

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO EM HISTÓRIA**

*Em tudo semelhante, em nada parecido:*

**Uma análise comparativa dos planos urbanos das missões jesuíticas de Mojos  
Chiquitos, Guaraní e Maynas (1607 – 1767)**

*Ione Aparecida Martins Castilho Pereira*

Porto Alegre, Janeiro de 2014.

*Ione Aparecida Martins Castilho Pereira*

***Em tudo semelhante, em nada parecido:***

**Uma análise comparativa dos planos urbanos das missões jesuíticas de Mojos  
Chiquitos, Guarani e Maynas (1607 – 1767)**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Professor Dr. Arno Alvarez Kern.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Arno Alvarez Kern – *Orientador*

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Fátima Costa

Prof. Dr. Erneldo Schallenberger

Prof. Dr. Artur Henrique Franco Barcelos

Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

Porto Alegre, Janeiro de 2014.

### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

C352 Castilho Pereira, Ione Aparecida Martins

Em tudo semelhante, em nada parecido : uma análise comparativa dos planos urbanos das missões jesuíticas de Mojos Chiquitos, Guarani e Maynas (1607-1767) / Ione Aparecida Martins Castilho Pereira – 2014.

236 fls.

Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas / Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2014.

Orientador: Profº Dr Arno Alvarez Kern

1. História. 2. Missões jesuíticas. 3. Plano urbano. I. Kern, Arno Alvarez. II. Título.

CDD 980.1

## *Agradecimentos*

Certa vez, um amigo me disse que na Terra havia anjos sem asas, de carne e osso, para nos ajudar no momento em que fosse necessário. Eu particularmente duvidei de suas palavras, mas hoje sei que realmente eles existem e participaram de todo este longo processo de produção de conhecimento, o doutorado. Sem eles, esta tarefa seria muito mais árdua e cansativa. Agradeço o meu querido orientador missioneiro, Arno Alvarez Kern, pela paciência, carinho e confiança depositados em mim durante todo o processo. Por sempre me receber com um sorriso e ótimas sugestões para pensar a tese, além é claro, dos puxões de orelha nos momentos de puro devaneio. Estes quatros anos em sua companhia foram muito proveitosos. A ele dedico todo um carinho que uma filha pode dar a um pai.

Aos meus pais, Osvaldo e Aparecida, por todo o apoio dado, pelas palavras de conforto, pela preocupação exagerada e por sempre me incetivaram a terminar a tese. Não há palavras para expressar meus sentimentos. Também quero agradecer os meus avós, Fermino e Luzia, por despertarem em mim o gosto pela História e por sempre se preocuparem comigo. Agradeço também a minha sobrinha Nataly, o meu bebê preferido, por compreender as minhas idas e vindas de Mato Grosso, e por exigir, o término da tese para que eu pudesse brincar com ela.

Quero agradecer uma pessoa muito especial para mim, pois sem a ajuda, apoio, carinho, companherismo e suas boas doses de broncas homéricas, eu não teria chegado até aqui. Suas histórias sobre seu país de nascimento e locais onde morou fez aguçar ainda mais meu interesse pela História. Em sua companhia aprendi muitas coisas. Agradeço ao Marvin Gerardo Olivas Bonilla por todos os momentos que me fez sorrir com suas brincadeiras bobas quando estava desanimada, por ler meus textos e me ouvir repetidas vezes sobre o que eu estava pesquisando, além é claro, de escutar meus ataques de insanidade temporária. Obrigada por me acompanhar desde o início do mestrado até esta etapa, afinal, parte desta conquista devo a você, pois sem a tua companhia todo este esforço não teria a mesma graça.

Às minhas amigas, Dona Deusília, Suzana Guimarães e a Luciana Pereira, por terem me recebido em sua casa até eu encontrar um apartamento para morar, pelo chá de panela, pelos sábios conselhos da “lulu”, pelos almoços de domingo, por todo o apoio, carinho, cuidado e zelo que a mim dispensaram. Por um tempo, vocês foram minha família em Porto Alegre. Pode

ter certeza que sem a ajuda de vocês o início do doutorado seria bem mais complicado. Agradeço a Suzana pela leitura do meu texto. Não há palavras para expressar a minha gratidão.

Não posso deixar de agradecer a minha super amiga gaúcha, Mônica Karawejczyk, pela sua companhia em todas as indiadas e sufocos com a pesquisa, por ter me escutado todos estes anos falando sobre missões jesuíticas (mas eu também aprendi muito voto feminino), por ter lido meus textos, por me fazer ter muita paz no coração quando na verdade só queria ter um ataque de raiva, pelas horas de relaxamento nos parques, cinemas, feiras do livro, almoços; por me ajudar a me instalar no primeiro apartamento, e claro, por me incentivar a colocar um fim na tese. Obrigada por tudo e principalmente por tornar este processo menos denso.

Aos meus amigos Marcelo Melnitzki, Bianca Costa, Claudia Bibas, Everton Dalcin, Ariane Arruda, João Julio Santos Junior, Fernanda Avalon, Vanessa dos Santos e Elili Bagatini, agradeço pelas boas conversas, almoços, cafés, e principalmente pelo ombro amigo nas horas de puro cansaço. Quero agradecer de modo especial os meus amigos, Mara Leitão, Bruna Santiago e Ricardo pelos divertidíssimos almoços e cafés sempre regados com muita alegria e risadas, pela companhia nas caminhadas no pátio da esef e nas aulas da graduação, exposições e feiras de artesanato, etc. Agradeço de forma particular a Bruna por fazer meu abstract. Garanto que sem a companhia de vocês todos estes anos não teriam sido os mesmos. Quero agradecer o meu amigo teórico, Daniel Becker, por ser o meu interlocutor, pelas ótimas dicas, pelas nossas conversas sobre a vida e nosso futuro em outro país, e claro, por regar tudo isso com boas doses de tortas, petit gâteau e cafés da melhor qualidade.

Quero agradecer infinitamente às minhas amigas, Rosa Marlí Emer e Dona Marina de Carvalho Emer (e toda sua família) pelo apoio, amizade, carinho, pelas boas conversas e happy hours, pelas trocas de guloseimas, caminhadas para desopilar o cansaço, pelas indiadas, enfim, por sempre minhas amigas “anjos”. Graças à companhia de vocês este percurso foi bem mais leve e divertido! Também quero agradecer ao Eloy Vasconcelos e sua família pela confiança e pela grande ajuda que me deram para terminar a tese ao alugar o seu apartamento. Às minhas amigas Dona Eleze, Mauri e Janete pelas conversas animadoras, por sempre me receberem com belo sorriso e por se preocuparem comigo. Aos amigos Francisco e Cris que sempre me receberam com sorriso, emprestando seus ouvidos, e pelas histórias do Francisco pelas terras do Mato Grosso.

À minha amiga Belia Fantini Bonini Pinto de Arruda, que mesmo longe, sempre está me ajudando e se preocupando comigo, obrigada pelo envio de material bibliográfico para tese. Agradeço muito ao David Block, que desde mestrado sempre ajudou enviando material bibliográfico para minhas pesquisas, e agora no doutorado me indicou bibliografias, enviou

imagens, além de cópias de artigo sobre as missões de Mojos, que sem dúvida foram de grande valia para feitura desta tese. À Paula Hasbún Peña pela amizade, confiança e paciência em atender meus pedidos bibliográficos e pela disposição em me enviar de material sobre as missões de Chiquitos pelos meus amigos. Sabia que este material foi muito importante para construção desta tese.

Agradeço muito ao padre Pedro Ignacio Schmitz e a Ivone Verardi que sempre me receberam muito bem e permitiram meu acesso à biblioteca do Anchieta. Também não poderia deixar de agradecer ao Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP) e Revista de Índias pelo pronto atendimento e envio de material bibliográfico. Aos pesquisadores que contribuíram para o desenvolvimento desta tese sugerindo bibliografias, enviando livros e trocando material de pesquisa. Neste sentido, agradeço Renata Bortolotto, Eckart Kühne, Antonio Aguirre Rojas, Ramón Gutiérrez, Paulo Assunção, José D' Assunção Barros, Leny Caselli, João Ivo Puhl, Domingos Sávio e Otávio Ribeiro Chaves.

À Carla Helena Carvalho Pereira, Adilson Muller, Henriette Ilges Shinohara pela paciência em esclarecer minhas dúvidas e auxílio nos procedimentos burocráticos, além das conversas descontraídas. Agradeço a coordenação do programa de pós-graduação em História por ter possibilitado a minha participação no Congresso Internacional de Missões na Bolívia. Evento que colaborou muito para o desenvolvimento da tese. Aos professores do programa de pós-graduação que ajudaram na minha formação. Agradeço ainda Maria de Fátima Costa, Erneldo Schallenger, Artur Barcelos e Eduardo Neumann por terem aceitado o convite para participarem da banca.

A CAPES, pela concessão da bolsa que me permitiu realizar esta pesquisa e por me oportunizar o retorno a minha amada cidade de Porto Alegre no Rio Grande do Sul. Ao google pela disponibilização de fontes e material bibliográfico na internet. E principalmente a pessoas que inventou a internet, pois sem ela, esta pesquisa não seria a mesma. Peço desculpas àquelas pessoas em que o nome não consta aqui, mas deixo a todas elas meus protestos de estima e agradecimentos.

## *Resumo*

A presente tese tem por finalidade apresentar uma análise comparativa dos planos urbanos das missões jesuíticas Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas. O objetivo deste estudo é saber em que medida o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus foi semelhante e diferente na organização espacial destas quatro espacialidades missioneiras. Para responder a este questionamento, estabelecemos como delimitação temporal os anos de 1607 a 1767. Tais datas referem-se ao início da ação jesuítica nas missões Guarani, passando pelas fundações das missões de Maynas (1636), Mojos (1682) e Chiquitos (1690), e, por fim, a data de expulsão dos jesuítas da América Espanhola (1767). Já as fontes que constituem o foco de nossa análise e comparação são tanto documentais quanto bibliográficas. Sendo assim, queremos é avançar para além das breves comparações e das justaposições de informações em blocos de sínteses. Pretendemos demonstrar então, através de uma análise comparativa, que as diversas formas do existir, produzidas por indígenas e jesuítas nestas espacialidades missioneiras, criaram como resultado desta relação com o espaço habitado tanto diferenças quanto semelhanças.

**Palavras-chaves:** Comparação; espaço; grupos indígenas; missões jesuíticas espanholas Guarani, Mojos, Chiquitos e Maynas.

## *Abstract*

This thesis intends to present a comparative analysis of the spatial organization of the urban plans of the jesuitic missions Guarani, Chiquitos, Mojos and Maynas. This study aims to know to what extent the evangelizer project undertaken by Society of Jesus was similar and different concerning the spatial organization of these four missionary spatialities. To answer this inquiry, we established the years of 1607 to 1767 as a temporal delimitation. Such dates refer to the beginning of the jesuitic action in the Guarani missions, passing through Maynas missions foundation (1636), Mojos (1682), Chiquitos (1690), and finally the expulsion of the jesuits from Spanish America (1767). About the sources which are the focus of our analysis and comparison, they are both documental and bibliographic. Thus, what we seek is advance beyond the brief comparisons and the juxtapositions of informations in blocks of synthesis. Therefore, we intend to demonstrate, through a comparative analysis, that the diverse forms of existing, produced by indigenes and jesuits in these missionary spatialities, created not only differences, but also similarities from this relation with the inhabited space.

**Keywords:** Comparison; space; indigenous groups; spanish jesuitic missions Guarani, Mojos, Chiquitos and Maynas.



## *Lista de Figuras*

<b>Figura 1-</b> Las misiones jesuíticas en América del Sur 1600-1767.....	49
<b>Figura 2-</b> Uma paisagem de caminhos e canais na Boliviana Amazônica.....	53
<b>Figura 3–</b> Uma paisagem idealizada das estradas, canais, campos elevados, e povoados na Amazônia Boliviana.....	53
<b>Figura 4-</b> Área de ocupação dos grupos indígenas Chané, Chiquito, Gorgotoqui, Guarani, Chiriguano, Guató, Orejone, Guaxarapo, Payaguá, Mbayá-Guaicurú e Xaray que, estabeleceram-se na região Chiquitana e ao longo do rio Paraguai, durante a expansão colonial .....	58
<b>Figura 5-</b> Modelo de organização territorial Guarani. ....	71
<b>Figura 6-</b> El Marañón Español. Mapa trazado en las cárceles de Lisboa por el p. Francisco Javier Weigel. La línea con cruces blancas señala el límite de las misiones de los Padres Franciscanos; la continuación de ella, parte con puntos blancos y parte sin ellos, indica el término de las misiones de la Compañía de Jesús.....	74
<b>Figura 7–</b> Limites hispano portugueses .....	104
<b>Figura 8–</b> Mapa de las Misiones Jesuíticas de Moxos de 1764, levantado por el Cnel. Antonio Aymerich y Villajuana.....	109
<b>Figura 9–</b> Localização das missões jesuíticas de Chiquitos, na Bolívia, e da missão jesuítica instalada próximo ao rio Paraguai, <i>Nuestra Señora de Belén</i> .....	119
<b>Figura 10–</b> Fundación de las misiones jesuíticas.....	121
<b>Figura 11–</b> Reduções fundadas de 1638 a 1768.....	132
<b>Figura 12–</b> Iglesia San Francisco Javier (1749-1753). Planta general.....	153
<b>Figura 13–</b> El plano de un pueblo Guaraní muestra incluso espacios separados para hombres, mujeres, niños y niñas en el cementerio .....	153
<b>Figura 14–</b> La sensibilidad indígena tuvo la capacidad de integrarse con las técnicas – de origen europeo- para expresar la captación y manifestación de fe religiosa. Interior, San Miguel. ....	155
<b>Figura 15–</b> Igreja da missão de Concepción de Baures, missões de Mojo. ....	156
<b>Figura 16–</b> Igreja da missão de San Ramón de Mojo. ....	156

<b>Figura 17</b> – Cuadro comparativo de plantas de templos entre las misiones del Paraguay, Chiquitos y Moxos.....	157
<b>Figura 18</b> – Pobladores preparando la pesca del manati .....	160
<b>Figura 19</b> – La ex-reducción de San Ignacio de Pebas en la actualidad .....	161
<b>Figura 20</b> – Antiga missão de Exaltação. ....	163
<b>Figura 21</b> – Reducción de Concepción, perspectiva general de la plaza, posas, templo y cuarteles.....	164
<b>Figura 22</b> – A pesca das tartarugas. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira .....	167
<b>Figura 23</b> – O fabrico da manteiga de ovos de tartaruga. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira .....	167
<b>Figura 24</b> – Rua inundada na borda sul de Trinidad durante a estação chuvosa “seca” de 1962.....	171
<b>Figura 25</b> – Población de la misión de Mainas. Almadia en río y misionero con acompañante.....	175
<b>Figura 26</b> – Plaza y templo de la reducción de Trinidad.....	178
<b>Figura 27</b> – Plaza, templo, posa y colegio de la reducción de Concepción. El atrio cubierto no fue considerado en la representación.....	179
<b>Figura 28</b> – Vista da plaza de San José de Chiquitos. Segundo Alcides D’Orbigny.....	180
<b>Figura 29</b> – Plano de São Miguel dos Guarani .....	181
<b>Figura 30</b> – Posa eventual, levantada em el Pueblo de Calamanca (Bolivia) para la festividade de defuntos. Muestra una posa compuesta por panes, cerveza, frutas y verduras. Los panes adquieren formas antropomorfas y zoomorfas. Al costado una decoración de papel-moneda. Año 1970. ....	182
<b>Figura 31</b> – Posa eventual levantada en Ayaviri, Dep. de Puno (Perú). Según Paul Marcoy. Muestra el traslado de elementos tropicales a la puna.. ....	182
<b>Figura 32</b> – Mapa étnico. ....	210
<b>Figura 33</b> – Settlement mounds, causeways, canals, and fields that make up the prehispanic cultural landscape of the Bolivian Amazon [painting by Dan Brinkmeier]..	211
<b>Figura 34</b> – Tribos do oriente Boliviano. ....	212
<b>Figura 35</b> – Poblaciones indígenas hasta mediados del siglo XVIII em la región.....	213
<b>Figura 36</b> – Tribos nativas da Montana e oeste da bacia da Amazônia .....	214

<b>Figura 37</b> – Os antigos povos da floresta.....	215
<b>Figura 38</b> – As ocupações dos indígenas. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira.....	216
<b>Figura 39</b> – Habitação indígena. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira .....	216
<b>Figura 40</b> – Ejecución del Tratado de San Ildefonso. ....	217
<b>Figura 41</b> – Departamento de Santa cruz, localización de las reducciones jesuíticas .....	218
<b>Figura 42</b> – Bandeiras paulistas y reubicación de misiones. ....	219
<b>Figura 43</b> – Portada del templo de la reducción de san Joaquín.....	220
<b>Figura 44</b> – Igreja da missão de Magdalena de Mojo .....	220
<b>Figura 45</b> – Foto del templo de la reducción de Trinidad, poco antes de su demolición en 1920. Álbum Centenario de Bolivia. ....	221
<b>Figura 46</b> – Reducción de San Ramón de Itonamas, perspectiva del templo y colegio .	221
<b>Figura 47</b> – Colegio de la reducción de Exaltación. Autor: Melchor María Mercado (1859).....	222
<b>Figura 48</b> – La Concepción de Baures: el clásico colegio ubicado en la parte externa del conjunto misional frente a la plaza, característica propia de las misiones de Moxos.....	222
<b>Figura 49</b> – Montículos artificiais com igreja missão Sirinó em cima de Eviata.....	223
<b>Figura 50</b> – Plano da Vila Concepción de Mojos segundo D’Orbigny.....	223
<b>Figura 51</b> – Traza hipotética de uma reducción en la misión de Maynas durante el siglo XVIII, laborada a partir de descripciones realizadas por diversos misioneros cronistas.	224
<b>Figura 52</b> – Poblado de la misión de maynas (Reconstrucción historiográfica ideal).....	224
<b>Figura 53</b> – Plano da Vila de S. José Missão de Chiquitos segundo D’ Orbigny. ....	225
<b>Figura 54</b> – Plano del Pueblo de San Juan Bautista, del río Uruguay.....	225
<b>Figura 55</b> – El primero de estos caminos sigue al eje longitudinal del pueblo, desde la capilla Betania a la entrada del pueblo hacia la entrada al templo .....	226
<b>Figura 56</b> – Concepción de Baures: Celebración religiosa ejecutada en el marco de una espacialidad barroca remarcada por la plaza, el atrio y las posas. Grabado de Alcide D’Orbigny, 1832.....	226

# Sumário

<b>Introdução</b> .....	12
<b>Capítulo 1</b>	
1 <i>Comparação, espaço e grupos étnicos</i> .....	23
1.1 O uso da História Comparada para o estudo das missões jesuíticas .....	24
1.2 As formas do espaço geográfico .....	33
1.3 Os espaços sócio geográficos das missões jesuíticas em estudo.....	48
<b>Capítulo 2</b>	
2 <i>Jesuítas e a ocupação do espaço sócio geográfico: a conversão de índios em homens, cristãos e súditos do rei</i> .....	84
2.1 A ação política dos jesuítas nas fronteiras da América Espanhola .....	85
2.2 Missões como instituição de fronteira .....	100
<b>Capítulo 3</b>	
3 <i>Em tudo semelhante, em nada parecido: uma análise comparativa dos planos urbanos</i> .....	135
3.1 A organização espacial missioneira e suas “influências” .....	136
3.2. O espaço missioneiro: uma análise comparativa da estrutura urbana.....	145
3.2.1 Igreja.....	152
3.2.2 Pátio dos artífices e claustro .....	161
3.2.3 Cotiguaçu .....	168
3.2.4 Residência indígena .....	169
3.2.5 Praças.....	176
<b>Considerações Finais</b> .....	185
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	188

## *Introdução*

O interesse pelo tema das *missões jesuíticas* surgiu quando ainda cursávamos a graduação em História pela Universidade do Estado de Mato Grosso/Unemat. Naquela ocasião, tínhamos que desenvolver um artigo final para a conclusão da disciplina de História Regional, e o assunto sugerido pelo professor foi sobre a Capitania de Mato Grosso e suas relações fronteiriças com as missões jesuíticas espanholas de Chiquitos e Mojos. E as fontes que deveríamos consultar estavam disponíveis no catálogo do Arquivo Histórico Ultramarino de Portugal, que compõe parte do acervo do Núcleo de Documentação de História Escrita e Oral(NUDHEO)/Unemat.

