar os artifícios de diferenciação e tradução dessa diferença. A marcação da diferença, que deve ser constantemente repetida e reafirmada na tentativa de fechamento da representação, é a primeira estratégia no trajeto discursivo que constitui a retórica da alteridade: ela estabelece a partir da *inversão* que o representado é diferente porque possui características invertidas daquelas do universo do representante (Ibid., p. 231), tornando a representação superficialmente assimilável, apesar de suscitar pouco espaço de reflexão sobre a diferença. É necessário, portanto, realizar *comparações classificatórias*, marcando os distintos graus de semelhança e diferença entre o objeto representado e seu narrador (Ibid., p. 241), que podem por sua vez fazer referência direta aos repertórios conhecidos, como por exemplos o quadro de costumes, moral, sexualidade, práticas alimentares, etc., ou fazer referências análogas ao universo conhecido, de maneira que isto será *mais ou menos* como aquilo, deixando subsistir diferenças intraduzíveis.

A retórica da alteridade, enquanto parte constituinte do esforço de representação da alteridade, tem como função traduzir referências de maneira a convencer (fazer com que a recepção destas referências seja concluída efetivamente) o leitor. A retórica produz uma “inteligibilidade [que] se instaura numa relação com o outro; se desloca (ou ‘progride’) modificando aquilo que faz seu ‘outro’” (Certeau, p. 1975, p. 15). Ela concebe-se sempre enquanto *tentativa*, pois a comunicação da representação é sempre incompleta e relativa: a

³ A representação, sendo uma projeção complexa da realidade, possui uma temporalidade ambígua onde articula a ausência e a presença em uma imagem assimilável de acordo com o contexto de produção/recepção: “O objeto que nele circula não é senão o ausente, enquanto que o seu sentido é o de ser uma linguagem entre o narrador e os seus leitores, quer dizer, entre presentes. A coisa comunicada opera a comunicação de um grupo com ele mesmo pelo *remetimento ao terceiro ausente*” (Certeau, 1975, p. 56).

mobilização dos códigos e significados conhecidos pelo narrador para traduzir a alteridade presta contas a esquemas mentais particulares do autor e de seus fundos culturais, onde componentes do objeto que se representa são consciente ou inconscientemente esquecidos, ignorados e rechaçados. A representação que comunica é abalada por este “dejeito criado pela seleção dos materiais, [que] permanece negligenciado por uma explicação” (Ibid., 16).

Para explorar com mais profundidade a maquinaria subjetiva que é mobilizada no esforço da representação da alteridade, buscamos entender também a dimensão da representação enquanto *tropos*. O impedimento que estas subjetividades criam para a comunicação total da representação (e, portanto, da interlocução) compromete a relação autor/leitor em níveis variáveis. Há uma abertura suscitada pela representação tropológica da alteridade que produz *efeitos* particulares e dissonantes em quem escreve e em quem lê. Se o autor da narrativa “manifesta interesse pela alteridade do mundo natural e social que o rodeia enquanto fonte de acumulação de experiências pessoais, consumação de fantasias, realização de desejos e atualização de ilusões” (Giucci, 1992, p. 31), de alguma maneira estes efeitos estão implicados e engendrados em sua composição narrativa. Paralelamente, o efeito variável da recepção é insondável, e é na relação “com o desejado pelo leitor ou ouvinte que devemos buscar a causa profunda do êxito da fórmula narrativa” (Ibid., p. 86).

O conceito de *representação-efeito* neste entroncamento é útil para refletir sobre as particularidades que a representação da alteridade mantém em seu encadeamento com as estruturas de organização do pensamento e da produção de conhecimento. O efeito que estimula a imaginação do narrador e seu interlocutor em torno das percepções sobre a alteridade presta contas às diretrizes epistemológicas de compreensão de um mundo dado, mas possui seu próprio estatuto enquanto condição criativa:

O juízo estético, um juízo reflexionante, ao contrário do juízo determinante que é próprio ao conhecimento científico, não se caracteriza pela adequação do objeto a esquemas ou a conceitos, mas pelo sentimento causado no sujeito diante da presença do objeto. Tal é o *efeito* que está em jogo no juízo reflexionante repercutindo uma forma singular de representação, que tem como um dos traços principais uma alteração no funcionamento da faculdade da imaginação, se comparado ao uso que dela faz o entendimento quando produz juízos determinantes (Azevedo; Teixeira, 2008, p. 73, *grifos no original*).

As “regras”, como estamos nos referindo ao sistema epistemológico que valida a produção de conhecimento e autoriza discursos, não definem de maneira absoluta as possibilidades da representação, justamente porque estas possuem dimensões psíquicas,

estéticas e retóricas que extrapolam e redefinem as próprias regras, atuando como “jurisprudências”:

Como este está sendo representado aqui pelas regras intersubjetivamente válidas de conhecimento, seu domínio não alcança uma legislação final sobre o produto da síntese da imaginação, mas assume um papel regulador, pois tais regras representariam unicamente parâmetros de validade aos quais a imaginação se relaciona (Azevedo; Teixeira, 2008, p. 78).

Isto significa dizer que os percursos criativos de uma narrativa não são aleatórios à materialidade observável do mundo implicado, tampouco aos protocolos que delimitam e legitimam a produção de conhecimento, mas que estes também resultam de efeitos subjetivos que devem ser levados em consideração pelo pesquisador que busca decifrar os vetores dessa narrativa e o impacto da mesma na produção de conhecimento. Estes efeitos, por sua vez, decorrem de categorias e processos subjetivos internalizados pelos atores da interlocução, e que só podem ser investigados realizando a tentativa metodológica de incluir a construção dos mesmos na análise.

Esta dimensão psíquica e subjetiva, que é sempre reafirmada e atualizada na prática da composição narrativa, denota os “motivos explícitos de estética, de surpresa ou de medo, mas que, na sua formulação verbal, se apresenta condicionado pela expressão de realidades culturais próximas e familiares, que fundamentam constantes pontos de comparação entre o novo e o já conhecido” (Seixo, 1994, p. 131). Ela é a expressão interdita dos efeitos inconscientes e conscientes que o esforço da representação da alteridade gera.

Sendo assim, a narrativa participa de um entrelaçamento complexo de efeitos determinados e efeitos variáveis que se balizam na sua composição interna e na sua comunicação externa, sempre respaldado por e atualizando as estruturas de organização do conhecimento. A narrativa em seu processo de constante apreensão e representação da alteridade acaba por constituir um discurso em paralipse que apresenta uma sequência de imagens sobre a alteridade que refletem em múltiplas camadas a composição psíquica, cultural e política do próprio narrador. Ao falar sempre do outro, fala muito de si mesmo e de suas bases projetantes, gerando sua *contrainvenção* não intencional e indissociável da prática narrativa. Decerto que a invenção e a contrainvenção participam da mesma circulação de sentidos, onde a experiência particular sempre vêm a reconfigurar estas bases coletivas, ou seja, o *outro* sempre vêm a ressignificar o *eu* em um jogo de posições providenciais em constante mudança, “ambos são, por certo, consequências e aspectos de um ato único, complexo, e cada um representa a

significância desse ato em termos de uma parte específica do mundo conceitual” (Wagner, 2010, p. 88).

Se compreendida desta maneira, a narrativa apresenta-se como uma construção em camadas onde “se depositam inúmeras vozes, em contraponto ou em uníssono, e em diferentes tempos” (Montero, 2006, p. 13). Ainda que a representação seja, como já dissemos, a tentativa de uma comunicação totalizante – que transporta e circula sentidos inteligíveis e restringe a percepção consciente –, o exercício de decomposição desta narrativa revela um contexto configuracional intersubjetivo e afetado pela alteridade – que atualiza o sistema epistemológico que condiciona a inteligibilidade das representações e manifesta os efeitos psíquicos e subjetivos que se refletem na produção semântica.

Retomando a hipótese que estamos propondo desenvolver, a relação entre narrativa, representação e produção de conhecimento está situada em um processo simultâneo de atualização dos contextos de significados compreensíveis onde a alteridade joga um papel central na constante expansão do potencial criativo. Toda narrativa sobre o outro, através dos movimentos de representação da alteridade em suas múltiplas possibilidades, faz alusão aos fundos culturais localizados espacial e temporalmente e que condicionam a produção de conhecimento, autorizando a enunciação do narrador. Por sua vez, a narrativa ao reconfigurar as combinações de significados em uma sempre renovada representação (do outro e de si mesmo), acaba por atualizar o conhecimento de onde parte.

É de suma importância agora, para o desenvolvimento da argumentação, localizar estes pressupostos afiliando-os em nosso recorte de investigação, a saber, a narrativa e a produção de conhecimento no chamado período moderno, identificando as particularidades que a historicidade da produção e circulação de narrativas e conhecimento aporta ao desenvolvimento de uma forma muito específica de produzir o *eu* e o *outro*. É no entroncamento do contexto moderno e colonial que vamos realizar a tentativa de cartografar as condições de produção de narrativas e de conhecimento sobre e a partir da alteridade americana para, enfim, identificar a posição que o corpo indígena ocupava neste panorama, como esta categoria era mobilizada pelos nossos autores das narrativas coloniais, os padres da Companhia de Jesus, e quais suas implicações e consequências para a produção de conhecimento moderna.

1.2. A condição moderna e colonial da produção de conhecimento

A produção e circulação de narrativas sobre a alteridade americana, responde a condições de possibilidade, verificação e assimilação muito particulares e localizados que estão inseridos em moldes que viemos a chamar de epistemologia moderna/colonial. O desenvolvimento da mesma participa de um processo dialógico onde a alteridade joga papel central na formulação do sistema epistêmico ocidental, reorganizando as estruturas de produção de conhecimento em novos critérios de legitimação. Assinalar este ponto inicial significa problematizar as condições pelas quais as narrativas e a produção de conhecimento se efetuam no período moderno, especificamente – e conseqüentemente, o uso que elas fazem das representações da alteridade. Esta reflexão, afiliamo-la à ideia de que se produz no Ocidente europeu, a partir do século XV e consolidando-se nas bases científicas do século XVIII, uma concepção epistêmica que abarca os quatro cantos do mundo em sua formulação, e se pretende universal enquanto “regras” que condicionam toda a produção de conhecimento possível.

Neste contexto, entendemos modernidade e colonialidade enquanto processos indissociáveis e simultâneos em distintos níveis. Compreendemos assim, que há um movimento tanto pela necessidade de reformular e reafirmar o binômio identidade/alteridade quanto pelo desenvolvimento e a instauração de novos modelos plausíveis e verossímeis de interpretação de um mundo que se ampliava consideravelmente entre a Renascença e o Iluminismo.

Nossos marcos teóricos são, portanto, os movimentos da Renascença – sobretudo a partir dos desenvolvimentos intelectuais suscitados no século XVI, a saber, através das experiências e narrativas de conquistadores, viajantes e missionários na América –, e das Luzes, em seu projeto de cartografar e classificar o conhecimento sobre o mundo nos Setecentos. Entendemos que o largo período, compreendido entre estes dois significativos movimentos intelectuais na Europa, corresponde ao desenvolvimento da produção de conhecimento moderna e a conseqüente e intrínseca dimensão colonial desta produção de conhecimento, que é o que pretendemos fundamentar.

Localizar esta produção de conhecimento e relacioná-la com os processos que estão entranhados em seu desenvolvimento significa fazer referência à geopolítica do conhecimento, o que significa dizer que toda a produção de conhecimento “surge de conceptualizaciones basadas en experiencias y sensibilidades socio-históricas concretas, así como de la concepción de mundo desde espacios y cuerpos sociales particulares” (Grosfoguel, 2013, p. 34).

A crítica pós-colonial, e sobretudo decolonial⁴, à qual nos alinhamos para buscar compreender as particularidades e as relações entre narrativa e produção de conhecimento sobre a alteridade no período abarcado pela presente investigação, têm como objetivo principal dissipar a névoa onde se ocultam as condições da própria produção de conhecimento, ou, mais acertadamente, onde se negam fatidicamente que há qualquer condição para a produção de conhecimento:

Así, llega la crítica epistemológica decolonial hasta las estrategias metodológicas de construcción y legitimación de los temas/objetos de investigación. Para decirlo de otro modo, el concepto mismo de lo real y de la objetividad, inventados cinco siglos atrás en el Renacimiento, están arrastrados por la crisis paradigmática que conmueve el núcleo duro mismo, sus contenidos (éticos, cognitivos y estéticos) moderno-ilustrados eurocentrados (Busso, 2012, p. 111).

Uma das principais características da epistemologia moderna-colonial é sua formulação prescritiva⁵ em conceitos e narrativas que se pretendem universais. São estes, os universais norte-atlânticos, que se disfarçam em discursos capazes de produzir um conhecimento não referenciado geopolítica e subjetivamente, ou seja, determinam-se enquanto um conhecimento não-localizado e incondicionado, onde se projeta conceitos produzidos a partir de circunstâncias particulares e os transporta a um cenário mundial.

Los universales noratlánticos, así definidos, no son meramente descriptivos o referenciales. No describen el mundo: ofrecen visiones del mundo. Parecen referir las cosas tal como existen, pero al estar arraigadas en una historia particular, evocan múltiples estratos de sensibilidades, persuaciones, supuestos culturales y elecciones ideológicas atadas a esa historia localizada. Nos llegan cargados de sensibilidades estéticas y estilísticas, persuaciones religiosas y filosóficas, supuestos culturales que van desde lo que significa ser un ser humano a la adecuada relación entre humanos y mundo natural; y elecciones ideológicas que van de la naturaleza de la política a sus posibilidades de transformación (Trouillot, 2011, p. 82).

À raiz dos pressupostos universais norte-atlânticos – que de fato vão condicionar um tipo de representação da alteridade muito específica e utilizá-la nos encadeamentos de sua formulação – que estruturam esta produção de conhecimento não-localizada, apontamos para o

⁴ A teoria decolonial é a expressão formulada por autoras e autores hispano-americanos para pensar os processos de descolonização do pensamento, elaborando propostas de *epistemologias do Sul* onde se reconheça e se recupere formas de produção de conhecimento a partir do hemisfério sul e para o hemisfério sul. Enquanto a crítica pós-colonial preocupou-se em problematizar o lugar do sujeito em situação colonial como um fenômeno geral dentro do espectro da colonialidade do poder/saber, a crítica decolonial elaborou teorias que vão ao encontro de pensar epistemologias nativas a partir do contexto latino-americano.

⁵ Prescritivas no sentido de que sugerem que há um estado correto das coisas ou um sentido de ordem, verossímil e aceitável, *a priori*.

que o sociólogo Ramón Grosfoguel denominou como a *ego-política do conhecimento*⁶ do período moderno, em contraposição com a *teo-política do conhecimento* do período medieval (2013, p. 37), que é a consolidação de um sistema epistêmico erigido a partir de um método solipsista de produção de conhecimento, e que para o autor, que se posiciona na continuidade da linha de pensamento do filósofo Enrique Dussel⁷, é a consequência direta implicada na formulação *ego cogito ergo sum* de René Descartes.

Grosfoguel argumenta que a formulação de “eu que penso, logo existo” pressupõe que “el ‘yo’ puede producir un conocimiento que es ‘verdadero’ más allá del tiempo y espacio”, pois tomando a si-mesmo⁸ como única referência para a produção de conhecimento, não estaria condicionado “por ninguna particularidad, y [sería] ‘objetivo’ entendido como equivalente a ‘neutralidad’ (2013, p. 36). A continuidade entre a teo-política do conhecimento e a ego-política do conhecimento estaria atestada pela suposição de que “la visión cartesiana argumenta que este ‘yo’ puede producir un conocimiento desde el ‘ojo de Dios’” (Id.), atemporal e universal.

Em uma primeira leitura da formulação cartesiana do cogito, poder-se-ia afirmar de que não haveria relação entre a produção de um conhecimento – pois o “eu” só precisa de si mesmo e de suas meditações –, e quaisquer dinâmicas interativas com suas alteridades, ou que estas estariam embrionariamente excluídas desta constituição epistemológica.

Neste sentido e contrapondo a afirmação de Michel de Certeau de que “no Ocidente, o grupo (ou indivíduo) se robustece com aquilo que exclui (é a criação de um lugar próprio)” (1975, p. 16), sustentamos que é a necessidade intransigível e fundamental de incluir a alteridade, enquanto diferença e sujeição, na fórmula da epistemologia moderna-colonial, que possibilitou que a mesma adquirisse seus imperativos universais. Isto significa considerar que o *ego cogito* (“penso, logo existo”) esteve precedido, no Ocidente desde a Antiguidade⁹, pelas práticas de sujeição da alteridade, o *ego conquiro* (“conquisto, logo existo”), e esteve mediada, através da experiência de genocídio/epistemicídio do largo século XVI, pelo *ego extermino* (“extermino, logo existo”) (Grosfoguel, 2013, p. 39).

⁶ Tijana Limic assinala que o conceito de “ego-política do conhecimento” é a *atualização* da concepção de “teo-política do conhecimento”, elaborada por Dussel, quando as condições de produção de conhecimento estavam definidas pela providência de Deus e mediadas pela Igreja, até meados do século XVII. Situa o conceito enquanto atualização – ou seja, estabelecendo algum nível de continuidade epistemológica – inferindo sobre as influências católicas que teve Descartes em sua educação jesuítica no colégio de La Flèche (Limic, 2015, p. 138).

⁷ Enrique Dussel é um filósofo argentino-mexicano que dedicou boa parte de suas obras a problematizar o dualismo cartesiano enquanto fundante da concepção epistemológica moderna.

⁸ Um si-mesmo transcendental, tomado enquanto essência reflexionante.

⁹ Guillermo Giucci, em capítulo dedicado à análise da *Odisséia* de Homero, identifica como a identidade grega se consolidou na literatura através da narrativa épica, da conquista do estrangeiro pelo herói grego Odisseu, que “apesar da odisséia vivida, atesta o vazio profundo do ser, a trajetória circular da pretensa superioridade, a in experiência da diversidade humana, o desprezo pela diferença” (1992, p. 31)

De acordo com Grosfoguel, foram quatro os genocídios/epistemicídios que alavancaram a elaboração do quadro epistêmico moderno-colonial, sintetizados na formulação de Descartes. A saber, a invasão e expulsão dos mouros de Al-Andalus¹⁰ pelo reino de Castela, em 1492; o achamento e a subsequente colonização do território americano; a escravização das pessoas do continente africano; e o assassinato de mulheres tomadas como bruxas sob o signo da inquisição (Grosfoguel, 2013, p. 33). Entendido assim, o autor afirma que a formulação cartesiana *ego cogito ergo sum* pressupõe o extermínio físico e epistêmico da alteridade para a realização de sua pretensão enquanto sujeito solipsista dotado da capacidade de produzir um conhecimento universal.¹¹

Compreendemos que são duas as consequências da formulação *ego cogito ergo sum* para a consolidação das estruturas de poder/saber modernas coloniais. A primeira, já assinalada, trata-se da instauração da ego-política do conhecimento, que pressupõe um sujeito solipsista e universal capaz de produzir conhecimento a partir de um não-lugar, no exercício de suas meditações. A outra, é o fundamento do chamado “dualismo ontológico” cartesiano, onde se projeta um indivíduo (o mesmo indivíduo solipsista) paradoxalmente cindido entre *res cogitans*, a essência pensante, e *res extensa*, extensão da substância. Comumente, esta divisão é pensada enquanto a cisão da mente e do corpo, onde a “autonomasia de toda clase de espíritu, ante todo racionalista, se yergue soberano sobre la carne, las pasiones, los afectos, la matéria, la alteridade y el mundo” (Soto Morera, 2017, p. 146). A relação que o dualismo ontológico guarda com a ego-política do conhecimento é, justamente, a sujeição estabelecida do corpo para com a mente e, se acompanharmos esta reflexão, concluimos que a mente, a *res cogitans*, é o lugar (o não-lugar) da produção de conhecimento:

Sin dualismo ontológico, la mente estaría localizada en un cuerpo, sería similar en sustancia al cuerpo y estaría, así, condicionada por el cuerpo. Esto último indicaría que el conocimiento se produce desde un espacio particular del mundo y, por ende, no existe una producción de conocimiento no situada (Grosfoguel, 2013, p. 37)

Isto é, a composição do dualismo cartesiano de essência e extensão, que mantém uma relação assimétrica entre objetividade (racional, produto da mente) e subjetividade (sensorial,

¹⁰ “La conquista de Al-Andalus fue tan importante en las mentes de los conquistadores españoles que Hernán Cortés, conquistador de México, confundió con mezquitas los templos sagrados de los aztecas” (Grosfoguel, 2013, p. 42)

¹¹ Cabe atentar, em nota, a crítica de alguns autores à relação que Dussel, e posteriormente Grosfoguel, traçam entre a formulação cartesiana do *ego cogito* e a sujeição da(s) alteridade(s) ocidentais, contestando que estas análises não demonstram “donde efectivamente el filósofo francés mencione la conquista o bien a los habitantes ‘naturales’ de América, ya fuera a modo de ejemplo, o bien de confirmación empírica de sus hipótesis” (Soto Morera, 2017, p. 151). Entretanto, compreendemos que a sujeição da alteridade é uma categoria implícita necessária na formulação do sujeito universal solipsista cartesiano.

produto do corpo), é indissociável da proposição epistemológica da modernidade que calca as bases do protagonista solipsista da produção de conhecimento. Diferente de interpretações que entendem a formulação cartesiana enquanto *exclusão* do corpo, entendemos como a necessária *inclusão* do corpo na fórmula como o lugar da alteridade irredutível, sem a qual não haveria sustentação das bases epistemológicas do indivíduo moderno e da pretensa universalidade de sua enunciação.

Michel Rolph-Trouillot propõe que a modernidade, em sua pretensão solipsista, acaba por contrainventar as múltiplas alteridades – os corpos! – das quais faz uso para erigir-se enquanto universal. Enquanto a mente produz conhecimento, o corpo aparece sub-repticiamente como aquilo que se pretende negar, ele deixa suas impressões de inúmeras maneiras nas narrativas de seus autores que se querem incorpóreos.

Entonces, sugiero que la modernidad como un momento de la geografía de la imaginación, es necesariamente plural. Es estructuralmente plural: requiere una alteridad, un referente afuera de sí misma, un pre-moderno o un no-moderno en relación con los cuales el moderno adquiere un significado pleno. Es históricamente plural: produjo esta alteridad a través de la proyección de la administración y de la imaginación de varias poblaciones dentro, y especialmente afuera, del Atlántico Norte (Trouillot, 2011, p. 82)

Nos interessa, ainda, traçar mais um paralelo entre o genocídio/epistemicídio da população nativa americana e das mulheres consideradas bruxas em terras europeias, com o estabelecimento da sujeição do corporal ao mental pelo dualismo cartesiano. Entendemos que há um ponto comum entre o genocídio de indígenas e bruxas (e, enfaticamente, de bruxas indígenas) que é chave para refletir sobre a resignação necessária do corpo e de tudo que diz respeito ao corporal na formulação moderna-colonial. No caso das mulheres indo-europeias que foram perseguidas de maneira intensa entre os séculos XVI e XVII, “no hubo libros que quemar, puesto que la transmisión del conocimiento se hacía de generación en generación mediante la tradición oral. Los ‘libros’ eran los cuerpos de las mujeres” (Grosfoguel, 2013, p. 51), de maneira que o genocídio e o epistemicídio tiveram um único alvo: os corpos físicos, que eram também os detentores e comunicadores dos conhecimentos. No caso dos ameríndios, afora exceções, como a queima dos quipus incaicos no Tawantinsuyo (Ibid., p. 42), eram os corpos os protagonistas da produção e da circulação dos conhecimentos nativos, e foram eles, portanto, as vítimas da violência colonial, física e epistêmica, de maneira que “podemos afirmar que el inicio de la modernidad debe entenderse como una toma de posesión colonial que va desde lo territorial hasta lo corporal” (Mora Rodríguez, 2010, p. 15).

As consequências, dentro da dinâmica do poder/saber colonial, da formulação de que a *res cogitans* (a mente) sujeita e domina a *res extensa* (o corpo), é a invasão e o domínio do território e dos corpos nativos, designados na fórmula como as “extensões da substância” por excelência. Julieta Paredes utiliza o conceito de “penetração colonial” para caracterizar a relação que o exercício do poder e do saber cobra entre o territorial e o corporal:

Penetración nos plantea la acción de introducir un elemento en otro. Colonial como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno, empezando por territorio del cuerpo. Como las palabras y los discursos son formas auditivas que toman posición ante las hegemonías discursivas del poder, podemos decir que la penetración colonial nos puede evocar la penetración coital, como la imagen de violencia sexual, de la invasión colonial (Paredes, 2017, p. 7)

Esta violência colonial,¹² que possui relações imbricadas com a constituição da epistemologia moderna, instaurou mecanismos por onde as narrativas se estabelecem enquanto incluindo o corpo em seu interior como o elemento recalcado fundamental. Sabendo disso, estamos propondo que se tome em conta a relação entre o corporal, o feminino e o indígena como as alteridades radicais necessárias para a retroalimentação da ego-política moderna e que autoriza formas bastante específicas e condicionadas de representação da alteridade. Nos parece claro que o indivíduo moderno que produz conhecimento a partir de si mesmo só pode ser intelectual, europeu e masculino, posição pouco próxima da universalidade que se pretende, mas que se constitui sujeitando, internamente em sua formulação, suas alteridades, os elementos corporais, femininos e não-europeus.