O documento que nos interessou no catálogo foi o *Auto de Inquirição do Soldado Romero, sobre o ouro e o comércio ilícito que os curas da missão de Baures praticava com os portugueses do destacamento de Santa Rosa*<sup>1</sup>. Após a transcrição deste Auto de Inquirição nos despertou o interesse em saber mais sobre o destacamento português e suas relações com as missões de Mojos. E foi a partir de um levantamento bibliográfico preliminar, realizado ao final da graduação, que percebemos que o referido destacamento tratava-se de uma antiga missão jesuítica espanhola estabelecida na margem direita do rio Guaporé em 1743. Foi aí que tivemos o primeiro contato com o nosso objeto de pesquisa, entretanto, foi somente no mestrado realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PUCRS (2006-2008), que esta pesquisa se materializaria na dissertação intitulada *Missão jesuítica colonial na Amazônia Meridional: Santa Rosa de Mojo uma missão num espaço de fronteira (1743-1769)*.

As especificidades que nos instigaram a eleger Santa Rosa de Mojos como objeto de pesquisa que resultou na dissertação foi com o propósito de saber quais eram os grupos indígenas envolvidos na construção daquele espaço, além de compreender quais os motivos que levaram à sua fundação, bem como, quais foram às ações desenvolvidas pelos portugueses para ocupar esta antiga missão jesuítica e nela estabelecer uma fortificação, que receberia o nome de Fortaleza da Conceição e, mais tarde, Forte de Bragança.

A delimitação temporal para o estudo da missão de Santa Rosa foi de 1743 a 1769. Tais datas são respectivamente referentes ao ano da fundação desta missão jesuítica, e ao

---

<sup>1</sup> Documento 887, caixa 15 – AHU (Arquivo Histórico Ultramarino). 1770, Março, 30. Núcleo de Documentação de História Escrita e Oral da Universidade do Estado de Mato Grosso (NUDHEO/UNEMAT).

período em que houve a mudança do nome de Nossa Senhora da Conceição para Forte de Bragança, pois pouco tempo depois esta fortificação portuguesa seria substituída pela construção do Forte Príncipe da Beira.

Na dissertação abordamos o espaço compreendido pelas principais redes fluviais constituídas pelos rios Beni, Marmoré, Guaporé e seus afluentes; e os diversos grupos indígenas orientados por estas margens (que no início do século XVIII teriam seus primeiros contatos com as frentes de colonização luso-espanholas). Apresentamos ainda, mesmo que de forma superficial, um breve estudo comparativo das missões jesuíticas Guarani, Chiquito e Mojo<sup>2</sup>, evidenciando assim, algumas semelhanças e diferenças entre seus planos urbanos. Além de oferecermos um panorama de como estavam organizadas as espacialidades das missões jesuíticas de Santa Rosa, São Miguel e São Simão, e a articulação destas missões com o espaço colonial<sup>3</sup>.

A ideia de comparar as missões jesuíticas Guarani, Chiquitos e Mojos e inseri-las como parte da pesquisa sobre Santa Rosa na dissertação, surgiu após a palestra da professora Leny Caselli Anzai (PPGHIS/UFMT) durante o minicurso intitulado *Missão por redução: experiências americanas*<sup>4</sup>. Em sua apresentação sobre *Missões: territórios diversos, múltiplas fronteiras*, a referida pesquisadora enfatizou que as missões de Chiquito e Mojo encontravam-se nos mesmos “moldes” das missões Guarani (Anzai, 2008: 141 e 148)<sup>5</sup>. Além de abordar estas missões do Oriente Boliviano de forma conjunta, a palestrante reforçou ainda, a ideia de que as missões jesuíticas passariam a ter sua importância, enquanto espacialidades

---

<sup>2</sup> Os dados sobre os espaços sócio geográficos de cada uma destas espacialidades missioneiras serão desenvolvidos mais detalhadamente ao longo do primeiro capítulo da tese, assim como, as informações sobre a missão jesuítica de Maynas.

<sup>3</sup> Demos maior ênfase à missão jesuítica espanhola de Santa Rosa, que, a partir de 1760, tornar-se-ia uma fortificação portuguesa às margens do rio Guaporé. Tal ação praticada pelos portugueses foi considerada um desrespeito ao Tratado de Madri (1750), e os espanhóis nunca aceitaram esta atitude, gerando, desta maneira, uma contenda pela posse de Santa Rosa. O estranhamento causado pela demarcação de limites na fronteira oeste da Capitania de Mato Grosso culminou em um conflito fronteiriço luso-espanhol pela retomada daquela espacialidade por parte dos espanhóis. Para maiores detalhes, consultar: CASTILHO PEREIRA, Ione Ap. M. *Missão jesuítica colonial na Amazônia Meridional: Santa Rosa de Mojo uma missão num espaço de fronteira (1743-1769)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008a.

<sup>4</sup> Atividade ministrada pelas professoras Leny Caselli Anzai (Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso, PPGHIS/UFMT), Maria Cristina Bohn Martins (Universidade do Vale do Rio dos Sinos), Eliane Cristina Deckmann Fleck (Universidade do Vale do Rio dos Sinos) durante o XXIV Simpósio Nacional de História (ANPUH) - História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. UNISINOS, de 15 a 20 de julho de 2007, São Leopoldo/RS. Para maiores detalhes sobre a ementa do minicurso, consultar [http://snh2007.anpuh.org/minicurso/view?ID\\_MINICURSO=22](http://snh2007.anpuh.org/minicurso/view?ID_MINICURSO=22).

<sup>5</sup> Uma versão semelhante ao que foi apresentado na palestra encontra-se publicado no livro *Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade*. Organizadora Joana A. Fernandes Silva. Goiânia: Ed. da UCG, 2008. E o artigo da qual nos referimos recebe o título nesta coletânea de *Missões Religiosas e a Capitania de Mato Grosso*.

espanholas, a partir de dois momentos: o primeiro motivado pelos portugueses da Capitania de Mato Grosso que as encarariam como obstáculo a sua febre expansionista de alcançar as minas de Potosí (Alto Peru), e em um segundo momento, já sem os jesuítas, como estabelecimentos propícios a realização do contrabando fronteiriço. Tal atitude, entretanto, desconsidera um conjunto de características que constituiu cada uma destas missões em suas respectivas espacialidades. Pois, como bem salienta Josep M. Barnadas, tratar as missões de Mojos e Chiquitos de forma conjunta *ha dejado abierta la puerta a una confusión: la que ignora que, mientras Mojos era parte de la Provincia Peruana, Chiquitos lo era de la del Paraguay* (Eder, 1985:XLVII).

Isto nos chamou muito atenção, porque à medida que avançávamos em nossa pesquisa sobre Santa Rosa e as missões de Mojos durante a realização do mestrado, percebíamos que estas missões não eram simplesmente uma imitação de um *molde* idêntico do que havia sido desenvolvido entre as missões Guarani. Sendo assim, resolvemos aprofundar as pesquisas e preparar um estudo que pudesse apontar estas possíveis semelhanças e diferenças existentes entre os planos urbanos das missões Guarani, Mojos e Chiquitos<sup>6</sup>. Tomamos como ponto de partida, as experiências dos indígenas antes do contato com as frentes de colonização, bem como, o seu posterior estabelecimento em um novo espaço dado pelas missões jesuíticas. Deste modo, procuramos relacionar as pesquisas realizadas nas missões Guarani (sobre urbanidade, espaço e arqueologia) com os dados bibliográficos e documentais que tínhamos até aquele momento sobre as missões de Chiquitos e Mojos, bem como, das populações indígenas presentes nestes espaços.

Durante a realização desse breve estudo comparativo, notamos que as bibliografias que consultamos sobre as outras áreas missioneiras jesuíticas, sempre se remetiam a experiência Guarani para ressaltar as similaridades entre elas ou para mostrar o que seria singular em cada espacialidade. Como por exemplo, o artigo do arquiteto Victor Hugo Limpas Ortiz intitulado *Missões de Moxos*, em que o autor salienta que, mesmo que as distintas missões jesuíticas seguissem os mesmos decretos reais, critérios e modelos administrativos, *a autonomía de cada región, junto a las diferencias geográficas y culturales, permitió el surgimiento de diferencias, dentro de un marco común estructural* (Ortiz,

---

<sup>6</sup> Este estudo gerou um artigo que foi apresentado inicialmente com o título *Urbanismo Misionero: ensaio comparativo das reduções de Guarani, Chiquitos e Mojos* no III Seminário Internacional de História: Instituições, Fronteira e Política na América História Sul-Americana, XIII Seminário do Departamento de História, III Fórum do Programa de Pós-Graduação em História, realizado no período de 04 a 06 de setembro de 2007, na Universidade Estadual de Maringá - UEM. Entretanto, só foi publicado em sua íntegra na revista eletrônica História em reflexão: vol. 2 n. 4 – UFGD – Dourados jul/dez 2008b, com o título *Missões Jesuíticas Coloniais: um estudo dos planos urbanos*.

2007:76). E o resultado dessas influências recíprocas segundo Ortiz, produziriam seis características particulares a Mojo e

diferente a lo acontecido en las experiencias jesuíticas de Chiquitos y Paraguay. Primero, la definición de la reducción como un emplazamiento productivo; segundo, la plaza con posas y cruces orientadoras y jerarquizadoras del espacio central; tercero, el atrio profundo del templo con dos o más crujías semicubiertas; cuarto, la decoración con pilastras-cirios en las portadas; cinco, la disposición del colegio en frente abierto hacia la plaza y transversal al templo, y sexto, la excepcional calidad de la estatuaria (Ortiz, 2007:89).

Já no livro do historiador Alcides Parejas Moreno sobre *Historia del Oriente Boliviano siglos XVI y XVII*, observamos a ênfase na semelhança total entre as missões jesuíticas, pois segundo o autor, as missões de Mojos e Chiquitos *tenían la misma organización que las reducciones del Paraguay en cuando a lo social, religioso laboral y educativo, e incluso la misma estructura en cuanto los mismo pueblos* (Moreno, 2011:151).

Entretanto, também encontramos pesquisas que sugerem um desenvolvimento similar ou comum entre as missões jesuíticas, como é caso do livro dos historiadores Arno Alvarez Kern e Robert Jackson sobre as *Missões Ibéricas Coloniais: da Califórnia ao Prata*, em que os autores pretendem, a partir de uma abordagem comparativa, evidenciar a existência de um modelo comum no desenvolvimento das missões Guarani com as missões do norte do México colonial. Para os autores, *a coroa espanhola autorizava e apoiava missões tanto na América do Norte como na do Sul, seguindo um modelo de desenvolvimento similar e com os mesmos objetivos básicos* (Kern e Jackson, 2006:12).

Notamos ainda, durante o desenvolvimento de nosso breve estudo comparativo, que havia uma certa singularidade entre as missões de Mojos e Chiquitos com as missões de Maynas. Tal semelhança foi percebida, ao lermos o artigo *Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto* da coletânea *Un reino en la frontera – las misiones jesuíticas en la América Colonial* organizada pela arquiteta Sandra Negro e pelo padre jesuíta Manuel M. Marzal, publicado no ano de 1999. Neste estudo, pudemos perceber que nas missões de Maynas, assim como nas missões de Mojos, as vivendas eram construídas sobre estacas<sup>7</sup>,

---

<sup>7</sup> Nas reduções de Mojos segundo o relato do Padre jesuíta Francisco J. Eder *muchas y aun todas las reducciones adyacentes al río Mamoré cada año padecían grandes daños por la inundaciones. No encontrándose en ninguna parte lugares aptos para levantar las reducciones y que al mismo tiempo estén a salvo del peligro de la inundación, muchos años sucede que durante todo un mes la misma reducción queda inundada, por lo se hace necesario circular por ella navegando en canoas, ya se trate de los indios que no tienen casas elevadas y construídas sobre estacas, han de construir algún piso improvisado de madera en que vivir día y noche con su familia y animales, teniendo la canoa atada a la puerta para poder movilizarse cuando quieran. En estas*



também conhecidas por *barbacoas*, a fim de evitar não só as inundações, mas também que as águas dos rios não afetassem as paredes dos edifícios revestidas de barro. A carência de material construtivo para edificação das vivendas em Mojo<sup>8</sup> e Chiquito<sup>9</sup>, tais como pedra e argila, também pode ser percebida nas missões de Maynas. Segundo Sandra Negro, os padres tentaram fabricar *ladrillos, pero debieron desistir muy pronto, ya que estos se quebraban por la falta de arcilla de calidad* (Negro, 1999:289). No entanto, não avançamos nossas pesquisas com relação a esta missão, ficando reservada a ela, apenas uma nota de pé de página ressaltando sua similaridade com relação às outras missões no que tange a construção de vivendas e material empregado na edificação das mesmas.

Estes tópicos que aqui levantamos se destacaram durante o desenvolvimento da dissertação, mas como eles não constituíam os objetivos de nossa temática proposta (estudo do espaço missional de Santa Rosa de Mojo), não puderam ser aprofundados. O que nos instigou a propor esta investigação para o doutorado, agora com outras questões a serem pesquisadas, um marco temporal maior e o acréscimo da missão de Maynas, para que então, pudessemos saber em que medida o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus foi semelhante e diferente na organização espacial<sup>10</sup> dos planos urbanos destas quatro espacialidades missioneiras.

Assim, diante das considerações anteriormente apresentadas, algumas perguntas ficaram para serem respondidas, tais como: em que medida estas missões jesuíticas foram semelhantes ou diferentes em sua organização espacial? Onde estão as diferenças? E, em caso de diferenças, quais seriam estes elementos dessemelhantes na organização espacial destas missões? Ou quais seriam as semelhanças? Onde elas estão? Quais foram os elementos que

---

*circunstancias no es raro que desde el piso superior de la casa pesquen con flecha los peces que circulan por abajo, pues éstos y – lo que es más divertido – los caimanes transitan libremente por la plaza, calles y aub casas, haciendo presa de los perros o patos desprevenidos* (Eder, 1985:62).

<sup>8</sup> Para compensar a carência total de pedras na construção das vivendas e edifícios em Mojos, os missionários empregariam argamassa, segundo José Luis Roca, uma mistura resultante de *arcilla con pasto y estiércol animal que se colocaba en medio de una armazón de cañahueca amarrada con lianas de la selva. Es el llamado “tabique” que aún subsiste en las construcciones antiguas de todos el oriente boliviano* (Roca, 2001:332).

<sup>9</sup> De acordo com o arquiteto Virgilio Suarez Salas em Chiquitos se *recuperan de la cultura aborigen el conocimiento de los materiales y técnicas constructivas, como el tabique – hormigón armado de barro y madera – y los techos de paja – cubiertas vegetales hechas de hojas y troncos trabajados de palmeras -, así también cómo sacar mejor partido de los espacios y formas locales. (...) Del medio ambiente, resuelven catalogar y utilizar de la mejor y mayor forma posible los elementos que la naturaleza le podía proveer: arcilla mejorada para fabricar tejas y adobes, tinturas naturales para ser aplicadas como pintura, minerales como la mica que en forma laminada se utilizaban como revestimiento interior, y especialmente maderas; maderas duras para estructuras y maderas preciosas blandas para muebles, decorados y ornamentos, etc.* (Moreno e Salas, 1992:250)

<sup>10</sup> Este conceito será discutido mais detalhadamente no primeiro capítulo da tese.

contribuíram para que fossem geradas tanto as semelhanças como as diferenças nestas missões?

Para responder estes questionamentos, estabelecemos como delimitação temporal os anos de 1607 a 1767. Tais datas são respectivamente referentes ao início da ação jesuítica nas missões Guarani, passando pela fundação das missões dos Maynas no ano de 1636, de Mojos no ano de 1682 e Chiquitos no ano de 1690, e como marco temporal final da pesquisa, escolhemos a expulsão dos jesuítas da América Espanhola no ano de 1767. Escolhemos esta temporalidade tão extensa porque como se trata de uma análise comparativa das organizações espaciais das missões jesuíticas em questão, torna-se muito difícil delimitar o momento exato em que estas diferenças e semelhanças ocorreram, pois de acordo com o historiador Erneldo Schallenberger

a limitação da problemática histórica não é percebida através de uma transparência temporal, no sentido cronológico, mas fixa-se, sobretudo, na análise das unidades históricas apreendidas do processo histórico global, onde o fato não é concebido em si e isoladamente, mas considera-se o conjunto dos fatos que constitui a unidade de análise, numa perspectiva de história em construção (Schallenberger, 1985:20).

Já a inserção da missão de Maynas na pesquisa se deu por duas razões, a primeira, porque esta missão pertenceu inicialmente a Província Jesuítica do Peru, entretanto, devido às grandes distancias entre a cidade Lima (capital do vice-reinado do Peru) e a cidade de Quito<sup>11</sup> (atual território de Colômbia e Equador; cf. Sievernich, 1996), acabou dependendo *siempre de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito y administrativamente formaba una sola Gobernación bajo la responsabilidad de un gobernador, nombrado por el rey* (Negro, 1999:272). A segunda razão se deve a proximidade espacial desta missão com as missões de Mojo (que também pertencia a Província Jesuítica do Peru), e, em uma análise mais ampla, estas missões (Maynas e Mojos) encontravam-se sincronicamente vizinhas no tempo e no espaço das missões jesuíticas de Chiquito e Guarani (ambas pertencentes à Província Jesuítica do Paraguai).

Deste modo, o que nós propomos é avançar para além das breves comparações (alusões parciais que os autores que se dedicam ao tema missões, conforme já abordamos

---

<sup>11</sup> Segundo Sandra Negro quase todas *las rutas propuestas tenían como punto de partida la ciudad de Quito, ya que entre los siglos XVI y XIX el acceder a dicha región desde de Lima, capital del virreinato del Perú, era una empresa de mayor envergadura, no sólo por la gran distancia existente, sino a la imperativa necesidad de cruzar los Andes, para alcanzar la Amazonia, todo o cual repercutía negativamente en tiempo y costos* (Negro, 1999:272).

anteriormente, realizam sobre outras missões jesuíticas a fim de evidenciar a semelhança ou a diferença em relação ao seu objeto de estudo) e das justaposições de informações<sup>12</sup> (sínteses que examinam vários aspectos de uma determinada temática como se fossem blocos em superposição), para então, demonstrar através de uma análise comparativa, que as diversas formas do existir, produzidas por indígenas e jesuítas nestas espacialidades missioneiras, criaram como resultado desta relação com o espaço habitado tanto diferenças como semelhanças. Pois como bem salienta o historiador Jörn Rüsen,

não basta pôr diferentes histórias (...) juntas. Isso poderia fornecer um útil e mesmo necessário panorama do conhecimento disponível até determinado momento, mas não se constitui em um tipo de comparação, uma vez que as diferentes acumulações de conhecimento carecem de uma estrutura comum de organização cognitiva. Toda comparação precisa de um parâmetro organizativo. Antes de olhar para os materiais (textos, tradições orais, imagens, rituais, monumentos, assim por diante) é necessário saber que campo de coisas deve ser levado em consideração e de que maneira as descobertas nesse campo devem ser comparadas. Trocando em miúdos: quais são as similaridades e onde estão as diferenças (...) (Rüsen, 2008:116).