É patente, destarte, compreender como funciona e se desenvolve a complexa relação entre a representação da alteridade americana nas narrativas dos colonizadores e a estruturação das diretrizes que regem a produção, o consumo e a circulação de conhecimento moderna. Se entendemos que a linguagem pode ser uma ferramenta de dominação (Ballestrin, 2017, p. 1037), e que ela é, seguramente, uma das bases da produção de conhecimento, teremos que investigar as maneiras pelas quais narrativas e conhecimento se reconfiguram reciprocamente através da experiência com a alteridade americana.

Primeiramente, devemos assinalar os mecanismos pelos quais se constrói o sujeito colonizado pelo discurso colonizador, compreendendo os “*processos de subjetivação* tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso” (Bhabha, 1998, p. 106, *grifos no original*), isto é,

¹² Dentro da teoria decolonial, é frequente que se tome a violência sexual como pressuposto da violência colonial, bem como se entende que “o corpo feminino pode ser pensado como o primeiro ‘território’ a ser conquistado e ocupado pelo colonizador” (Ballestrin, 2017, p. 1038). Esta constatação parece ser relevante para pensar a relação dos epistemicídios em relação aos atributos indígenas e femininos.

quais foram as representações autorizadas (fundamentalmente interiorizadas) pela narrativa colonial para cumprir a agenda ontológica e epistemológica do Ocidente moderno. Cabe atentar para a definição do conceito de *sujeito*, neste contexto, na expressão *sujeito colonial*, referindo-se à condição de sujeição dos colonizados aos desígnios do poder/saber¹³ colonial. É um problema esquematicamente ontoepistemológico, pois entendemos que *os questionamentos sobre a posição da alteridade colonial nas estruturas de produção de conhecimento refletem diretamente nas condições e possibilidades de existência das pessoas e grupos em posição de alteridade*.

É através destes processos de subjetivação, na prática do discurso colonial, os quais “consistem no mapeamento e determinações das possibilidades de ação do subjogado” (Galvão, 2016, p. 196), que se institui a dinâmica do poder/saber moderno colonial – designando o conhecimento que se produz sobre e através da alteridade colonial nas funções que este presta para a administração, controle e manutenção do poder colonial. Entendemos que as narrativas coloniais e a representação da alteridade americana começam a constituir um “‘saber’ a partir del cual se toman decisiones estratégicas y administrativas” (Mora Rodriguez, 2010, p. 22). Naturalmente, o controle de quem pode conhecer e sobre o que pode ser conhecido vem a definir as condições pelas quais se pode efetuar o exercício do poder.

Pensamos que a articulação da prática narrativa, da produção de conhecimento e do exercício do poder colonial estão engendrados através de um espaço que é o prisma de toda a reflexão: o corpo, que “está sempre simultaneamente (mesmo de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder” (Bhabha, p. 1998, p. 107). É o corpo, afinal, o lugar da alteridade necessária da formulação do dualismo cartesiano; o componente oculto que permite a existência do indivíduo solipsista moderno, conhecedor universal; que resiste ao processo de sujeição absoluta deixando marcas nas narrativas coloniais através do tensionamento dos corpos de quem escreve e dos corpos de quem é escrito.

O sujeito colonial é, portanto, seu corpo – não inteiramente seu, obviamente – pois é produto ambivalente da narrativa colonial que configura condição necessária para o exercício do poder, pois “se as ações dos sujeitos são governadas, governo e poder terão como alvo o corpo destes pois é no corpo que são infligidas as coerções com o objetivo de submetê-lo”

¹³ Homi Bhabha dilata a proficuidade do conceito foucaultiano de *Pouvoir/Savoir* enquanto a recusa de uma epistemologia que opõe essência/aparência, verdade/representação, trabalhando em cima das implicações modernas e coloniais do exercício do poder nas condições de produção de conhecimento, e vice-versa (1998, p. 113).

(Galvão, 2016, p. 196). O uso que a narrativa colonial faz do corpo-alteridade “representa no sólo una forma de explotación [económica], sino también de desarrollo de técnicas de control y de disciplina” (Mora Rodríguez, 2010, p. 19), estruturando um sistema simultâneo de controle físico e simbólico. Formula-se que o conhecimento verdadeiro (e universal) só pode ser produzido a partir do cogito, mas se plantea de maneira inversa que o conhecimento sobre América se dá a partir do “descobrimento” da extensão – do território e dos corpos. “En efecto, el cuerpo se presenta como un medio para acceder la verdad”, através da submissão física e simbólica dos corpos, “pero lo que es aún más importante, es que la ‘verdad’ extraída por medio de la tortura de los cuerpos, resulta prueba fehaciente de la eficacia del método empleado” (Ibid., 20).

Como, então, averiguar as estratégias do discurso colonial que operam sobre as representações da alteridade, sempre em movimentos que articulam presenças e ausências, mentes e corpos, identificações e diferenças, enfim, múltiplas ambivalências? É necessário considerar que no processo de comunicação da narrativa colonial, em seu objetivo de consolidar o protagonista da ego-política do conhecimento, ela faz uso da alteridade (o corpo, a mulher, o indígena) enquanto *estímulo* e *interdição*, sendo o “outro” através do qual define a hierarquia e o limite do “eu que penso, logo existo”. Isto se explicita na representação da alteridade pelo discurso colonial enquanto *estereótipo*, que “fixa” a representação da alteridade de maneira paradoxal (Bhabha, 1998, p. 105) – ele é ao mesmo tempo prescritivo, pois está incumbido previamente na formulação da alteridade – é “conhecido” do narrador (recusa a diferença); e também é descritivo, exige a ansiosa repetição e atualização de seus signos diferenciadores (reforça a diferença).

A tentativa da representação totalizante da alteridade é justamente o esforço de ocultar ou ignorar o processo ambivalente, psíquico (consciente e inconsciente), que é a condição necessária e indispensável para a efetuação da representação da alteridade: o nativo americano é o estímulo fundamental do estabelecimento da supremacia europeia; o corpo é o estímulo fundamental da formulação do dualismo cartesiano, mas eles só participam da enunciação de maneira *inter dicta*: “um discurso na encruzilhada entre o que é conhecido e permitido e o que, embora conhecido, deve ser mantido oculto, um discurso proferido nas entrelinhas e, como tal, tanto contra as regras quanto dentro delas” (Bhabha, 1998, p. 135). A interdição age como o componente psíquico que baliza as determinações ontológicas e epistemológicas da narrativa

colonial – ela é a fronteira, a necessidade de proferir *parcialmente* o outro para se proferir *totalmente*.¹⁴

Podemos pensar a representação estereotípica da alteridade, como apontou Homi Bhabha, em termos de fobia e fetiche (1998, p. 114), de maneira a recuperar o conceito de representação enquanto *tropos*, ou representação-efeito, que havíamos explorado anteriormente. Se concordamos que a narrativa possui uma dimensão variável em sua interlocução, que diz respeito aos efeitos estéticos e políticos que estão contidos na enunciação e na recepção, o estereótipo é o modelo que transporta estes efeitos no discurso moderno-colonial:

Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contiguamente a falta percebida). O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma (Bhabha, p. 1998, p. 116).

Uma das leituras que o conceito de fetiche nos possibilita é o de perceber como nas narrativas sobre a alteridade americana circulam desejos, prazeres, medos, repressões, recusas e percepções estéticas, sempre pronunciados em contrassenso, diretamente ausentes da enunciação, indiretamente presentes enquanto efeitos constituintes e consequentes da enunciação. A representação enquanto fetiche e fobia, servem à dinâmica do exercício do poder colonial e da produção de conhecimento moderno enquanto reiteram as formas pelas quais se desenvolvem os processos de subjetivação, a saber, a *agressividade* – enquanto ansiosa repetição da condição sujeita da alteridade – e *narcisismo* – como ratificação da intenção de produção de conhecimento pelo Ocidente a partir de si mesmo (Bhabha, 1998, p. 119). A representação da alteridade pela narrativa moderna-colonial, que é a projeção parcial (indígena, feminina) de uma totalidade (ocidental, masculina), circula na tensão entre a metáfora que articula a diferença como identificação e a metonímia que repete e atualiza os elementos diferenciadores, obedecendo às dinâmicas agressiva do exercício do poder e narcísica da produção de conhecimento.

¹⁴ Entendemos que, neste ponto, Bhabha esboça a ideia da alteridade colonial como representação parcial relacionando-a como o esquema descritivo freudiano da diferença sexual, onde o feminino é uma derivação incompleta, ou seja, parcial, do masculino, e onde o fetiche atua como “a reativação do material da fantasia original – a ansiedade da castração e da diferença sexual – e como uma normalização daquela diferença e perturbação em termos do objeto fetiche como substituto para o pênis da mãe” (1998, p. 116). Do nosso ponto de vista, a projeção da alteridade enquanto presença parcial, referindo seus elementos compósitos – corporal, feminino, indígena – é relevante no sentido de que aponta para a sujeição necessária de suas alteridades radicais na formulação do ego solipsista que possui presença total.

Sendo assim, a alteridade ocupa um espaço marcadamente ambivalente, onde a narrativa colonial “emerge como texto original no qual a inscrição da diferença vai sendo progressivamente ocultada pela superposição de identificações que tendem a satisfazer o horizonte de expectativas” (Giucci, 1992, p. 115) – expectativas estas que consistem no papel que a alteridade joga na formulação cartesiana solipsista e dualista.

Entretanto, é notório atentar para o impedimento que a alteridade coloca para a significação totalizante da narrativa colonial: é que “o ato de reconhecimento recusa da ‘diferença’ é sempre perturbado pela questão de sua re-apresentação ou construção” (Bhabha, 1998, p. 125). Sinteticamente, a constante necessidade de reformulação da alteridade (e, portanto, de si mesmo), abre fissuras que fazem referência aos problemas da própria constituição do indivíduo moderno que se pretende solipsista, pois repete a necessidade inextricável da alteridade que possibilita a produção de conhecimento:

É que o texto do colonizador deve incorporar signos do universo do colonizado, o que transforma o seu discurso num texto heteróclito, com um grau incômodo de desarrumação que não é apenas estético, mas basicamente ético: não é capaz de exorcizar o impuro, o ilícito, o feio, o horroroso, o perigoso, que se instaurou no seu núcleo constitutivo, sob pena de enfraquecer-se simbolicamente e deixar de ser um bom modelo de texto eminente do colonizador, como portador da pretensa moralidade universal. Em outras palavras, a obra-monumento do império sempre nasce monstruosa: não pode eliminar o rastro semiótico do grupo dominado, que deve forçosamente aparecer com o sinal negativo, de decréscimo do ser (Carvalho, 2001, p. 128-9).

Neste regime de produção e circulação de representações que acabam por ser a base, mas também a inconsistência do constructo epistemológico moderno-ocidental, a corporalidade em suas múltiplas expressões ganha terreno na enunciação dos autores coloniais enquanto afetações, conscientes e inconscientes, de uma prática narrativa cindida e imbricada com a alteridade. Enquanto o estatuto ambivalente da representação da alteridade se constituiu “em função da separação entre o saber que contém o discurso e o corpo mudo que o sustenta” (Certeau, 1975, p. 15), parece que o corpo possui um discurso particular que retorna no ato mesmo de enunciar o outro. É que o corpo, participando das dinâmicas ambivalentes e contraditórias de fetiche e de fobia, sofre as consequências diretas da interdição e do controle da narrativa colonial: “o problema é, naturalmente, que as identificações de amor e ódio ocupam o mesmo espaço psíquico e que projeções paranoicas ‘exteriorizadas’ retornam para assombrar e dividir o lugar em que são produzidas” (Bhabha, 1998, p. 211). A dimensão psíquica, o fetiche, da forma narrativa de representação da alteridade, que é o estereótipo, possui implicações que comovem a relação entre os corpos dos representantes e representados. Estas

implicações corporais se expressam, por um lado, através do fetiche sexual – que é um segredo –, e por outro, o fetiche racial¹⁵, que é público (Bhabha, 1998, p. 121). Tomar isto em conta significa atentar-se aos pontos de tensão radicais nas narrativas coloniais que tratam do corpo, que são a sexualidade e a pele, englobadas pelas perspectivas moralizantes, estéticas e contingentes dos narradores.

Um paralelo é traçado de maneira invisível na narrativa entre o corpo do autor – que deseja, que tem medo – e o corpo do outro que é representado – que ocasiona efeitos psíquicos no autor, refletidos de maneira indelével em seu discurso. Estas “projeções paranoicas exteriorizadas” marcam a estratégia que renega o corpo na equação *ego cogito ergo sum*, assinalando o signo negativo e o exercício da narrativa colonial de estabelecer o controle e a sujeição da alteridade através de seus corpos, ao mesmo tempo que mascara a corporalidade do protagonista da ego-política do conhecimento.¹⁶

Pretendemos, através destas reflexões, realizar o esforço de constituir um repertório teórico que seja capaz de vislumbrar e analisar, no conjunto de fontes selecionadas, a operacionalidade das representações da alteridade americana nas narrativas dos autores coloniais enquanto discursos que atualizam e reformulam o sistema epistemológico de onde partem. Nos é pertinente, sobretudo, investigar sobre as particularidades que as narrativas modernas-coloniais implicam na estruturação e manutenção da proposição epistemológica moderna (ego-política do conhecimento e dualismo cartesiano). E, fundamentalmente, quais são os tensionamentos em torno do conceito de corpo, mas sobretudo, do corpo indígena, que são mobilizados pelas narrativas coloniais em seus desígnios e interesses.

Para tanto, queremos refletir ainda a respeito de um conceito que tem valor metodológico em nossa composição, isto é, interessado nos posicionamentos que tomamos em relação ao objeto de investigação, e nas formas que conduzimos o exame das narrativas que formam o conjunto de fontes. Partindo da discussão acima sobre o lugar do corpo e do corporal na produção das narrativas, e entendendo que esta é uma categoria da representação (do outro), rechaçada pelo eu-mesmo da enunciação, ela diz respeito à *razão corporal*, que pretende

¹⁵ Grosfoguel explora o conceito de “racismo” argumentando que ele se refere à prática de depreciar a humanidade dos sujeitos através da negação de certas características. De acordo com o autor, o discurso *racista biológico* (gente sem biologia humana, portanto sem humanidade) do século XIX é uma secularização cientificista do *racismo teológico* (gente sem alma, portanto sem humanidade) praticado pelos colonizadores desde o século XVI (2013, p. 45).

¹⁶ Em termos foucaultianos, a narrativa moderna-colonial é partícipe do exercício do poder disciplinar que se insere sobretudo nos corpos – a micro dimensão que sempre reconfigura os limites das técnicas de normalização: “o corpo desponta aqui como um campo de batalha em que forças se confrontam, ora tendendo às normalizações pelas maquinarias do poder, ora à resistência pelas técnicas de si, pois as forças são processo fluido, movimento contínuo de reorganização e redistribuição” (Galvão, 2016, p. 198).

ausentar-se das narrativas modernas-coloniais, mas que está sempre presente enquanto condição da enunciação. Ela se configura enquanto a indissociabilidade de tudo relacionado ao corporal na confecção de qualquer narrativa – não é o corpo mudo que sustenta a fala, mas o corpo que fala através do discurso, e que sem ele seria mudo:

Prácticas de enunciación que asumen la categoría corporalidad o cuerpo como anclaje o garantía de la contingencia radical (o contextual) del locutor; esto es, como mecanismo discursivo que facilita al enunciante la complicidad o alianza con pasiones, gozos, dolores, heridas, tactos, olores, sensaciones y resistencias contextualizadas. Decir cuerpo, según esta perspectiva, es asumirse inscrito en el costado inmanente de la cotidianidad, lo particular, de la existencia concreta. Además, al interior de la *razón corporal* se insiste en reivindicar algo que, a su criterio, ha sido olvidado, silenciado y sojuzgado: el cuerpo. La razón corporal se posiciona a sí misma como resistencia: enunciar al cuerpo es por sí un acto transgresor, pues reposiciona lo reprimido por excelencia, lo corporal. Hablar de *crítica de la razón corporal*, consiste en proponer un análisis de los discursos que postulan el cuerpo según este régimen de enunciación (Soto Morera, 2017, p. 144, *grifos no original*).

Assumir esse posicionamento enquanto proposta metodológica de investigação, significa assinalar as qualidades e influências corporais nas narrativas de autores que justamente pretendem renegar e ocultar seu corpo na prática narrativa. Constitui um exercício interessante para identificar como a alteridade corporal está imbricada de maneira implícita nas narrativas que se pretendem incorpóreas, e como, portanto, ela aparece travestida em contextos específicos, através das estratégias mesmas de representação da alteridade. Cabe assinalar também, simplesmente, a dimensão metateórica que este posicionamento suscita: a de que estão também nossos próprios corpos implicados no desenvolvimento desta dissertação, e que de alguma maneira eles transparecem.

Os autores das narrativas que constituem nossas fontes, possuem idiosincrasias que devem ser investigadas com o objetivo de realizar a efetiva análise documental. Os padres da Companhia de Jesus participaram do desenvolvimento e da estruturação da epistemologia moderna-colonial a partir de constructos sociais, culturais e corporais específicos. São, com efeito, significativos contribuintes no que tange à representação da alteridade e à produção de conhecimento no período moderno. Enquanto protagonistas que atuaram intensa e extensivamente com as populações nativas americanas, e circularam nos espaços de disputas religiosas e intelectuais, caracterizam-se como objeto privilegiado para a análise das relações entre representação da alteridade americana e produção do conhecimento, pois

en la modernidad la episteme dominante no sólo será definida en parte por las tensiones y mutuas colaboraciones entre la idea de religión y la visión imperial del mundo conocido, sino más bien por una dinámica entre imperio, religión,

y las gentes que aparecieron en el mundo antes desconocido o creído despoblado (Grosfoguel, 2013, p. 43).

É com isto em mente que, no próximo capítulo, busca-se discutir as qualidades e transformações referentes à produção de conhecimento no século XVIII, relacionando-as com a circulação de narrativas sobre o continente americano e assinalando as disputas intelectuais do período. Ao contextualizar a constituição e atuação da Companhia de Jesus na América – particularmente nas missões do Gran Chaco na Província Jesuítica do Paraguai –, intentamos refletir sobre as especificidades históricas, institucionais e psíquicas dos autores das narrativas nas quais nos debruçamos, bem como das consequências da circulação destas narrativas no panorama intelectual da segunda metade do século XVIII, afim de entender como o corpo ora emerge, ora é ocultado enquanto categoria pertinente e presente a ser problematizada nestes textos.

2. A COMPANHIA DE JESUS NA TRANSFORMAÇÃO DOS PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS DO SÉCULO XVIII

Así era Blacamán, el malo, porque el bueno soy yo. [...]. En sus tiempos de gloria había sido embalsamador de virreyes, y dicen que les componía una cara de tanta autoridad que durante muchos años seguían gobernando mejor que cuando estaban vivos, y que nadie se atrevía a enterrarlos mientras él no volviera a ponerles semblante de muertos, pero el prestigio se le descalabró con la invención de un ajedrez de nunca acabar que volvió loco a un capellán y provocó dos suicidios ilustres, y así fue decayendo de intérprete de sueños en hipnotizador de cumpleaños, de sacador de muelas por sugestión en curandero de feria, de modo que por la época en que nos conocimos ya lo miraban de medio lado hasta los filibusteros (Márquez, 1972, p. 86-7).

O conto *Blacamán, el bueno vendedor de milagros*, de Gabriel García Márquez, discorre sobre dois personagens que retratam um arquétipo muito presente nas narrativas sobre a América: o andarilho que faz milagres, que oferece curas, que encanta o público com mágicas e põe em dúvida os limites do real e do sobrenatural.

O conto de García Márquez retoma a pesada carga de expectativas que o imaginário europeu colonial depositou no desconhecido americano – pelas promessas de riquezas, pela miscelânea mágico-religiosa de nativos americanos e escravos africanos, pela esperança de alcançar a terra prometida. O desenvolvimento da narrativa do autor faz alusão ao processo de construção do *maravilhoso americano*, que oscila entre o sonho e o pesadelo. Blacamán, o Mau, é a imagem da decadência da América maravilhosa, terra de conquistas e consumação de fantasias, que outrora fora venerado por sua *magia e mistério* e que no decorrer do tempo passou a ser abominado como *enganoso* e *assustador*. Entretanto, na paisagem narrativa de García Márquez, que faz referência ao Caribe colonial, triunfa Blacamán, o Bom, que encarna a efetiva realização das fantasias e dos desejos maravilhosos depois de tanto sofrimento; ele é o personagem que sintetiza a necessária mobilização de esperanças que o *tropos* do maravilhoso representa.

Estruturamos o presente capítulo de maneira a tratar das transformações nas formas de conhecer e de contar a América no século XVIII. Inicia-se a discussão pela mudança na representação que fez a América passar do maravilhoso sonhado para um pesadelo vivido,

seguindo as perspectivas aportadas pelo espírito das Luzes em território de experimentação dos conhecimentos europeus. Em um segundo momento, propomos apontar as particularidades e as transformações das narrativas jesuíticas em relação ao contexto de mudanças no cenário intelectual entre a Renascença e a Ilustração. Por fim, investigamos sobre as condições de atuação da Companhia de Jesus após a expulsão da Ordem dos territórios ibéricos em 1767 e sua posterior supressão em 1773, bem como as estratégias dos jesuítas exilados para se manter no panorama dos debates científicos do período, realizando a defesa da Companhia ao mesmo tempo em que se adaptavam parcialmente aos modelos ilustrados de produção de conhecimento.

2.1. América: maravilhoso imaginado e laboratório de experimentação

O encontro ocorrido com a chegada dos europeus ao Novo Mundo, na passagem do século XV para o XVI, estabeleceu uma drástica fissura nos modelos de cognoscibilidade do universo no Ocidente. O desconcerto causado pela novidade da existência do indígena americano engendrou a necessidade de os agentes europeus reformularem suas bases epistemológicas para lidar com o mundo. Os repertórios referenciais da época se mostraram insuficientes para lidar com esta presença que precisava ser compreendida e assimilada de acordo com o conhecimento que se tinha até então. Os debates intelectuais da época suscitaram uma enorme diversidade de interpretações, sobretudo bíblicas, sobre a origem das pessoas que habitavam esta nova terra, debate que persistirá até o século XVIII, onde ainda haverá autores que vão atribuir a origem dos índios aos descendentes de Cain, de Cam, de Canaã etc. (Disertación, 1786, fl. 5r). Entretanto, estas teorias não contaram com uma aceitação relevante, de modo que foi necessário readequar a maneira pela qual se entendia o mundo e a diversidade de populações com o objetivo de manejar, dentro da economia do conhecimento, esta descoberta.

É necessário entender, para tanto, como estas reconfigurações se deram no advento da modernidade e no processo de colonização das Américas, onde a sociedade europeia se deparou com uma nova humanidade que até então era inconcebível nas cartografias mentais do Ocidente. A existência do indígena americano foi um obstáculo que corroeu a maneira de interpretar o mundo da época, pois estabeleceu um desafio ao “paradigma Cristiano de un

mundo creado por Dios” (Romano, 2011, p. 137).¹⁷ Os agentes da fábrica dos saberes modernos são impelidos então a readequar seus moldes de compreensão do mundo articulando um procedimento onde “constroem a alteridade ameríndia ao passo que verificam a identidade europeia, no momento em que as descobertas colocam em xeque as verdades consagradas pelos eruditos e pelos santos” (Pompa, 2006, p. 118). Põe-se em movimento, de maneira mais ou menos radical, essa atualização e transformação recíproca das formas de conhecer o mundo e das formas de contá-lo.