Sendo assim, para analisarmos quais foram os elementos semelhantes e diferentes na organização espacial das missões Guaranis, Chiquitos, Mojos e Maynas, e com isto, ter um parâmetro organizativo *do que pode e o que não pode ser comparado, e o que e como observar*, bem como, a maneira como os resultados observados serão *tratados*, é que se torna necessário o uso do método comparativo preconizado por Marc Bloch em 1928 no campo da História Comparada<sup>13</sup>. Em seu artigo “Para uma história comparada das sociedades européias”, Bloch salienta que o método comparativo em história consiste em

escolher, em um ou vários meios sociais diferentes, dois ou vários fenômenos que parecem, à primeira vista, apresentar certas analogias entre si, descrever as curvas de sua evolução, encontrar as semelhanças e as diferenças e, na medida do possível, explicitar umas e outras. São portanto necessárias duas condições para que haja, historicamente falando, comparação: uma certa semelhança entre os dados observados – o que é

---

<sup>12</sup> Os estudos que se propuseram a fazer uma análise comparativa entre missões jesuíticas, mas que acabaram por fazer apenas uma justaposição de informações em blocos foram: CALEFFI, Paula. El trazado de las reducciones y la práctica ritual. In: **La Provincia Jesuítica del Paraguay: Guaranies y Chiquito. Un Análisis Comparativo**. Universidade Complutense. Facultad de Geografía e Historia. 1989-90, e Arno Alvarez Kern e Robert Jackson. **Missões Ibéricas Coloniais: da Califórnia ao Prata**. Porto Alegre: Pailer, 2006. Sobre este assunto, abordaremos com maiores detalhes no primeiro capítulo da tese, mais precisamente, na seção referente ao uso da História Comparada para o estudo das missões jesuíticas.

<sup>13</sup> Sobre o porquê de escolhermos esta forma de comparar, dentre as várias possibilidades existentes no campo da História Comparada, será abordado com maiores detalhes no primeiro capítulo da tese.

evidente – e uma certa dissemelhança entre os meios onde tiveram lugar (Bloch, 1996a:120).

Bloch distingue ainda dois tipos de comparação, que segundo ele, dependendo do campo de estudo há possibilidade de duas aplicações totalmente diferentes pelos seus princípios e resultados, que são: *sociedades separadas no tempo e no espaço* (em que as analogias observadas não possam explicar-se por influências mútuas ou origem comum) e as *sociedades vizinhas no tempo e no espaço* (neste caso as influências são mútuas devido à proximidade e o sincronismo, e remontam, pelo menos em parte, a uma origem comum).

Neste sentido, a nossa pesquisa se insere na segunda tipologia do método comparativo proposto por Marc Bloch, já que preenche todos os requisitos para que haja uma comparação entre duas ou mais *sociedades vizinhas no tempo e no espaço*, pois além de ser preferível, como salienta o próprio autor, *é também o mais rico cientificamente* (Bloch, 1996a:123). Sendo assim, escolhemos como *unidade de análise* a estrutura urbana destas espacialidades missioneiras, e as formas espaciais que serão comparadas são: Igreja, pátio dos artificios e claustro, cotiguaçu, residência indígena e praça. Já, os elementos que serão analisados em nossa pesquisa são: o espaço geográfico, a organização espacial indígena e o contexto colonial, afinal, eles contribuiram tanto para o surgimento de diferenças como de semelhanças.

Desta forma, estruturamos os dados de nossa pesquisa de maneira sucinta e inter-relacionados, para que assim, pudéssemos demonstrar com maior clareza tanto as diferenças como as semelhanças entre as missões comparadas. E para evitar a justaposição de informações em blocos de sínteses, vamos dispor o elemento analisado de maneira que no decorrer da comparação seja possível perceber se o que estamos comparando é característica de uma determinada missão ou se é comum a todas elas, para então, tentarmos na medida do possível, explicar o porquê que tais semelhanças e diferenças ocorreram entre as espacialidades missioneiras.

Além da definição do método, é importante destacar a utilização de conceitos da área de Geografia, tais como: espaço, paisagem, espacialidade e organização espacial, território e territorialidade, pois serão de fundamental importância para a compreensão do nosso estudo sobre as semelhanças e diferenças, produzidas por indígenas e jesuítas, na organização espacial das missões jesuíticas Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Os conceitos aqui apresentados serão discutidos mais detalhadamente no primeiro capítulo da tese.

Assim, para alcançar os objetivos propostos para o desenvolvimento da tese, consultamos os acervos da Biblioteca Central Irmão José Otão (PUCRS), Porto Alegre/RS; na Biblioteca Central da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) e no Instituto Anchieta de Pesquisas (IAP) (ambas localizadas no município de São Leopoldo/RS), bem como, em sites da internet (revistas, artigos, teses, dissertações), sebos *online*, e contamos ainda, com aquisição de material bibliográfico enviado por pesquisadores<sup>15</sup>, pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP) e pela Revista de Indias.

Neste sentido, as fontes que constituem o foco de nossa análise e comparação são tanto documentais (entre elas destacam-se: Diários, Cartas Anuas, Relatos, Informes) quanto bibliográficas (alguns exemplos podem ser citados, tais como: *Los índios del alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII – Poblaciones y migraciones em la antigua provincia de Maynas*, Waltraud Grohs (1974), *Chiquitos – Historia de uma utopia*, Alcides Parejas Moreno e Virgilio Suarez Salas (1992), *La cultura reducional de los Llanos de Mojo* David Block (1997), *Missões: uma utopia política* Arno Alvarez Kern (1982)).

Portanto, o título para a tese *Em tudo semelhante, em nada parecido*<sup>16</sup>: *uma análise comparativa dos planos urbanos das missões jesuíticas de Chiquitos, Mojos, Maynas e Guarani (1607-1707)*, além de abarcar todas estas questões expostas anteriormente, procurou demonstrar este *jogo perfeitamente dinâmico e vivo: sem analogias, e sem diferenças, não é possível se falar em uma autêntica História Comparada* (Barros, 2007a:11) como havia proposto Marc Bloch.

E foi pensando em todas estas questões expostas anteriormente que estruturamos a tese em três capítulos, além dos elementos pré e pós-textuais. Sendo que no *primeiro* capítulo, discutimos o que vem a ser História Comparada, bem como, os limites e possibilidades do método comparativo proposto por Marc Bloch em 1928, no VI Congresso Internacional de Ciências Históricas de Oslo, e como transpor isso para nosso estudo comparativo da

---

<sup>15</sup> Entre eles podemos citar David David Block (Universidad de Texas), Victor Hugo Limpas Ortiz (Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra), Paula Penã (Universidad Autónoma Gabriel René Moreno – de Santa Cruz de la Sierra- Bolívia), José de Assunção Barros (Universidade Severino Sombra/Vassouras/RJ), Ramón Gutiérrez e Renata Bortoleto (IBGE/Cuiabá/MT).

<sup>16</sup> Este pequeno trecho do título foi inspirado na leitura do artigo *em tudo semelhante, em nada parecido - modelos e modos de urbanização na América Portuguesa* do arquiteto José Pessôa do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Rio de Janeiro). Neste artigo, o autor buscou *vislumbrar algumas das invariantes da rede urbana construída por portugueses paulistas, baianos, pernambucanos e mineiros no território do Brasil e que, mesmo distintas daquelas do território português, foram suficientemente semelhantes para permitir ao bispo do Rio de Janeiro pensar Lisboa para explicar a paisagem de São Sebastião do Rio de Janeiro* (Pessôa, 2000:71). Tal intento nos fez reportar para o nosso estudo das missões jesuíticas em questão, pois, à primeira vista, estas missões jesuíticas parecem ser muitos semelhantes entre si, porém, se as observamos mais detidamente, veremos que não são tão parecidas assim.

organização espacial das missões jesuíticas Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas. E para compreender o espaço em que estas missões se instalaram, bem como, a maneira como os grupos étnicos encontravam-se organizados espacialmente (antes de se tornarem índios missioneiros), é que abordamos conceitos da área da Geografia (conforme já citamos), a fim de evidenciar que o espaço socialmente produzido por indígenas e jesuítas nestas missões, não foi vivenciado e muito menos percebido da mesma maneira pelos diversos grupos indígenas envolvidos neste processo, o que favoreceu de certa maneira, o surgimento tanto de semelhanças como de diferenças nestas espacialidades missioneiras.

Já no *segundo* capítulo, analisamos a ação política empreendida pela Companhia de Jesus, mas especificamente pelos jesuítas, para converter índios “selvagens” em “autênticos homens” e depois em cristãos. Afinal, reduzir as diversas etnias indígenas ao um novo espaço urbano significava intervir profundamente na *lógica da vida dos nativos, criando estruturas urbanas, produzindo uma disciplina do trabalho voltado à produção do necessário para o sustento e manutenção dos membros das comunidades como serem humanos autênticos* (Puhl, 2008:169). Já para compreender o contexto no qual estas missões jesuíticas foram fundadas, realizamos uma análise da situação espacial em que estas missões estavam inseridas: em um espaço de fronteira e dentro de um complexo sistema de relações *entre Portugal, Espanha, comunidades indígenas, a Companhia e Jesus e a própria Santa Sé* (Kern, 1982:151).

Portanto, a missão jesuítica não foi apenas um espaço de evangelização, mas também, uma instituição de fronteira, pois além de estarem estabelecidas em lugares estratégicos cumpriam ainda a função de “estado-tampão”, isto é, de barrar caminho às áreas de metais preciosos. Assim, a missão como “instituição de fronteira” seria uma característica da colonização luso-espanhola em muitas áreas, o que contribuiu, segundo as palavras da antropóloga Denise Maldí Meireles (1997), para cristalizar ainda mais a imagem do índio como “verdadeiros guardiões da fronteira”. Assim, cada um destes espaços fronteiriços foi desbravado e anexado à coroa espanhola pelos jesuítas e indígenas, já que segundo Arno Kern, estes estavam mais bem *adaptados à guerra, nas regiões em que sempre tinham vivido, do que os próprios espanhóis* (Kern, 1982:153).

Por fim, no *terceiro* e último capítulo, abordamos as diferentes posições historiográficas que tratam sobre a origem da organização espacial dos povoados missioneiros. Entre estes diferentes posicionamentos estavam, segundo Erneldo Schallernberger, as de Serafim Leite que *se fundamentavam nas experiências das aldeias brasileiras enquanto que os seguidores de Pablo Hernandez recorrem às doutrinas*

*espanholas de Juli* (Schallernberger 2006:123). Entretanto, há estudos que consideram ainda as Reduções Franciscanas, as Leis das Índias e as recomendações do Padre Diego de Torres como “*matrizes*” ou *influências da constituição do traçado urbano das Reduções* (Barcelos, 2000:132).

Assim, ao analisarmos as possíveis influências na constituição do plano urbano das missões jesuíticas, vimos que nenhuma delas podem ser consideradas como *fonte da inspiração total das Reduções*. Talvez o tenham sido em sentido parcial e sobretudo em sentido negativo, mostrando o que evitar (Rabuske, 1975:27), mais do que propriamente um modelo para o traçado urbano das missões jesuíticas. Já que, como bem destaca o padre Arthur Rabuske, *o que decidiu o sistema das Reduções não foram modelos preexistentes, mas a dura experiência de cada dia (...)* (Rabuske, 1975:27). Sendo assim, o traçado urbano missionário se caracterizou mais pela transferência e consolidação de experiências oriundas tanto das populações indígenas como europeias do que por um modelo imposto a priori.

Já para sabermos em que medida o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus foi semelhante e diferente, escolhemos para analisar comparativamente as formas espaciais que compõem a estrutura urbana destas quatro espacialidades jesuíticas (conforme já citamos anteriormente). A importância destas formas espaciais, para nossa análise comparativa, está no fato delas terem contribuído para a “humanização” dos indígenas, ou seja, a conversão de índios “selvagens” em “autênticos homens” e depois em cristãos. E para contribuir com esta análise comparativa, escolhemos os seguintes planos urbanos: *Plano da Vila Concepción de Mojos segundo D’Orbigny* (Ortiz, 2007); *Traza hipotética de una reducción en la misión de Maynas durante el siglo XVIII, laborada a partir de descripciones realizadas por diversos misioneros cronistas* (Negro, 2007); *Plano da Vila de S. José Missão de Chiquitos segundo D’Orbigny* (Meireles, 1989); *Plano del Pueblo de San Juan Bautista, del río Uruguay* (Guarani) (Peramàs, 2004).

Portanto, o fio condutor que liga toda esta pesquisa é o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus nestas quatro espacialidades missionárias. Deste modo, o que nós queremos saber é quais foram os elementos semelhantes na organização espacial das missões Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas (no que realmente se parecem) e quais elementos lhes seriam únicos (o que as diferenciavam entre si), e na medida do possível, explicar o porquê que ocorrem estas diferenças e semelhanças entre estes planos urbanos.

# Capítulo 1

## *Comparação, espaço e grupos étnicos*

Neste capítulo, discutiremos o que vem a ser História Comparada, bem como, os limites e possibilidades do método comparativo proposto por Marc Bloch em 1928 no VI Congresso Internacional de Ciências Históricas de Oslo, e como transpor isto para estudo comparativo das missões jesuíticas Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas. Para compreender o espaço em que estas missões jesuíticas se instalaram, e a maneira como os grupos étnicos encontravam-se organizados espacialmente (antes de se tornarem índios missioneiros), é que se torna necessária à utilização de conceitos da área da Geografia, tais como: espaço, paisagem, espacialidade, organização espacial, território e territorialidade. Portanto, o espaço que nos interessa é, segundo o geógrafo Milton Santos (1986), o espaço humano ou social, que contém ou é contido por todos esses múltiplos de espaço.

Assim, ao estudar um grupo étnico é preciso considerar, segundo a geógrafa Maria Inês Ladeira, entre outras coisas, cada grupo familiar, o contexto regional (social e econômico) em que estão inseridas as aldeias, bem como, as incorporações e as adaptações advindas do contato, a fim de evitar generalizações precipitadas. Por *grupo étnico*, entendemos uma população que, segundo Fredrik Barth:

- 1) perpetua-se biologicamente de modo amplo;
- 2) compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais;
- 3) constitui um campo de comunicação e interação e
- 4) possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (Barth, 1998:189 e 190)<sup>17</sup>.

Com isto, queremos evidenciar que o espaço socialmente produzido por indígenas e jesuítas nestas espacialidades missionárias, não foi vivenciado e muito menos percebido da

---

<sup>17</sup> Para maiores detalhes, consultar: BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.



mesma maneira pelos diversos grupos indígenas envolvidos neste processo, favorecendo assim, o surgimento de semelhanças e diferenças entre estas missões.

### ***1.1 O uso da História Comparada para o estudo das missões jesuíticas***

Antes de discutirmos o que vem a ser História Comparada, bem como, os limites e possibilidades do método comparativo proposto por Marc Bloch, e o porquê de escolhermos esta forma de comparar e não outra, uma pergunta deve ser feita: o que é comparar? Segundo o dicionário Aurélio, comparar significa entre outras definições *estabelecer confronto entre; cotejar, confrontar; examinar simultaneamente, a fim de conhecer as semelhanças, as diferenças* (Ferreira, 1999: 511). Para Marc Bloch, definições como estas tem lá seu mérito, pois insistem na percepção das semelhanças e diferenças ao mesmo tempo. Entretanto, o mais importante para um vocabulário histórico, segundo Bloch, é definir o que é uma comparação histórica, ou seja, *como é que esta operação do espírito, ao mesmo tempo essencial e banal, pôde dar origem, nas ciências humanas, a um método de aplicação muito precioso: o método comparativo* (Bloch, 1996b:111).

Afinal, comparar na perspectiva da História Comparada, sobretudo no campo da História como havia proposto Marc Bloch, era de algum modo romper com o isolamento das fronteiras artificiais que *vinham sendo delimitadas pelas clausuras nacionais e governamentais da velha história política do século XIX*<sup>18</sup> (Barros, 2007c:164), e com isto, estabelecer um diálogo entre estas diversas histórias nacionais para que assim fosse capaz de

---

<sup>18</sup> De acordo com o economista Luiz Roberto Pecoits Targa, Bloch *era um medievalista que lutava pela síntese histórica e para quem, obviamente, as fronteiras políticas dos Estados-Nação europeus do século XX se constituíam num sério anacronismo e se tomavam frequentemente um obstáculo à produção do conhecimento histórico, chegando mesmo a deformá-lo completamente. A análise de determinados fenômenos europeus não poderia realizar-se nos tradicionais quadros definidos pelas fronteiras nacionais. (...) Dessa forma, parece-nos que o humanismo de Bloch foi buscar o que aproximava os povos da Europa e não o que os dividia e os distinguia. Sob esse ponto de vista, ao mobilizar-se contra a história-batalha nacionalista e inserido no contexto Pós-Primeira Guerra, parece aceitável que se impusesse o momento analógico na sua proposta de análise comparativa das sociedades européias* (Targa, 1991:269). Para maiores detalhes sobre o contexto em que foi desenvolvido o método comparativo proposto por Marc Bloch, consultar: ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. **El itinerario intelectual de Marc Bloch y el compromiso con su propio presente**. Contribuciones desde Coatepec, enero-junio, número 002. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México. 2002. Ver igualmente Prefácio de Jacques Le Goff. In: BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. Tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. DOSSE, François. **A história em Migalhas: dos Annales à Nova História**. Tradução Dulce Oliveira Amarantes dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

revelar interacções anteriormente desconhecidas entre as sociedades humanas; quanto a esperar dela que, posta em presença de sociedades até aqui consideradas desprovidas de laços de parentesco, nos leve a descobrir, nestes grupos, fracções que, numa data recuada, se separaram de uma sociedade mãe, antes insuspeitada (Bloch, 1996a:140).

Para Marc Bloch só a comparação poderia dissipar as falsas causas naturais, *pois nada há de mais perigoso, em cada ordem de ciências, do que a tentação de achar tudo 'natural'* (Bloch, 1996a:139). Para ele, era necessário desconfiar dos fatos exclusivamente locais, e principalmente, questionar a artificialidade dos quadros nacionais. Em outras palavras, Marc Bloch suplicava aos historiadores que parassem de falar eternamente de história nacional para história nacional sem se compreenderem mutuamente, pois em sua opinião, tal atitude se trataria de um diálogo de surdo, no qual um responderia a pergunta do outro. Para Bloch, os historiadores tem o dever

de ler o que se publicou antes deles sobre assuntos semelhantes aos seus, não apenas, como todos fazem, a propósito da sua região, não apenas, ainda como quase todos fazem, a propósito das regiões imediatamente vizinhas, mas também, o que muitas vezes é esquecido, no caso de sociedades mais distantes, separadas daquelas que estudam pelas condições políticas ou pela nacionalidade. Ousarei acrescentar: não apenas manuais generalistas mas também, se possível, monografias pormenorizadas, de natureza semelhante às que pretendem elaborar: por via de regra, são singularmente mais vivas e mais ricas do que os grandes manuais. Nestas leituras encontrarão eles elementos do seu questionário e talvez hipóteses orientadoras, próprias para conduzir a pesquisa até ao momento em que os progressos do trabalho aconselharem, pelo caminho fora, a rectificação ou o abandono. Aprenderão a não ligar uma importância excessiva às pseudos-causas locais; ao mesmo tempo, adquirem uma sensibilidade às diferenças específicas (Bloch, 1996a:143 e 4).

Deste modo, o que Marc Bloch propõe é *antes de tudo uma 'História Comparada Problema', uma história que se constrói em torno de problematizações específicas, e não de curiosidades ou meras factuaisidades* (Barros, 2007a:6). Neste sentido, duas condições são necessárias para que haja a comparação histórica: *uma certa semelhança entre os dados observados – o que é evidente – e uma certa dissemelhança entre os meios onde tiveram lugar* (Bloch, 1996a:120), pois, sem este jogo dinâmico entre semelhanças e diferenças não seria possível falar em uma autêntica História Comparada como bem salienta o historiador José D'Assunção Barros. Sendo assim, o método comparativo apresentado por Marc Bloch,

em seu artigo intitulado *Para uma história comparada das sociedades européias*<sup>19</sup>, consiste em escolher

em um ou vários meios sociais diferentes, dois ou vários fenômenos que parecem, à primeira vista, apresentar certas analogias entre si, descrever as curvas de sua evolução, encontrar as semelhanças e as diferenças e, na medida do possível, explicitar umas e outras (Bloch, 1996a:120).

Bloch distingue ainda dois tipos de comparação, que segundo ele, dependendo do campo de estudo há possibilidade de duas aplicações totalmente diferentes do método comparativo pelos seus princípios e resultados, que são: *sociedades separadas no tempo e no espaço* e as *sociedades vizinhas no tempo e no espaço*. O primeiro caso, como o próprio nome diz, trata-se da escolha de sociedades separadas no tempo e no espaço *por distancias tais que as analogias observadas de um lado e de outro, entre este ou aquele fenômeno, não possam, com toda a evidencia explicar-se por influencias mútuas ou por alguma comunidade de origens* (Bloch, 1996a:121).

Para exemplificar o primeiro caso, temos o artigo da historiadora Lara Mancuso intitulado *A comparação no estudo da História da América Latina*, em que a autora além de realizar uma resenha de alguns trabalhos sobre América Latina que fizeram o uso do método comparativo, cita também exemplos de sua análise sobre irmandades de Ouro Preto no Brasil e dos Zacatecas no México, ambas no século XVIII<sup>20</sup>. Neste artigo, a autora salienta que durante a realização de sua pesquisa notou algumas coincidências significativas entre o funcionamento destas irmandades, pois nos dois casos as *confrarias dotavam a vida nessas localidades de certa estabilidade espacial e institucional, de alguma uniformidade cultural e de símbolos emblemáticos de um ideário de riqueza* (Mancuso, 2005:266 e 267). Deste modo, a comparação entre as irmandades de Ouro Preto e Zacatecas permitiu Mancuso *verificar em que medida uma singularidade é de fato tão singular* (Mancuso, 2005:267), pois ao contrastá-las, a autora desmitificou supostas particularidades além de perceber que diferentes realidades podem engendrar soluções parecidas.

---

<sup>19</sup> Marc Bloch apresentou este artigo no **VI Congresso Internacional de Ciências Históricas** (na seção história da Idade Média) celebrado em Oslo em 1928, sendo publicado depois na *Revue de Synthèse Historique*. Para maiores detalhes consultar: Bloch, Marc. **História e Historiadores**. Textos reunidos por Étienne Bloch. Tradução de Telma Costa. Editorial Teorema, LDA. 1996b.

<sup>20</sup> Para maiores detalhes sobre a pesquisa desenvolvida por Lara Mancuso, consultar: MANCUSO, Lara. A comparação no estudo da História da América Latina. In: **Revista Projeto História - Américas**, São Paulo, nº 31, Dezembro, 2005.

Este tipo de comparação, segundo o historiador Carlos Alberto Ríos Gordillo (2007), é o mais difícil de exercer, pois há uma maior dificuldade em encontrar características similares e dessemelhantes ao mesmo tempo em sociedades distantes no tempo e no espaço. Entre os riscos deste tipo de comparação estão os *anacronismos*, a *leitura forçada* e a *ilusão sincrônica*. Neste sentido, o *anacronismo* seria o transporte de *um modelo válido para uma época ou espacialidade social para um outro contexto histórico onde o modelo não tenha sentido real, correspondendo apenas a uma ficção estabelecida pelo próprio historiador* (Barros, 2007b:11).

Já a *leitura forçada* está na insistência de ajustar as realidades examinadas a um modelo pré-estabelecido, ou ainda, eleger um caso de maneira indevida como um *paradigma para avaliar por aproximação ou afastamento em relação a ele todos os demais* (Barros, 2007b:18). E por fim, a *ilusão sincrônica* de que todas as sociedades são comparáveis e se encontram em estágios similares de desenvolvimento (como fossem unidades estáticas no tempo), quando na verdade, cada sociedade tem seu dinamismo próprio no decurso de uma temporalidade (diacronia).

A segunda forma de aplicação do método comparativo corresponde ao estudo paralelo de *sociedades a um tempo vizinhas e contemporâneas, incessantemente influenciadas umas pelas outras, cujo desenvolvimento está submetido, precisamente por causa da sua proximidade e de seu sincronismo, à ação das mesmas grandes causas e que remontam, pelo menos em parte, a uma origem comum* (Bloch, 1996a:122).

Como exemplo desta abordagem comparativa podemos citar a obra de Marc Bloch intitulada *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*<sup>21</sup>. Neste estudo, Bloch analisou comparativamente duas sociedades medievais que devido à proximidade e sincronismo, guardavam entre si um problema comum: a crença popular no poder taumatúrgico dos reis. Assim, ao romper com as causas exclusivamente locais destes países, Bloch evidenciou duas cortes que se interinfluenciavam e se beneficiavam dos mesmos repertórios de representação taumatúrgicas. Para ele, este tipo de comparação apesar de ser mais limitado em seu horizonte é *também o mais rico cientificamente. Mais capaz de classificar com rigor (...) e chegar a conclusões de facto muito menos hipotéticas e muito mais precisas*<sup>22</sup> (Bloch, 1996a:123).

---

<sup>21</sup> Nesta obra lançada em 1924, Marc Bloch procurava entender o poder do toque praticado pelos monarcas ingleses e franceses durante a Idade Média e até o século XVIII. Dizia a crença que os soberanos teriam o poder de curar os doentes de escrófulas, uma moléstia de pele então conhecida como “mal dos reis” (Bloch, 2002:9).

<sup>22</sup> Segundo as historiadoras Neyde Theml e Regina Maria da Cunha Bustamante, havia o receio de que a História Comparada pudesse resultar em uma abstração excessiva pautada em uma postura de que tudo era

Para Mancuso este tipo de abordagem respeita a unicidade de cada lugar, pois evita os anacronismos e as generalizações, e assim, *torna as particularidades mais evidentes, na medida em que um caso atua como espécie de comentário das idiosincrasias do outro* (Mancuso, 2005:265). Sendo assim, a vantagem de se comparar sociedades próximas no tempo e espaço está, de acordo com José D'Assunção Barros, na possibilidade de questionar as falsas causas locais e, ao mesmo tempo, identificar não apenas as semelhanças, mas também as diferenças. Portanto, comparar em história é, segundo historiador Carlos Antonio Aguirre Rojas,

projetar sempre uma nova luz sobre a realidade histórica estudada, detectando, muitas vezes, fenômenos, antes insignificantes, como essenciais. É revelar traços, antes originais e únicos, como traços comuns e amplamente difundidos, ou transfigurar situações e fatos, antes raros e exóticos, em coisas perfeitamente explicáveis e lógicas. (Rojas, 2004:73).

O autor acrescenta ainda que, se comparar é inventariar diferenças e semelhanças entre os distintos *fenômenos históricos e buscar sua explicação, o objetivo da história comparativa é delimitar nitidamente os elementos gerais, comuns ou universais dos fatos, fenômenos e processos históricos, distinguindo-os em seus aspectos mais particulares, singulares ou individuais* (Rojas, 2004:72).

Neste sentido, a nossa pesquisa se insere na segunda tipologia do método comparativo proposto por Marc Bloch, pois além de serem *sociedades vizinhas no tempo e no espaço*, as missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas apresentam também uma certa semelhança e diferença entre suas organizações espaciais urbanas. Escolhemos esta forma de comparar, dentre as várias possibilidades existentes no campo da História Comparada<sup>23</sup>, porque foi a que mais se aproximou de nosso objetivo que é saber em que

---

*passível de comparação independentemente de tempo/espaço, negando justamente o que era caro aos historiadores: privilegiar a singularidade, localizando as especificidades e diferenças, e indagar acerca dos fatores/elementos que as determinaram visando compreender a dinâmica, o comportamento, as imbricações entre os diferentes aspectos que moldam uma dada realidade sob observação. Em suma, preocupava-se com o compromisso em relação à temporalidade essencial dos fenômenos socioculturais, matéria-prima por excelência do ofício do historiador* (Theml e Bustamante, 2007:5).

<sup>23</sup> De acordo com José D'Assunção Barros (2007a), a partir da segunda metade do século XX, a História Comparada foi gradualmente assimilando novos objetos e ampliando sua escala de análise (que vai desde micro até macro realidades) e sua abordagem (agora universalizadora, globalizadora, individualizadora e diferenciadora). Para ter uma noção das várias possibilidades de se fazer História Comparada, consultar o plano de aula dos professores húngaros do departamento de História da *Central European University*, Jacek Kochanowicz, Constantin Iordachi e Victor Karady, intitulado *Comparative Approaches to Historical Research*. Disponível em: <http://history.ceu.hu/node/1752>. Acesso em julho de 2011. Vale lembrar que alguns dos textos indicados pelos professores no plano de aula estão disponíveis na internet para consulta. Há outras fontes que discutem diversas formas de abordagem da História Comparada, consultar: HEINZ, Flavio M. **Experiências**

medida o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus foi semelhante e diferente na organização espacial dos planos urbanos destas quatro espacialidades missioneira.

Portanto, para analisarmos quais elementos foram semelhantes e diferentes na organização espacial das missões jesuíticas Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas, e com isto, ter um parâmetro organizativo *do que pode e o que não pode ser comparado, o que e como observar*, bem como, a maneira como os resultados observados serão *tratados*, é que se faz necessária à escolha das *unidades de análise* a serem comparadas<sup>24</sup>. Para Mancuso e Magnus Mörner *et al*, não existe regras fixas para determinar quais *unidades de análise* serão comparadas, afinal elas dependem dos objetivos e das hipóteses que a pesquisa pretende responder. Já Gordillo salienta que a seleção das *unidades de análise* é o passo mais difícil da comparação histórica, pois, implica em saber se elas são comparáveis ou não, além de *identificar un critério, escala o tipología de comparación* (Gordillo, 2007:69).

Sendo assim, o que vamos analisar comparativamente são as formas espaciais que compõem a estrutura urbana destas quatro espacialidades missioneiras (conforme abordarmos anteriormente). Agora, os elementos que serão analisados em nossa pesquisa são: o espaço geográfico, a organização espacial indígena e o contexto colonial, afinal, eles contribuíram tanto para o surgimento de diferenças como de semelhanças.

Desta forma, estruturamos os dados de nossa pesquisa de maneira breve e inter-relacionados, para que assim, possamos demonstrar com maior clareza tanto as diferenças como as semelhanças entre as missões comparadas. Já para evitar a justaposição de informações (sínteses que examinam vários aspectos de uma determinada temática como se fossem blocos em superposição), vamos dispor o elemento analisado de maneira que no decorrer da comparação seja possível perceber se o que estamos comparando é característica de uma determinada missão ou se é comum a todas elas, para então, tentarmos na medida do possível, explicar o porquê que tais semelhanças e diferenças ocorreram entre as espacialidades missioneiras. Pois como bem salienta o historiador Jörn Rüsen,

não basta pôr diferentes histórias (...) juntas. Isso poderia fornecer um útil e mesmo necessário panorama do conhecimento disponível até determinado momento, mas não se constitui em um tipo de comparação, uma vez que as diferentes acumulações de conhecimento carecem de uma estrutura comum

---

**Nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina.** São Leopoldo: Oikos, 2009.

<sup>24</sup> Para maiores detalhes sobre as unidades de comparação, consultar: SEWELL, William H. Marc Bloch and the logic of Comparative. **History. History and theory**, vol. 06, n° 2, pp. 208-218, 1967.

de organização cognitiva. Toda comparação precisa de um parâmetro organizativo. Antes de olhar para os materiais (textos, tradições orais, imagens, rituais, monumentos, assim por diante) é necessário saber que campo de coisas deve ser levado em consideração e de que maneira as descobertas nesse campo devem ser comparadas. Trocando em miúdos: quais são as similaridades e onde estão as diferenças (...) (Rüsen, 2008:116).

Embora a comparação seja algo presente em nossas atividades cotidianas e inerente a quase todos os tipos de estudos, nem tudo o que se compara trata-se necessariamente de uma História Comparada. Segundo o historiador Magnus Mörner (1982:58), há um grande número de estudos que se auto-intitulam como “análise comparativa” ou “pesquisa comparativa”, apesar de permanecer a “justaposição de relatos descritos”, não servindo assim, para uma autêntica proposta analítica da História Comparada. Para exemplificar, temos dois estudos sobre missões jesuíticas, que são: um da historiadora Paula Caleffi, intitulada *La provincia jesuítica del Paraguay: Guaranies y Chiquitos. Un analisis comparativo* (1989/90), e outro dos historiadores Arno Alvarez Kern e Robert Jackson, intitulado *Missões Coloniais: da Califórnia ao Prata* (2006).

No primeiro caso, a historiadora Paula Caleffi analisou separadamente as missões jesuíticas dos Guarani e Chiquitos, *por entender que estos sólo pueden ser comprendidos como totalidad, ya que eran dos culturas étnicas distintas, con características propias, que han sido sometidas a un proceso de aculturación* (Caleffi, 1989/90:6). Já para realizar a análise comparativa destas missões a autora estruturou sua tese em três partes; sendo que a primeira parte encontra-se composta por cinco capítulos e a segunda parte por quatro capítulos<sup>25</sup>, e a última parte, ficou destinada à comparação dos capítulos. Afinal, o seu objetivo ao comparar estas missões era o de saber até que ponto os procedimentos utilizados no processo de desestruturação das antigas culturas étnicas e a implantação de uma nova realidade gerada pelo processo missional pôde ser similar nos dois casos, e, em que medida estas missões se diferenciavam e adaptaram às condições geográficas em que cada etnia se encontrava. Entretanto, ao proceder desta maneira, a autora acabou por fazer não uma análise comparativa como era a proposta de sua tese, mas sim, uma justaposição de informações sobre estas missões jesuíticas em dois blocos sínteses. E mesmo na última parte destinada a

---

<sup>25</sup> Os temas abordados por Paula Caleffi em sua tese são respectivamente: as sociedades Guarani e Chiquitana antes do contato (capítulo I de ambas as partes), a mudança de poder (capítulo II de ambas), a organização das reduções Guarani e Chiquitana (capítulo III de ambas), os contatos externos dos Guarani e Chiquitos (capítulo IV de ambas), e o comportamento populacional dos Guarani (capítulo V). Já o comportamento populacional de Chiquitos foi abordado no capítulo quatro junto com o item contatos externos desta missão. Para maiores detalhes consultar: CALEFFI, Paula. El trazado de las reducciones y la práctica ritual. In: **La Provincia Jesuítica del Paraguay: Guaranies y Chiquito. Un Análisis Comparativo**. Universidade Complutense. Facultad de Geografía e Historia. 1989-90.

comparação não se pode dizer que há uma análise comparativa propriamente dita, pois o que observamos foi mais uma retomada de conteúdo do que uma inter-relação entre os vários aspectos examinados pela autora nas duas primeiras partes de sua tese.

Já no segundo caso, os historiadores Arno Alvarez Kern e Robert Jackson tinham por objetivo oferecer *uma análise comparativa das similitudes e diferenças no desenvolvimento das reducciones entre os Guarani e as missões do norte do México colonial*, e com isto, *evidenciar a existência de um modelo comum para a colonização das fronteiras do império* (Kern e Jackson, 2006:15). Para esta tarefa, os autores procuraram destacar o papel histórico destas missões jesuíticas no mundo colonial, para então, realizarem uma *discussão sobre os sistemas construtivos e de urbanização dos povoados, os padrões demográficos, as transformações culturais e sociais, os fenômenos de resistência e acomodação, e finalmente a gradual desintegração desta extraordinária experiência histórica* (Kern e Jackson, 2006:15).

Apesar dos autores evocarem uma análise comparativa para cumprir com o objetivo proposto, não há qualquer inter-relação entre os assuntos abordados no livro. Embora sejam sociedades próximas apenas no tempo, há a possibilidade de se realizar uma análise comparativa sem com isto fazer uma superposição de informações. Neste caso, a comparação ficou a cargo do leitor exercer por si só, já que o mesmo terá que realizar uma leitura completa do livro para então saber quais foram as semelhanças e diferenças entre as missões jesuíticas dos Guarani e as missões do México colonial.

Um exemplo de análise comparativa que se encaixa, pelo menos em parte, dentro da proposta analítica da História Comparada, é o artigo do historiador americano Robert Jackson intitulado *Missões nas fronteiras da América Espanhola: análise comparativa*<sup>26</sup>. Neste artigo, o autor analisou comparativamente duas sociedades próximas no tempo a fim de evidenciar a existência de um *'sistema de missões' que operou durante o período colonial espanhol, tanto na América do Norte quanto na América do Sul* (Jackson, 2003:70). Para realizar esta análise comparativa entre as missões jesuíticas da Alta e Baixa Califórnia e do Texas com as missões jesuíticas dos Guarani, Robert Jackson elegeu como *unidade de análise* alguns elementos presentes na organização espacial destas espacialidades missioneiras, tais como: demografia, economia, resistência indígena, expulsão jesuítica e estrutura urbana. Mesmo que estas

---

<sup>26</sup> Mais detalhes sobre esta análise comparativa desenvolvida entre as missões Guarani e da Alta e Baixa Califórnia e Texas, consultar: JACKSON, Robert. Missões nas fronteiras da América Espanhola: análise comparativa. **Revista de Estudos Iberos Americanos**, PUCRS, v. XXIX, n. 2, p. 51-76, dezembro de 2003.



espacialidades missioneiras não sejam sincrônicas no espaço, há certas semelhanças e diferenças em suas organizações espaciais urbanas.

Como se pode observar há poucos estudos que se dedicam na área de História a comparação entre as missões jesuíticas<sup>27</sup>. Segundo Maria Lígia Coelho Prado, os historiadores têm uma certa dificuldade em aceitar a História Comparada, pois segundo ela, isto se deve às *incertezas sobre os procedimentos metodológicos de tal abordagem e à eficácia dos resultados* (Prado, 2005:14)<sup>28</sup>. Afinal, havia um receio de que tudo seria passível de comparação independentemente do tempo e do espaço, negando desta maneira,

o que era caro aos historiadores: privilegiar a singularidade, localizando as especificidades e diferenças, e indagar acerca dos fatores/elementos que as determinam visando compreender a dinâmica, o comportamento, as imbricações entre os diferentes aspectos que moldam uma dada realidade sob observação (Theml e Bustamante, 2007:5).