Um fenômeno digno de nota, foi o acontecimento paralelo e simultâneo que ocorreu neste momento com a recuperação de epistemologias oriundas da Antiguidade pela Renascença e com o descobrimento de novas terras e povos no além-mar. Disto resultou uma particular mudança na quantidade e na forma de se produzir narrativas, onde “o caráter *excepcional* dos relatos de viagem medievais, por terra, é substituído pelo caráter *sistemático* que eles assumem durante a idade clássica, quando a instancia marítima domina a semantização da narração” (Seixo, 1994, p. 122, *grifos nossos*). O paradigma náutico é, portanto, um atributo relevante para compreender a relação entre esta produção de narrativas e a formulação de novos conhecimentos sobre e a partir de uma alteridade inusitada. A retomada das narrativas de viagens marítimas, típicas da Antiguidade, para lidar com as novidades do Atlântico, também trazem à tona uma maneira específica de absorver estas descobertas: aos poucos, vai-se consolidando uma literatura que funde mito e realidade na produção de conhecimento sobre estas terras remotas.

A ocorrência sistemática das viagens de exploração a partir do século XV, bem como a produção de registros destas viagens, têm sua origem tanto na busca de novas alternativas econômicas de uma política mercantil que se ampliava significativamente, quanto pela necessidade de dar novas explicações sobre o mundo que se apartassem do paradigma cristão que começava a ruir. De fato, a compreensão do mundo neste período se caracterizou por ser um “cosmos provisório, frágil, de tentativas de aproximações, de adaptações forçadas, no seio de grupos de restrita capacidade organizativa” (Giucci, 1992, p. 18-9), daí a origem de tantas narrativas fantásticas e insólitas. Se bem a curiosidade¹⁸ Renascentista jogou papel importante

¹⁷ Cristina Pompa atenta para a dificuldade que a sociedade ocidental, no início do período moderno, tinha de categorizar e incluir em seus esquemas cognitivos a existência de um homem que não pudesse ser filtrado pelo cosmos da religião cristã: “No início da Idade Moderna, o código religioso é ainda prioritário na leitura e na interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas; ele engloba todos os outros: o moral, o político, o jurídico (de Fé, Lei e Rei)” (2006, p. 120).

¹⁸ Dentro de qualquer dinâmica que envolve a relação entre duas culturas diferentes, a categoria “curiosidade” pode ser um recurso analítico interessante ao buscar entender como os protagonistas do encontro acionam seus

na alavanca das descobertas atlânticas e na composição das narrativas fantásticas, a criação literária do Novo Mundo obedeceu a um esquema de ordem econômica que fundiu a imagem de riquezas – sobretudo ouro e prata – e o desejo por conhecer estas novas gentes. A fenda criada pela expectativa das descobertas e o experienciado por elas vai dar origem ao *maravilhoso* americano,¹⁹ uma forma de narrar e absorver estas novas realidades (Ibid., p. 14).

A invenção da América por estas descobertas e narrativas, obedeceu a princípios que rearticularam as referências conhecidas, muitas delas advindas das mitologias da Antiguidade e do Medievo, para interpretar as novidades. Daí que as expectativas criadas sobre as populações do outro lado do atlântico encerravam componentes monstruosos em suas representações:

Cuando los pintores reproducen al hombre americano, lo representan de color oscuro, nariz torcida y chata, ojos amenazantes, abdomen prominente, desnudo de pies a cabeza e hirsuto, más semejante en todo a un fauno que a un hombre; monstruo en la forma, corvo de hombros, armados de arco, flecha y clava, coronado de plumas de colores; les parece que han realizado de modo perfecto la imagen del hombre americano (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 19).

Isto quando não são apresentados enquanto quimeras e mantícoras, fundindo partes de animais e humanos, em ficções convincentes, afinal de contas, “um monstro é sempre uma reunião de elementos conhecidos – e convém mesmo que os elementos sejam conhecidos, para que sua reunião seja, no conjunto, monstruosa” (Hartog, 1980, p. 262). Nestas condições, é a mediação com a Antiguidade que tenta dar a liga à compreensão do mundo, de maneira que a temporalidade não se dilua em incongruências. Por um lado, “a inadmissibilidade do primitivo no presente é mediada por meio de sua analogia – e a consequente construção de estágios da Humanidade – com a Antiguidade” (Agnolin, 2007, p. 529), por outro, nem sempre estas analogias forjam uma cognoscibilidade coerente da nova realidade.²⁰ Ainda que intentem

desejos e medos para se relacionar. Enquanto expressão humana imprescindível, o impulso ambivalente de repulsa e atração que a curiosidade suscita parece ser relevante para entender a mobilização destas percepções nas narrativas, de modo que “a historiografia das descobertas ganharia pois em reconhecer que os comportamentos humanos têm, frequentemente, razões que a razão desconhece, e que a antropologia e a psicanálise reconhecem” (Perrone-Moises, 1994, p. 88-9).

¹⁹ O conceito de “maravilhoso”, explica Carlos Sánchez, diz respeito ao tensionamento da percepção e representação que circula entre a admiração de um fenômeno e o desconhecimento da origem de seus efeitos (2017, p. 28). Daí que a representação maravilhosa da América era causada pelo estupor e incompreensão onde se confundiram expectativas e experiências.

²⁰ Em relação às civilizações Inca e Azteca era dificultoso estabelecer um paralelo com a Antiguidade, por exemplo, pela inexplicabilidade do “avanço” civilizacional e tecnológico que estes povos possuíam. A relação, neste caso, era frequentemente mediada através de referências dos povos do Oriente: “En efecto solo de una nación

traduzir o novo para a linguagem conhecida, acabam por criar ambivalências que corroem a própria representação da alteridade. Isto porque o *maravilhoso*, circulando entre expectativa e experiência, é um recurso das representações que articulam fobia e fetiche:

As várias construções sobre a América, o Novo Mundo, encerram, de uma forma geral, projeções que poderiam ser circunscritas sob um eixo principal: o do desejo. Mas de um desejo que se projeta primeiro em sonho, depois em exotismo e pesadelo. À primeira vista, estes componentes de projeção que perfazem esta vontade de possuir – a utopia – poderiam ser tidos como antagônicos entre si. Com [sic] ser sonho e pesadelo, realidade de uma terra alcançada, e exotismo ao mesmo tempo? Complexas, estas construções de projeção por sobre a América encerram um dos princípios primários do comportamento humano, veneração e horror ao mesmo tempo: *totem e tabu* (Cancelli, 2004, p. 113, *grifos no original*).

A representação da América como o maravilhoso remoto e insólito que abriga insondáveis riquezas e sintetiza a realização das fantasias do indivíduo ocidental é uma ferramenta que tem como função principal a mobilização de esperanças e desesperanças de uma sociedade, e, para tanto, faz uso da construção de uma alteridade sujeita, maleável e ficcional que possa cumprir estas expectativas. Assim se constitui a relação moderna e colonial da economia do saber com a economia do poder, onde a conquista depende do conhecimento (e do fazer conhecer e circular este conhecimento). Neste sentido, a ação do juízo estético na construção e representação da alteridade americana por estas narrativas parece transparecer de maneira idiossincrática, pois ressalta, nas narrativas, a mobilização de esperanças e de desejos da sociedade ocidental em um momento dado – que projeta o maravilhoso no exterior, na América – e as impressões que causam medo, repugnância e assombro – que vai fissurando a tela do maravilhoso. O que acontece é que as narrativas do maravilhoso são, ao mesmo tempo, carregadas de juízos estéticos e de composições inusitadas e, também, muito frágeis e insubstanciais, porque possuem poucos pontos de referência para sustentar a comunicação, de maneira que “é oferecido à imaginação do leitor um papel ativo, pois cabe a ela atualizar os vazios criados por aquela diferença” (Azevedo; Teixeira, 2008, p. 83).

Dentro da produção sistemática de narrativas que a modernidade prematura fomentou, os registros das experiências dos protagonistas ocidentais em terras americanas foram as bases de sustentação e balizamento do maravilhoso e também sua ruína. Isto porque, se por um lado,

cultivada en las artes y en la industria como la china puede presumirse a ver aprendido estos indios la ciencia en el régimen político y la destreza en las obras artificiales” (Disertación, 1787, fl. 7v).

“esta mezcla de seducción y temor exigía la intervención de la experiencia en la representación de la relación entre una naturaleza admirable y bella y el horror de lo extraordinario” (Sánchez, 2017, p. 28), também as incompatibilidades da realidade vivida com as expectativas foram sendo cada vez mais documentadas e frequentes nas narrativas destes autores. Parcialmente, o pesadelo acabou por suplantar o sonho, e dentro da utopia conquistadora do Ocidente, a América se apresentou mais dramática do que se esperava: a natureza se mostrou hostil e indomável; os habitantes, traiçoeiros e belicosos; as riquezas e maravilhas, inexistentes ou de difícil acesso. Nas palavras de Guillermo Giucci, “a máscara do maravilhoso começou a rachar” (1992, p. 115), dando lugar, lentamente, a uma apreensão mais pragmática e racional do mundo.

Às frustrações em relação ao maravilhoso e às insuficiências dos repertórios da Antiguidade, seguiu-se uma crise da consciência europeia que vai desembocar numa nova concepção de mundo e de conhecer o mundo, vinculada à experimentação e à teorização, que também terá a América como palco fundamental. Através do progressivo desligamento da humanidade com a natureza, consolida-se a perspectiva moderna de sujeição e dominação de um pelo outro, onde a produção de conhecimento através dos critérios modernos mantinha uma dependência crucial no exercício do poder e na elaboração de estratégias de administração das novas terras.

Com essa nova concepção de universo, necessariamente será inaugurada uma nova ontologia, uma nova concepção de ser e da realidade. Sua preocupação essencialmente não está vinculada à natureza humana, mas sim ao conhecimento: o mundo não tem mais unidade e se transforma num conjunto de objetos oferecidos ao conhecimento humano por intermédio da pesquisa científica, no qual até mesmo Deus só pode ser compreendido pela razão (Silva, 1999, p. 11).

As frustrações de ordem econômica também foram assinaláveis: o ouro e a prata explorados escassearam, as cidades perdidas e cheias de riquezas jamais foram encontradas,²¹ e foi necessário readaptar a política econômica sobre outras matérias, além de modificar-se a maneira pela qual se investigava e se produzia conhecimento sobre a América, reavaliando as estratégias administrativas.

²¹ As narrativas fantásticas sobre cidades encantadas cheias de riquezas na América foram muito frequentes até o século XVII e inspiraram uma série de incursões a terras recônditas pelos ditos exploradores ocidentais, como por exemplo, a viagem de Francisco de Orellana pelo Rio Amazonas em busca de “El Dorado” (ou “País de la Canela”), Cf. Hilbert, 2005.

Um dos processos que melhor evidencia as transformações nos modos de produzir conhecimento e nos usos políticos e econômicos destas narrativas foi a transformação dos gabinetes de curiosidades, comuns nos séculos XVI e XVII, em museus de História Natural no século XVIII, e que adquirem um caráter mais propriamente ligado a conhecer os recursos naturais e as paisagens para explorar o território, como evidencia uma solicitação pelo envio de “produções curiosas” à Madrid:

Instrucción hecha de orden del Rey NS. Para que los Virreyes, Gobernadores, corregidores, alcaldes mayores e intendentes de provincias en todos los dominios de S.M. puedan hacer coser, preparar y enviar a Madrid todas las producciones curiosas de naturaleza que se encontraren en las tierras y pueblos de sus distritos a fin de que se coloquen en el Real Gabinete de Historia Natural que S.M. ha establecido en esta corte para beneficio e instrucción pública (Cabrer, c. 1777, fl. 1r)

É visível a vinculação entre a aspiração pelo conhecimento fomentada pelo espírito das Luzes e os interesses econômicos dos Estados europeus, de maneira que, por um lado, a “instrucción” também solicita “otras curiosidades del Arte, como son vestidos, armas, instrumentos, máquinas, ídolos y otras cosas de que usaron los antiguos indios u otras naciones” (Cabrer, c. 1777, fl. 28v), e por outro, a busca por novas alternativas extrativistas que consolidassem o projeto de institucionalização do conhecimento científico pela exploração da natureza buscando “la reestructuración de sus recursos productivos y materias primas a partir del desarrollo de la botánica y la mineralogía” (Ortiz, 2015, p. 3).

Dentro destas transformações, se redefinem também significativamente as funções e o lugar do intelectual e do narrador nas dinâmicas políticas e econômicas do Ocidente. Dentro dos pressupostos das Luzes, as viagens do maravilhoso se transformam em viagens filosóficas que buscam dar explicações coevas e racionais aos fenômenos descobertos. Protagonistas imprescindíveis dos debates intelectuais sobre a América, os padres da Companhia de Jesus aportaram significativas contribuições no desenvolvimento da produção de conhecimento sobre a América e seus habitantes no século XVIII, adaptando-se às mudanças de fluxos das discussões, e, conseqüentemente, lutando pela manutenção de seus interesses dentro deste panorama intelectual.

2.2. Narrativas jesuíticas entre o Renascimento e o Iluminismo

No que tange à produção e circulação de narrativas sobre as Américas no período moderno, os padres da Companhia de Jesus se destacam enquanto protagonistas por seu volume exponencial de produção e pela distância em que seus registros circulavam. Se desde o século XV, com a multiplicação das navegações em ultramar, o volume de registros e narrativas sobre as terras remotas despontou, a partir de meados do século XVI os jesuítas já se faziam presentes na América e progressivamente fundariam missões nos quatro cantos do globo. Nomeadamente os “soldados de Cristo”, a Companhia estava estreitamente vinculada aos pressupostos imperiais e militares de universalização do cristianismo pelas novas terras descobertas. Como “letrados intermediários entre o tempo humano e o tempo de Deus” (Oliveira, 2011, p. 267), articularam o processo de conquista dos territórios e expansão dos impérios absolutistas à conquista de almas e expansão do império de Deus.

Fundada em 1534 por Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus teve como particularidade sua submissão direta ao Papa e constituía “una orden cuya característica era formar sacerdotes de salientes capacidades intelectuales, teólogos, filósofos, e inclusive filósofos naturales: matemáticos y físicos que debatieron con los próceres de la llamada revolución científica de Europa occidental” (Justo, 2011, p. 156). Em 1554 foram escritas por Loyola as Constituições da Ordem, que constituíam em um sistema de operações de comunicação entre os membros a partir de um rígido regramento de produção e circulação de registros e narrativas, onde eram “fixados prazos, determinada a produção de cópias, definida a circulação destas, consideradas as línguas e apontados os temas a serem tratados nas cartas” (Londoño, 2002, p. 15).

Este sistema de comunicação e informação, além de estimular uma vasta produção documental, tinha como objetivo estabelecer um sistema hierárquico e vertical entre padres missionários e superiores, através de distintos tipos de correspondência, e que eram utilizadas para a atualização da situação das missões e para a tomada de decisões administrativas:

Los conocimientos – ya sea del mundo natural, de carácter lingüístico, disciplinarios, antropológicos, etc. – producidos u obtenidos en las bases de la pirámide organizativa jesuítica, eran enviados de manera constante y ordenada al centro romano, en donde servían como materia prima para tomar las futuras decisiones organizacionales, administrativas o misionales. A su vez, estos conocimientos eran reutilizados, depurados y difundidos por los centros universitarios y de enseñanza de la Compañía. De esta manera, los informes de los misioneros en América o en Asia, para poner un ejemplo, servían de

fuelle de información tanto para los superiores, como para los intelectuales dentro de la Orden (Perrone, 2012, p. 109).

A estrutura organizativa e administrativa da Companhia foi pensada para padronizar a atuação de seus membros em diferentes contextos, prezando assim pela universalização do Evangelho e pela legitimação da ação jesuítica nas missões através da escrita, que era cada vez mais indispensável no contexto moderno. Com isto em vista, Loyola “escreveu os *Exercícios Espirituais* para ensinar e acompanhar, as *Constituições* para regulamentar, as *Instruções* aos membros da Companhia para manter a união [...] e as cartas como forma de agir e comunicar sobre os mais variados assuntos” (Londoño, 2002, p. 17, *grifos no original*). Além disso, a preocupação com a produção e a forma como seriam produzidas as narrativas da Companhia demonstram claramente a intenção de construir uma imagem grandiosa e notável da Ordem para a posterioridade. Com efeito, os dispositivos organizacionais jesuítas estavam contigualmente imbricados na escrita da história da Companhia. Daí que o estilo jesuítico de composição narrativa é marcado pela escrita edificante onde, internamente em seu discurso, referencias do passado são reativadas, assinalando “heroísmos, milagres, martírios e exemplos de devoção que, habilmente desfiado, vem em socorro do presente para salvaguardar a honra e a preservação da instituição” (Oliveira, 2011, p. 270).

O modelo de escrita edificante nas missões, através das cartas,²² obedecia frequentemente ao critério da edificação pela conversão e civilização dos povos infieis, de maneira que se demonstrasse a eficácia da ação jesuítica dentro da Companhia, mas sobretudo fora dela (Londoño, 2002, p. 23). Com intenção de exaltar os bons frutos que se colhia da missão entre os indígenas, geralmente retratavam-se os acontecimentos de batismos, confissões e outras cenas em que os nativos aceitavam o Espírito Santo:

Muchas veces se confiesan con sensible dolor de sus culpas. Una Yndia apenas se me arrodillo; dice el Padre, para confesarse, cuando comenzó a deshacerse en lágrimas, sin poder por los sollozos articular palabra. Así estuvo cerca de un cuarto de hora. Al cabo se sereno algún tanto, y aunque siempre llorando, acabo su confesión, y prosigue una vida mui ajustada. Reusó un

²² O historiador Fernando Londoño pontua a repartição que se fazia entre “cartas principais” escritas de quatro em quatro meses, que expressavam o desenvolvimento dos sermões, confissões, Exercícios; as “cartas mensais” que relatavam o cotidiano das missões; e as “hijuelas”, anexos em que se discorriam sobre doenças, negócios, novidades etc. (2002, p. 17-21).

casamiento, diciendo, que bastaba ya de dar gusto a su cuerpo (Burgos, 1750, p. 22).²³

Mesmo que, desde os primórdios da Companhia, estivessem sido estipulados rígidos critérios para a produção e circulação de registros, estes padrões flutuaram com os movimentos políticos e com os debates intelectuais em momentos particulares, de maneira que “aunque existe una determinada escritura jesuítica identificable como ‘edificante’, dicha escritura no es ajena a modificaciones y variaciones que obedecen a los cambios en el contexto político, los interlocutores y los formatos de circulación de los textos” (Vega, 2017, p. 82), contando inclusive com o processo de reescritura de alguns textos com supressões, adições e alterações significativas, de acordo com os interesses e as exigências do momento.

A vasta produção documental produzida pelos jesuítas em todo o período moderno serviu também aos desígnios do colonialismo enquanto preciosas fontes de conhecimento sobre as paisagens americanas e seus habitantes. No caso dos impérios ibéricos, era habitual a troca de correspondências entre os sacerdotes e autoridades coloniais, locais e metropolitanas, para averiguação e controle do território. O aumento significativo da publicação de impressos, relatórios e livros, a partir do século XVII, identificam a intensificação e massificação do interesse pelas narrativas por letrados das metrópoles, de maneira que “os Estados europeus sentiram a necessidade de fiscalizar o acesso ao conhecimento”, pois ainda que a circulação de saberes e informações fosse fundamental para o funcionamento dos Estados modernos, “também a restrição ao acesso se tornou requisito básico na lógica das monarquias católicas” (Mecenas, 2018, p. 2).

Os escritos jesuíticos eram submetidos a processos de censura e controle do que poderia ser publicado desde o século XVI pela própria Companhia, pela inquisição romana e, no caso das publicações em solo espanhol, contavam com uma inquisição própria da monarquia hispânica (Caruana, 2008, p. 247). Este fato, por vezes, impossibilita traçar um paralelo analítico em cima das publicações relacionando o que foi escrito *in loco* e o que terminou por ser publicado passando por reescrituras, correções e censuras. Outro ponto relevante para a reflexão é o de que esta complexidade de processos que incidiam nas narrativas dos jesuítas acabava por problematizar a própria noção de “autoria” dos registros:

²³ A carta publicada na coletânea de Jaime Cortesão não possui autoria identificada. Através de uma análise contextual e da comparação paleográfica do manuscrito original com outras cartas assinadas pelo padre Francisco Burgos, que missionava em San Xavier junto com o padre Florián Paucke, atribuímos esta carta à sua autoria.

En este punto, cabe recordar que los textos manuscritos de la modernidad temprana, y entre ellos las cartas, tenían una naturaleza abierta, es decir, pasible de modificaciones e intervenciones sucesivas a lo largo de su proceso de elaboración y que, en la mayoría de los discursos jesuítcos, quien cumplía el rol de “editor” contaba con una amplia libertad de supresión y manipulación. De este modo, la noción plena de “autor”, tal y como la entendemos hoy en día probablemente no fuese aplicable a este período y a estos documentos (Vega, 2017, p. 88).

É possível afirmar que estes recursos foram extremamente eficazes, na medida em que criaram uma padronização nos registros e uma imagem hegemônica e universal da Companhia e de suas missões nos distintos continentes. A pedagogia jesuítica que se desenvolveu em cima deste sistema de produção e circulação de narrativas apresentou rápidos frutos e ganhou espaço em muitos países ao “oferecer um ensino gratuito e de maior qualidade, se comparado às alternativas da época e, ao fundar colégios em diversos territórios onde anteriormente não havia nenhum” (Domingues; Santos, 2009, p. 235). Operando através da matriz pedagógica aristotélica, os jesuítas utilizaram o sistema de comunicação e produção de registros estipulados pelas Constituições para formular um método que vinculasse os saberes produzidos pelos padres em missões e a prática de ensino nos colégios, contribuindo significativamente para a “formação de uma epistemologia muito particular no século XVIII”, pois ainda que se mantivessem fiéis às determinações do ensino livresco, atuaram ativamente na “realização de experimentalismos, das quais resultou tanto a validação, quanto a contestação de práticas e saberes consagrados na Europa” (Fleck, 2015, p. 156). Alguns jesuítas se colocavam abertamente em disputa com os saberes reconhecidos da época ao recorrerem às suas experiências e aos seus escritos, como o fez o padre Dobrizhoffer ao falar da eficácia do uso medicinal da gordura de galinha:

La gran herida era untada cada día con grasa de gallina, y se le aplicaban también hojas de col (que llamamos col dulce); en pocos días cicatrizó de tal modo que fuera de esa cicatriz, no sufrió ninguna incomodidad, ni dolor. *¿Cómo no se reirán nuestros cirujanos del uso de la grasa de gallina y de su virtud para curar las heridas, y cómo no presentarán sus dudas? Ríanse, burlense, duden, desprecien, se los permito. Opongo resueltamente a su risa y a su duda, mi experiencia que logré con mis ojos* (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 222, grifos nossos).

Em relação às mudanças nos paradigmas de cognoscibilidade do mundo entre o Renascimento e a Ilustração, os padres da Companhia estiveram envolvidos em uma série de controvérsias intelectuais e religiosas relacionadas ao seu método operacional, tanto em

decorrência dos métodos de evangelização, quanto aos tipos de conhecimento produzidos e difundidos nos colégios, que, em meados do século XVIII, resultaram na perda de prestígio da Ordem no panorama internacional, na expulsão dos jesuítas de diversos países e, por fim, na supressão da ordem em 1773.

No tangente ao primeiro ponto das controvérsias, relacionado à prática de evangelização pelos jesuítas dos povos não-cristãos, a Companhia sofreu ataques de dentro da Igreja devido ao método de atuação pela *accomodatio*, que consistia na relativa aceitação de alterações nas práticas e ritos cristãos desenvolvidos junto com as diferentes populações a serem evangelizadas. “La idea de ‘acomodación’ puede rastrearse en textos del propio Ignacio; de acuerdo a la formulación discursiva de esta idea, los jesuitas podían aceptar la pervivencia de costumbres que se juzgaban como ‘civiles’” (Vega, 2017, p. 95).²⁴ Este pragmatismo utilizado nas missões para acomodar os hábitos e ritos civis das populações dentro das práticas morais e religiosas do cristianismo foi uma das razões da expressiva eficácia do modelo evangelizador da Companhia de Jesus. Através da flexibilidade de acomodação de algumas práticas nativas, bem como do conhecido esforço jesuítico de pregar o Evangelho através da própria língua dos catecúmenos, os jesuítas alcançaram um grau de missão universal jamais visto entre outros grupos da Igreja.

Se bem a prática da Companhia da *accomodatio* colheu excelentes frutos no que diz respeito a angariar almas para o cristianismo, foi alvo de recorrentes ataques dentro da própria Igreja Católica devido à divergência entre alguns grupos nas percepções e leituras dos ritos locais. A disputa dos métodos evangelizadores no seio da Igreja Católica consistia em uma parcialidade que interpretava os ritos locais a partir de sua dimensão religiosa, isto é, que não poderiam ser tolerados ou adaptados às práticas de catequização; e outra que interpretava os ritos locais a partir de sua dimensão civil, e desta perspectiva, nada impediria que fossem tolerados ou dissolvidos na prática catequética, pois não possuíam caráter especificamente idolátrico (Agnolin, 2009, p. 218).

Esta disputa incisiva sobre a atuação da Companhia de Jesus nas missões remonta ao século XVI, onde a eficácia da *accomodatio* pela Ordem havia suplantado seus opositores ideológicos. Entretanto, no século XVIII, estas críticas convergiram com muitas outras e

²⁴ A *accomodatio* estava respaldada pelo probabilismo casuístico, que dentro da doutrina moral teológica constituía em avaliar os casos de dúvida moral (se algo era ou não pecado, e a gravidade do pecado) de acordo com qualquer argumento ou opinião de um tratadista da Igreja para que se atribuísse à questão a qualificação menos grave. Era uma maneira de facilitar “el acceso a la salvación, así como también un ‘perdón fácil’ en la práctica del sacramento de la confesión” (Vega, 2017, p. 97).

acabaram por abalar a legitimidade da atuação jesuítica. Adone Agnolin (2009, p. 230) aponta que a disputa pelos ritos chineses e do Malabar dividiram as opiniões, inclusive dentro da Companhia, como foi o caso dos jesuítas portugueses, mais vinculados à concepção das monarquias católicas que interpretavam os ritos chineses e indianos de maneira rigorosamente religiosa, e que, portanto, deveriam ser erradicados; e em contraponto, os jesuítas italianos, vinculados ao universalismo missionário papal, que efetivamente missionavam entre os chineses e indianos, tinham uma interpretação civil dos ritos, onde a acomodação destes nos ritos religiosos cristãos poderiam facilitar a pregação.

A estas disputas sobre o método catequético jesuítico, que se acirrou em meados do século XVIII, inseriu-se a crítica de que os jesuítas estivessem desenvolvendo demasiada autonomia no que diz respeito à administração das missões, escolha dos terrenos de fundação de novas reduções e, sobretudo, na aquisição de propriedades e no envolvimento em atividades lucrativas, de maneira que a Companhia, “na qualidade de filha da era do capitalismo comercial, parece não ter conseguido impedir que seus seguidores deixassem de seguir as orientações medievais no que dizia respeito a lucros e outras atividades comerciais” (Domingues, 2002, p. 131). Estes processos concomitantes acabaram por aglutinar inimigos, dentro e fora da Igreja, que já enxergavam com desconfiança os efeitos e as realizações dos missionários da Ordem.

No panorama de desenvolvimento do Iluminismo, os ataques à hegemonia jesuítica nos estabelecimentos de ensino, sobretudo na península ibérica, eram justificados pelas afirmações de que a escolástica impedia os avanços científicos e tecnológicos que o espírito das Luzes fomentava. Na percepção dos ilustrados, a Igreja acabava por “obscurecer” a verdade que o conhecimento científico era capaz de revelar, o que possibilita a irônica reflexão de que as Luzes sintetizam a “progressiva laicização seis e setecentista da metáfora bíblica de João, da luz que caça as trevas. Neste sentido, a luz da razão que caça a obscuridade, não mais do pecado, mas da ignorância e da superstição” (Agnolin, 2009, p. 220). Através desta metáfora, ataca-se a Igreja Católica pelos obstáculos que esta criava para o bom desenvolvimento do conhecimento científico, focando as críticas na Companhia de Jesus, que detinha boa parte do monopólio educacional da época.

Dentro da matriz aristotélica da escolástica que caracterizava a prática educacional jesuítica desde o século XVI, a Companhia se guiava através da *Ratio Studiorum*, um compendio que tinha como objetivo padronizar a formação dos sacerdotes. Ainda que fosse um documento fundamental e norteador da instrução e educação jesuítica, estava constantemente em debate a partir das novas experiências que a atuação nas missões suscitava, de maneira que

havia certa abertura para o questionamento de elementos em suas formulações aristotélicas e tomistas. “Embora pareça substancialmente uma estratégia conservadora, é necessário lembrar que, naquele tempo, a *Ratio* era em geral um documento corajoso e inovador. Ele possibilitava até mesmo a discordância com Santo Tomás de Aquino” (Caruana, 2008, p. 246-7).²⁵

Isto significa dizer que, dentro das restrições estabelecidas pelas diretrizes da Companhia em relação à interpretação do mundo natural, produção de conhecimento e de narrativas, os jesuítas frequentemente puderam manejar seus limites frente aos novos saberes e às transformações dos paradigmas epistemológicos. Com efeito, as considerações por parte de alguns sacerdotes de novos conhecimentos que se distanciavam do método escolástico causaram alguns reflexos negativos dentro da própria instituição por possibilitar “a íntima relação estabelecida pelos seus membros com a literatura pagã e com a cultura secular” (Domingues; Santos, 2009, p. 235).

De outra perspectiva, os protagonistas do movimento intelectual ilustrado se aproximavam cada vez mais das elites influentes na nobreza ibérica, realizando duros boicotes ao ensino jesuítico. Em Portugal, o argumento era que “a cultura lusa se manteve relativamente fechada às inovações da ciência ocorridas em diversos países da Europa, o que se devia, principalmente, à influência da escolástica e da Igreja católica na universidade” (Abreu, 2007, p. 80-1). No caso espanhol, as críticas eram análogas, o atraso científico espanhol era consequência da atuação jesuítica no ensino: “No coração deste programa, que os cientistas espanhóis deixaram explícito, estava a consciência do atraso científico do país e do status marginal da Espanha em relação ao desenvolvimento das ciências modernas” (Brótons, 2011, p. 391).²⁶

Para acompanhar a dimensão das contendas políticas envolvendo os jesuítas e os ilustrados (e por vezes, jesuítas ilustrados), é relevante apontar para a influência idiossincrática que as ideias iluministas tiveram na península ibérica. Beatriz Domingues refere-se ao termo “iluminismo católico” para designar a convergência de métodos iluministas de produção de conhecimento com paradigmas cristãos de compreensão do mundo (2002, p. 136).²⁷ A autora

²⁵ “Although this looks very much like a conservative strategy, one needs to recall that, at that time, the *Ratio* was overall a courageous, innovative document. It allowed even for disagreement with Aquinas”. Todas as traduções do inglês que se seguirem são de nossa responsabilidade e contarão com o trecho original em nota.

²⁶ “At the heart of this program was an awareness, which Spanish scientists made explicit, of the scientific backwardness of the country and Spain’s marginal status with respect to modern Science”.

²⁷ As reflexões flutuavam entre uma interpretação maximalista da bíblia, onde os textos sagrados são considerados como contendo todas as possibilidades científicas e metafísicas, ocultas em metáforas, sendo necessário o estudo aprofundado da bíblia para endossar os avanços científicos e filosóficos; em contraposição com as interpretações minimalistas da bíblia, que assumiam os textos sagrados como neutros em relação a ciência e a metafísica, de

argumenta que existiam duas variantes do iluminismo católico “a modernizante (católica/absolutista) e a jesuítica (católica-não absolutista)” (Ibid., 139), e ambos os grupos tinham interesses em comum: conciliar a filosofia iluminista com o cristianismo.

É contingente ressaltar que a autonomia jesuítica e a linha administrativa filopapal da Companhia foram os principais motivos dos ataques de grupos opositores, pois dentro das condições de ensino universitário na península ibérica, eram os jesuítas que realizavam os maiores esforços para incluir os novos conhecimentos modernos em sua pedagogia. Frequentemente, os impedimentos de introduzir novos pensadores no ensino universitário eram alheios aos seus professores (os jesuítas), como apontado, por exemplo, em relação ao Colégio das Artes de Coimbra, que “uma das razões para o défice da modernidade no ensino da filosofia tinha simplesmente uma natureza burocrática: os Estatutos do Colégio impunham de modo categórico que se seguisse Aristóteles” (Fiolhais; Franco, 2017, p. 172). A rigidez das tradições institucionais evidentemente retardava os processos de mudanças educacionais e de inserção novos saberes oriundos da nova *práxis* epistemológica, mas é patente enfatizar que os padres da Companhia sempre buscaram estratégias para realizar lentamente estes deslizamentos nas margens da concepção institucional, como foi o caso da progressiva aceitação da tese do heliocentrismo:

Restringidos a trabalhar dentro dos limites de várias proibições, os jesuítas começaram por ignorar o copernicanismo. Depois eles começaram a incluí-lo em seus textos como uma falsa hipótese. Estas inclusões permitiram que a teoria fosse descrita e, por vezes, até discutida em profundidade. Os jesuítas foram instrumentais ao fazer o copernicanismo mudar de ser considerado falso pois impossível, para considerado possível, mas improvável, e por fim considerado possível e provável – o que está apenas um passo de ser considerado verdadeiro (Caruana, 2008, p. 249).²⁸

A complexidade do envolvimento dos jesuítas com a comunidade intelectual dos setecentos poderia ser resumida na dupla acusação: de um lado, por alguns setores da Igreja Católica que viam a flexibilidade da atuação jesuítica e o flerte com saberes leigos e ilustrados como heresia; e por outro, pelos letrados representantes das Luzes que viam a Companhia como

maneira que esta não necessariamente contradizia ou continha as fundamentações dos desenvolvimentos científicos. Cf. Caruana, 2008, p. 250.

²⁸ “Constrained to work within the boundaries of the various prohibitions, the Jesuits started by ignoring Copernicanism. They then started including it in textbooks as a false hypothesis. This inclusion allowed it to be described and even some times discussed at length. The Jesuits were thus instrumental in making Copernicanism shift from being seen as false because impossible, to being considered possible but improbable, and finally to being considered possible and probable – which is just a step away from being considered true”.

um empecilho para o desenvolvimento e consolidação do cientificismo e do método racional. As instabilidades institucionais ocasionadas pelos ataques anti-jesuítas, somadas ao crescente medo e suspeita por parte das monarquias católicas em relação à autonomia da Companhia nas colônias vão desembocar na expulsão dos jesuítas dos territórios portugueses em 1759 e dos territórios espanhóis em 1767.

Apesar das disputas, os jesuítas e os ilustrados estiveram em consonância em muitos pontos e, a partir de perspectivas diferentes, apresentaram interessante continuidade, como por exemplo o labor e a conversão em prol da missão universal jesuítica com o mapeamento e organização em prol de um conhecimento universal ilustrado: o universalismo, ao fim e ao cabo, é a aspiração final da modernidade ocidental:

O novo processo de generalização é construído colocando lado a lado as particularidades dos costumes, a partir de um diálogo tecido dentro do reino (universal) dos costumes (diferenciados). Para realizar esse projeto, Voltaire, assim como outros intérpretes das Luzes, terá que recorrer aos relatos e às pesquisas eruditas anteriores, assim como aos conhecimentos recentes sobre países extraeuropeus: remotos, sobretudo, historicamente, na medida em que uma longa tradição histórica autóctone fazia explodir, finalmente, a estreita malha da temporalidade bíblica (Agnolin, 2009, p. 2014)

Cabe investigar, por conseguinte, as particularidades das narrativas jesuíticas no momento da expulsão da Companhia dos territórios ibéricos e das continuidades e transformações de sua atuação em exílio. Compondo extensas redes intelectuais, os padres da Ordem participaram avidamente das disputas intelectuais da segunda metade do século XVIII, sobretudo àquelas relacionadas ao continente americano, formulando uma renovada narrativa sobre as qualidades das paisagens e de seus habitantes.

2.3. Companhia exilada: redes de conhecimento e a retomada do maravilhoso

O auge das polêmicas anti-jesuíticas, em meados do século XVIII, retrata também o dinamismo em que se produziam e faziam circular publicações de cunho informativo e político, de modo que a disputa que resultou na supressão da Companhia de Jesus foi travada, em grande parte, “en el ámbito de producción de textos de propaganda, tanto anti-jesuítica como de defensa de la Compañía”, onde se intensificaram os esforços de tradução e difusão dos escritos para alcançar leitores simpatizantes de um e de outro lado, e que, em certa medida, “la articulación

de la Compañía, de los exjesuitas, de sus amigos y simpatizantes, definió el embate por su carácter propagandístico y emocional” (Londoño, 2014, p. 291).

Derrotados no panorama intelectual em decorrência da perda de seus territórios e o fim de sua instituição representativa, os padres jesuítas mais uma vez se adaptaram aos desígnios e movimentos políticos do momento através de suas narrativas. Sem abandonar o sistema de comunicação que alçou a Companhia e concretou as bases de narrativas preocupadas com a historiografia da instituição, continuou-se realizando a defesa contra as injúrias que acometeram a ordem, de modo que “paradójicamente, esta fue una época de enorme producción textual en la que los autores jesuitas lucharon para no dejarse expulsar de los debates científicos del momento” (Justo, 2011, p. 163). Boa parte dos sacerdotes que missionaram na América, estiveram ativamente escrevendo e publicando seus textos para apresentar e justificar os bons frutos colhidos nas reduções e o progresso civilizatório que haviam obtido por meio da instrução e conversão dos nativos. Porquanto houvesse os meios de difusão de suas obras através de redes intelectuais, e efetivamente os havia, os jesuítas estiveram compondo argumentações a partir de suas experiências, que ainda possuíam certa relevância no cenário da produção e circulação de narrativas e conhecimentos:

Mesmo quando foram excluídos da *cidade letrada* americana e ibérica, por ocasião de sua expulsão, os inicianos acabaram por encontrar o seu lugar na *cidade das letras* da Itália onde, de seu exílio, continuaram escrevendo obras mais ou menos influentes na Europa e Ibero-América. Na obra dos jesuítas exilados, a língua secreta da *cidade das letras* alcançou seu esplendor. Encontra-se aí um corpo maciço de estudos americanos, nos quais é possível perceber certa penetração do espírito iluminista europeu após 1767 (Domingues, 2002, p. 145, *grifos no original*).

Quando da expulsão, a maioria dos membros da Ordem se exilaram em províncias do Estado Pontifício, atual Itália. É notável destacar, que o exílio não significou uma “ruptura completa en la relación entre España y los jesuitas”, pois preocupada com as consequências que estas decisões podiam ter – e conhecendo a destreza propagandística dos jesuítas em fazer circular seus escritos – a monarquia católica procurou manter a vigilância dos inicianos por meio de comissários que designavam uma pequena pensão para sua subsistência, controlando sempre que possível a produção intelectual dos padres “en busca, especialmente, de manifestaciones de ‘jesuitismo subversivo’ que pudiesen justificar la quita individual de la

pensión” (Vega, 2017, p. 103).²⁹ A entrada de jesuítas de diversas nacionalidades no cenário letrado italiano complexificou a articulação dos grupos intelectuais na península: por um lado, houve críticas à entrada de jesuítas espanhóis nos circuitos italianos, devido à polêmica do atraso da ciência espanhola, o que acabaria degenerando as letras latinas (Brótons, 2011, p. 395); por outro, existiram casos de jesuítas espanhóis, como o de Lorenzo Hervás y Panduro que, graças à sua influência dentro da comunidade hispano-italiana, acabou por adquirir uma posição de liderança entre os jesuítas exilados, atuando sobretudo na impulsão de projetos editoriais (Perrone, 2012, p. 114-5).

Muito tempo antes das contendas que ocasionaram a expulsão dos jesuítas, os padres já compunham correntes de discussões intelectuais em redes subcutâneas onde se intercambiavam textos sobre os mais variados assuntos, e “estas eram redes bastante informais caracterizadas por sua baixa eficiência em implementar coerção e sua alta eficiência em circular informações” (Yun-Casalilla, 2018, p. 283).³⁰ Entretanto, no acontecimento de seu exílio, os jesuítas se encontraram facilitados de receber e enviar informações, pela proximidade dos destinatários e aceleração das dinâmicas comunicativas, algo que perpassava por variados obstáculos quando se encontravam em missão nas Américas, seja decorrente de instabilidades políticas particulares, como a queixa do Padre Francisco Madriaga de que “nada nuevo tenemos por acá de Europa com las represálias de la guerra [de los siete años]” (1763, fl. 2r), ou simplesmente pela demora no trânsito dos escritos através do Atlântico e pelo descaso dos agentes metropolitanos,³¹ como demonstra, por exemplo, a carta do Padre Antonio Gutiérrez, angustiado pela falta de informações:

En efecto escribi a su R^a. Largo sobre esto; pero ninguna respuesta he tenido ni la ha tenido el Pr. Brigniel que ya no le quiere escribir porque dice que es perder tiempo en vano. Con las muchas diligencias y medios que se han puesto volvieron finalmente a su pueblo los Mocobis desertores; después de 2 meses que estuvieron en S. Geronimo. Ahora piden satisfacción de lo que han

²⁹ A desfavorável situação econômica dos jesuítas expulsos foi explorada pelo Conde de Floridablanca, no reinado de Carlos III da Espanha, premiando com uma pensão dobrada aos jesuítas que escrevessem textos em favor da monarquia hispânica (Vega, 2017, p. 104). O Conde de Floridablanca havia sido expoente significativo no processo que culminou na expulsão dos jesuítas do território espanhol por meio de pressões diplomáticas ao papa Clemente XIV.

³⁰ “These were very informal webs characterized by their low efficiency in implementing coercion and their high efficiency in circulating information”.

³¹ Em contraponto, havia casos, como o do padre Pedro Montenegro analisado por Eliane Fleck e Roberto Poletto, em que os jesuítas estiveram claramente a par dos acontecimentos ultramarinos, onde “chama-nos atenção o quão bem informado estava o irmão jesuíta, sobretudo na menção feita ao preço elevado da *copyba* no Japão e a China, o que parece comprovar que havia efetivamente na América meridional – nas e entre as regiões das províncias jesuíticas – relativamente isoladas geograficamente –, uma contínua circulação de informações e ideias (2012, p. 1125).

gastado con dichos Yndios; y no sé qué hacerme para cumplir la palabra que di en confianza de q le ordenaria el Pr. Prov (Gutiérrez, 1760, fl. 1r).

No exílio, os jesuítas reconheceram a importância de circular dentro destas redes intelectuais, sobretudo devido ao pouco prestígio que seus escritos contavam nesta época. Era fundamental fazer aliados e trazer para perto intelectuais leigos que estivessem em defesa da Companhia, como foi o caso de Cristoph Gottlieb von Murr³², visto como uma das “cualificadas autoridades imparciales que podían ayudar a difundir sus versiones y sacarlos del aislamiento intelectual en que el anti-jesuitismo los había colocado” (Londoño, 2014, p. 296). A composição destas redes se evidencia claramente na documentação pós-expulsão, onde os jesuítas frequentemente convergiram saberes dos estudos de suas formações, de suas experiências e andanças missionárias e das discussões que tiveram com especialistas leigos em seu exílio para poder dar explicações mais acuradas e atualizadas dos fenômenos que registraram:

Las mujeres abiponas y de otros pueblos ecuestres tienen gran dificultades para dar a luz, y a diferencia de las europeas, soportan muchos días los dolores del parto. En todos los años que viví en Paracuaria, nunca me había puesto a pensar en la causa de esto; pero en esta ciudad de Viena aprendí, hablando familiarmente con el celeberrimo médico Yngenhuisio, que en las mujeres jóvenes habituadas a una frecuente equitación el hueso de coxis se comprime y endurece y en consecuencia dificulta el parto, como es sabido entre conocedores de anatomía y yo ya recordé antes (Dobrizhoffer, 1784, t.2, p. 208, grifos nossos).

É manifesta a busca dos padres jesuítas de manterem-se atualizados às transformações no panorama intelectual para sustentar e legitimar suas discussões, de modo que é de grande potência analítica identificar como “estas múltiplas influencias acabaram por imprimir certa oscilação nas suas percepções e descrições” (Fleck; Joaquim, 2017, p. 42), configurando formas bastante particulares e ambivalentes de descrever, registrar e explicar as mais variadas coisas. Ademais, se pode ver que mesmo ancorados em um repertório tradicional de percepção e compreensão do mundo, os padres realizavam cada vez mais experimentações e aproximações com os novos saberes naturais, médicos, farmacêuticos e filosóficos que, por interesse ou por necessidade, deixaram registrados em suas obras.

³² Erudito alemão protestante que escreveu dois volumes (1787-1789) de cartas argumentando, com base em uma série de documentos, em repúdio à extinção da Companhia de Jesus.

As transformações nos paradigmas epistemológicos, que a filosofia iluminista aportou para produção de conhecimento e para a legitimação de narrativas, foram significativas ao adotarem novos métodos específicos de observação, classificação e conceptualização dos fenômenos. A partir disto, lentamente foi consolidando-se uma maneira particular de autorizar e validar discursos que privilegiava testemunhos imparciais, distanciados e acompanhados de uma sistematização teórica e científica. Dois exemplos concretos da aspiração das Luzes em formular métodos sistemáticos de produção de conhecimento são a publicação do *Systema Naturae*, em 1735, por Carlos Lineu onde “comenzaba a pensarse ya en un sistema de clasificación universal que permitiera incorporar al saber europeo todas las plantas del mundo” (Martínez, 2015, p. 2); e da *Encyclopédie* em 1772 por Diderot e d’Alembert, que buscava racionalizar e organizar fenômenos, acontecimentos, objetos, plantas, pessoas, enfim, o mundo natural e o mundo humano: “não é por acaso que, nas matrizes iluministas, se encontra o nascimento de boa parte dos saberes disciplinares modernos” (Agnolin, 2009, p. 222). O espírito sistemático das Luzes buscava compor explicações que se mantivessem sempre abertas às controvérsias e refutações, rejeitando qualquer noção de produção de conhecimento que se baseasse em enunciações dogmáticas.

Se bem são indubitáveis as continuidades da herança renascentista – platônica e naturalista –, nas formulações dos pensadores ilustrados, o desenvolvimento de métodos científicos para lidar com os objetos que se apresentavam ao conhecimento humano realizou uma ruptura que irá desvalorizar ainda mais os registros produzidos pela Companhia de Jesus sobre a América. Com a justificativa de serem narrativas interessadas, ignorantes e crédulas, contaminadas com uma ideologia atrasada, os registros dos padres foram criticados por não se adequarem aos métodos classificatórios propostos pelo espírito das Luzes, de modo que “las historias de América existentes fueron cuestionadas, y fue abandonado el modelo renacentista, que privilegiaba los testimonios visuales y directos. El nuevo modelo epistemológico se caracterizó por realizar una crítica a la coherencia interna de las fuentes y testimonios” (Justo, 2011, p. 165-6). Além disto, até o momento da supressão da Ordem, como já assinalamos, a Companhia possuía certa dificuldade em incluir e debater os novos conhecimentos de maneira oficial, pelo risco de contraírem novos conflitos com a Igreja. A estratégia jesuítica, portanto, foi a de “dedicar-se ao acúmulo esporádico e inconsistente de conhecimentos, sem nenhuma síntese teórica. Eles compreenderam a existência e a utilidade das novas ideias e observações,

mas não se preocuparam com a necessidade de formular um sistema coerente” (Caruana, 2008, p. 254).³³

Relacionados diretamente às transformações no cenário intelectual na segunda metade do século XVIII, e devido à supressão da Companhia de Jesus em 1773, os escritos jesuíticos no período do exílio vão adquirir um estatuto e um proceder bastante idiossincrático. Ainda que contivessem invariavelmente o aspecto edificante – apesar de uma edificação voltada a apontar as injúrias sofridas pelos sacerdotes e as consequências negativas da expulsão –, também adotaram as maneiras de classificar e organizar as temáticas abordadas nas narrativas como os enciclopedistas, evidente na divisão dos subcapítulos das obras escritas em exílio pelo padre Florián Paucke (1769-1780) e Martín Dobrizhoffer (1784). As obras foram organizadas por partes que se dedicam a tratar de animais, plantas, da geografia, das potencialidades do território, das características e costumes dos nativos em um formato que se assemelha deveras com o modo classificatório típico das obras ilustradas. Além disto, a dissolução da Ordem significou uma libertação de certas amarras tradicionais às quais os jesuítas estavam submetidos, como a censura inquisitorial e às restrições da administração borbônica permitindo aos padres “gozar de una mayor libertad académica y literaria de la cual estaban privados em sus antiguas tierras de misión” (Perrone, 2012, p. 110).

Estas características particulares de uma *escrita de exílio* jesuítica possibilitam evidenciar com mais clareza que os intercâmbios de conhecimento que os padres mantinham com o desenvolvimento da ciência eram mais frequentes do que se poderia pensar: as experimentações que os padres realizaram em missão, identificam que “apesar de habitarem regiões marginais do cenário intelectual do período – áreas tidas apenas como receptoras de práticas e saberes produzidos em outras partes do mundo –, foram decisivos na construção e renovação de conhecimentos consagrados” (Fleck, 2015, p. 157). Compondo as extensas obras jesuíticas de exílio estão a defesa do trabalho missionário na América, o apontamento sistemático dos progressos religiosos e civilizatórios nas diversas esferas sociais, culturais, políticas e econômicas, coincidindo com verdadeiras experimentações e observações científicas onde convergem múltiplas fontes e referências.