Para Marc Bloch, o que a maioria dos historiadores quer é *um método que seja um instrumento técnico de uso corrente, maleável e susceptível de resultados positivos* (Bloch, 1996a: 120). Deste modo, a História Comparada além de propor um desafio ao historiador, pois impõe a ele a escolha de um recorte espaço-temporal que o obriga a atravessar duas ou mais realidades distintas, demanda também cautela para evitar as falsas analogias e anacronismos. Neste sentido, a História Comparada é antes de tudo uma *possibilidade de se examinar sistematicamente como um mesmo problema atravessa duas ou mais realidades histórico-sociais distintas* (Barros, 2007a:24), e não apenas uma superposição de informações em blocos sínteses ou a redução da comparação à *história das relações entre países* como destaca o historiador Heinz-Gerhard Haupt (1998: 210 e 211).

Sendo assim, o que nós propomos nesta pesquisa é avançar para além das breves comparações (como já abordamos anteriormente) e das justaposições de informações em blocos de sínteses, para então, demonstrar através de uma análise comparativa, que as diversas formas do existir, produzidas por indígenas e jesuítas nestas espacialidades

---

<sup>27</sup> Lara Mancuso e Magnus Morner *et al*, oferecem em seus artigos uma síntese das pesquisas acadêmicas que se dedicaram a comparação na área de História, para maiores detalhes consultar: MANCUSO, Lara. A comparação no estudo da História da América Latina. In: **Revista Projeto História - Américas**, São Paulo, n° 31, Dezembro, 2005. MORNER, Magnus; FAWAZ DE VINUELA, Julia; FRENCH, John. Comparative approaches to Latin American History. In: **Latin American Research Review**, vol. 17, n°3, 1982.

<sup>28</sup> Para maiores detalhes sobre os motivos pelos quais os historiadores resistem em aceitar a História Comparada, consultar: HAUPT, Heinz-Gerhard. O Lento surgimento de uma História Comparada. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique. (Orgs). **Passados recompostos; campos e canteiros da história**. Tradução de Marcella Mortara; Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998.

missioneiras, criaram como resultado desta relação com o espaço habitado tanto diferenças quanto semelhanças.

## ***1.2 As formas do espaço geográfico***

Para realizar a análise comparativa da organização espacial dos planos urbanos das missões jesuíticas Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas, devemos segundo Arno Kern, examiná-las *em seus contextos específicos, mas sempre tendo em vista os aspectos mais gerais da longa duração* (Kern, 1993:176). Tal procedimento evidencia, sobretudo, que este espaço socialmente produzido não é vivenciado e muito menos percebido da mesma forma pelos diversos grupos sociais que ali estavam presentes, pois cada grupo parece se encontrar em um momento diferente do tempo. Trata-se, portanto, nas palavras do geógrafo Milton Santos (2004), da coexistência do “novo” e do “antigo”, aquilo *que os historiadores denominam de ‘a contemporaneidade do não contemporâneo’*, como expressa o historiador e arqueólogo Arno A. Kern (2002). Afinal, os contextos ambientais nos quais estes grupos indígenas estavam inseridos ao longo da América Espanhola,

(...) eram muito diversos, variando não apenas no que diz respeito ao relevo, mas igualmente quanto ao clima, à flora e à fauna. Nas alturas geladas dos Andes, nas imensas extensões da floresta equatorial amazônica, ou nas vastas paisagens cobertas de gramíneas dos pampas, estes ambientes distintos exigiam dos grupos indígenas adaptações culturais muito específicas (Kern, 2002: 01).

Essa diversidade obrigou também os colonizadores europeus a repensar todas as suas concepções geopolíticas, pois eram completamente diferentes do âmbito geográfico que *conheciam, cujos limites eram dados pelo mediterrâneo, onde montanhas e paisagens eram relativamente familiares e os homens do mediterrâneo sentiam esta paisagem como uma medida de si mesmos*, e em contraposição a esta configuração territorial, a América *era imensa, onde rios pareciam oceanos, e as árvores eram de uma altura inacreditável* (Meireles, 1997:189).

E para analisar estas diversas formas do existir, produzidas por indígenas e jesuítas nestes mais variados espaços geográficos onde se instalaram as missões jesuíticas Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas, é que se torna necessária a reflexão do papel do espaço enquanto

categoria de análise do passado, conforme propõe Artur Barcelos (2006). Assim, a utilização de conceitos da área da Geografia, tais como: espaço, paisagem, espacialidade, organização espacial, território e territorialidade, serão de fundamental importância para sabermos em que medida esta relação com o espaço habitado contribuiu para que fossem geradas semelhanças e diferenças entre estas espacialidades missionárias.

Neste sentido, o espaço que nos interessa, segundo o geógrafo Milton Santos (1986), é o espaço humano ou social, que contém ou é contido por todos esses múltiplos de espaço. E este deve ser entendido como uma prática social e não como palco, espaço absoluto, *morto, inerte, um pano de fundo, fixo e estático, onde o homem desenvolveu suas atividades e o explorou através da racionalidade instrumental* (Fraga, 2006: 22). O espaço assim entendido, não é o ponto de partida (espaço absoluto) nem o ponto de chegada (espaço como produto social), e muito menos um instrumento político (ligado ao processo de reprodução da força de trabalho através do consumo). E também não deve ser considerado como um produto da sociedade, pois, de acordo com o geógrafo Henri Lefévre (1976 apud Corrêa, 2005:25), o espaço é mais do que isso, já que ele engloba esta concepção e a ultrapassa.

Portanto, o espaço deve ser percebido como uma realidade relacional, enquanto conteúdo indissociável, no qual

participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento. O conteúdo (da sociedade) não é independente da forma (os objetos geográficos), e cada forma encerra uma fração do conteúdo. O espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de forma contendo cada qual frações da sociedade em movimento. As formas, pois, têm um papel na realização social (Santos, 1994: 21).

Deste modo, o espaço não é apenas formado pelas coisas, objetos geográficos, naturais ou artificiais que a natureza nos fornece, são tudo isso e mais a sociedade, pois cada fração da natureza abriga uma fração da sociedade atual. E uma sociedade só se torna concreta, segundo o geógrafo Roberto L. Corrêa (2005), através de seu espaço, do que ela produz e que só é inteligível através da sociedade, não sendo possível falar em *sociedade e espaço como se fossem coisas separadas que nós reuniríamos a posteriori, mas sim de formação sócio-espacial* (Corrêa, 2005:26). Neste sentido, o espaço deve ser analisado a partir de categorias, como estruturas, processo, função e forma. Estas, por sua vez, devem ser analisadas em suas relações dialéticas, pois como bem salienta Roberto L. Corrêa, a **forma** é um

aspecto visível, exterior, de um objeto, seja visto isoladamente, seja considerando o arranjo de um conjunto de objetos, formando um padrão espacial. Uma casa, um bairro, uma cidade e uma rede urbana são formas espaciais em diferentes escalas. (...) a forma não pode ser considerada em si mesma, sob o risco de atribuir a ela uma autonomia de que não é possuidora. A noção de **função** implica uma tarefa, atividade ou papel a ser desempenhado pelo objeto criado, a forma. Habitar, vivenciar o cotidiano em suas múltiplas dimensões – trabalho, compras, lazer, - são algumas das funções associadas à casa, ao bairro, à cidade e à rede urbana. (...) a função na **estrutura** social (...) diz respeito à natureza social e econômica de uma sociedade em um dado momento do tempo: é a matriz social onde as formas e funções são criadas e justificadas. **Processo**, finalmente, é definido como uma ação que se realiza, via de regra, de modo contínuo, visando um resultado qualquer, implicando tempo e mudança (Corrêia, 2005:28 e 29, grifo do autor).

As categorias acima apresentadas são termos separados, porém associados no espaço. Mas, se forem tomados individualmente, representariam apenas realidades parciais e limitadas do mundo. Entretanto, se considerados em conjunto, eles podem construir *uma base teórica e metodológica a partir da qual podemos discutir os fenômenos espaciais em totalidade* (Corrêia 2005:30). Logo, cada uma destas formas contém o espaço e por ele são contidas. Isto faz com que sua essência seja social, conforme salienta Milton Santos (1992).

Nesta mesma perspectiva, a historiadora e arqueóloga Adriana Fraga nos chama a atenção para o espaço *como [uma] construção sociocultural, dotado de significados, [e] a partir desta perspectiva, é abordado de forma indissociada de duas facetas: a “natural” e a “social”* (Fraga, 2006:26). A autora acrescenta ainda que o espaço, tempo e ação dos sujeitos não são categorias estáticas, concluídas, fixas ou congeladas para sempre, mas que se relacionam de forma dialética, tal como salienta Milton Santos. Assim, o espaço é constantemente (re)elaborado, (re)significado e utilizado *para transformar, vivenciar e compreender o mundo em determinado tempo e espaço* (Fraga, 2006:25).

Neste sentido, o espaço funciona, segundo Milton Santos, como *um testemunho, [pois] ele testemunha um momento de um modo de produção pela memória do espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada* (Santos 1986:138), sendo assim, uma forma durável, que não se desfaz, mas que se adapta às formas preexistentes. O espaço se define então, como um conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e do presente, que estão acontecendo diante dos nossos olhos e que se manifestam através de processos e funções, apresentando-se como um testemunho de uma história escrita por estas relações num verdadeiro campo de forças cuja aceleração é desigual. Já que, segundo Milton

Santos, *a evolução espacial não se faz de forma idêntica em todos os lugares. (...) Nenhum dos objetos sociais tem tantos domínios sobre o homem, nem está presente de tal forma no cotidiano dos indivíduos* (Santos, 1986:122 e 137).

Segundo o geógrafo Carlos E. Reboratti (1993 apud Santos, 2004:104) *a paisagem humana é uma combinação de vários tempos presentes*. Já para Milton Santos, paisagem e espaço são sempre uma espécie de *palimpsesto*<sup>29</sup>, uma memória viva de um passado, na qual, por meio de acumulações e substituições, a ação das diferentes gerações se superpõe. O espaço assim entendido, constitui uma matriz sobre a qual as novas ações substituem as ações passadas, englobando, portanto, elementos do passado e do presente, bem como projeções de futuro.

Nesta perspectiva, o espaço impõe sua própria realidade e é por isso que a sociedade não pode operar fora dele. Dessa forma, *a sociedade só pode ser definida através do espaço, já que o espaço é o resultado da produção, uma decorrência de sua história – mais precisamente, da história dos processos produtivos impostos ao espaço pela sociedade* (Santos, 1992:50). E a paisagem neste caso seria o resultado acumulativo desses tempos, pois

quando a sociedade age sobre o espaço, ela não o faz sobre os objetos como realidade física, mas como realidade social, formas-conteúdo, isto é, objetos sociais já valorizados aos quais ela (a sociedade) busca oferecer ou impor um novo valor. A ação se dá sobre objetos já agidos, isto é, portadores de ações concluídas, mas ainda presentes. Esses objetos da ação são, desse modo, dotados de uma presença humana e por ela qualificados. A dialética se dá entre ações novas e uma “velha” situação, um presente inconcluso querendo realizar-se sobre um presente perfeito (Santos 2004:109).

Este processo acumulativo, que Milton Santos denomina de paisagem, decorre *de adaptações (imposições) verificadas nos níveis regional e local, não só a diferentes velocidades como também em diferentes direções* (Santos, 1992:50), pois temos, assim,

paralelamente, de um lado, um conjunto de objetos geográficos distribuídos sobre um território, sua configuração geográfica ou sua configuração espacial e a maneira como estes objetos se dão aos nossos olhos, na sua

---

<sup>29</sup> Por *palimpsesto*, Milton Santos entende uma *memória viva de um passado já morto que transforma a paisagem em precioso instrumento de trabalho, pois “essa imagem imobilizada de uma vez por todas” permite rever as etapas do passado numa perspectiva de conjunto* (Santos, 2004:106). Ainda de acordo com o autor, *o que temos diante de nós são apenas fragmentos materiais de um passado – sucessivos passados – cuja simples recolagem não nos ajuda em muito. De fato, a paisagem permite apenas supor um passado. Se queremos interpretar cada etapa da evolução social, cumpre-nos retomar a história que esses fragmentos de diferentes idades representam juntamente com a história tal como a sociedade a escreveu de momento em momento. Assim, reconstituímos a história pretérita da paisagem, mas a função da paisagem atual não será dada por sua confrontação com a sociedade atual* (Santos, 2004:107).

continuidade visível, isto é, a paisagem; de outro lado, o que dá vida a esses objetos<sup>30</sup>, seu princípio ativo, isto é, todos os processos sociais representativos de uma sociedade em um dado momento (Santos, 1992: 1-2).

Assim, o que fica do passado são as formas remanescentes de períodos anteriores, *espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares* (Santos, 2004:106). Milton Santos denomina este processo de *rugosidades*, a fim de demonstrar que o espaço concentra elementos de diferentes épocas, ou seja, a coexistência do “novo” e do “antigo” nos sistemas espaciais. Trata-se, portanto, do eixo das sucessões, pois, em cada lugar, *o tempo das diversas ações e dos diversos atores e a maneira como utilizam o tempo social não são os mesmos. No viver comum de cada instante, os eventos não são sucessivos, mas [sim] concomitantes* (Santos, 2004:160).

E nem mesmo o ambiente geográfico (a natureza e o espaço socialmente produzido), segundo Roberto L. Corrêia (1995), é vivenciado e percebido da mesma forma pelos diversos grupos sociais. De acordo com o geógrafo Paul Claval, a percepção do ambiente tem uma base eminentemente cultural, pois

está associada à experiência que os homens têm da Terra, da natureza e do ambiente, à maneira pela qual eles os modelam para responder as suas necessidades, seus gostos e suas aspirações e procura compreender a maneira como eles aprendem a se definir, a construir sua identidade e a se realizar (Claval, 1997:89).

Afinal, quando os europeus chegaram à América, encontraram várias sociedades indígenas com seus inúmeros padrões culturais (variando desde caçadores, pescadores e coletores nômades até aldeões horticultores), coexistindo *lado a lado, quando as primeiras velas européias despontaram no horizonte do Atlântico* (Kern, 2002:3). E foram estas diversas formas do existir, produzidas por indígenas e jesuítas em suas espacialidades missionárias, que criaram como resultado desta relação com o espaço habitado, diferentes percepções e espaços organizados. Proporcionando desta maneira, o surgimento de

---

<sup>30</sup> Segundo Milton Santos é a sociedade, isto é, o homem, *que anima as formas espaciais, atribuindo-lhes um conteúdo, uma vida. Só a vida é passível desse processo infinito que vai do passado ao futuro, só ela tem poder de tudo transformar amplamente. Tudo o que não retira sua significação desse comércio com o homem é incapaz de um movimento próprio, não pode participar de nenhum movimento contraditório, de nenhuma dialética. (...) O simples fato de existirem como formas, isto é, como paisagem, não basta. A forma já utilizada é coisa diferente, pois seu conteúdo é social. Ela se torna espaço, porque forma-conteúdo* (Santos, 2004:109).

semelhanças e diferenças na organização espacial das missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas.

A paisagem, neste caso, seria *o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre o homem e a natureza. Ou ainda, a paisagem se dá como conjunto de objetos reais concretos* (Santos, 2004:103). Assim, a diferença entre paisagem e espaço estaria em sua transtemporalidade, pois esta uniria

objetos passados e presentes, uma construção transversal juntando objetos. Espaço é sempre um presente, uma construção horizontal, uma situação única. Ou ainda, paisagem é um sistema material, nessa condição, relativamente imutável, espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente (Suertegaray, 2001:06).

Para Milton Santos, a paisagem é apenas uma abstração, apesar de sua concretude como coisa material, afinal, ela se caracterizaria pela distribuição de formas-objetos, e o espaço resultaria da intrusão da sociedade nessas formas-objetos. Portanto, espaço e paisagem não são sinônimos, como bem salienta a geógrafa Dirce M. Suertegaray (2001). Sendo assim, podemos perceber a paisagem como um conceito operacional para analisar o espaço geográfico, concebendo-a enquanto forma (formação) e funcionalidade (organização) e não apenas como uma relação de causa e efeito, mas como um processo de constituição e reconstituição de formas na sua conjugação com a dinâmica social, sendo analisada como uma materialização das condições sociais de existência diacrônica e sincrônica.

A paisagem existe através de suas formas, criadas em momentos históricos diferentes, porém coexistindo, simultaneamente, com funções e respostas às necessidades atuais da sociedade. Afinal, sua realidade é uma história congelada, porém participante da história viva, devido à sua associação como espaço social. São suas formas que realizam no espaço as funções sociais, e o espaço humano é uma síntese sempre provisória e renovada das contradições e da dialética social. Logo, a dialética não estaria entre sociedade e paisagem, mas entre sociedade e espaço e vice-versa.

Estas novas funções atribuídas às formas geográficas pelos movimentos da sociedade transformam a organização do espaço, criando novas situações de equilíbrio e, ao mesmo tempo, novos pontos de partida para um novo movimento. Portanto, a paisagem é apenas uma parte da situação, e, enquanto tal, não tem condições de provocar mudanças no conjunto, sobretudo porque, quem define a situação como um todo é a sociedade atual. Vale

ressaltar que as mudanças são sempre conjuntas, e cada aspecto ou parte é apenas uma peça, um dado, um elemento, no movimento do todo. Nesse sentido,

não existe dialética possível entre formas enquanto formas. Nem, a rigor, entre paisagem e sociedade. A sociedade se geografiza através dessas formas, atribuindo-lhes uma função que, ao longo da história, vai mudando. O espaço é a síntese, sempre provisória, entre o conteúdo social e as formas espaciais. Mas a contradição principal é entre sociedade e espaço, entre um presente invasor e ubíquo que nunca se realiza completamente, e um presente localizado, que também é passado objetivado nas formas sociais e nas formas geográficas encontradas (Santos, 2004:109).

Deste modo, o espaço não pode ser estudado como se os objetos materiais que formam a paisagem tivessem uma vida própria, podendo explicar-se por si mesmos. Milton Santos salienta ainda que a questão a se colocar é a própria natureza do espaço, pois, temos de um lado, o resultado material acumulado das ações humanas através do tempo, e, de outro, as ações atuais que lhe atribuem um dinamismo e uma funcionalidade. Assim, a paisagem e a sociedade *são variáveis complementares, cuja síntese, [está] sempre por refazer, [e] é dada pelo espaço humano* (Santos, 2004:109). Já as espacialidades, produto das ações humanas sobre o espaço, são caracterizadas por

processos de construção social e o sentido dado ao espaço. Todos os significados que são atribuídos a este em diferentes (ou não) contextos e tempos, por diversos grupos ou sujeitos. O espaço socialmente elaborado configura a espacialidade, *pois* contera elementos e significados de quantos forem os atores e grupos envolvidos neste espaço. Gerando uma paisagem e uma espacialidade únicas, que só tem e adquirem sentido naquele espaço, em um determinado tempo (Fraga, 2006: 31-32).

Sendo assim, a espacialidade seria um momento das relações geografizadas da sociedade sobre um determinado arranjo espacial, enquanto que a paisagem é uma forma permanente no espaço. Para Milton Santos, a paisagem é

a coisa, a espacialização é funcional e o espaço, estrutural. A paisagem é relativamente permanente, enquanto a espacialização é mutável, circunstancial, produto de uma mudança estrutural ou funcional. (...) A espacialização é sempre presente, um presente fugido, enquanto a paisagem é sempre o passado, ainda que recente (Santos 1994:73).