A segunda metade do século XVIII, como já apontamos, caracterizou-se pela aceleração e intensificação da circulação de publicações científicas de cunho político e

³³ “Jesuit scholars dedicated themselves to sporadic and patchy accumulation of knowledge without any theoretical synthesis. They acknowledged the existence and usefulness of novel ideas and observations, but did not worry much about the need to ensure a coherent system”.

contestador do *status quo* que o espírito das Luzes entusiasmava. Em decorrência disto, evidencia-se uma “ampliación del público lector”, e, em consequência disto, a propulsão de “empresários del mundo livresco a invertir cada vez más” em materiais de divulgação que alcançassem as massas urbanas (Martínez, 2015, p. 3). A ampliação da impressão de livros especializados (de botânica, física, química, anatomia) neste período fomentou sobretudo a formação e multiplicação de “homens de ciência” (Fleck; Poletto, 2012, p. 1130), que passaram a revisitar obras célebres abrindo espaços para discussões e formulações teóricas renovadas que suscitaram muitas polêmicas, dentre elas a “Polêmica do Novo Mundo” onde os padres jesuítas se posicionaram de maneira incisiva através de suas obras.

Entre 1749 e 1788, George-Louis Leclerc, o Conde de Buffon, publicou uma série de volumes intitulados *Histoire Naturelle* onde tratou das temáticas do mundo natural conhecido – animal e mineral sobretudo. Inserindo-se categoricamente no projeto ilustrado, chama atenção que Buffon discute as temáticas científicas de origem das espécies, através da classificação enciclopédica, mas não distanciada dos pressupostos teológicos do cristianismo, de maneira que as explicações e atribuições taxonômicas deveriam fazer referência aos conteúdos bíblicos (Caponi, 2017, p. 60). Segundo sua teoria, ancorada em premissas bíblicas, como se pode identificar, existem um conjunto de espécies originárias, análogas ao conceito de “espécies perfeitas”, pois mais próximas da imagem e semelhança do Criador; e existem as espécies que derivaram das espécies originárias, conjuntos que teriam degenerado destas. A América, na proposição de Buffon, constitui um continente degenerado: a explicação é a de que o Novo Mundo esteve submerso nos oceanos muito mais tempo do que Velho Mundo, e esta seria a razão da humidade excessiva, podridão do solo, hostilidade do ambiente e lassidão dos animais (Huffine, 2005, p. 282).

Também à guisa das publicações de Buffon, Cornélius de Pauw publicou, em 1771, sua *Recherches philosophiques sur les Américains*, que também dissertava sobre a degeneração do continente americano, enfocando suas reflexões nas gentes do Novo Mundo:

Na América de Conellius de Pauw, os homens eram enfraquecidos, infantis, sífilíticos, diminuídos, frágeis, incapazes de ter barba, quase incapazes de fazer sexo, sua inteligência era limitada, a produtividade de seu trabalho era baixa e eles eram inclinados à preguiça e passividade. [...]. Da mesma maneira em que se pensava que os répteis e insetos teriam prosperado no ambiente úmido da América, as fêmeas de de Pauw eram superdesenvolvidas e dominavam seu ambiente circundante e os homens (Huffine, 2005, p. 284).³⁴

³⁴ “In de Pauw’s America, the weakened human males were childish, syphilitic, diminutive, frail, incapable of growing beards, and barely capable of having sex, their intelligence was limited, their work productivity low, and

Vamos voltar com mais atenção às atribuições que de Pauw e Buffon fazem aos indígenas americanos enquanto infantilizados, ignorantes e feminizados no próximo capítulo. Neste momento, cabe-nos ressaltar as argumentações negativas e degenerativas das quais os naturalistas fizeram uso para justificar a superioridade natural e humana do Velho Mundo, de modo a realizar uma “inversão da visão paradisíaca da América neste contexto, que resultou na formulação de um novo discurso sobre o homem e a natureza, marcado pela negatividade” (Domingues; Santos, 2009, p. 238-9). As obras do Conde de Buffon e de Cornélius de Pauw foram largamente debatidas e alinhavam-se às matrizes epistemológicas ilustradas em voga, realizando a análise minuciosa dos relatos, avaliando a nacionalidade e as afiliações dos autores.

Entre os proeminentes grupos intelectuais que debateram a “Polêmica do Novo Mundo” estiveram os padres da Companhia de Jesus, incluídos (e talvez principalmente) aqueles que missionaram na Província Jesuítica do Paraguai. Adequando-se parcialmente às novas disposições das narrativas ilustradas, os jesuítas se posicionaram contrários às dissertações que afirmavam a condição degenerada da América. Mesmo que o principal suporte da argumentação jesuítica tenha sido o de salientar sua autoridade enquanto observadores e testemunhos diretos dos acontecimentos frente aos autores que nunca haviam pisado na América, esta era uma justificativa que havia caído em descrédito. De todo modo, suas narrativas abordaram uma grande variedade de assuntos, também com o interesse de refutar os naturalistas a partir de vários pontos, marcando suas obras com um tom majoritariamente elogioso sobre a beleza da paisagem, a qualidade do solo, a facilidade de acesso aos alimentos etc.:

Aunque este valle está en una hondonada [y] se halla copiosamente dotado de muchas aguas y ríos y pantanos se encuentran sin embargo muchas colinas del terreno donde unas grandes abras de los más bellos campos, hacen entre los bosques una amena presentación. Fácilmente puede reconocerse que el suelo debe ser muy fértil a causa de la gran cantidad de bosques y de la hierba, que por sí solo basta para producir en corto tiempo una gordura en el ganado astado, caballos y otra caza silvestre. En la mayoría de los lugares, la tierra es negra y gorda, pero de una profundidad de tres cuartos de vara o de una [vara] (Paucke, 1780, t. 3, p. 173).

they were prone to laziness and passivity. [...]. In the same way that reptiles and insects were thought to have thrived in the humid American environment, de Pauw's female were overdeveloped and dominated their surroundings and their men”.

Mas, sobretudo, no que tange aos objetivos desta dissertação, nos interessa investigar, nestas narrativas, os trechos que tratam das pessoas que habitavam o território americano, onde os jesuítas traçaram inúmeras declarações contrárias às de Pauw e Buffon, como quando referenciavam seus costumes às veneráveis civilizações da Antiguidade: “Me pareció oportuno hacer estas referencias tanto de historias sagradas como profanas, para que se vea como los abipones hicieron muchas de las cosas que reseñé sobre sus sepulturas *a ejemplo de los antiguos*” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 271, *grifos nossos*); ou, então, assinalando a facilidade de aprendizagem das crianças nativas: “Con el tiempo he conocido que los niños de mis indios eran capaces a todo ¿y por qué no? Vaya uno al reino peruano; ahí encontrará seminarios establecidos que son habitados solo por niños indios, [que] se dedican ahí a las ciencias” (Paucke, 1780, t. 2, p. 85).³⁵ Enfim, através de muitas observações, os jesuítas se dedicaram a realizar uma indiscutível defesa da América contra os cientistas de gabinete.

Isto não contradiz o fato de que também compartilharam algumas concepções substanciais que se discutiam na época, como por exemplo sobre a descontinuidade entre animalidade e humanidade que Buffon explana em suas obras, ratificando a formulação do “dualismo cartesiano” de alma e corpo, onde “la dimensión animal del hombre, a la cual el alma se sobreañadía, se encajaba perfectamente en esa teoría” (Caponi, 2017, p. 61), e que o jesuíta Florián Paucke parece concordar ao simular em sua narrativa uma fala do cacique Mocobí Nalangain:

En muchas noches en vez de descansar he comparado nuestra vida salvaje con la vida cristiana; he encontrado también gran diferencia entre nuestra vida y la vida cristiana y conocido que nosotros no somos gentes sino animales que no tienen leyes. *Pero he observado también que no somos animales sino algo mucho más elevado* porque somos los amos de todos los animales que deben obedecernos y en parte servir para nuestra alimentación, en parte ayudar a buscar nuestra alimentación (Paucke, 1780, t. 2, p. 124, *grifos nossos*).

Vários autores têm investigado as múltiplas influências e os interesses específicos das obras dos jesuítas exilados apontando para o caráter de uma *edificação ilustrada* voltada para defender as bondades da América e de seus habitantes, referindo-se frequentemente à

³⁵ Houve, inclusive, casos de obras que apontavam elogiosamente para a engenhosidade dos indígenas americanos, como a *Compendium Ideae* do padre Gonçalo Tenório que missionou em terras peruanas no século XVIII e teve sua obra censurada e a publicação impedida, pois “no âmbito da providência divina, construiu uma analogia com o povo escolhido como sendo os habitantes do Novo Mundo e defendeu a superioridade da aprendizagem e espiritualidade indígenas perante o europeu” (Mecenas, 2018, p. 13). A ausência de órgãos censores relativos à publicação das obras dos jesuítas exilados indica uma significativa maior liberdade para tratar destas temáticas, que antes seriam impossíveis ou muito dificultadas.

hospitalidade dos nativos, suas boas índoles e o potencial de transformação que a continuidade das missões tinham. Neste sentido, é possível ler estas narrativas como uma retomada e reincorporação “del topos del ‘buen salvaje’, que los grandes viajes de descubrimiento de fines del siglo XV inauguran, pero que se resignifica en el siglo XVIII en función de los debates planteados en torno al lugar de Europa frente al mundo” (Martínez, 2015, p. 11), valendo-se de estratégias retóricas que trabalhem em prol da mobilização de esperanças e desesperanças frente às rupturas significativas em finais dos setecentos.

É coerente, por exemplo, trabalhar com a perspectiva de que os jesuítas, escrevendo em exílio, apostassem “na possibilidade de progresso das sociedades dos trópicos” (Domingues; Santos, 2009, p. 239), pois, na perspectiva dos padres, a América se apresentava como um espaço ideal para o estabelecimento do cristianismo pleno, bem como para a inclusão de aspectos administrativos modernos encabeçados pelos jesuítas, que, “frente às dificuldades encontradas para se implantar em solo ibérico, acabou por ser adotado de forma mais integral na América, onde inexistiam reminiscências feudais, tais como estamentos e corporações, que limitassem seu poder” (Domingues, 2002, p. 142).

Dispondo de uma retórica romântica que caracterizou as narrativas da Companhia desde sempre, os jesuítas exilados trabalharam minuciosamente em suas obras vinculando o “tom dramático, heroico, com abundância de metáforas e descrições de forte apelo poético e visual” (Oliveira, 2011, p. 271) com descrições objetivas e organizadas que podem razoavelmente ser entendidas como obras voltadas para a produção de conhecimento científico:

Paralelamente empregando a linguagem contemporânea da literatura de viagem romântica em conjunto com as estruturas analíticas e científicas de classificação ilustrada da história natural, os Padres Paraguaiois, bem como seus homólogos mais famosos nos círculos acadêmicos da Europa, produziram estudos sobre a natureza do Novo Mundo que eram cientificamente informativos e retoricamente construídos para adequar-se às narrativas que visavam um consumo em massa (Huffine, 2005, p. 289).³⁶

As narrativas dos jesuítas exilados que missionaram na região da Província Jesuítica do Paraguai, reconstruíram o *tropos* narrativo do *maravilhoso* através da representação das missões e dos indígenas americanos. É possível identificar percursos discursivos que vão

³⁶ “While employing the contemporary language of romantic travel literature along with the more scientifically analytic framework of Enlightenment natural historical classification, the Paraguayan Fathers, like their more famous counterparts in European academic circles, produced studies of New World nature that were both scientifically informative and rhetorically crafted to meet the narrative aims of mass consumption”

constantemente consolidando a ideia da potencialidade do território americano para a construção do Estado cristão pleno e da idealização do indígena americano como cristão exemplar, apostando na “representación escrita de las misiones del Paraguay como un paraíso utópico” (Vega, 2017, p.92). Como assinalou Guillermo Giucci, “a projeção de zonas ideais em regiões acessíveis apenas aos cristãos expressa tanto o repúdio pelas misérias e injustiças sociais de uma realidade regional concreta como o desejo de cancelar essas mesmas misérias e injustiças” (1992, p. 40), de maneira que, em meio à carência e desilusão que os jesuítas passaram a partir da expulsão, os sucessos das missões paraguaias constituía o cerne da retórica da esperança dos padres.

No seguinte capítulo, vamos aprofundar a investigação sobre como os padres jesuítas Florián Paucke e Martín Dobrizhoffer, missionários da região do Gran Chaco, desenvolveram suas narrativas de exílio através de uma argumentação ambivalente, oscilando entre impressões positivas, esperançosas, negativas, depreciativas e desesperadas. Queremos analisar como estas narrativas mobilizam a representação dos corpos indígenas dentro das condições modernas-coloniais de produção de conhecimento sobre a alteridade americana, trabalhando com as hipóteses de que 1) a representação dos corpos dos indígenas fazem parte de esquemas argumentativos que vinculam moralidade, sexualidade e sujeição, ao passo em que verificam e retificam a ego-política do conhecimento e a concepção de dualismo cartesiano; e 2) que é possível identificar uma trama que articula representação dos corpos indígenas com a presença discreta do corpo dos autores no texto através da representação da alteridade enquanto fobia e fetiche, e que estas representações jogam um papel importante na construção do *tropos* do *Paraguay maravilhoso*.

3. ESCREVER O CORPO INDÍGENA AMERICANO NO SÉCULO XVIII

Es un caballo, dijo Mariano sin creerlo, suena como un caballo, oí los cascos, está galopando en el jardín. Las crines, los belfos como sangrantes, una enorme cabeza blanca rozaba el ventanal, el caballo los miró apenas, la mancha blanca se borró hacia la derecha, oyeron otra vez los cascos, un brusco silencio del lado de la escalera de piedra, el relincho, la carrera. Pero no hay caballos por aquí...
(Cortázar, 1974, p. 59)

Em toda a obra *Octaedro* de Julio Cortázar, publicada em 1974, o cavalo possui uma simbologia crucial na articulação dos oito contos que a compõem: ele é, em alguns contos, o elemento metafórico que transporta as personagens narradas de uma realidade para outra. No conto *Verano*, um cavalo que surge de repente durante a noite é componente caótico que causa uma violenta ruptura na calma da vida conjugal de Zulma e Mariano, “te digo que quiere entrar, está rabioso y quiere entrar” (p. 59), carregando os protagonistas para uma realidade de desespero e confusão. Sendo o insólito e o fantástico as duas colunas que atravessam a obra, o cavalo adverte sobre a fragilidade do “real” e simboliza a violência com que podem acabar os tranquilos “veranos sin cartas y sin caballos” (Ibid., p. 62).

Não tão distante da ficção de Cortázar estava o cotidiano das cidades da Província Jesuítica do Paraguai no século XVIII, frequentemente assoladas pelos grupos indígenas como um meio “desde dónde obtener bienes que luego eran consumidos en el interior de las unidades sociales nativas o bien vueltos a reinsertar en los circuitos comerciales coloniales” (Paz, 2009, p. 254). Pode-se afirmar que um dos maiores medos dos colonos das cidades de Santa Fe, Córdoba, Asunción, entre outras, era a de ouvir cavalos durante a noite, o que significava que a cidade estava sob ataque de algum grupo guerreiro nativo. Diferentemente do que pensava o padre Florián Paucke, que “ningún pueblo que ha poseído el uso del caballo ha sido útil para algo” (Paucke, 1780, t.2, p. 275), do ponto de vista nativo o cavalo certamente teve uma grande importância no estabelecimento das novas dinâmicas sociais e econômicas no Chaco do século XVIII, sendo empregados como meios de transporte, bens comerciais e instrumentos de guerra.

De fato, a eficácia da inserção do cavalo nas dinâmicas de muitos grupos chaquenhos suscita reflexões a respeito da profundidade da relação que os indígenas estabeleceram com estes nos diferentes aspectos de sua vida, inclusive no que tange às suas práticas corporais.

As narrativas dos padres da Companhia de Jesus que escreveram suas obras em exílio apresentam incontáveis descrições, impressões e projeções sobre os corpos dos nativos americanos observados. Desde descrições minuciosas sobre as estranhas práticas corporais dos índios até comparações com os povos da antiguidade e relatos que denotam repugnância ou admiração, nota-se que a temática do corpo era um assunto extremamente pertinente para os padres em sua composição narrativa, e que esta relacionava-se a diversos outros temas do cotidiano e da sociabilidade indígena na construção das representações sobre este e outro grupo. É patente perceber, como as narrativas mobilizam e ressignificam categorias como humanidade, natureza e espírito através do conceito de corpo, e para tanto, é necessário traçar complexos percursos investigativos, verdadeiros emaranhados que relacionam atores, paisagens e tempos diversos que resultam numa produção de conhecimento idiossincrática e localizada, alinhada com uma conjuntura mais ampla que autoriza e legitima essa produção de conhecimento.

No presente capítulo, que fecha o desenvolvimento deste trabalho, buscamos investigar como os corpos dos indígenas chaquenos foram construídos e representados narrativamente pelos padres jesuítas Florián Paucke e Martín Dobrizhoffer, relacionando estas representações com as especificidades dos autores enquanto missionários exilados, inseridos no contexto intelectual das Luzes em fins do século XVIII, bem como articulando a questão do conceito de corpo com a condição moderna e colonial da produção de conhecimento no Ocidente. Para tanto, procuramos percorrer um caminho narrativo onde, inicialmente, apresenta-se as maneiras pelas quais os jesuítas retratam os indígenas articulando seus corpos e suas almas na interpretação de suas ações. Em seguida, investiga-se a representação dos corpos indígenas pelos padres de maneira ambivalente sob a chave do fetiche e da fobia, as oscilações de percepção entre desejo e medo e o repúdio dos elementos femininos na produção de conhecimento moderna e colonial. No subcapítulo seguinte, buscamos elucidar a diferenciação que é realizada pela narrativa jesuítica sobre os grupos indígenas pedestres e equestres do Chaco enquanto estratégica retórica que busca delinear tipos nativos ideais. Por fim, fazemos uma reflexão sobre a presença e a ausência do corpo dos autores em seus textos, apresentando como a afetação que a relação entre os corpos dos padres e dos indígenas emerge textualmente na escrita de exílio em algumas passagens através da rememoração, da repugnância e da admiração do tempo vivido em missão.

3.1. O corpo indígena ilustrado nos escritos jesuíticos

As obras escritas e publicadas pelos jesuítas exilados na segunda metade do século XVIII configuram fontes privilegiadas tanto para analisar as mudanças da retórica jesuítica no período quanto para compreender as dinâmicas de produção de conhecimento no panorama ilustrado dos setecentos. A crescente utilização do conceito de *História Natural* no século XVIII para classificar as investigações científicas em física, botânica, medicina etc. evidencia a instauração de um campo científico autônomo e leigo, preocupado com a continuidade dos fenômenos e com explicações mais acuradas da realidade, baseadas em novos critérios de observação. Neste sentido, esta literatura de exílio, ainda que produzida por autores de uma instituição religiosa, podem ser percebidas como grandes histórias naturais de sua época. Ao registrar extensivamente os aspectos das paisagens e das pessoas do Novo Mundo, os jesuítas compilaram e organizaram obras abordando uma enorme variedade de temáticas, extremamente pertinentes à época e ainda hoje. Se bem é verdade que com “la necesidad de control sobre las poblaciones nativas, se generó un *cuero de documentación*” (Paz, 2019, p. 383, *grifos nossos*), também o é de que a prática de escrita jesuítica gerou uma intrigante *documentação sobre o corpo* nativo, onde se chocam percepções, interpretações, fantasias e experiências.

O próprio conceito de corpo, em fins do século XVIII, se encontra suspenso em transformações no decorrer dos novos debates científicos. A progressiva laicização da produção de conhecimento no Ocidente europeu fez emergir um novo interesse pelo corpo e seu funcionamento, seus limites e implicações. Um corpo arrancado da concepção coletiva da sociedade cristã, cindido entre sentir e pensar, que não é mais a extensão do corpo de cristo: de quem é o corpo que surge no lugar? O século das Luzes vai aprofundar a crise de consciência do corpo, fazendo surgir uma multiplicidade de corpos a serem pensados e considerados, de diversas cores, e que serão tratados e narrados de maneira diferenciada.

O corpo indígena americano foi, neste contexto, fonte de significativas reflexões, invenções, objetificações e experimentações por parte dos agentes coloniais. Desde o século XV, quando se pôs em dúvida a condição humana dos índios ao questionar-se se eram possuidores de uma alma a que se pudesse batizar (diferente dos animais, que não a possuíam), até o século XVIII, quando surgiram as primeiras teorizações sobre o evolucionismo social, o corpo indígena foi colocado em pauta como espaço de controle, violência e diferenciação. Com o objetivo de estabelecer a relação vertical do exercício do poder, entre conquistadores e

conquistados, “el cuerpo es, en este sentido, instrumento perfecto de todas las formas de dominación y deshumanización y materia mediante la cual se reproducen durante generaciones enteras múltiples experiencias de degradación humana” (Bucheli, 2017, p. 228). Com efeito, do século XVI ao XVIII consolidou-se o dualismo entre corpo/mente (outrora pensado enquanto carne/alma), central na estruturação da epistemologia moderna – e argumentamos que as discussões acerca do corpo indígena foram de extrema relevância para o desenvolvimento e constituição de uma não-perspectiva particularmente moderna de compreender o mundo.

As obras de exílio dos padres jesuítas Florián Paucke e Martin Dobrizhoffer abordam múltiplos aspectos a respeito dos corpos dos indígenas da região do Gran Chaco, na Província Jesuítica do Paraguai, enfaticamente refutando os autores que escreveram sobre os índios sem terem pisado na América, de maneira a ratificar a autoridade de sua narrativa: “Yo que he vivido tantos años entre las tribus autóctonas, me río y desprecio a los autores que afirman que un indio es tan parecido a otro como un huevo a otro huevo” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 16).

Estão presentes nas obras descrições minuciosas dos corpos onde é possível identificar o esforço de apresentar observações comparativas distanciadas, acompanhadas de um juízo estético que oscila entre avaliações positivas e negativas em suas descrições:

Lo que concierne a su alma y a la conformación de los miembros del cuerpo, ellos son hombres como todos nosotros [...]. La estatura de muchas naciones indias es alta y agradable. Ellos son fuertes de huesos y fornidos; formales en sus configuraciones; de ningún modo [son] inhábiles; [son] de un ánimo alegre pero sereno; ligeros para correr y de no cansarse tan pronto; listos en manejar sus armas. Entre mil no se encontrará ni uno que tuviera una disconformidad en su cuerpo y miembros dislocados (Paucke, 1780, t. 2, p. 134).

Ni los hombres ni las mujeres conservan los pelos accesorios de los ojos, pues arrancan del mismo modo tanto las pestañas como las cejas. Esta desnudez de los ojos, aunque *los afea terriblemente*, es tenida por ellos como signo de elegancia y hermosura (Dobrizhoffer, 1784, p. 27-8, *grifos nossos*).

Este formato de narrativa, típica da literatura de exílio, afilia-se às concepções ilustradas e enciclopédicas de produção de conhecimento: descrição, comparação, classificação; e atesta a realização de que, mesmo “ainda escrevendo comentários religiosos e testemunhos de fé como gêneros separados de exposição, os padres paraguaios seguiram diretrizes rigorosas de uma escrita disciplinar, construindo histórias civis e naturais na linguagem da Ilustração” (Huffine,

2005, p. 282).³⁷ Dentro destas narrativas, sobretudo no que tange à sua pertinência para com os debates científicos de fins do século XVIII, encontram-se reflexões particularmente originais – e, porque não, pioneiras – sobre, por exemplo, a origem das características fenotípicas das populações humanas em questão, algo que será extensivamente debatido no século XIX, e que o padre Dobrizhoffer expõe ao contestar as hipóteses correntes de que a cor dos ameríndios era escura e avermelhada em decorrência da localização geográfica do território e das altas temperaturas da América meridional:

Los indios australes, que viven en la región más de fría de Paracuaria son menos blancos que los abipones, habitantes del Norte, quienes soportan vientos más ardientes. [...]. ¿No influirá en algo la variedad de alimentos? La carne de avestruz y de caballo que abundan en sus campos son casi los únicos alimentos de aquellos barbaros del sur. ¿No contribuirá este factor al oscurecimiento de sus cutis? (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 20).

Na mesma linha de raciocínio, o padre Sánchez Labrador, analisado por Kristin Huffine, vai argumentar que “a estrutura da epiderme nos corpos humanos era fisicamente determinada pela transmissão da cor da pele pelo sangue, humores e massa animal do corpo” (2005, p. 292),³⁸ isto é, que a cor da pele era transmitida de pais para filhos, argumento também apresentado por Dobrizhoffer sobre os motivos especulares da fortaleza de seus corpos: “Los abipones deben sus cuerpos llenos de vida a sus padres y a ellos mismos. [...]. La experiencia enseña que de enfermos y débiles nacen hijos enfermos” (1784, t. 2, p. 52).

O entendimento sobre os corpos, inserido nas dinâmicas de pensamento que se orientavam buscando explicar a relação entre interioridade e exterioridade, se modificava significativamente desde o século XVII, passando de uma concepção religiosa e coletiva dos corpos para uma compreensão natural e individual. A influência da filosofia mecanicista e o aprofundamento da disciplina anatômica erigiram um modelo de pensamento sobre o corpo quase completamente dissociado das explicações teológicas, revelando “não mais uma unidade, mas um corpo fragmentado, constituído órgãos e ossos” (Abreu, 2006, p. 72). Se, em certo sentido, o corpo ganha valor enquanto objeto de estudo da medicina e da filosofia,³⁹ a

³⁷ “While still writing religious commentaries and testimonies of Faith as separate genres of exposition, the Paraguayan Fathers followed stricter guidelines of disciplinary writing by constructing civil and natural histories in the language of Enlightenment science”.

³⁸ “The structure of the epidermis in human bodies was physically determined by the transmission of the skin coloration into the blood, humors, and animal mass of the body”.

³⁹ A multiplicação das dissecações de cadáveres, a partir do século XVI, como método para o desenvolvimento da anatomia, acompanha a lógica de “empobrecimento ontológico” do corpo cartesiano, de maneira que o corpo anatômico vai se constituindo enquanto um modelo que desvincula o ser de seu corpo, ele é um “corpo que não

linguagem destes novos discursos irá se adaptar ao formular teorias que explicassem a relação entre corpo e alma alijadas dos fundamentos bíblicos, estabelecendo a perspectiva de que a compreensão dos movimentos da alma estava “calcada na concepção de que ela se manifestaria na linguagem corporal visível, de modo que, mesmo as suas funções mais impalpáveis poderiam ser decifradas pelo conhecimento científico” (Edler; Freitas, 2013, p. 440). Desenvolve-se assim, toda uma corrente de pensamento que irá reformular as concepções jurídicas e morais baseadas na correlação observável entre as manifestações da alma pelo comportamento corporal.

Essa busca por interpretar as paixões das almas através da linguagem corporal aparece de maneira clara em diversos momentos da obra de Florián Paucke. A tentativa de compreender a inconstância no comportamento dos indígenas Mocabí conduz o padre a traçar relações entre a expressão corporal dos índios e seus significados “anímicos”:

A más me sucedió con algunos otros cuando yo comenzaba a enseñarlos con gran amabilidad, que yo notara en ellos otros indicios de sus emociones anímicas. Yo veía que sus ojos estaban llenos de lágrimas y que el mentón inferior comenzaba a moverse al igual a quien empieza a llorar. Yo creía que el indio estaría emocionado en su interior y se compenetraba de mi enseñanza, pero yo había errado por lejos: no era otra cosa que ira y bilis que le mortificaban interiormente; esto lo comprendí por respuestas dadas que a veces eran muy atrevidas y acres como también muy inmoderadas (Paucke, 1780, t. 2, p. 58).

De fato, a fisiognomonia, nome dado à ciência que buscava entender a linguagem da alma pela linguagem do corpo, até o século XVIII contava com uma “extraordinária aceitação e desempenhou um papel relevante na história das ideias como também na história da sociabilidade” (Courtine, 2008, p. 402). Ainda que houvesse outras teorias em discussão no panorama intelectual do final dos setecentos, a análise das narrativas jesuíticas através da chave da fisiognomonia constitui um percurso interessante para refletir sobre a reformulação das concepções jurídicas e morais sobre o corpo na época, pois esta ciência reflete as particulares normas corporais de uma dada sociedade, estabelecendo uma definição de comportamento corporal esperado e de juízos estéticos que condicionam um tipo ideal de beleza. Além disto,

representa de fato nenhum dos corpos nos quais tenham se baseado suas observações, ou qualquer outro corpo real, mas sim um *constructo* de corpo genérico, uma espécie de gabarito, que mostra como as partes devem estar combinadas no ser humano, tais como peças que, montadas, compõem a totalidade de tal ou qual máquina” (Kim, 2012, p. 323, *grifos no original*). A partir desta reflexão, é possível inferir sobre a relevância do elemento corporal enquanto *objeto* e *artefato* na formulação cartesiana e sua relação com o desenvolvimento do que estamos chamando de epistemologia moderna.

segue-se que a interpretação da *essência* ou *moral* da pessoa através de sua expressão corporal “responde, aliás, a um desejo de transparência individual e social e pretende assegurar identidades e intenções quando a percepção delas fica enturvada” (Ibid., p. 405) – algo que era extremamente pertinente dentro das missões onde nem sempre os padres compreendiam as vontades e intenções dos nativos.

Sendo tanto uma ferramenta que explicita a normatividade do corpo como os desvios a serem corrigidos, a fisionomia é utilizada para relacionar o valor da alma ao valor do corpo, “ela participa ainda na construção de discriminações sociais e das diferenciações sexuais no campo do olhar” (Courtine, 2008, p. 405) a tal ponto que “o homem moral seria essencialmente o homem físico” (Edler; Freitas, 2013, p. 440), como argumenta o padre Martin Dobrizhoffer em seu relato sobre os índios Abipón:

Los abipones sirven por la conformación de sus cuerpos al decoro, en tal medida que difícilmente lo creería un europeo. De su rostro y de su porte se desprende una jovial modestia y una gravedad viril que ellos supieron atemperar con una suave bondad (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 134).

O uso retórico da representação do corpo indígena através da correlação do aspecto da alma à conduta do corpo serve, também, às estratégias jesuíticas de apresentar os bons frutos colhidos na evangelização dos indígenas, buscando apresentar, em um tom edificante, a mudança notável naqueles que haviam acolhido o santo batismo:

Hasta me es permitido agregar: que un indio bautizado, aunque en lo demás depreciado entre ellos, parece tener otro aspecto después de haber recibido el santo bautismo. Yo no hubiera creído tanto a mi experiencia como cuando supe por los Españoles que ellos reconocían en las caras quién era bautizado o no-bautizado aunque todos eran iguales entre sí en la vestimenta, representación exterior (Paucke, 1780, t. 2, p. 85).

A composição da narrativa jesuítica de exílio através de argumentos que relacionam a constituição e expressão corporal dos indígenas a uma concepção de moralidade a ser defendida parece apontar para a construção discursiva de “los tipos ideales, delineados mediante aquella escritura” e da indissociabilidade dos usos políticos destas narrativas, seja pelos interesses da Companhia de Jesus ou pelo projeto colonial, das “representaciones que acompañaban las obras que tempranamente se constituyeron como núcleos de referencia del ‘saber natural’ en América” (Paz, 2019, p. 382). Sendo assim, devemos investigar quais são, portanto, os contextos narrativos explícitos e implícitos na construção discursiva dos corpos indígenas

chaquenhos pelos jesuítas exilados, e como estas representações se relacionam com os interesses do projeto colonial e com a constituição da epistemologia moderna.

3.2. *¿Y ésta sería la belleza de las indias?: a construção narrativa dos corpos indígenas entre fobia e fetiche*

Ao direcionar o foco analítico da documentação jesuítica de exílio para a representação dos corpos indígenas, é fundamental compreender como algumas categorias que são mobilizadas pelos padres são precedidas de séculos de construção narrativa que remetem àquilo que seria o *ethos* indígena para os autores coloniais. Em meados do século XVIII, já estavam bastante consolidados os estereótipos que fixavam a representação do indígena americano em características de selvageria, voracidade, inconstância, luxúria e canibalismo, ainda que, frequentemente, estas imagens fossem desmentidas pelos padres da Companhia de Jesus. À influência dos ideais ilustrados, os jesuítas exilados contestaram e reformularam as representações sobre os indígenas dentro de novos axiomas que tinham como objetivo “reivindicar os índios paraguaios situando-os no contexto racionalizante, extrativista e proprietário da classificação científica jesuíta” (Huffine, 2005, p. 279).⁴⁰

Com isto em vista, é possível verificar como a representação dos corpos dos indígenas circula em um regime de significados sempre ambivalente, onde “la sensorialidad del cuerpo indígena ha sido exaltada [...] como una cualidad instintiva que pone en cuestión su condición humana y racional, lo asemeja a los animales, lo exotiza, lo inferioriza, lo fetichiza y lo define” (Bucheli, 2017, p. 221), de modo que os padres jesuítas vão realizar, dentro de seu discurso, uma diferenciação entre o pensamento prático, instintivo, e a capacidade de reflexão abstrata:

Cuando les hablas de los caballos, de un tigre o de armas, cualquier abipón te parecerá un Demóstenes o un Tulio; pero si les preguntas sobre los sentimientos del espíritu y sus funciones, o sobre el habito de la virtud, la respuesta se volverá más obscura que la noche, y permanecerán mudos (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 183)

⁴⁰ “Laid claim to the Paraguayan Indians by situating them within the rationalizing, extractive, and proprietary context of Jesuit scientific classification”.

Para o padre Dobrizhoffer, os índios Abipón não tinham em seu vocabulário palavras que remetessem à capacidade de formular representações abstratas, de maneira que sua capacidade de pensamento e ação estaria restrita à sua sensorialidade, e “mientras la sensación es algo puramente pasivo, la representación supone una actividad: las sensaciones son pasiones de la sensibilidad; y las representaciones son producciones del alma” (Caponi, 2017, p. 67). Retomando a chave de leitura da formulação cartesiana de “penso, logo sou”, ao indígena, incapaz de desenvolver o raciocínio abstrato, restaria apenas a conclusão de que “não pensa, logo, não é” (Bucheli, 2017, p. 229). Essa determinação, estendida para o plano ontológico da questão, expressa a ambivalência com a qual se justificava que os índios possuíam alma, mas seriam incapazes de raciocinar, o que os situava em um espaço limítrofe da humanidade.

Dessa forma, se constitui a lógica colonial de que o indígena e sua atuação se resumem aos limites de seus corpos, tomados enquanto única propriedade e meio de subsistência dessas populações, enquadrando-os na escala mais baixa do desenvolvimento humano. A isto, segue-se a importância significativa atribuída pelos jesuítas à cura do corpo como estratégia de conversão da alma dos índios, bem retratada pelo padre Dobrizhoffer, quando diz que “en ningún asunto se sentirá obligado contigo el ánimo de estos bárbaros, salvo en la destreza que demuestres para curarlos” (1784, t. 2, p. 253). Seguramente, o aprimoramento das práticas curativas pelos sacerdotes da Companhia de Jesus desempenhou um papel fundamental no ganho de confiança entre as populações indígenas, aumentando os êxitos das missões. A demanda por novas práticas curativas eficientes também crescia devido à ocorrência de novas enfermidades inexistentes no período pré-colonial e que, por vezes, acabavam por dizimar parcialidades inteiras. Daí que os padres jesuítas se valeram dos conhecimentos médicos, botânicos e farmacêuticos em voga para disputar este espaço de poder nas missões com os feiticeiros e curandeiros indígenas, o que foi narrado por eles com significativo sucesso:

Cuando venía alguna con su hijo, de la cual yo sabía que ella había consultado primero con un hechicero y usado sus curas, simulaba despedirla pronto hasta que ella prometía de abandonarlo; entonces le daba uno de los susodichos remedios universales. En estas ocasiones Dios hizo cosas admirables, pues mediante ellas quiso acrecer la confianza en Él y sus ministros, pues *todos los niños que había usado mis remedios prescriptos sanaron pronto y ninguno murió; pero de los que había acudido a los hechiceros no sanó ninguno y todos murieron* (Paucke, 1780, t. 2, p. 250, *grifos nossos*)

A estas narrativas da eficácia médica missioneira, bastante frequentes nos escritos jesuíticos, se infere que “a cura, inserida no contexto das missões, para além da caridade,

relacionava-se ao esforço de conversão do gentio, o que reforça nosso argumento de que a cura fazia parte das estratégias jesuíticas para a ocupação do território americano” (Gesteira, 2004, p. 89). Além disto, essa prática se afilia às concepções médicas na Europa do século XVIII de que “as causas das enfermidades da alma eram todas corporais, pois, ‘ou no corpo tem assento ou dele dependem; logo devem ser corporais os remédios’” (Abreu, 2006, p. 76). Isto reforça nosso argumento de que os padres jesuítas em atuação na América meridional, apesar de terem como objetivo principal a conquista da alma dos nativos para o império de Deus, dialogavam intensamente com as ciências que se desenvolviam na época.

Os conflitos entre os padres da Companhia de Jesus e os feiticeiros nativos, pela credibilidade e reconhecimento entre os indígenas, possuem uma longa história que remonta ao início da presença missionária na América. Frequentes são as passagens em suas narrativas que demonstram a indignação dos padres frente a credulidade dos índios para com seus feiticeiros, que se valiam de todas as artimanhas possíveis “para no perder delante del Pueblo su autoridad ni verse privados de su oficio lucrativo” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 87), o que destaca a estranheza de um trecho em que o mesmo padre reconhece e inclusive admira a destreza de um médico indígena:

En la ciudad de San Joaquín conocí al indio Ignacio Yaricá que durante ocho años curaba las enfermedades; y debo confesarlo, no pude dejar de admirar su destreza y éxito. A menudo, en muy poco tiempo, curó con cuatro hierbecillas una oreja lastimada por las tabillas, o repuso en su lugar huesos sueltos de un brazo o de un pie sin que quedara ningún resto del mal (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 250-1).

Estas ambivalências narrativas, que não são exclusivas desta obra, e se apresentam com significativa frequência na literatura de exílio, parecem deixar escapar em sua narrativa uma oscilante admiração por diversos aspectos do modo de vida indígena, que mobiliza a nostalgia e tensiona os tempos entre o momento precário no exílio em que os padres escrevem suas obras e o momento rememorado e narrado enquanto exitoso nas missões. Como apontaram em diversos momentos Eliane Fleck e Mariana Joaquim, em sua análise sobre outro jesuíta exilado, o padre Sánchez Labrador, “se, em algumas descrições, ele parece desprezar os saberes e práticas destes grupos indígenas descrevendo-os como ‘bárbaros’, em outras ele não deixa de demonstrar certa admiração em relação à forma como viviam e como construíam seu conhecimento sobre a natureza” (Fleck; Joaquim, 2017, p. 34).

Mas, certamente, o principal alvo dos ataques dos jesuítas foram as feiticeiras indígenas, que incarnavam na imagem das anciãs o maior desafio à empresa evangelizadora. De fato, as velhas feiticeiras, entre os grupos chaquenhos, representavam um perigo direto à autoridade dos padres jesuítas, justamente pelo importante papel que estas detinham entre as parcialidades indígenas, como por exemplo a de introduzir palavras novas aos vocabulários nativos e de nomear e modificar nomes: “únicamente las indias viejas o indios viejos que se encuentran en el rango de hechiceros o brujos reparten nombres” (Paucke, 1780, t. 2, p. 175);⁴¹ ou no processo de escarificação que constitui os ritos de passagem para a vida adulta: “la cruel vieja describe los trazos, signos y líneas clavando muy hondo en las carnes las puntas de las espinas, de modo que por casi todo el rostro mana sangre” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 35).

Os traços negativos com que se descrevia as anciãs frequentemente se manifestam na prática de narrar a degradação de seus corpos, representando-as como “unas viejas despreciables, harapientas y llenas de arrugas” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 105). Com efeito, as críticas às mulheres velhas fazem parte de um triplo processo de construção da diferença pelos agentes coloniais: enquanto *velhas*, pois nas “sociedades pre-industriales, donde el trabajo manual constituía la base de la economía, se privilegiaba la fortaleza física y la juventud” (Vitar, 2015, p. 61); enquanto *mulheres*, “a la que se pensaba mucho más inferior que el hombre” (Bucheli, 2017, p. 229); e enquanto *mulheres velhas indígenas*, que carregavam em seus corpos e em sua oralidade os valores e os conhecimentos ancestrais de suas parcialidades, e reclamavam para si uma posição de poder que conflitava diretamente com a posição dos padres. Indubitavelmente, a figura das anciãs fazia parte de uma dinâmica “donde la presencia de ésta en el colectivo social era más temida que de los más nobles caciques” (Salinas; Valenzuela, 2015, p. 178), pois o posto que elas detinham comprometia não apenas a atuação dos padres nas missões, mas a própria lógica do exercício do poder e da produção e transmissão de conhecimento moderno-colonial, como apontado por Grosfoguel, onde “las personas con ‘falta

⁴¹ François Hartog argumenta que a atividade de nomeação possui uma grande relevância em todos os grupos humanos, pois quem nomeia estabelece uma relação de dominação: “Impor um nome ou conhecer os nomes implica, pois, um certo poder: o nome é sempre mais que a simples preterição sonora” (1980, p. 256). Destaca também Guilherme Felipe, que o estatuto dos nomes para os grupos ameríndios, para além de sua expressão semântica de diferenciação, se remetia a uma perspectiva, ao ponto de vista do interlocutor, onde “os nomes pelos quais as tribos chamam a si mesmas designam antes pronomes do que substantivos, afirmando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não uma designação objetiva. Desta forma, os índios não estavam atribuindo-se um nome como forma de se distinguir de outros grupos, mas, sim, de se afirmar enquanto pertencentes a uma espécie distinta” (2014, p. 23)

de racionalidad' (incluidas todas las mujeres del mundo) estaban epistémicamente excluidas de las estructuras de conocimiento" (2013, p. 52).

Significativo ainda, é notar na documentação o esforço narrativo dos sacerdotes jesuítas de degradar e ridicularizar todos os elementos femininos, traçando, inclusive, comparações com as mulheres europeias:

Es digno de admirar, pero a la vez de lamentar, que las europeas cristianas, desde niñas, caigan en el ridículo, al utilizar con abuso el rojo y otros colores, para atraer a aquéllos a quienes quieren agradar. Cuando se pintan, hacen dispendio de su hermosura nativa del mismo modo que las americanas cuando se lastiman (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 37)

Também o padre Florián Paucke ressalta que as mulheres europeias são como as indígenas americanas em seu juízo estético, quando fala dos ritos de escarificação corporal pelos quais passam as mulheres Mocobí ao atingir a puberdade:

¿Y ésta sería la belleza de las indias? ¡Lo qué puede la imaginación! Como el sexo femenino europeo es tan ansioso por todas las modas [y] solo trata siempre de llevar sobre sí nuevos y exóticos vestidos de gala y aprecia en lo más a aquella [moda] que proviene desde tierras lejanas, podría también complacerse con aquella moda que procede desde algunos miles de leguas. Ahora yo preguntaría qué diferencia habría entre una locuela por las modas europeas y una india americana. Yo digo: [no hay] ninguna porque ambas son fantaseadoras y quieren ser bellas mediante la fealdad (Paucke, 1780, t. 2, p. 141-2).

Tendo claro que as narrativas dos autores modernos-coloniais apontam para a prática de uma violência simbólica e física contra os elementos femininos,⁴² é possível fazer inferências sobre como a epistemologia moderna se constituiu excluindo e degradando sistematicamente o universo feminino em prol da manutenção do poder patriarcal. Destarte se pode afirmar que as descrições que os padres fizeram sobre a conduta moral e sexual dos indígenas, de que “respetaban al sexo débil”, como “no encontré muchas prisioneras españolas que vivían entre los abipones culpables de alguna infamia que afectara su castidad” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 143), foram traduzidas pelo conde de Buffon como “uma falta de apetite sexual masculino que os impedia de se reproduzir em grandes números”⁴³ (Huffine, 2005, p. 284), e por de Pauw

⁴² Estevão Fernandes e Bárbara Arisi exemplificam, por meio de um relato do capuchinho Yves d'Evreux, a violência que um índio sofreu por ter aspecto de homem, mas o rosto e a voz de uma mulher, e que “finally he was caught, tied up, and brought to the Fort of São Luis, where they chained his feet and kept him under surveillance until the leaders of other villages arrived to watch [his death]” (2017, p. 7).

⁴³ “A lack of male sexual appetite made it impossible for humans to replicate themselves in large numbers”.

como um signo de fraqueza masculina que favorecia as fêmeas de todas as espécies no continente americano, tornando-as superdesenvolvidas – uma aberração.

A feminização do indígena americano, justificado em elementos como a não-violação das mulheres e a falta de pelos no corpo, respondeu ao processo metonímico de inferiorização dos ameríndios ressaltando a superioridade do colonizador, mobilizando “uno de los elementos claves en la praxis de poder colonial sobre el ser, la supuesta superioridad sexual de la que gozaban los viajeros europeos con relación a los nativos” (Bucheli, 2017, p. 238). A imagem que se difundiu entre os círculos europeus, e que foi cooptada e utilizada pelo poder colonial, foi a de que os índios varões tinham comportamentos do sexo oposto, e valendo-se da ideia de “la mujer como antítesis de la razón”, acabava por realizar a manutenção da sujeição do indígena “reforzando la irracionalidad que les caracterizaba” (Vitar, 2015, p. 68).

Também sobre isso, conta o padre Florián Paucke de maneira anedótica, sobre a indiscriminação que os índios faziam das vestimentas masculinas e femininas, utilizando-as naturalmente em seu cotidiano

Uno de estos cuidadores de ganado creó junto con su mujer una moda cómica en la cual él me visitó en mi vivienda y me pidió un pedazo de tabaco. Su vestimenta no era otra cosa que el batón de su mujer que él tenía pendiente desde el cuello como una capa de coro. Cuanto más yo me reía, tanto más serio estaba parado ante mí el indio (Paucke, 1780, t. 2, p. 149).

Essas descrições de estranheza frente aos comportamentos compreendidos como masculinos ou femininos, diferenciação que os índios pareciam ignorar, aponta para o fato de que “o aspecto mais desastroso no diálogo recaia sobre a instituição daquilo que os jesuítas chamam de ‘inversão’: ‘alguns dos homens andam como mulheres’” (Santos; Baptista, 2007, p. 246), o que faz emergir uma série de paradoxos, “pois ao mesmo tempo em que os indígenas eram considerados próximos à natureza, devido a não serem ‘civilizados’, suas práticas eram julgadas como sendo ‘contra a natureza’” (Fernandes; Arisi, 2017, p. 22).⁴⁴

Estas ambivalências narrativas possibilitam a leitura da representação da alteridade sob a chave do fetiche e da fobia, pois a impossibilidade de estabelecer padrões de controle dos corpos corrói a lógica da dominação colonial: “fonte de medo e curiosidade, mas também de fascínio e desejo, a ideia de um ser ao mesmo tempo macho e fêmea, feminino e masculino,

⁴⁴ “It implies a certain paradox, because at the same time the Indigenous were considered to be close to nature, as they were not ‘civilized’, but their practices were judged to be ‘against nature’”.

ameaça e questiona os limites dos padrões culturais sobre o que é ser homem ou mulher” (Junior, 2009, p. 291). Além disso, chamamos atenção para a relação entre as narrativas jesuíticas para com o desenvolvimento da epistemologia moderna-ocidental, que definiu quais eram os corpos permitidos e os proibidos, estabeleceu padrões e normas corporais, e, apontou, embrionariamente, para o aspecto masculino e heteronormativo da produção de conhecimento no Ocidente. Sendo assim, faz-se necessária uma reflexão diacrônica dos processos de composição narrativa, usos das representações sobre os ameríndios, produção de conhecimento moderno e exercício do poder colonial, identificando que o controle sobre os corpos indígenas e suas sexualidades significaram um “estrito processo de heterossexualização nativa que ocorreu junto com o controle de sua força de trabalho e da imposição de um modelo de moral e de família dentro dos ideais cristãos e ibéricos da época” (Fernandes; Arisi, 2017, p. 27).⁴⁵

Essa práxis exotista moderna resume o indígena americano ao seu corpo, articulando nele os elementos constitutivos da alteridade radical no Ocidente, a saber, o corpo, o indígena e o feminino, dentro de uma cadeia de significados que faz circular a fobia e o fetiche pelo corpo, o *medo* pela imagem de selvageria, liberdade e harmonia e o *desejo* por estas mesmas imagens.⁴⁶ Por outro lado, as negociações de poder dentro do espaço colonial significaram uma exaltação das figuras e elementos masculinos em relação, reconfigurando as próprias dinâmicas nativas de exercício de poder, de modo que “la misión significó la ratificación de los cacicazgos masculinos, no así de las cacicas” (Vitar, 2015, p. 63).