E o espaço, neste caso, seria o resultado da soma e da síntese sempre refeita da paisagem e da sociedade através de sua espacialidade. Desta forma, a paisagem seria o



resultado de uma cultura que a modelou, pois nela estariam expressos diversos aspectos funcionais e simbólicos, de modo que muitos elementos sirvam

(...) como mediação na transmissão de conhecimentos, valores ou símbolos’, contribuindo para ‘transferir de uma geração a outra o saber, crenças, sonho e atitudes sociais’. (...) a paisagem geográfica ‘contém um significado simbólico, porque é produto da apropriação e transformação da natureza’, na qual foi impressa, através de uma linguagem, os símbolos, os traços culturais do grupo (...) (Corrêia, 1995:4-5).

E para que haja uma continuidade nesta transmissão de conhecimentos e transformação da natureza, torna-se necessária, segundo Milton Santos (1992), a existência de uma organização espacial, já que esta seria responsável pela regularidade de uma dada função no espaço. Sendo assim, a organização espacial se *definiria como um conjunto de normas que regem as relações de cada variável<sup>31</sup> com as demais, dentro e fora de uma área* (Santos, 1992:13).

Já para Roberto L. Corrêia (1995) a organização espacial é constituída por um conjunto de formas duradouras criadas pela sociedade em seu espaço geográfico para nele se realizar, reproduzir e cristalizar-se na superfície da Terra, pois sem elas, a sociedade duraria apenas o período de uma geração. Para o autor, este longo processo de organização e reorganização da sociedade ocorreu simultaneamente à transformação da natureza primeira (aquela que já existia, a “natural”) em uma segunda natureza espacialmente organizada por campos de cultivo, caminhos, cidades, moinhos, casas, entre outras formas espaciais.

Neste sentido, houve uma progressiva incorporação da natureza ao cotidiano do homem como meio de subsistência e produção (móveis, tecidos, cerâmicas e ferramentas). Porém, esta ação não é algo que se restringe apenas ao presente, pois, a organização espacial também é o *resultado do trabalho humano acumulado ao longo do tempo* (Corrêia, 2003: 60). Isto ocorre, porque segundo Corrêa, estas formas herdadas do passado

tiveram uma gênese vinculada a outros propósitos e permaneceram no presente, não mudaram substancialmente ao longo do tempo. As formas espaciais herdadas do passado e presente na organização atual apresentam uma funcionalidade efetiva em termos econômicos ou um valor simbólico que justifica a sua permanência (Corrêia, 2003:71).

---

<sup>31</sup> As variáveis que Milton Santos se refere são: *os homens, as firmas, as instituições, o chamado meio ecológico e as infra-estruturas* (Santos, 1992:6). Estes elementos do espaço são assim denominados, porque segundo o autor, *eles variam e mudam de valor conforme o movimento da História* (Santos, 1992:10).

Portanto, são estas espacializações e práticas cotidianas que produzem as formas do existir, e fazem com que, de acordo com historiador Carlos Rosa (2003), coexistam em uma mesma sociedade diferentes espaços organizados. E foram estas diferentes percepções do espaço que faz com que ele seja dotado de simbolismo, historicidades, vivências, rugosidades e repleto de relações sociais que nunca se desfazem, mas que sempre se adaptam às formas preexistentes.

E, ao apropriar-se destas diferentes percepções do espaço, concreta ou abstratamente, é que o ator, segundo o geógrafo Claude Raffestin, territorializa o espaço<sup>32</sup>. Para ele, o território se forma a partir do espaço, e este *é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível*<sup>33</sup> (Raffestin, 1993:143). Já o espaço se caracteriza por um sistema de localização, e como bem destaca o geógrafo Hubert Mazurek, *nem todos os espaços son territorios, solamente los espacios apropiados; pero todo territorio tiene sus espacios. Por esta razón podemos hablar de espacio “natural” pero nunca de territorio “natural” en la medida en que todo territorio tiene la marca de la interacción humana* (Mazurek, 2012:46).

Portanto, espaço e território não são termos equivalentes, pois o espaço contém e é anterior ao território, este por sua vez, *corresponde aos complexos naturais e às construções/obras feitas pelo homem: estradas, plantações, fábricas, casas, cidades* (Saquet & Silva, 2008:17). Nesta perspectiva, o território é, segundo Raffestin,

um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a ‘prisão original’, o território é a prisão que os homens constroem para si. (...) O espaço é portanto anterior, preexistente a qualquer ação. O espaço é, de certa forma, ‘dado’ como se fosse uma matéria-prima. Preexistente a qualquer ação. ‘Local’ de possibilidades, é a realidade material preexistente a qualquer conhecimento e a qualquer prática dos quais será o objeto a partir do momento em que um ator manifeste a intenção de dele se apoderar (Raffestin, 1993:144).

---

<sup>32</sup> Para o geógrafo Rogério Haesbaert territorializar significa *criar mediações espaciais que nos proporcionem efetivo ‘poder’ sobre nossa reprodução enquanto grupos sociais (para alguns também enquanto indivíduos), poder este que é sempre multiescalar e multidimensional, material e imaterial, de ‘dominação’ e ‘apropriação’ ao mesmo tempo* (Haesbaert, 2011a:97).

<sup>33</sup> Segundo a geógrafa Zeny Rosendahl, o território, constitui-se em um *dado segmento do espaço, geralmente delimitado, que resulta da apropriação e do controle por parte de determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou instituição, como o Estado ou outra organização social* (Rosendahl, 2012: 51). Este controle/apropriação do território, visa, segundo o geógrafo Rogério Haesbaert, *“atingir/afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos”* (Haesbaert, 2004:03).

Deste modo, o território *se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção, a partir do espaço (...) que envolve, se inscreve num campo de poder.* (Raffestin, 1993:144). Sendo assim, o território não é estático e sim movimento, e para que haja um território, segundo Robert David Sack (1986 apud PLEIN *et al*, 2009:52), *é preciso haver uma delimitação de área, um controle e uma forma de poder, e os resultados de controle e poder dependem de quem está controlando*<sup>34</sup>. Em outras palavras, o território, como bem expressa o historiador Manuel Lucena Giraldo, seria o *espaço que um grupo humano torna seu, mediante o desenvolvimento de uma cultura, (...) de um sistema de relações com o meio natural – ao dotá-lo de um limite, de um termo específico no qual simbólica e geometricamente começa o mundo dos outros* (Giraldo, 1999:68). Sendo assim, o território, segundo Hubert Mazurek, é um espaço

localizado y, como tal, tiene características naturales específicas., (...) se basa en un proceso de apropiación, es decir, de construcción de una identidad a su alrededor. Los signos de apropiación son muy diversos, desde la sencilla denominación, la construcción de una identidad colectiva idealizada (como los nómadas o las diásporas), hasta delimitación por fronteras que supone un nivel coercitivo más afirmado (...).el territorio es un producto de la actividad humana porque existen procesos de manejo y de transformación del espacio apropiado por parte del hombre. El paisaje (...) es más visible e integrada de la acción del hombre sobre el territorio, que acumula las prácticas territoriales ligadas a la historia, la cultura, el nivel tecnológico, etc.; el territorio es dinámico, es decir, cada territorio tiene una historia y la construcción de un territorio dado depende en gran parte de su configuración anterior.; la definición de un territorio es relativa a un grupo social, es decir que puede existir superposición de territorios de varios grupos sociales o que la ubicación de la población no necesariamente corresponde a la del territorio (Mazurek, 2012:45 e 46).

Para Milton Santos, o território só se torna um *conceito utilizável para análise social quando o consideremos a partir do seu uso, (...) juntamente com aqueles atores que dele se*

---

<sup>34</sup> De acordo com Claude Raffestin, *os indivíduos ou grupos ocupam pontos no espaço e se distribuem de acordo com modelo que podem ser aleatórios, regulares ou concentrados. São, em parte, respostas possíveis ao fator distancia e ao seu complemento, a acessibilidade. Sendo que a distancia pode ser apreendida em termos espaciais (distancia física ou geográfica), temporais, psicológicos ou econômicos. A distância se refere à interação entre os diferentes locais. Pode ser uma interação política, econômica, social e cultural que resulta de jogos de oferta e procura, que provém de indivíduos e/ou dos grupos. Isso conduz a sistemas de malhas, de nós e redes que se imprimem no espaço e que constituem, de algum modo, o território. Não somente se realiza uma diferenciação funcional, mas ainda uma diferenciação comandada pelo princípio hierárquico, que contribui para ordenar o território segundo a importância dada pelos indivíduos /ou grupos às suas diversas ações. Esses sistemas de tessituras, de nós e de redes organizadas hierarquicamente permitem assegurar o controle sobre aquilo que pode ser distribuído, alocado e/ou possuído. Permitem ainda impor e manter uma ou várias ordens. Enfim, permitem realizar a integração e a coesão dos territórios* (Raffestin, 1993:150 e 151).

*utilizam* (Santos, 2000:26)<sup>35</sup>. Para o autor, o território não é apenas o resultado da superposição dos conjuntos de sistemas naturais e de sistemas de coisas criadas pelo homem, ele é também

o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois de logo entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população. Um faz o outro, à maneira da célebre frase de Churchill: primeiro fazemos nossas casas, depois elas nos fazem... A idéia de tribo, povo, nação e, depois, de Estado nacional decorre dessa relação profunda (Santos, 2001:96 e 97).

Neste aspecto, o território seria então uma mediação entre o mundo e a sociedade, e é esta que, segundo Milton Santos, *exerce permanentemente um dialogo com o território usado, e que [neste] dialogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual* (Santos, 2000:26). Assim, o território é apropriado e produzido socialmente no tempo e no espaço, e é, de acordo com o geógrafo Marcos Aurélio Saquet, *reconstruído incessantemente, tanto espacial como temporalmente, pelas relações sociais, econômicas, políticas e culturais unidas, no mesmo movimento, com as naturezas orgânicas e inorgânicas do homem, como síntese da relação sociedade-natureza* (Saquet, 2011:40).

Deste modo, a construção do território é acima de tudo, uma construção social, histórica, relacional e múltipla, já que, segundo o geógrafo Marcos Aurélio Candiotto (*et al*), *a natureza muda, a sociedade muda, as relações mudam, mantendo aspectos da(s) natureza(s), sociedades e relações imediatamente anteriores, isto é há continuidade e descontinuidades processuais e relacionais na formação dos territórios (...)* (Candiotto *et al*, 2010:56). O que na opinião de Marcos Aurélio Saquet, seria uma maneira de conceber

---

<sup>35</sup> Para Hubert Mazurek o território possui quatro funções que revelam o uso que os atores o fazem dele, que são: *vivir en un territorio tiene varias formas posibles dentro de las cuales el hábitat es la más importante. El hábitat y los modos de vivir son indicadores muy interesantes para definir la naturaleza de un territorio (dispersión-agrupación, manchas-líneas, encaramado-fondo de valle, etc.) (...). La apropiación (...)* significa la aptitud del actor, su poder, para disponer de un espacio y manejarlo. (...) *la apropiación es, entonces, el proceso de concientización de la dominación de un espacio determinado (...). Las formas de explotación del territorio son múltiples; dependen del objetivo social de la apropiación territorial (el modo de producción) y de las capacidades del territorio (la aptitud territorial, definida como el conjunto de la aptitud ecológica y de la aptitud humana) (...)* *la aptitud se define por la disponibilidad de los recursos y por la organización que los regula (...). Finalmente, intercambiar es también generar las relaciones sociales necesarias para la construcción de la sociedad (...)* (Mazurek, 2012:51 a 53; grifos do autor).

a realidade, de entendermos características do *real*, reconhecendo as descontinuidades (continuidades-descontinuidades-continuidades e assim por diante), a unidade ideia-matéria, as diferentes formas e intensidades de apropriações e de dominações do espaço, os momentos/instantes, os tempo mais longos, as totalidades, os ritmos, as relações que ocorrem na unidade sociedade-natureza; os diferentes modos de produção, apropriação e dominação/controlado do(s) território(s), historicamente constituídos(s)/instituído(s) em cada relação espaço-tempo (...) (Saquet, 2011:35 e 36).

Trata-se, portanto, de compreender o território como um resultado das relações espaço-temporais e *da condição da vida em sociedade e em natureza, historicamente formado, caracterizado e em constante transformação (com descontinuidades e continuidades materiais e imateriais)* (Saquet, 2011:47). Isto implica em dizer, como bem expressa o geógrafo Rogério Haesbaert, que *todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”* (Haesbaert, 2004:03). Para o autor, o território está imerso em relações de dominação e/ou de apropriação que se *“desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica”* (Haesbaert, 2004:02)<sup>36</sup>. E o mais importante deste processo de dominação e/ou apropriação, segundo Haesbaert, *é perceber a historicidade do território, sua variação conforme o contexto histórico e geográfico* (Haesbaert, 2004:05).

O território, além deste carácter social, histórico, relacional e simbólico, também pode ser entendido como um *campo de forças, teias ou redes de relações sociais, espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder* (Souza, 2005:86). Haesbaert sintetiza esta questão dizendo que o território é um produto de uma *relação desigual de forças, envolvendo o domínio ou controle político-econômico do espaço e sua apropriação simbólica, ora conjugados e mutuamente reforçados, ora desconectados e contraditoriamente articulados* (Haesbaert, 2002:121)<sup>37</sup>. Segundo o autor, a dinâmica territorial deve ser

---

<sup>36</sup> Rogério Haesbaert caracteriza ao leitor num esquema genérico o aludido “continuum” entre funcionalidade e simbolismo, para maiores detalhes consultar: **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, Setembro de 2004. Fonte: [http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE\\_Rogerio\\_HAESBAERT.pdf](http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE_Rogerio_HAESBAERT.pdf). Acessado em janeiro de 2013.

<sup>37</sup> Rogério Haesbaert em seu livro *O mito da Desterritorialização*, faz uma síntese das várias noções de território em três vertentes básicas: 1) *política (referida às relações espaço-poder em geral) ou jurídico-política (relativa também a todas as relações espaço-poder institucionalizadas): a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado.* 2) *cultural(muitas vezes culturalista) ou simbólico-cultural: prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto sobretudo, como*

entendida como um movimento de *desreterritorialização*, que ocorre simultaneamente ao processo de produção do espaço, ressaltando, porém, *o fato de que nem toda fronteira de apropriação territorial no sentido cultural coincide com e/ou proporciona uma fronteira política concreta*. (Haesbaert, 2005:169). Isto fica evidente no momento em que os indígenas deixam suas aldeias para habitar os novos espaços produzidos pelas missões jesuíticas, ou, quando são integrados às cidades coloniais a serviço do branco colonizador, como bem destaca o historiador Jovam Vilela da Silva (2002).

Já a flexibilização do conceito de território permite, segundo a geógrafa Dirce Maria A. Suertegaray, falar em *territorialidades como expressão da coexistência de grupos, por vezes num mesmo espaço físico em tempos diferentes* (Suertegaray, 2001:8). Segundo a autora, a apropriação nestas territorialidades *se faz pelo domínio do território, não só para a produção mas também para a circulação de uma mercadoria* (Suertegaray, 2001:8). De acordo com Claude Raffestin, a territorialidade reflete a multidimensionalidade do “vivido”, já que

*os homens “vivem”, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivas. Quer se trate de relações existenciais ou produtivas, todas são relações de poder visto que há interação entres o atores que procuram modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais. Os atores, sem se darem conta disso, se automodificam também. O poder é inevitável e, de modo algum, inocente. Enfim, é impossível manter uma relação que não seja marcada por ele* (Raffestin, 1993:158 e 159).

Isto se torna perceptível no momento em que os diferentes grupos indígenas (que serão abordados mais adiante), *direta ou indiretamente, entraram em contato entre si ou por intermédio de seus vizinhos. Realizaram trocas através de intercâmbios culturais e comerciais, ou chocaram-se entre si em guerras de conquista e em expansões colonizadoras* (Kern, 2002:1). Deste modo, a territorialidade segundo Raffestin, resume *a maneira pela qual as sociedades satisfazem, num determinado momento, para um local, uma carga demográfica e um conjunto de instrumentos também determinados, suas necessidades em energia e em informação* (Raffestin, 1993:161). Em outras palavras, a territorialidade, segundo Marcos

---

*produto da apropriação/ valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido.* 3) *econômica (muito menos economicista): menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporando no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, como produto da divisão “territorial” do trabalho, por exemplo* (Haesbaert, 2011:40). Para maiores informações, consultar: HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2011a.

Aurélio Saquet, é o resultado da *apropriação e construção do território; significa relações sociais de apropriação e dominação, muito além de certo recorte espacial de abordagens areais e da atuação do Estado* (Saquet, 2011:47). Ainda de acordo com este autor, dependendo da abordagem que se faz, o conceito de territorialidade pode assumir diferentes significados e interpretações, que segundo ele, vão desde

as mais superficiais, que entendem a territorialidade como chão e recorte espacial (limite político-administrativo), passando por aquelas centradas na atuação do Estado-nação, numa compreensão unilateral das relações de poder, até as renovadas, mais completas e coerentes com a complexidade de nossas vida diária e com a apropriação e produção histórica e relacional do território (Saquet, 2011:45).

Para Saquet, a territorialidade corresponde a todas as relações sociais, *econômicas, políticas e culturais que os homens estabelecem entre si com sua natureza exterior* (Saquet, 2011:46), já que estas estão intimamente ligadas *ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar* (Haesbaert, 2004:03). Neste sentido, a territorialidade significa, segundo Saquet,

relações de poder, redes de circulação e comunicação, identidades (simbólicas, afetivas, patrimônios....), dominação social, resistências, conflitos, entre outros componentes que indicam relações sociais entre sujeitos e entre estes com seu lugar de vida, tanto econômica como política e culturalmente (Saquet, 2011:46).

Sendo assim, a territorialidade deve ser reconhecida, segundo a geógrafa Zeny Rosendahl, *como ação individual ou de grupo, na tentativa de influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações, assegurando o controle sobre determinada área* (Rosendahl, 2012:49). Para Robert Sack, a territorialidade *é uma estratégia para estabelecer graus diferentes de acessos às pessoas, coisas e relações* (Sack, 1986 apud Plein et al, 2009:53), e assim como território, pode ocorrer tanto em situações complexas ou cotidianas quanto em inúmeros contextos sociais, situações e relações (que podem ser sociais, econômicas, políticas e culturais). A territorialidade para este autor, somente existe no momento em que se percebe a existência de três características interligadas entre si, que são: 1) classificação ou delimitação de áreas; 2) comunicação; 3) forma de coação ou controle. Em primeiro lugar,

a territorialidade deve envolver uma forma de classificação por área. Quando alguém diz, por exemplo, que essa sala é dele, ou é de seu limite, ou que

você não pode tocar em alguma coisa fora da sala, ele está usando área para classificar ou afirmar coisas para uma categoria tal como dele e não sua. Ele precisa definir ou enumerar os tipos de coisas que são dele e não sua. Segundo, a territorialidade deve conter uma forma de comunicação. Isso pode envolver uma marca ou sinal, como é comum encontrar em uma trilha. Ou uma pessoa pode criar uma trilha através de um gesto, tal como apontar. Uma fronteira territorial pode ser a única forma simbólica que combina uma declaração sobre direção no espaço e uma declaração sobre posse ou exclusão. Em terceiro lugar, cada exemplo de territorialidade deve envolver uma tentativa de reforçar o controle sobre o acesso à área e as coisas dentro dela, ou à coisas fora dela por restringi-las de dentro (Sack, 1986 apud Plein *et al*, 2009:53).