3.3. *Anda Venus en los grandes y en los mozos y mozas con grande desenbultura: corpo, sexualidade e moral na literatura de exílio*

Durante os séculos XVII e XVIII, a imagem que se construiu da região do Chaco foi a de um ambiente hostil e selvagem, onde a empresa colonial teve muita dificuldade de penetrar. Sabidamente, o Chaco, junto com a região da Pampa-Patagônia, foram os últimos espaços a serem inseridos nos circuitos da sociedade colonial, de maneira que as narrativas sobre a

⁴⁵ “It makes no sense to think about the Indigenous sexualities’ control as a strict process of native heterosexualization that took place out of the control of their labor force and the imposition of moral and Family models within the Iberian Christian ideals at that time”.

⁴⁶ Mircea Eliade escreveu sobre o mito da androginia, da união dos elementos masculinos e femininos, rememorando “a nostalgia de toda cultura por uma nunca existente idade do ouro, quando os opostos eram unos, as diferenças integradas e as divergências, contradições e desigualdades não tinham lugar distinto na existência” (Junior, 2009, p. 292).

paisagem e os habitantes destas regiões coadunaram na construção de uma representação destes espaços como fronteiras entre a civilização e a barbárie, o que tornavam as missões fundadas ali, “inclusive para alguns conhecidos representantes da Ilustração europeia, tais como Voltaire e Raynal – verdadeiras ‘ilhas de civilização’ em meio à barbárie” (Domingues; Santos, 2009, p. 239).

Sobre as parcialidades indígenas que habitavam a região do Chaco, projetou-se uma noção já extensivamente narrada sobre os grupos nativos americanos, “inscrito inicialmente no binômio Tapuia/Tupi, este padrão foi reciclado em várias conjunturas distintas, reaparecendo em outros pares de oposição, tais como bravo/manso, bárbaro/policiado ou selvagem/civilizado” (Monteiro, 2002, p. 8). No Chaco, esta dicotomia diferenciante se realizou na separação entre os grupos pedestres e horticultores, entendidos como civilizados e mansos; e os grupos equestres e guerreiros, tidos como selvagens e indômitos.⁴⁷ A leitura dos grupos indígenas através desta chave dicotômica teve significativo impacto na administração e no manejo do poder colonial frente às diferentes parcialidades, de maneira que “esta idea posteriormente fue tomada por diversos autores que hablaron de la belicosidad y del supuesto ‘ethos guerrero’ de algunas de estas sociedades chaqueñas que continuamente ‘asolaban’ las ciudades hispano-criollas” (Rosso; Cargnel, 2012, p. 73). Com efeito veremos que esta diferenciação é relevante na representação das características morais e físicas dos respectivos grupos indígenas, bem como na construção dos tipos ideais de ameríndios pelas narrativas coloniais, como foi o caso da idealização dos pedestres Guaraní “enquanto americanos que eram saudáveis, fortes e racialmente bem-formados, mas que certamente precisavam de intervenção missionária” (Huffine, 2005, p. 296).⁴⁸

Confrontando esta ideia construída pela literatura jesuítica, bem como pela historiografia posterior, de que os índios pedestres e horticultores (tendo os Guaraní como principal exemplo) seriam os “bons indígenas”, pois mais inclinados à redução e à conversão,

⁴⁷ Os grupos equestres chaqueños, a saber, aquelas parcialidades indígenas que adotaram o uso do cavalo em suas dinâmicas econômicas e sociais, aparecem amplamente na literatura colonial como grupos com os quais era impossível estabelecer efetivo contato a não ser através de incursões de guerra e captura ao interior da região. O relativo sucesso das reduções entre estes grupos, no século XVIII, atestou uma importante mudança na relação entre os agentes coloniais e os grupos indígenas da região, possibilitando a realização de importantes trocas comerciais e a diminuição dos ataques às cidades fronteiriças na Província Jesuítica do Paraguai. É notável que os missionários desta região testemunharam e narraram a enorme importância que o cavalo veio a ter entre estes grupos no Chaco, observando “como definían su economía dedicada al ganado caballar por excelencia, lo que se convertía en un elemento de intercambio” (Salinas; Valenzuela, 2015, p. 180). Sobre a dinâmica econômica e bélica dos grupos chaqueños, de maneira aprofundada, cf. Felipe, 2014, capítulos 3 e 4.

⁴⁸ “Constructing an identity of the Guaraní as Americans who were healthy, strong, and racially fit, but who were in certain need of missionary intervention”.

e os índios equestres e guerreiros seriam os “maus indígenas”, a obra do padre Martin Dobrizhoffer parece inverter este esquema, no que tange às descrições sobre os corpos e a saúde dos americanos:

Yo hablo con conocimiento de causa sobre los paracuarios, los pueblos ecuestres que vimos en el Chaco; *en general éstos aventajan a los pueblos pedestres* por su forma, estatura, vigor, salud y vivacidad. Los abipones son fuertes, de cuerpo musculoso, robusto, ágil y son muy capaces de tolerar las inclemencias del tiempo. Casi nunca encontrarás uno gordo, de abdomen prominente o pesado (Dobrizhoffer, 1967, t.2, p. 46, *grifos nossos*).

Chama a atenção a atribuição de valorações positivas aos corpos dos indígenas equestres em detrimento dos povos pedestres, considerando que antes de atuar na missão entre os Abipón – povo equestre e guerreiro –, Dobrizhoffer missionou durante dezoito anos entre os Guarani, povo pedestre e horticultor da Província Jesuítica do Paraguai, o que configuraria em uma ampla experiência e o conhecimento de ambos os grupos. Estas descrições aparecem em diversos capítulos da obra, sobretudo nos que se referem às práticas corporais, à alimentação e às doenças:

No osaría afirmar que todos los pueblos pedestres de Paracuaria tienen la misma firmeza de cuerpo y vivacidad. Los guaraníes, lules, ysistines, vilelas y otros indios pedestres sienten las mismas enfermedades de los europeos y la vejez, y la demuestran con el aspecto de cuerpo (Dobrizhoffer, 1784, t.2, p. 51).

A argumentação do padre sobre a fortaleza dos corpos dos índios Abipón e a resistência que estes possuíam contra doenças extremamente perigosas à época, resulta em relatos de episódios bastante contraditórios, como, por exemplo, a narrativa que o padre faz do acontecimento onde um índio se embebdou – prática completamente abominada e condenada pelos missionários –, cruzou um rio com seu cavalo e acabou curando-se da varíola sozinho, fazendo emergir um curioso reconhecimento e admiração pela saúde e vivacidade destes indígenas por parte de Dobrizhoffer:

Uno de los abipones sintiendo inminente las viruelas e hirviendo de fiebre, había vendido a un español recién llegado dos caballos; recibió en paga un cuerno de vaca lleno de vino cremado que bebió rápidamente hasta la última gota. Ebrio, impedido de lengua, mente y pies, enfurecido por la enfermedad, cruzó a nado un río en una noche oscura abriéndose paso con su caballo. Llegó incólume al lugar distante una legua y media donde sus compañeros se habían

ido por temor a la peste. Cuando supe estas cosas temía la muerte próxima del imprudente bárbaro. Y para bautizarlo fuera de peligro de muerte mientras estaba en esa situación, me apresuré a ocuparme de cuantas cosas serían necesarias para su cuerpo y su alma; pero contra lo esperado, se anunciaron hechos muy felices en la misma noche en que dormía su borrachera, le brotaron las viruelas pero ni apretadas ni malignas, y después de unos pocos días, disipada la enfermedad, cabalgaba ileso (Dobrizhoffer, 1784, t.2, p. 238-9).

Também o padre Florián Paucke relata, em uma correspondência da época em que missionava entre os Mocabí, grupo também equestre, a infreqüência com que estes índios acabavam morrendo pela varíola: “Y por la suma falta que yo hiciera aquí estando este Pueblo con la peste de viruelas que ya dos meses con poca diferencia de días dio en esta reducción, pero con tal piedad que de quarenta y seis que hasta ahora han caído, no llevo la muerte más que dos criaturas” (Paucke, 1763, fl. 1r). Em contraponto com o que Dobrizhoffer escreve sobre os Guarani, que “la sangre caliente bajo los efectos del ardiente sol, y por la diaria ingestión de Maíz. Cuando sobreviene el contagio de las viruelas, se produce tal alteración en sus organismos, que con gran frecuencia mueren” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 234). Dentro dos moldes da retórica jesuítica, de reiterar a ocorrência de epidemias para justificar a atuação médica dos jesuítas, a exaltação dos corpos, da saúde e da imunidade dos indígenas equestres, bem como o episódio narrado do índio se curando sozinho, são pontos fora desta curva.

Uma análise proposta por Eliane Fleck e Mariana Joaquim (2017, p. 34) da obra *Paraguay Natural Ilustrado* (1771-1776), do padre José Sanchez Labrador, é a de que os jesuítas, bem como outros autores coloniais, enquadravam os grupos indígenas em um sistema de identificação com os quais poder-se-ia aproximar ou distanciar suas práticas sociais das práticas ocidentais conhecidas. As autoras argumentam que, no desenvolvimento da narrativa do jesuíta, existiriam estes indígenas que seriam “quase-nós”, e aqueles que seriam os “outros”, operando uma retórica articulada pela exclusão de um terceiro. Este recurso cria um facilitador no funcionamento do dispositivo da diferenciação, atribuindo a um (mais próximo de nós) os elementos identificados como positivos, e ao outro (mais distantes) os elementos negativos a serem repreendidos. Isto pode explicar, em certa medida, a diferença narrativa encontrada nas descrições do padre Martin Dobrizhoffer entre os indígenas equestres e os pedestres. No entanto, nota-se que o jesuíta se refere aos corpos e as práticas corporais dos Abipón de maneira a enaltece-las frente às práticas corporais dos europeus, tomando este grupo como modelo físico e moral:

Si los europeos envidian esta longevidad de los abipones, que imiten su modo de vida. Apacigüen su espíritu con la renuncia de las pasiones vehementes. Reemplacen los afanes por la quietud, el vino por el agua, el ocio por el movimiento; moderen el lujo de la comida y del vestido. No se corrompan con comidas excesivas para exitar el hambre. Usen los médicos y las medicinas con moderación. Y, en lo que hay de más oportuno para conservar la salud, aborrezcan las voluptuosidades como si fueran una ruina segurísima, y prefieran para si una fresca vejez (Dobrizhoffer, 1784, t.2, p. 67).

O que aparece de fato neste trecho é um manual de comportamento físico e moral exemplar, incarnado pelos Abipón e apresentado ao leitor europeu. O que nos leva ao segundo ponto central das diferenças narrativas entre os povos pedestres e os povos equestres, a argumentação, no texto, de que a força ou a debilidade dos corpos estaria justificada pelo comportamento moral e sexual.

Ao dissertar sobre as práticas matrimoniais dos grupos equestres, o padre Florian Paucke relata que “entre los Mocobíes y Abipones aún en gentilidad no hubo costumbre alguna como en otras naciones de casarse en edad temprana; por lo general los hombres se casaban solamente después de [cumplir] unos veinte años de edad” (Paucke, 1780, t. 2, p. 219), enquanto Dobrizhoffer afirma que “entre miles de guaraníes, no encontré sino unos pocos corpulentos y vivaces. La razón está a la vista: los varones se casan a los diez y siete años y las mujeres a los quince, cuando no se han iniciado ya en la lascivia” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 197).

É fundamental a relação que os padres traçaram entre a constituição dos corpos indígenas com suas condutas morais. O argumento central girava em torno da afirmação de que aqueles que tivessem um comportamento sexual moderado teriam corpos fortes, saudáveis e resistiriam às doenças; e aqueles que viviam vidas sexuais desenfreadas e imoderadas debilitariam sua saúde em decorrência de seu comportamento moral e sexual, bem como ditavam os estudos de necropsia no século XVIII, “os quais vinculavam certas deformações na disposição e na estrutura dos órgãos às causas de alguns comportamentos desregrados” (Edler; Freitas, 2013, p. 445).

É significativo também notar, que na Europa do século XVIII havia uma opinião geral, compartilhada entre autoridades eclesiásticas e leigas, de que a sexualidade impulsiva e desmedida seria a causa e a consequência do enfraquecimento dos corpos e da saúde. Assim, “o princípio da ‘castidade matrimonial’, que implicava o controle estrito da paixão sexual, era pregado tanto pelas autoridades religiosas como pelos médicos e humanistas, autores de tratados sobre o casamento” (Mathews-Grieco, 2008, p. 242). Tanto que existiam inúmeros

tratados médicos a respeito da *melancolia erótica*, uma doença que afetaria todo o corpo, podendo levá-lo à morte. Assim, uma vez mais, eram os Abipón exemplos de comportamento sexual pois “en todo el tiempo de su desarrollo desconocen la lascivia, y aunque son de temperamento ardiente, no se entregan a ningún tipo de libido” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 52).

Como religioso dedicado à salvação das almas, carregando as concepções cristãs e moralizantes de sua época, o padre jesuíta repreende a corrupção dos espíritos através das práticas sexuais excessivas ou contrárias ao dogma cristão. Valendo-se da justificativa religiosa de um lado, e da autoridade médico-intelectual do outro, Dobrizhoffer faz uso da ferramenta mais eficiente para fazer perdurar e circular suas ideias: a escrita. Escrevendo para uma Europa influenciada cada vez mais por um crescente individualismo que possibilitava um maior grau de liberdade sexual, o padre toma os Abipón como exemplo moral, sexual e corporal, elogiando-os e recomendando aos seus leitores que adotem os princípios dos indígenas para preservarem a saúde e a vivacidade de seus corpos. É possível afirmar que “doenças venéreas como gonorreia e sífilis ajudavam a disseminar esse ‘medo coletivo’, porém muitas vezes, o sexo era considerado por si só como um facilitador para a proliferação de moléstias” (Poletto; Fleck, 2011, p. 192). Inseridos intensamente nos debates ilustrados do final dos setecentos, os padres da Companhia de Jesus incluíram em suas narrativas diversos elementos das discussões que o movimento das Luzes possibilitara, quando estes não se contrapunham de maneira incisiva à escolástica, e rechaçando violentamente outros elementos, como foi o caso da libertinagem ilustrada, “que não se limitou ao plano intelectual (*libertinage d’esprit*), mas adquiriu, às vezes, valências hedonistas e comportamentais que incidem no plano dos costumes (*libertinage de mœurs*) e que confluem no grande filão do erotismo setecentista” (Agnolin, 2009, p. 214).

A confluência de conhecimentos mágico-religiosos e médico-científicos na prática narrativa dos padres jesuítas explicita que a construção das representações dos nativos americanos passou por outras chaves interpretativas, morais e estéticas, para além do binômio selvagem/civilizado, sempre alinhadas com os interesses dos autores na conjuntura em que escreveram.⁴⁹ Apresentar os indígenas, particularmente os grupos equestres com quem Dobrizhoffer e Paucke missionaram, enquanto bondosos e fortes, exemplos de moralidade,

⁴⁹ Em uma correspondência posterior à expulsão da Companhia de Jesus, do frade Francisco Mendez em 1772, é possível identificar estas mesmas categorias de diferenciação utilizadas para descrever outros grupos chaquenhos, os Mbaíá e os Guaná. Escreve o padre, que enquanto aos Mbaíá, “la desnudez no les agrada” e “les ayuda en esto o bien plantados y altos que son”, as impressões narradas sobre os Guaná são de desprezo, de que “son muy sensuales, torpes, ladrones y tan buena cara hacen al bien como al mal. [...] En sus pueblos usan las mujeres que quieren; entre los Mbayás de una sola” (Mendez, 1772, p. 67).

cumpria a intenção de apresentar a Província Jesuítica do Paraguai como paraíso a ser estimado, demonstrando como valia a pena dedicar-se à conversão destes gentis, mesmo que fosse um trabalho mais difícil do que o de converter os povos pedestres:

Los que sólo [están] de a pie como los Guaraníes, Tapes Tobatines y semejantes no tienen ningún recurso tan rápido y cómodo de estar tan presto acá, tan presto acullá, porque les [es] mucho más penoso atender a pie que a caballo a sus cazas y paseos vagabundos; por ello deben quedar mayormente en el pueblo y asistir a la doctrina; pero los que usan los caballos son inquietos y pueden satisfacer sus vagancias sin cansarse. Conceptuó este pueblo como una gran obra milagrosa y lo que Vuestra Reverencia ha obtenido hasta ahora con estos indios puedo estimar una obra milagrosa (Paucke, 1780, t. 2, p. 275).

Era necessário, para tanto, desconstruir a imagem de que os indígenas equestres eram belicosos e impossíveis de pacificar, e a isto se dedicaram os padres em exílio a escrever, ao mesmo tempo em que combatiam as ideias libertinas que se difundiam pelos círculos ilustrados na Europa, justificando a fraqueza e debilidade dos grupos pedestres por sua lascívia, e a fortaleza dos grupos equestres por sua castidade, de maneira que a escolha dos temas e as articulações narrativas dos jesuítas demonstram “o uso estratégico e consciente dos autores, ao utilizar-se das tradições nativas para desenvolver argumentações sobre a eficácia de sua ‘ação’ no contexto colonial” (Santos, 2016, p. 1112).

De certo, formar-se-ia gradualmente na época a imagem de que “Cristo e seus anjos são quase assexuados, pois o que importa são as sutilezas do espírito em manifestações de masculinidade ou feminilidade, enquanto o diabo e seus demônios tornam-se hipersexuados” (Junior, 2009, p. 299), e se para os padres a conduta sexual sutil destes grupos indígenas era louvável, para outros autores coloniais ela será tomada como “una actitud entendida como afeminamiento, indecencia y debilidad para el amor” (Bucheli, 2017, p. 241). Estas ambivalências aparecem em outros trechos referentes aos corpos indígenas, como quando Dobrizhoffer elogia a higiene dos índios, afirmando que “los abipones deben a ese baño diario el que se los vea sanos y longevos, para envidia de muchos” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 64), e, em contraponto, Maria Teresa Bucheli argumenta que, “en cambio, los olores fuertes y desagradables en el cuerpo de los europeos los convierten en seres dotados de salud y potencia sexual” (2017, p. 245), o que claramente não servirá para os odores corporais dos africanos: “los negros hieden más que los indios y yo creo que los indios no son tan asquerosos como los negros” (Paucke, 1780, t. 2, p. 188).

A partir destas ambivalências, realizava-se a manutenção narrativa da superioridade do homem ocidental. Enquanto os jesuítas reprovam que “anda Venus en los grandes y en los mozos y mozas com grande desemboltura” (Borrego, 1769, fl. 1v), a ideia de sexualidade que acabou por prevalecer na Europa, no final do século XVIII, foi a de “legitimação ao prazer erótico como fenômeno ‘natural’, daí a promoção das relações heterossexuais como troca ‘natural’ e necessária de fluidos entre homens e mulheres adultos” (Mathews-Grieco, 2008, p. 279).

3.4. *A menudo hay más espíritu donde hay menos cuerpo: o corpo do autor nas narrativas jesuíticas*

É curioso notar a densidade de descrições sobre os corpos e práticas corporais nativas quando, em um trecho de sua obra, o padre Dobrizhoffer admite que a língua abipón carece de palavras “que significan hombre, cuerpo, Dios, lugar, tiempo, nunca, siempre, en todo lugar, etc.” (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 183) – o que suscita reflexões acerca dos códigos linguísticos e semânticos que são ativados para construir a representação de um corpo, bem como seus significados implícitos e as intenções que os mobilizam. A inexistência, para o padre Dobrizhoffer, de palavras que significassem “corpo” na língua nativa, aponta para um desencontro de percepções e para a dificuldade em compreender o outro por meio de uma dada concepção epistêmica, além de que “é importante ter em mente que as noções de corporalidade que circularam 500 anos atrás originaram-se de suposições bastante diferentes do que poderíamos conceber hoje” (Fernandes; Arisi, 2017, p. 11).

O espaço reducional e a experiência missionária narrada nas obras sintetizam as impressões e as marcas de um complexo processo de relacionamento entre corpos muito distintos, processo este no qual os jesuítas foram testemunhas e participantes diretos e criativos, “iniciados nos códigos mais profundos dos gestos, da expressão dos olhos, da leitura e da interpretação dos sentimentos” (Carvalho Junior, 2016, p. 57). Dedicaram-se, em exílio, a resgatar suas memórias e registrar em suas obras a “diversidad de afectos con que quedan [los indios], unos tristes, otros en gran silencio, otros llorando, otros dando alaridos, otros cantando, otros alegres” (Salinas; Valenzuela, 2015, p. 184), traduzindo e interpretando uma vasta diversidade de expressões corporais estranhas à percepção dos leitores europeus do século XVIII.

O corpo do sacerdote, que escreve sobre o corpo indígena, é um corpo interdito em sua narrativa. Os autores, que constroem representações significativas sobre todo o observado e imaginado, inclusive sobre outros corpos e suas dinâmicas, “parecem ausentar aquele ponto de partida de onde suas escrituras vêm: onde estão seus corpos?” (Corrigan, 1988, p. 369). De fato, parece ser a pena do espírito que escreve e produz conhecimento sobre corpos, a separação da faculdade pensante ativa e da substância extensa passiva. A isto, se soma a progressiva constituição da produção de conhecimento moderna: observar, descrever, comparar, classificar, de maneira que “todos os motivos posteriores para a sistemática ausência (negação) do corpo do/pelo intelectual – rituais, rotinas e racionalizações – são encontrados em um outro corpo, este *corpus* que nós chamamos de linguagem” (Ibid., p. 372).⁵⁰

Entretanto, o corpo do autor está sempre, invariavelmente, ali, no que podemos chamar de entrelinhas do texto, porém mais precisamente em uma operação anterior, nas diretrizes que orientam uma escrita, localizadas na experiência do autor em relação aos outros corpos que descreve:

Para ser exato, eu deveria acrescentar que essa operação histórica é organizada em segredo pela experiência corporal de seu autor. O texto que apresenta modelos sociais tem como contraponto determinante as estruturas obscuras (tanto coletivas quanto individuais) do corpo do autor. Assim, tomando um exemplo célebre e extremo, a obsessão do sangue feminino, a exorbitância visual, o fascínio pela brancura, etc. Desse ponto de vista, a situação se inverte. O corpo social apresentado pelo discurso torna-se a metáfora de pulsões e de tendências psicossomáticas. [...]. Ele indica, no mínimo, que os modelos de corpos sociais são assombrados por um outro corpo, disseminado e, no entanto, estruturante (Certeau, 1982, p. 409).

Para perceber este corpo interdito, é necessário focar o olhar nas afetações que ocorrem no corpo do autor em sua relação com as pessoas, a paisagem e os espantos sobre os quais este disserta, especulando de maneira sutil os medos e afetos – justamente estes profundos intercâmbios – que condicionam a prática narrativa. Em nosso caso, “não se deve ignorar o fato de que estes relatos são a consequência escrita da perturbação que a presença e a atuação dos índios exerceram sobre quem registrou” (Felippe; Paz, 2019, p. 72), que se manifestam textualmente através da nostalgia do tempo passado e da experiência vivida nas reduções,

⁵⁰ “Seem to lack that starting point from which their scriptures come: where are their bodies?” “All the later grounds for the systematic absence (denial) of the body of/by intellectuals – rituals, routines and rationalizations – is found in that other certain body, that corpus which we call language”.

rememorando “un acercamiento a los indígenas y a los espacios” (Rosso; Cargnel, 2012, p. 68) particular a cada um.

Ademais, as dificuldades de comunicação com o exterior das reduções e o relativo isolamento das missões chaquenhas em relação ao resto da sociedade colonial certamente significou uma transformação na percepção e nos corpos dos padres jesuítas. “La soledad que habrá vivenciado cada uno de los sacerdotes que estuvieron en estas tierras, nos hace pensar en una vida realmente difícil” (Salinas, 2009, p. 313), como efetivamente relatam muitos padres sobre as penas que enfrentavam e as frustrações que padeciam:

La mía está trabajosa. Pues me hallo quase habitualmente con dolor de cabeza y con un penoso [ilegível] de muela quebrada, penando a vezes noches enteras sin pegar los ojos. Además de esto padezco un achaque ocasionado por una recia borrasca en un viaje de dos años ha. No quiere ceder el mal y según me han dicho algunos, pudiera degenerar en fistula o cáncer (Dobrizhoffer, 1763, fl. 1r).

Neste sentido, relata também o padre Paucke o desespero de viver entre os índios Mocobí sem conhecer a língua dos nativos: “en cuantas ocasiones las lágrimas se me cayeron de los ojos y me invadió una profunda tristeza que la lengua no quiso pegárseme tan pronto como yo pretendía” (Paucke, 1780, t. 2, p. 49). Também o padre Thomas Borrego conta que os missionários não tinham nenhuma palavra de ordem frente aos índios Vilelas “porque castigarlos, que era el remedio, no es posible” e que “ha hecho el padre cuánto ha podido; pero en hablando del alma, aquí es el ponto de mío mayor dolor y sentimiento (Borrego, 1763, fl. 1v).