Isto significa que a territorialidade é definida como *uma estratégia de poder e manutenção independente do tamanho da área a ser dominada ou do carácter meramente quantitativo do agente dominador* (Rosendahl, 2012:49). Aplicando estes conceitos da área de Geografia (espaço, território e territorialidade) à questão indígena, temos o estudo da geógrafa Maria Inês Ladeira sobre o espaço geográfico dos Guarani-Mbya. Segundo autora, a opção de inserir estes conceitos em sua pesquisa para estudar o grupo étnico Guarani, que vive e se organiza social e espacialmente em um território, se deve ao fato de que,

a noção de território está associada à noção de mundo e, portanto, vinculada a um espaço geográfico onde desenvolvem relações que definem um modo de ser, um modo de vida. Assim, se o conceito de território implica limites físicos (permanentes ou temporários), o espaço, como categoria, pressupõe outros limites definidos por princípios éticos e por valores que condizem com a visão de mundo dos homens e de suas sociedades (Ladeira, 2008:97).

Para Maria Ladeira, a configuração do território Guarani *supera os limites físicos das aldeias e das trilhas e está associado a uma noção de mundo que implica a redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar e no dividir espaços (...)* (Ladeira, 2008:97), pois, como bem salienta a autora, este território *enquanto espaço de uso e construção não é fragmentado porque suas aldeias não sobrevivem isoladas umas das outras* (Ladeira, 2008:100). Segundo Ladeira, o domínio do território Guarani se afirma no fato de que suas relações de reciprocidade ocorrem no *âmbito do mundo onde configuram seu território, envolvendo aldeias situadas em regiões próximas e distantes, e exprimem o sentido da espacialidade Guarani* (Ladeira, 2008:99).

A autora salienta ainda que ao estudar um grupo étnico é preciso considerar, entre outras coisas, cada grupo familiar, o contexto regional (social e econômico) em que estão inseridas as aldeias, bem como, as incorporações e as adaptações advindas do contato, afim de

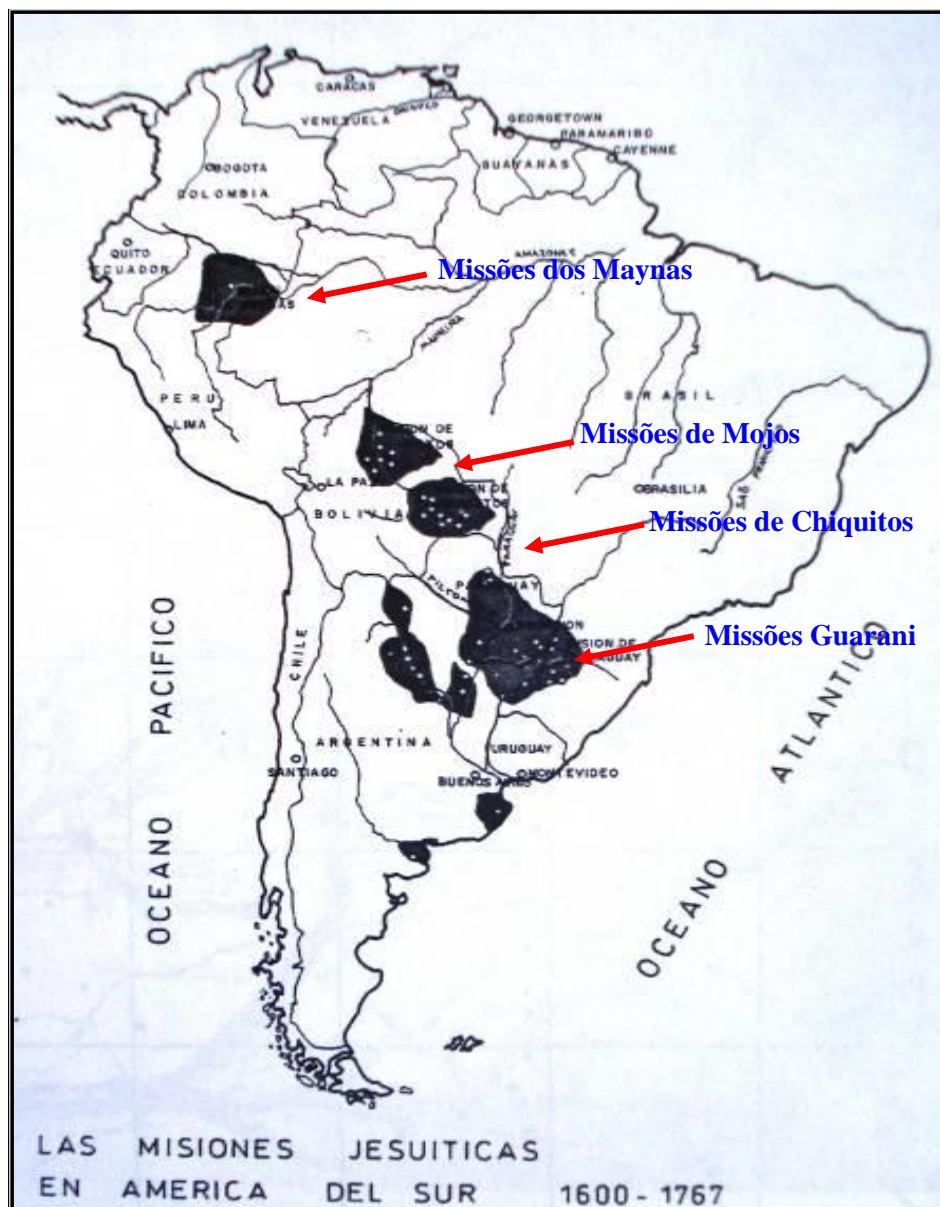


evitar generalizações precipitadas. Mesmo sendo um estudo contemporâneo sobre Guarani-Mbya, Maria Inês Ladeira, nos ajuda a pensar como estes indígenas presentes nos espaços geográficos correspondentes as missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas estavam organizados espacialmente em seus território antes de se tornarem índios missioneiros, conforme veremos a seguir.

### ***1.3 Os espaços sócio geográficos das missões jesuíticas em estudo***

Os espaços sócio geográficos que iremos abordar nesta seção correspondem àqueles em que foram fundadas as missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas (Fig. 1). Vale lembrar que neste item não realizaremos nenhuma análise comparativa, pois como já dissemos anteriormente, não temos um parâmetro do que pode ou não ser comparado entre estes elementos. O que nos interessa aqui é saber quais eram as etnias presentes nestes espaços geográficos e como estavam organizadas em suas respectivas espacialidades antes de ser tornarem índios missioneiros. Afinal, o espaço socialmente produzido por estas diversas etnias indígenas, não foi vivenciado e muito menos organizado da mesma maneira em cada uma destas espacialidades.

O primeiro espaço sócio geográfico a ser abordado, refere-se à expressão geográfica dada a uma vasta planície que se estende desde altiplanos andinos até a fronteira brasileira (no atual estado de Rondônia). Denominada de Llanos de Mojos (atual Departamento de Beni na Bolívia), esta planície é composta por terras altas, savanas (cerrado) e florestas tropicais, e seus limites naturais são dados pelo rio Beni, a *oeste*; as terras altas de Chiquitos, a *leste*; as cadeias montanhosas que fazem limite com Santa Cruz, ao *sul* e, ao *norte*, o rio Guaporé.



**Fig 1.** Las misiones jesuíticas en América del Sur 1600-1767. Fonte: Querejazu, 1995.

Além de ser uma denominação geográfica por descrever uma imensa savana situada nas margens mais altas da bacia fluvial amazônica, Llanos de Mojos, foi também uma jurisdição administrativa que, no início da colonização, remetia à área missioneira de Mojos (cujo perímetro era estabelecido pelas principais redes fluviais<sup>38</sup> e pelos diversos grupos

<sup>38</sup> A rede hidrográfica da planície de Llanos de Mojos é composta pelos rios: *Beni, con sus nacientes en las cercanías de la Paz, se descuelga por los abruptos valles o yungas de los Andes orientales antes de ingresar en la sabana por su borde sudoccidental. Desde ahí corre directamente hacia el norte, para desembocar en el Madre de Dios-Madeira, cerca de Riberalta. A segunda rede principal, la del Guaporé o Iténez, surge en los altiplanos brasileños y delimita la frontera septentrional de Mojos. En un punto cercano a San Joaquín el Guaporé recibe las aguas de una serie de corrientes que drenan las mesetas chiquitanas y la sabana oriental. El Marmoré y sus principales tributarios nacen en lo Andes orientales, formando una amplia red que fluye hacia el*

indígenas orientados por estas margens). A denominação de Mojos para as diversas nações indígenas ocorreu, segundo o historiador David Block (1997), através de um mal entendido bilíngüe, gerando desta maneira, várias versões sobre a origem do nome, e junto com elas, tantos outros significados possíveis<sup>39</sup>.

E apesar desta diversidade lingüística ser destacada nas fontes jesuíticas de Mojos, os padres reconheciam apenas seis grupos étnicos como os mais importantes, sendo eles: os *Mojo* e *Baure* (pertencentes ao grupo linguístico Arawak), seguidos pelos *Kayubaba*, *Canisiana* (*Canichana*), *Mobina* e *Itonoma* (cujas línguas encontram-se sem classificar) (fig. 32). Para o arqueólogo Eduardo Góes Neves (2006) as razões para esta diversidade linguística na bacia Amazônica (já reconhecida no século XIX) são históricas, e segundo ele, devem ser entendidas através do estudo do processo de ocupação pré-colonial<sup>40</sup>, pois

alguns grupos têm uma ideologia voltada para a guerra, outros não, há sociedades nômades com economia voltada para a caça, pesca e coleta vivendo lado a lado com grupos agricultores sedentários. Tal variabilidade, verificada no presente, também ocorria no passado, conforme indicado pela arqueologia. Sendo assim, é incorreto projetar um único padrão de organização social e política para as populações indígenas pré-coloniais, como se elas vivessem todas do mesmo modo. Ao contrário, à medida que as pesquisas arqueológicas avançam na região, percebe-se que a variabilidade de formas de vida no passado tenha talvez sido ainda maior que a do presente (Neves, 2006: 21e 22).

Portanto, se observarmos a distribuição dos grupos étnicos presentes na planície de Llanos de Mojos, veremos que há uma diversidade não só linguística, mas também de desenvolvimento sócio-cultural, afinal, estes grupos indígenas variavam desde simples caçadores-coletores (como os Sirinós) até os mais complexos cacicados (como os Mojo, Baure e Cayuvava). As aldeias destes seis principais grupos étnicos de Llanos Mojos estavam

---

norte, en dirección el Amazonas. Este tercer sistema es el de mayor importancia para la historia de Mojos, no sólo por su gran tamaño, sino también por su ubicación central (Block, 1997:44).

<sup>39</sup> Atribuído pelos europeus no século XVII, o termo Mojo foi uma designação genérica às diversas etnias que habitavam a planície de Llanos de Mojos. Para o historiador David Block, esta denominação surgiu (...) *según una opinión más que vulgar del Peru, se dió a la nación y a su lengua porque el primer mojo que vieron los españoles, al preguntarle uno de ellos cuál era su nación, respondió: nunca mucha o 'yo sarna', es decir: 'yo tengo sarna'; y los españoles, creyendo que la palabra mucha era el nombre de su pueblo, lo llamaron Moja o Moha, palabra que en su pronunciación se parece a la de muha* (Block, 1997: 49). Entretanto o argentino Andrés Diez Pérez destaca ainda a existência de três outras possíveis origens para o nome de Mojo, que são: a) del aymara 'mojsa' (dulce, grato, melificado), según algunos autores aunque inconsistente con la evidencia de ausencia de influencias de tal origen en la región; b) quechua: 'mosoj-llacta' o 'mosojllpa' (tierra nueva, para los habitantes del incanato), 'mockockallpa' o 'mojo-callpa' ('prominencias de terreno desocupado'); c) el Inca Garcilazo adjudica a los propios pobladores de esta región el haber creado la expresión 'musu' ('país llano y boscoso') como base de la española 'moxos' (Pérez, 1988:165).

<sup>40</sup> Para mais detalhes sobre a questão da diversidade e migração destas tribos, consultar: LATHARP, Donald W. The Upper Amazon. New York. Washington: Praeger Publishers. 1970.

localizadas, segundo Willian Denevan (1966), próximas a rios e lagoas, pois assim os indígenas poderiam aproveitar a pesca abundante e a melhor qualidade dos solos aluviões, além de garantir o aprisionamento de água durante todo o inverno. Já para evitar as inundações, estes indígenas construíram suas aldeias em terrenos elevados, e, as organizaram de tal maneira que possuíam praças, ruas, paliçadas, fossos e várias estradas (*causeway*) que garantiriam a comunicação entre elas, conforme abordaremos mais adiante. Ainda segundo Saíz e Palau (1989), são mencionados três tipos de construção para estas aldeias de Llanos de Mojos com base nos informes dos jesuítas e dos espanhóis da expedição de Solís Holguín, que são: a casa, cozinha e *bebedero*<sup>41</sup>.

Para o arquiteto Victor Ortiz (2007), as construções pré-hispânicas se caracterizavam pelo uso de material pouco elaborado e dependendo da região podia existir dois tipos de casa: uma familiar e outra multifamiliar. A primeira era construída sobre plataformas circulares, com paredes e teto cônico (algumas não tinham paredes, só o teto cônico), e no seu interior havia plataformas de bambu unido à parede para servir como camas (ainda que usassem redes para isso). Nelas podiam habitar entre seis a doze pessoas de uma mesma família, e de acordo com Denevan (1966:72), elas poderiam ser utilizadas como abrigo para as pessoas que trabalhavam nos campos durante os períodos de inundação. Já o segundo tipo de casas, as multifamiliares, abrigavam normalmente de dez a quinze famílias num espaço de cinco a sete metros de largura. A estrutura central destas casas era composta por troncos maciços, e por não haver paredes, as colunas interiores serviam como elementos divisores entre famílias.

As cozinhas, por sua vez, eram construções de plantas quadradas ou retangulares, e funcionavam como armazéns e cozinhas propriamente ditas. Entretanto, segundo os autores, nem todas as famílias as possuíam, o que evidenciava um certo desnível econômico entre os indígenas. E por fim, o lugar mais importante da aldeia, o *bebedero*. Esta construção era de grande dimensão e estava situada na parte mais alta da praça central; nela eram guardadas as armas de guerras e troféus dos índios da aldeia. Todas as cerimônias religiosas eram feitas no *bebedero* e apenas as crianças e mulheres não podiam participar como salienta Alcides Pareja Moreno (2011). De acordo com Victor Ortiz, o ordenamento pré-urbano de Mojos possui qualidades dignas de serem destacadas pois, *son un antecedente importante en cuanto definen*

---

<sup>41</sup> Para maiores detalhes, consultar: SÁIZ, Blanca & PALAU, Mercedes. **Moxos – Descripciones exatas e historia de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos em el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera 1786-1794**. Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Ediciones el Viso. 1989.

*patrones posteriores de construcción y asentamiento, que influirán en el modo en que se desarrollarán estas mismas actividades durante la Colonia (Ortiz, 2007:74).*

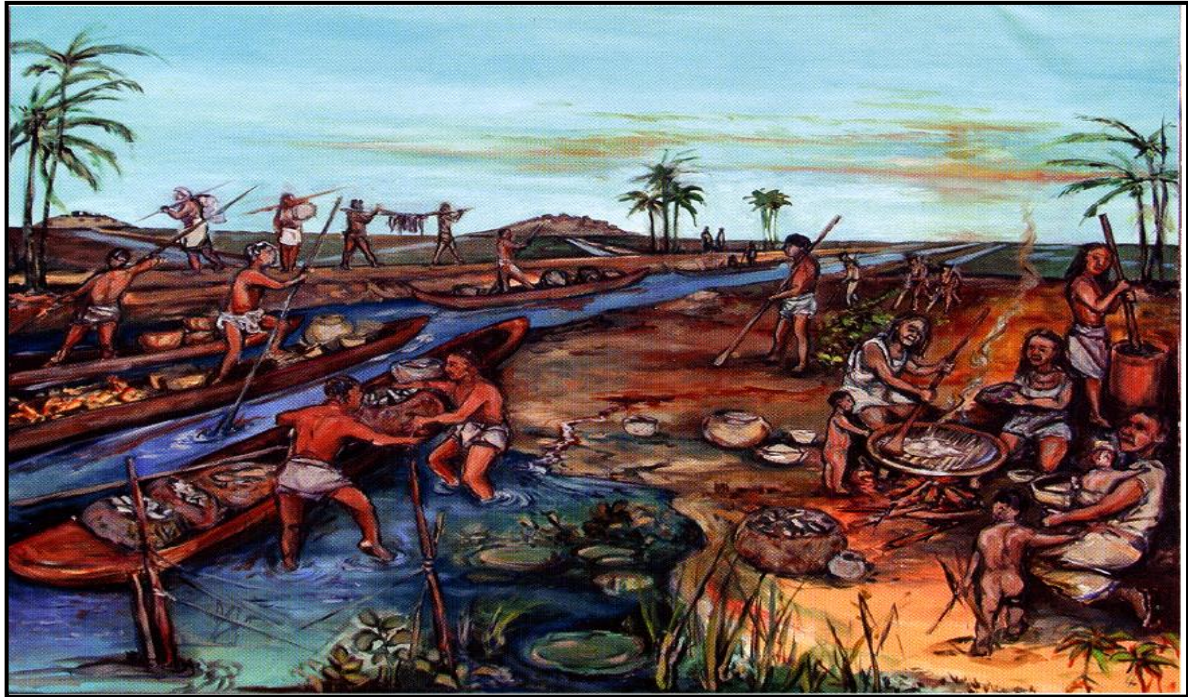
A primeira etnia de fala *arawak* contatada pelos jesuítas ao longo dos rios Marmoré, Grande (ou Guapay) e Yacuma a partir 1677 foram os *Mojo*. Esta etnia, de acordo com antropólogo Alfred Métraux (1963a), era predominantemente agricultora, pois cultivava mandioca, milho, batata doce, abóbora, amendoim, feijão, pimenta, mamão, banana, tabaco e algodão. Já a caça praticada por estes indígenas era feita de duas formas, uma na selva e outra na planície. A primeira era realizada de maneira individual, já a segunda se caracterizava por um grande grupo de homens liderados por um cacique (aquele que tinha a autoridade absoluta para a ocasião) que promovia a caça de forma comunitária. De um modo geral, estes indígenas possuíam distintas técnicas de caça que variavam de acordo com o tipo de animal e estação do ano<sup>42</sup>.

E para solucionar os problemas com a agricultura, as populações indígenas da planície de Llanos de Mojos desenvolveram técnicas de engenharia hidráulica para o controle da água e da umidade do solo, buscando assim, implantação da agricultura em solos pobres de nutrientes minerais. Estas complexas obras hidráulicas além de controlar as inundações e as longas temporadas de seca, facilitavam também, a caça, a pesca e a comunicação entre as diversas populações indígenas presentes ao longo desta savana alagadiça (Fig. 2).