São deveras frequentes as queixas dos sacerdotes nas missões: as inclemências, os desconfortos e a solidão tiveram certamente consequências físicas e psicológicas que transparecem em suas obras. Mas não apenas no sofrimento dos autores podemos notar as afetações da alteridade nas narrativas. O padre Florián Paucke relata em diversos momentos da sua narrativa as impressões que teve sobre o “assado índio”, e como fez um enorme esforço para provar a carne assada da maneira os índios Mocobí costumavam preparar, “sin ser lavada y llena de sangre”, para agradá-los, mesmo sabendo que isto seria “um comistrajo que me ha de revolver todo mi interior” (Paucke, 1780, t. 2, p. 62). É impressionante comparar este trecho com um segundo relato, de que

Yo me había acostumbrado ya tanto a este comistrajo que lo he saboreado con mayor agrado que un asado preparado conforme el arte. Debo confesar (otros me llamen o no un tragaldabas) que después que yo he retornado de las Indias,

he sentido antojos más por un asado indio preparado de semejante manera que por una pierna de ternero preparada en óptima forma (Paucke, 1780, t. 2, p. 181).

Tamanho foi o sentimento causado no padre pela nostalgia do assado índio, que ele chega a comentar “de cierta cura que los señores médicos suelen ordenar a aquellos que abrigan en su cuerpo una naturaleza viscosa y húmeda y humores perniciosos. *Es la cura por el asado que yo he visto usar mucho en las ciudades indianas*” (Paucke, 1780, t. 2, p. 182, *grifos nossos*). Uma afetação na escrita que se expressa pela admiração e nostalgia, ou pela repugnância e rejeição, ela recoloca o corpo do autor em seu texto, de maneira indelével, mas como uma marca d’água, visível através das ambivalências que compõem a narrativa.

A escrita afetada é o resultado da ponderação; é a expressão discreta, já que não é proveniente de um esforço de convencimento por parte do narrador, do vínculo que os jesuítas e os índios estabeleceram durante o período de convívio reducional. A escrita afetada é a expressão materializada por meio da narrativa de uma pessoa que se encontra em um mundo de relações, mesmo que pressentidas ou identificadas em distintos graus, incide discretamente sobre ela, expondo suas percepções sem reacomodação alguma (Felippe; Paz, 2019, p. 84, grifos no original).

Colocar, intencionalmente, metodologicamente, o corpo-autor em seu texto ressignifica o próprio discurso e suas consequências, evidenciando as especificidades do processo de composição narrativa de cada autor, de como estes mobilizam signos conhecidos para comunicar ideias e conceitos, passando pelo filtro de seu próprio corpo, que mostra marcas de afetação em sua relação com o outro. A presença interdita do corpo do autor no texto, portanto, é condição necessária da proposta moderna de composição narrativa distanciada e objetiva, e sendo uma presença jamais enunciada, atua contra as regras como dentro delas. O corpo na narrativa moderna “é mítico, tendo em vista que o mito é um discurso não experimental que autoriza e regulamenta práticas. O que faz um corpo é uma simbolização socioistórica característica de cada grupo” (Certeau, 1982, p. 407) – e dentro das diretrizes modernas-coloniais de produção de conhecimento, o corpo ocupa o espaço sujeito em cima do qual se constitui o indivíduo moderno universal e sua atuação no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atores ativos e criativos da fábrica moderna de saberes, os padres da Companhia de Jesus foram agentes fundamentais, desde a fundação da Ordem, na construção e representação narrativa do continente americano e das populações que ali habitavam. Tendo registrado extensivamente as relações entre os diferentes grupos humanos que passaram a coexistir no solo americano a partir do século XVI, constituíram um *corpus* maciço de documentação indispensável para a produção de conhecimento da época e ainda hoje.

As diretrizes do proceder jesuítico, estipuladas por Ignácio de Loyola na fundação da Ordem, foram um dos motivos do reconhecido sucesso que esta teve em seu objetivo de alcançar a missão universal e expandir o império de Deus por todas as nações conhecidas. A prática da *acomodatio* possibilitou que os membros da Ordem adentrassem profundamente a vida social de muitos grupos não-europeus no período moderno, resultando em narrativas idiossincráticas de grande potencial analítico para a disciplina histórica. Argumentamos que os jesuítas tiveram um papel crucial na produção e na difusão dos novos saberes modernos, o que se deve em grande medida pelo alcance de sua prática missionária e educacional nos Colégios da Companhia de Jesus, bem como na participação de círculos e redes intelectuais que se intensificaram notavelmente no século XVIII. Até o momento da extinção da Ordem pelo Papa Clemente XIV em 1773, os jesuítas contavam com significativo prestígio dentro da comunidade intelectual europeia, e, ainda que se mantendo fiéis às diretrizes de Loyola, passaram a flertar progressivamente com os saberes laicos que se desenvolviam no século XVIII, adotando e rechaçando elementos da Ilustração em suas narrativas para não deixar que seus escritos fossem marginalizados no cenário intelectual.

Depois da expulsão dos jesuítas dos territórios ibéricos, os padres produziram extensas obras no exílio sobre as populações e as paisagens da América, em um tom de defesa da Companhia, mas também de reivindicação do trabalho realizado nas missões, articulando descrições sobre as potencialidades do solo, das bondades dos índios e recuperando o imaginário da *América maravilhosa* como um lugar onde se poderia alcançar o cristianismo pleno através da continuidade do trabalho catequético. Os padres no exílio também foram partícipes das contendas conhecidas como Polêmica do Novo Mundo, saindo em defesa da América contra os intelectuais ilustrados que teorizavam sobre a degeneração da natureza americana, as deficiências de sua fauna e flora e a deformidade de suas gentes.

Dentre estes, os padres jesuítas Florian Paucke e Martin Dobrizhoffer, missionários da região do Chaco em meados do século XVIII, foram autores de duas grandes obras sobre o

tempo vivido em missão com os indígenas Mocobí e Abipón, respectivamente. Em nossas análises, buscamos investigar a respeito da representação narrativa dos corpos e das práticas corporais indígenas, com a finalidade de compreender como estas narrativas produziram um saber particular sobre estes corpos que reflete as percepções ambivalentes dos próprios autores, e, sobretudo, entender quais são as relações que este saber possui com as estruturas de produção e legitimação de conhecimento que chamamos de moderna-colonial.

É notável o interesse dos jesuítas em relatar aspectos relacionados ao corpo dos indígenas, dedicando significativas páginas de suas obras a fim de descrever suas curiosas práticas corporais e interpretar o comportamento dos índios através de como se expressavam fisicamente. Compreender como se portavam e reagiam a situações específicas era chave para que o processo de conversão dos nativos fosse realizado de maneira eficaz, fazendo a relação da conversão da alma através da cura do corpo. A esta prática providencial, se alinha também as discussões no panorama intelectual dos setecentos de que as paixões da alma poderiam ser identificadas e equilibradas através da disciplina do corpo.

Argumentamos também, que dentro das especificidades da literatura de exílio da Companhia de Jesus, as narrativas jesuíticas refletiam estruturas de ordem epistemológica características do período moderno (que entendemos compreender o intervalo entre o século XV e o século XVIII), que se constituiu de maneira imbricada e indissociável do processo colonial de genocídio e epistemicídio de mulheres e de povos não-europeus. Sendo assim, uma das hipóteses que procuramos desenvolver parcialmente nesta dissertação é a de que a epistemologia moderna, que organiza as formas pelas quais se produz conhecimento no Ocidente ainda hoje, de maneira hegemônica, arrasta paradigmas éticos e cognitivos ilustrados e incubados durante o longo processo de colonização das Américas. Em decorrência disto, buscamos demonstrar como as narrativas dos padres jesuítas reiteram, em diversos momentos de seus textos, a sujeição dos elementos corporais, femininos e não-europeus como condição necessária da própria produção destas narrativas e deste conhecimento.

Entretanto, tentamos assinalar as múltiplas camadas pelas quais organizavam-se as narrativas de autores idiossincráticos, analisando as ambivalências e contradições das fontes, que articulam interesses, fobias e fetiches e que estão relacionados diretamente a uma conjuntura intelectual e política específica.

Significativo, ainda, foi perceber as diferenças e oscilações das descrições dos padres a respeito dos distintos grupos indígenas que habitavam a região do Chaco naquele momento, sobretudo, como vimos, no tangente aos grupos pedestres e os grupos equestres, onde havia claramente uma descrição negativa dos corpos dos primeiros e positiva dos segundos,

concluindo que os padres desenvolveram um discurso voltado para construir a representação dos grupos indígenas equestres, com os quais missionaram, como tipos ideais, física e moralmente, a fim de convencer seus leitores de que se deveria dar continuidade ao processo evangelizador e civilizatório entre estes grupos. Certamente, existia também a necessidade, entre os padres paraguaios, de convencer seus leitores que estes grupos poderiam ser pacificados, a despeito de sua belicosidade e de habitarem uma região identificada pela selvageria.

Por fim, pareceu necessário averiguar brevemente a relação entre os corpos dos autores com suas narrativas. Considerando as condições modernas e coloniais dos relatos, buscamos refletir a presença interdita do corpo dos autores modernos em seus textos, que não é jamais enunciada diretamente, mas se apresenta como afetações com a alteridade que descreve e é traduzida a partir de momentos em que o autor expressa medo, repugnância, admiração ou nostalgia, de maneira a reviver através da narrativa o momento em que seu próprio corpo esteve em relação com outros corpos.

Se procuramos distanciar-nos de algumas concepções epistemológicas que estão cristalizadas em nosso proceder científico e nas formas de produção de conhecimento, como por exemplo, a divisão entre pensar/sentir e corpo/alma, parece fundamental propor teoricamente outras alternativas para as aporias corporais de nossa sociedade que se pensa moderna.

REFERÊNCIAS

ABREU, Jean Luiz Neves. A educação físico e moral dos corpos: Francisco de Mello Franco e a medicina luso-brasileira em fins do século XVIII. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 32, n. 2, 2006, p. 65-84

_____. Ilustração, experimentalismo e mecanicismo: aspectos das transformações do saber médico em Portugal no século XVIII. *Topoi*, v. 8, n. 15, 2007, p. 80-104.

AGNOLIN, Adone. A lição historiográfica do selvagem americano: a invenção do *outro* na construção do *nós*. In: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (Séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Ed., 2007, p. 521-35.

_____. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. *História Unisinos*, v. 13, n. 3, 2009, p. 211-232.

AZEVEDO, Danlei de Freitas; TEIXEIRA, Felipe Charbel. Escrita da história e representação: sobre o papel da imaginação do sujeito na operação historiográfica. *Topoi*, v. 9, n. 16, 2008, p. 68-90.

BALLESTRIN, Luciana Maria. Feminismos subalternos. *Estudos Feministas*, v. 25, n. 3, 2017, p. 1035-1054.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BORGES, Jorge Luis. Ficciones. Barcelona: DEBOLSILLO! Contemporânea, [1944] 2014.

BORREGO, Thomas. Carta sobre la reducción de San José de Vilelas. 1763. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: Manuscritos da Coleção de Angelis. Rolo 31 doc. 51-1012 [I-29-8-29]

BROTÓNS, Víctor Navarro. Science and Enlightenment in eighteenth-century Spain: the contributions of the Jesuits before and after the expulsion. In: O'MALLEY, John W. et al [orgs.]. *The Jesuits II: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006, p. 390-404.

BUCHELI, María Teresa Guerrero. La “colonialidad del ser” en los discursos ilustrados sobre el cuerpo indígena americano. *Espaço Ameríndio*, v. 11, n. 1, 2017, p. 219-248.

BURGES, Francisco. Notícia sobre a redução de San Xavier de índios mocobi, na jurisdição de Santa Fé. In: In: Jaime Cortesão (Org.). *Manuscritos da Coleção De Angelis*, Tomo 7: Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos. Rio de Janeiro: Biblioteca, 1750 [1969], p. 15-23.

BUSSO, Hugo Aníbal. “Salirse del juego”. Perspectivas de articulación teórica entre la crítica decolonial transmoderna con las reflexiones de Foucault y Deleuze. *Tabula Rasa*, v. 16, 2012, p. 103-120.

CABRER, Joseph María. Instrucción hecha de orden del Rey. C. 1777. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: Manuscritos da Coleção de Angelis. Rolo 4 doc 5-77 [I-28-34-51].

- CANCELLI, Elizabeth. A América do desejo: pesadelo, exotismo e sonho. *História*, v. 23, n. 1-2, 2004, p. 111-132.
- CAPONI, Gustavo. La discontinuidad entre lo humano y lo animal en la Historia natural de Buffon. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 24, n. 1, 2017, p. 59-74.
- CARUANA, Louis. The Jesuits and the quiet side of the scientific revolution. In: WORCESTER, Thomas (org.) *The Cambridge companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 243-260.
- CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, v. 7, n. 15, 2001, 107-147.
- CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. Conectando sentidos. Índios cristãos e a domesticação do cristianismo, In: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos (Org.). *A Companhia de Jesus e os Índios*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 51-72.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1975] 1982.
- CERTEAU, Michel. História de Corpos (Entrevista). São Paulo: *Projeto História*, v. 25, [1982] 2002, p. 407-412.
- CORRIGAN, Philip. The body of intellectuals/the intellectuals' body. *The Sociological Review*, v. 36, n. 2, 1988, p. 368-381.
- CORTÁZAR, Julio. *Octaedro*. Madrid: Alfaguara, 1974.
- COURTINE, Jean-Jacques. O espelho da alma. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 401-410.
- DISERTACIÓN sobre la población de América. 1786. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: Manuscritos da Coleção de Angelis, rolo 6 doc. 9-119 [I-28-35-3].
- DOBRIZHOFFER, Martín. Carta del Padre Martin Dobrizhoffer al Padre Nicolas Contucci sobre pedido de traslado como consecuencia de Estado de Salud. 24/05/1763. Buenos Aires: Archivo General de la Nación. IX 6-10-6 doc. 151.
- DOBRIZHOFFER, Martín. *Historia de los Abipones*, volumen II. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, [1784] 1968.
- DOMINGUES, Beatriz Helena. A disputa entre “cientistas jesuítas” e “cientistas iluministas” no mundo Ibero-Americano. *Numens: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 5, n. 2, 2002, p. 129-154.
- DOMINGUES, Beatriz Helena; SANTOS, Breno Machado dos. Sob o signo das Luzes: o pensamento jesuítico e a Ilustração nas cartas do Padre David Fáy. *História Unisinos*, v. 13, n. 3, 2009, p. 233-240.
- EDLER, Flavio Coelho; FREITAS, Ricardo Cabral de. O “imperscrutável vínculo” corpo e alma na medicina lusitana setecentista. *Varia História*, v. 29, n. 50, 2013, p. 435-452.

- FELIPPE, Guilherme. *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVII*. Jundiá: Paco Editorial, 2014.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos; PAZ, Carlos. Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, 2019, p. 69-102.
- FERNANDES, Daniel dos Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. A “experiência próxima”: saber e conhecimento em povos tradicionais. *Espaço Ameríndio*, v. 9, n. 1, 2015, p. 127-150.
- FERNANDES, Estevão Rafael; ARISI, Barbara. *Gay Indians in Brazil: untold stories of the colonization of indigenous sexualities*. Springer International Publishing AG, 2017.
- FIOLHAIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo. Os jesuítas em Portugal e a ciência: continuidades e rupturas (séculos XVI- XVIII). *IHS: Antiguos jesuítas em Iberoamérica*, v. 5, n. 1, 2017, p. 163-167.
- FLECK, Eliane Cristina. Para além da medicina da alma: a atuação de missionários jesuítas nas artes de curar (América Platina, séculos XVII e XVIII). *Anuário do Centro Estudos de História do Atlântico*, n. 7, 2015, p. 153-174.
- FLECK, Eliane Cristina; JOAQUIM, Mariana Alliatti. Sobre os “*Hijos del Paraguay*” e as “*Personas naturales inteligentes*”: uma análise dos relatos sobre saberes e práticas tradicionais indígenas no *Paraguay Natural Ilustrado*, de José Sánchez Labrador S.J. (1771-1776). *Memoria Americana – Cuadernos de Ethnohistoria*, v. 25, n. 2, 2017, p. 29-46.
- GALVÃO, Bruno Abílio. Michel Foucault e o corpo como campo de batalha: tensões de força entre técnicas de si e técnicas de normalização. In: MURTA, Cláudia. *Entre corpos: investigações sobre corpo e sintoma*. Curitiba: CRV, 2016.
- GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 19-130.
- GESTEIRA, Heloisa Meireles. A cura do corpo e a conversão da alma – conhecimento da natureza e conquista da América, séculos XVI e XVII. *Topoi*, v. 5, n. 8, 2004, p. 71-95.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GROSGOUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocídios/epistemicídios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, v. 19, 2013, p. 31-58.
- GUTIÉRREZ, Antonio. *Carta del Padre Antonio Gutiérrez al Padre Manuel Querini sobre necesidad de sacerdotes y acerca de relación de religiosos de la Compañía de Jesús con los indios*. 21/04/1760. Buenos Aires: Archivo General de la Nación. IX 6-10-4 doc. 311.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto – Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1980] 2014.
- HILBERT, Peter Paul; HILBERT, Klaus. *Um rio para o El Dorado*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

HUFFINE, Kristin. Raising Paraguay from decline: memory, ethnography, and Natural History in the eighteenth-century accounts of the Jesuit fathers. In: FIGUEROA, Luis Millones; LEDEZMA, Domingo (orgs.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2005, p. 279-302.

JUNIOR, Jorge Leite. “Que nunca chegue o dia que irá nos separar” – notas sobre epistémê arcaica, hermafroditas, andróginos, mutilados e suas (des)continuidades modernas. *Cadernos Pagu*, v. 33, 2009, p. 285-312.

JUSTO, María de la Soledad. Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana. In: WILDE, Guillermo et al. *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB, 2011.

KIM, Joon Ho. Exposição de corpos humanos: o uso de cadáveres como entretenimento e mercadoria. *Mana*, v. 18, n. 2, 2012, p. 309-348.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, 2002, p. 11-32.

_____. Expulsiones, extinción, escritura y memoria en la Compañía de Jesús del siglo XVIII. In: AGUIRRE, Ana Cecilia; ABALO, Esteban. (Org.) *Representaciones sobre historia y religiosidad: deshaciendo fronteras*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2014, p. 289-302.

MADARIAGA, Francisco. *Carta del Padre Francisco Madariaga al Padre Visitador Nicolas Contucci sobre perjuicios causados por traslado de ganado y acerca de pedido de envío de Religiosos en Orden a realización de diversas labores*. 27/04/1763. Buenos Aires: Archivo General de la Nación. IX 6-10-6 doc 126.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *La increíble y triste historia de la Cándida Erendira y de su abuela desalmada*. Argentina: Editorial Sudamérica, 1972.

MARTÍNEZ, Carolina. Usos del pasado y confiabilidad de las fuentes: Antoine-Joseph Pernety y la disputa sobre la naturaliza de América en el siglo XVIII. *Corpus*, v. 5, n. 2, 2015.

MATTHEWS-GRIECO, Sara. Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 217-301.

MECENAS, Ane. “O que importa para a fé e os bons costumes”: a censura e a publicação de impressos jesuíticos em Portugal (1623-1684). *Historia*, v. 36, 2018, p. 1-20.

MENDEZ, Francisco. “Carta do franciscano Frei Francisco Mendes sobre os costumes dos índios Mbaia e Guaná, no Alto-Paraguai”. 20/06/1772. In: Jaime Cortesão (Org.). *Manuscritos da Coleção De Angelis, Tomo 7: Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos*. Rio de Janeiro: Biblioteca, 1772 [1969], p. 53-69.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Campinas: UNICAMP, 2001.

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

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

MORA RODRÍGUEZ, Luís Adrián. Dominación y corporalidad: técnicas de gobierno en la conquista americana. *Tabula Rasa*, n. 12, 2010, p. 13-29.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. *História da Historiografia*, v. 7, 2011, p. 266-278.

ORTIZ, María Eugenia Constantino. José Longinos Martínez: um expedicionário, dos gabinetes de história natural. *Corpus*, v. 5, n. 2, 2015, p. 1-34.

PAUCKE, Florián. Carta del Padre Florián Paucke al Padre Nicolas Contucci sobre agradecimiento por objetos religiosos enviados por el segundo y acerca de epidemia de viruela y de fundación de un nuevo pueblo de mocovíes. 27/10/1763. Buenos Aires: Archivo General de la Nación. IX 6-10-6 doc. 279.

PAUCKE, Florián. *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios mocovíes, 1749-1767*, tomos II e III. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, [1780] 1943.

PAREDES, Julieta. El feminismocomunitario, la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, v. 7, n. 1, 2017, p. 1-10.

PAZ, Carlos. La modernidad de los bárbaros. Los abipones de San Jerónimo del Rey y sus relaciones sociales con las fronteras santafesinas del Chaco. *História Unisinos*, v. 13, n. 3, 2009, p. 253-264.

_____. “Con los nombres de los caciques forjaron diversas naciones: la imaginación etnográfica jesuítica en la construcción de tipos ideales de barbarie en el Chaco y las Pampas durante el siglo XVIII. In: MELEAN, Jorge Cristian Troisi; AMANTINO, Marcia (orgs.). *Jesuitas en las Américas: presencia en el tiempo*. La Plata: Jorge Cristian Troisi Melean, 2019, p. 381-413.

PÉCORRA, Alcir. Prefácio: occide et manduca. In: LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 11-9.

PERRONE, Nicolás Hernán. Uma mirada a la comunidad de jesuitas americanos expulsos a través de las obras de Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809). *História Unisinos*, v. 16, n. 1, 2012, p. 106-118.

PERRONE-MOISES, Leyla. Alegres trópicos: Gonneville, Thevet e Léry. In: BELLEUZO, Ana Maria de Moraes (org.). *O Brasil dos viajantes*. São Paulo: Odebrecht, 1994, p. 85-93.

POLETTO, Roberto; FLECK, Eliane Cristina. Circulação e produção de saberes e práticas científicas na América meridional no século XVIII: uma análise do manuscrito *Matéria medica misionera* de Pedro Montenegro (1710). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 19, n. 4, 2012, p. 1121-1138.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991
- ROMANO, Antonella. La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta. In: WILDE, Guillermo et al. *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB, 2011.
- ROSSO, Cintia; CARGNEL, Josefina. “Historiadores y etnógrafos”: escrituras jesuíticas en el siglo XVIII, los casos de Lozano y Paucke. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, V. 3, N. 3, 2012, P. 62-77.
- SALINAS, María Laura. San Fernando del Río Negro. Un intento evangelizador jesuítico a los abipones. *Diálogos*, v. 13, n. 2, 2009, p. 293-322.
- SALINAS, María Laura; VALENZUELA, Fátima. Los mocovíes del Chaco según la mirada del P. Manuel Canelas SJ. *IHS Antiguos Jesuitas en Iberoamerica*, v. 3, n. 2, 2015, p. 169-190.
- SÁNCHEZ, Carlos Alberto González. El Atlántico, paradigma de la novedad en la época del renacimiento. Imaginario y realidad. *Anos 90*, v. 24, n. 45, 2017, p. 23-44.
- SANTOS, Maria Cristina. Lições de Erovocá: estratégias narrativas do ‘eu’ a partir do ‘outro’. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, n. 3, 2016, p. 1095-1116.
- SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean Tiago. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII). *História Unisinos*, v. 11, n. 2, 2007, p. 240-251.
- SEIXO, Maria Alzira. Entre cultura e natureza: ambiguidades do olhar viajante. In: BELLEUZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos viajantes*. São Paulo: Odebrecht, 1994, p. 121-133.
- SILVA, Ana Márcia. Elementos para compreender a modernidade do corpo numa sociedade racional. *Cadernos Cedes*, v. 19, n. 48, 1999, p. 7-29.
- SOTO MORERA, Diego. Crítica de la razón corporal: Dussel y las meditaciones anti-cartesianas. *Tabula Rasa*, v. 26, 2017, p. 141-169.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. Moderno de otro modo: lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, n. 14, 2011, p. 79-97.
- VEGA, Fabián R. Corrección y reescritura jesuítica en el siglo XVIII: en torno a la obra de José Cardiel (1747-1780). *IHS Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, v. 5, n. 1, 2017, p. 84-110.
- VITAR, Beatriz. La subversión del orden jesuítico: las ancianas indígenas y su resistencia a la acción misionera en el Chaco. *Revista de Ciencias Humanas e Sociais*, v. 1, n. 1, 2015, p. 58-72.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2010.
- YUN-CASALILLA, Bartolomé. Social networks and the circulation of technology and knowledge in the global Spanish empire. In: GARCIA, Manuel Perez; SOUSA, Lucio. *Global History and new polycentric approaches*, Palgrave Macmillan, 2018, p. 275-291.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br