---

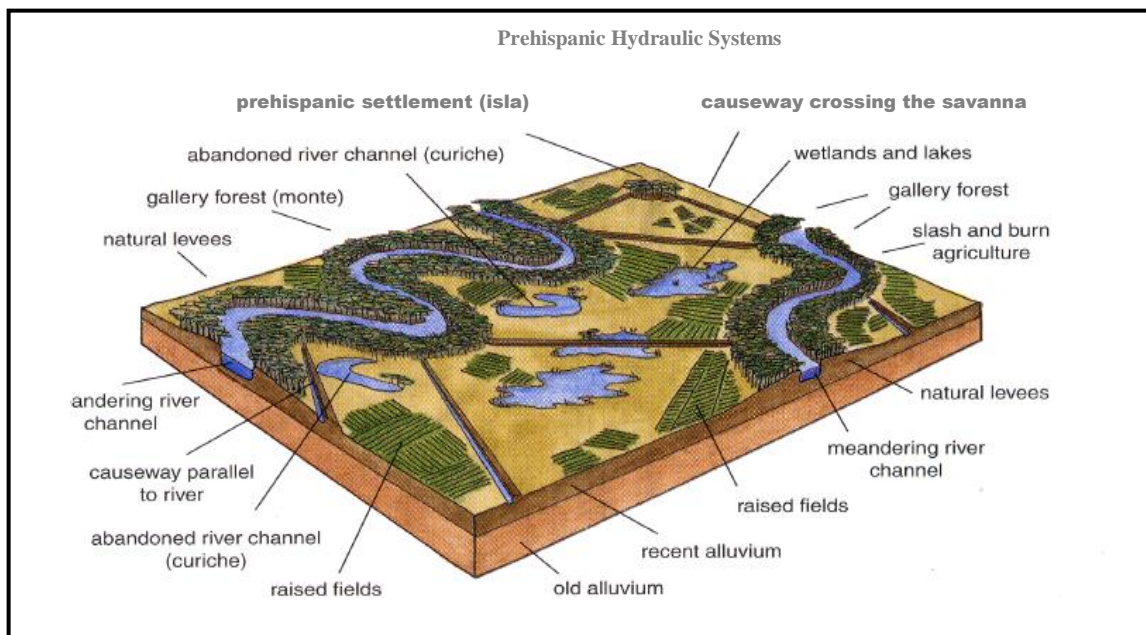
<sup>42</sup> Para maiores detalhes sobre as práticas de caça, consultar: EDER, Francisco Javier. **Breve Descripción de las reducciones de Mojos. Ca 1772**. Tradução de Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana. 1985. Ver igualmente, METRAUX, Alfred. Tribes of eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963a.





**Fig. 2.** Uma paisagem de caminhos e canais na Boliviana Amazônica. Desenho de Dan Brinkmeier. Fonte: Erickson, 2001.

A forma de se organizar no espaço produzida por estas populações indígenas alterou profundamente a paisagem de Llanos de Mojos, que a partir de então passou a ser constituída por estradas terrestres (*causeways*, *terraplenes*, *calçadas*), elevados habitacionais (*lomas* ou *mounds*) e uma variedade de campos elevados de plantio (*raised field*, *camellones*), canais (*canals*), além de diques e fossos circulares (*ditches* e *moats*) (fig. 33).



**Fig 3.** Uma paisagem idealizada das estradas, canais, campos elevados, e povoados na Amazônia Boliviana. Fonte: Clark Erickson, 2001.

Na imagem acima (fig. 3), podemos observar que as calçadas (*causeways*) e os canais além de serem eficientes reguladores e distribuidores de águas fluviais, proporcionavam ainda a comunicação terrestre e fluvial entre as *lomas* habitacionais (*mounds*) e os campos elevados de cultivo (*camellones* ou *raised fields*) durante o ano todo. Segundo o antropólogo e arqueólogo Clark Erikson (2000b), estas calçadas e canais sempre ocorrem em conjunto, pois a terra extraída da construção do canal era utilizada para levantar a calçada adjacente<sup>43</sup>.

Já, os campos elevados de cultivo, segundo Erikson, eram porções de terra elevadas do solo e rodeadas por canais, cuja função seria destinada para algum tipo de plantação, tais como: mandioca, milho, tabaco, algodão, entre outros. Já as plataformas habitacionais (*lomas*) ocorrem em grupos ou espaços abertos, e ao redor de massas de água (a exemplo de velhos meandros). Elas variam não só de tamanho, mas também de morfologia (podendo ser ovais ou redondas, irregulares ou díspares em sua superfície, ou ainda simples e complexas), e raramente foram utilizadas para uma única função, pois os artefatos encontrados nelas sugerem o uso como cemitérios, fortificação, local para rituais, lugares para caça e pesca, bem como, limites políticos e territoriais (Erikson, 2000a).

Para Erikson (1980), a interpretação funcional mais lógica para estas obras de terra (*earthwork*) é que elas foram redes de comunicação e transporte entre os assentamentos, além de servirem como demarcação de campos cultivo (no caso da agricultura), para o controle das inundações e melhoramento dos recursos pantanosos, e, também, para guerras, alianças, festivais, posição social e uso cerimonial (Erikson, 2000b). Tais obras de terra, segundo Erikson (2000a) e Denevan (1966), demonstravam que as etnias de Llanos de Mojos contavam com uma alta capacidade de organização social, pois, estas atividades, demandavam *investimentos de trabalho em larga escala que as sociedades complexas normalmente empreendem* (Roosevelt 2002:56).

---

<sup>43</sup> Eder em sua *Breve Descripción de las reducciones de Mojos (ca.1772)*, salienta que a maioria das etnias quando queria visitar *sus amigos cercanos (principalmente para beber)*, *levantaron una especie de puentes con tierra excavada por los lados, que quedaron por encima de toda inundación; su anchura era suficiente para que circularan dos coches nuestros juntos. Con estos puentes también lograron que las primeras lluvias anuales se almacenaran en el hueco dejado por la tierra excavada y, cuando en verano las sabanas ya están secas y casi quemadas, que quedara allí suficiente cantidad de agua para transportar por aquellos canales su maíz y demás cosas necesarias. Los Baure hacían gran uso de estos puentes, encontrándose allá por doquier, aunque en la actualidad casi no se utilizan, a causa tanto de la abundancia de canoas como de que los puentes se han* (Eder, 1985:105). Para maiores detalhes sobre as obras terra produzida pelos indígenas de Llanos de Mojos, consultar o capítulo nono do livro EDER, Francisco Javier. **Breve descripción de las reducciones de Mojos ca. 1772.** Traducción y edición de Josep M. Barnadas. Tradução de Josep M. Barnadas. Cochabamba. Historia Boliviana. 1985.

Clark Erickson (2000a) salienta ainda que havia uma certa coincidência entre a distribuição das *lomas* e *camellones* pré-hispânico com os grupos de fala Arawak (*Baure* e *Mojo*). Nesse sentido, há uma suposição geral dos autores, mesmo sem evidências conclusivas, de que foram estes grupos de fala Arawak os responsáveis pelas obras de terra (*earthworks*). No entanto, não se pode afirmar, segundo Willian Denevan, que estas obras tenham sido iniciadas antes da chegada dos grupos Arawak, e muito menos, que elas não foram construídas por outras etnias depois da chegada dos Arawak. Para este autor, elas foram produtos de muitas culturas e grupos linguísticos durante um longo período de tempo.

Ao contrário de *Mojo*, que é descrito pormenorizadamente nos relatos missionários, o mesmo não ocorre com os índios *Baure* (também denominados *Maure*). Esta foi à segunda etnia de fala Arawak a entrar em contato com os jesuítas na planície de Llanos de Mojos. Os *Baure* estavam localizados ao longo dos rios Blanco, Itonama e San Simón (compreendidos principalmente entre este último rio boliviano e o rio Guaporé). A organização social e material destes indígenas era semelhante à dos *Mojo*, embora os jesuítas os considerassem mais “civilizados” que as outras etnias presentes na planície de Llanos de Mojos. O espaço habitacional dos índios *Baure* era composto por um grande número de aldeias bem construídas com ruas e praça, e, estavam cercadas por paliçadas e fossos, bem como armadilhas cavadas ao longo do caminho para evitar ataque de tribos inimigas.

Já os índios *Cayuvava* (*Kayuvava*, *Cayubaba*) habitavam grandes aldeias localizadas ao longo rios Madeira e o norte do rio Yacuma. Estes índios foram descobertos pelo jesuíta Agustín Zapata no ano de 1693, todos aparentemente sob o domínio de um único chefe a qual os indígenas denominavam de *Paititi*.<sup>44</sup> Os antigos *Cayubaba* foram descritos pelos jesuítas como bons agricultores, pois segundo Denevan (1966), eles plantavam amendoim, mandioca doce, milho entre outras plantas.

Ao contrário dos índios *Cayuvava*, os *Itonama* não tinham grandes aldeias e estavam dispersos ao longo das margens dos rios Itonama e Machupo. Estes indígenas falavam uma língua isolada, cultivavam milho e praticavam a caça e a pesca. Os índios *Movima* também representavam uma família linguisticamente isolada. Suas aldeias estavam localizadas na margem esquerda do rio Marmoré e ao longo do rio Yacuma. E o mais interessante, segundo

---

<sup>44</sup> Para maiores detalhes sobre a lenda do Eldorado de Paititi, consultar: DENEVAN, Willian M. **The aboriginal cultural geography of the llanos de Mojos of Bolivia**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966. Ver igualmente: METRAUX, Alfred. Tribes of eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963a.



Denevan, é que no espaço ocupado pelos índios *Movima* foram encontradas grandes concentrações de estradas (*causeways*) e campos (possivelmente *lomas*) no rio Beni. Para autor é quase improvável que estes indígenas fossem os responsáveis pelas obras de terras frente a estas características. No entanto, o autor acredita que a etnia já estava em um processo de declínio quando os jesuítas os encontraram (o que talvez explique a grande concentração de obras de terra na espacialidade do *Movima*).

Os índios *Canichana* (*Canisi*, *Kanichana*, *Canisiana*) formavam uma pequena tribo localizada na margem direita do rio Marmoré e arredores das cabeceiras do rio Machupo. Os *Canichana* formavam um grupo linguístico independente, e suas aldeias estavam protegidas por paliçadas. A caça e pesca era mais importante economicamente que a agricultura. Eram conhecidos como povos guerreiros e “ferozes canibais”, pois atormentavam os seus vizinhos *Moré*, *Cayuvava* e *Itonama* como bem destaca Willian Denevan (1966). Já as tribos marginais estavam localizadas próximas aos seis grupos principais ou em meio a savanas, de um modo geral, praticavam a caça, pesca, coleta e a agricultura. Suas cabanas eram suportadas por duas filas de postes de madeira e divididas internamente por esteiras, e, geralmente encontravam-se próximas às plantações. Nestas cabanas habitavam até oito famílias. As etnias consideradas tribos marginais eram os *Sirionó*, *Tapacura*, *Chácobo*, *Maropa*, *Caviña*, *Chimane*, *Guarayo*, *Paúserna*, *Arikêm*, *Itogapuk*, *Matanawi*<sup>45</sup>.

Já o segundo espaço sócio geográfico, refere-se àquele compreendido pelos diversos grupos étnicos que formavam a Província de Chiquitos ou Chiquitania. Localizada no atual Oriente Boliviano, a Província de Chiquitos compreendia, durante todo o período reducional, os seguintes limites territoriais:

al norte, las colinas situadas por el río Iténez o Guaporé, hacia los 15° de latitud; al sur, los llanos del Chaco Boreal con los cuales se confundía, hacia los 20° de latitud sur; al este, la región de Matogroso, separada por el lago de los Xarayes y el río Paraguay, a 320° de longitud este de Hierro (57° 40’

---

<sup>45</sup> De acordo com Alcides Parejas Moreno, os *Sirionós* estendiam-se ao longo do rio Grande, e eram *tribu de cazadores nómadas y recolectores de lengua guaraní (...)*. Os *Tapacura* pertenece a la familia linguística Chapacura. Según la clasificación de Índios de Sudamérica (...) son considerados arawakos (...) habitaban en el siglo XVII los bosques del Oeste de los Moxos. Los *Maropas* e *Caviñas*, pertenece a la familia linguística tacana. Originalmente se asentaban a lo largo de los ríos Beni e Madre de Dios (...). Los *Guarayos*, descendientes de los guaraníes del Paraguay (...) se asentaban en el curso del río Itonama o San Miguel y entre este y el Blanco (Moreno, 2011:57 e 58; grifos do autor). Para maiores detalhes sobre as tribos marginais, consultar também: METRAUX, Alfred. Tribes of eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963a. Ver igualmente: LÉVI-STRAUSS, Claude. Tribes of the right bank of the Guaporé River. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963.

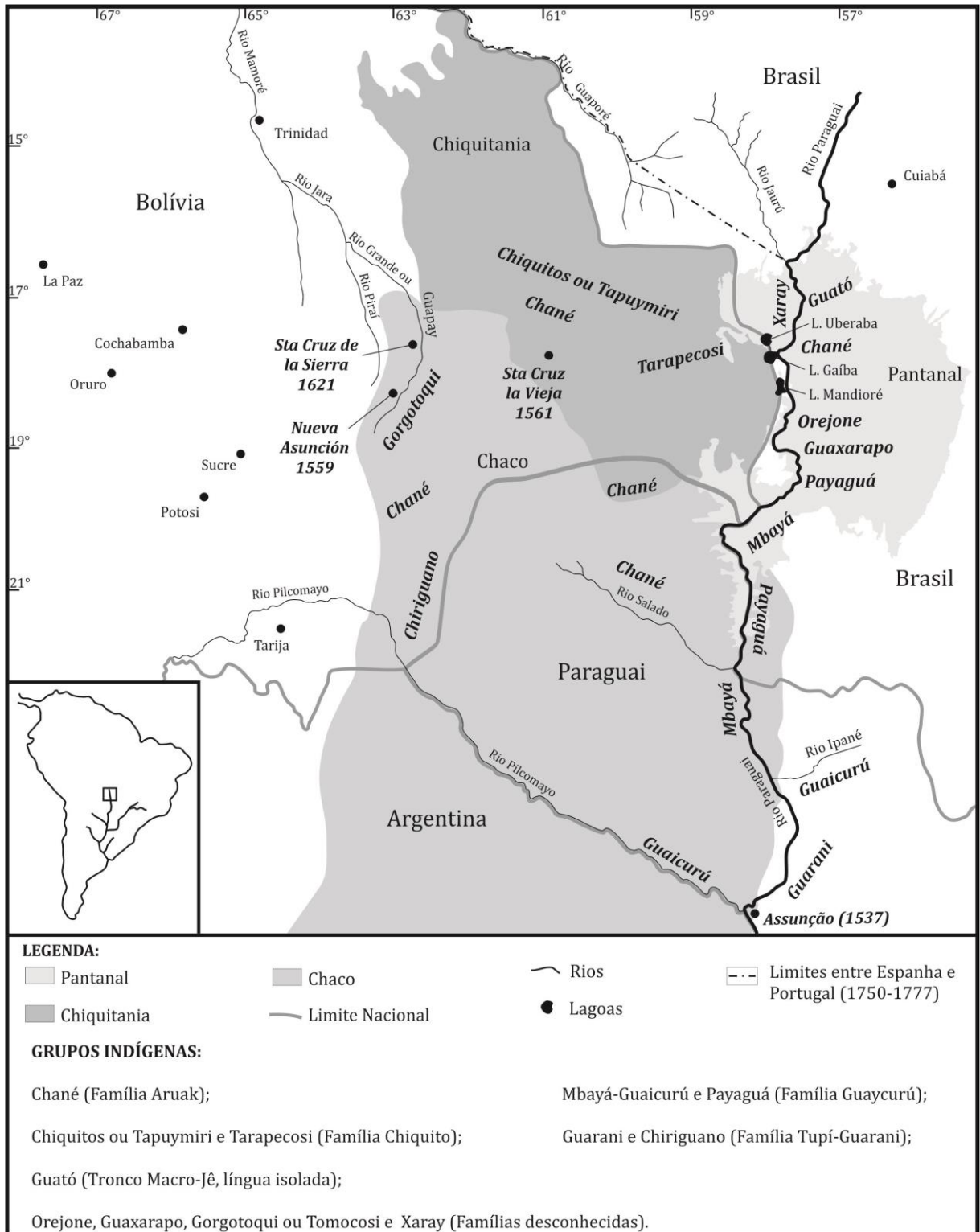
de longitud oeste de Greenwich); y al oeste, el río Grande o Guapay, a cuya orilla opuesta se extendían los llanos del Gritotá, hacia los 315° de longitud de este de Hierro (62° 40' oeste de Greenwich)<sup>46</sup> (Charupá, 2002:210).

Estes limites segundo Charupá são confirmados por outras fontes da época, principalmente pelo *Memorial del año 1703, escrito por el Procurador General de la Provincia jesuítica del Paraguay, el p. Francisco Burgues* (Charupá, 2008:237). Atualmente, a antiga Província de Chiquitos corresponde a cinco províncias do departamento de Santa Cruz na Bolívia, que são: Ñuflo de Cháves, Velasco, Chiquito, Angel Ángel Sandóval y Germán Busch (Moreno e Salas, 1992).

Neste espaço (Fig. 4 e 34), habitavam diversas etnias com os mais vários traços linguísticos e culturais, *siendo muy difícil sino imposible la completa identificación de cada una de las etnias que habitaban, dada las ambigüedades, nombres diversos e incluso contradicciones e las fuentes escritas de la época* (Charupá, 2002:219). Entre as etnias presentes neste espaço estavam as de fala Chiquita, Arawaca, Chapacura, Guarani, Otuqui, Zamucos e etnias de línguas diversas (Pantanal), como bem destaca o historiador Roberto Tomichá Charupá.

---

<sup>46</sup> De acordo com Werner Hoffmann, o território povoado pelo Chiquitanos *se trata de una zona de transición entre el Chaco Boreal, con su clima seco, y su vegetación de algarrobos, chañares y caraguatá, y las selvas pantanosas que llegan hasta el Amazonas. En la zona sur de este territorio, el verano es sumamente caluroso y en la estación de las lluvias, que empieza en setiembre y termina en mayo, hay grandes inundaciones* (Hoffmann, 1979:4). Na parte leste da Chiquitania, encontramos uma das maiores planícies de inundação do mundo, denominada de Pantanal, é composta por rios, lagoas, canais fluviais e inúmeros habitats ocupados por uma diversidade de fauna e flora, com variedades aquáticas e terrestres (Arruda, 2011: 16). Ainda de acordo com a historiadora Ariane Arruda, nessa região estão inseridas *as lagoas do Jacadigo, Negra, Cáceres, Castelo, Vermelha, Mandioré, Gaíba, Uberaba, Piranhas e Orion. Tanto o Pantanal como a região Chiquitana apresentam vários tipos de vegetação e fauna características do bioma Cerrado e Pantanal* (Arruda, 2011:16). Para Charupá estes grandes rios limítrofes, Guaporé e Paraguai, foram de grande importância para a experiência missioneira, principalmente no que diz respeito aos descobrimentos do caminho entre Chiquitos e Assunção. No entanto, de maior relevo e significação foi, segundo Charupá, os rio Guapay ou Grande e Aperé ou São Miguel, *pues representaban pasos obligados para el contacto con la vecina ciudad de Santa Cruz de la Sierra* (Charupá, 2002:210).



**Fig 4.** Área de ocupação dos grupos indígenas Chané, Chiquito, Gorgotoqui, Guarani, Chiriguano, Guató, Orejone, Guaxarapo, Payaguá, Mbayá-Guaicurú e Xaray que, estabeleceram-se na região Chiquitana e ao longo do rio Paraguai, durante a expansão colonial. Fonte: Arruda, 2011.

Segundo o historiador Werner Hoffmann, não havia entre estas etnias uma base cultural comum, pois elas variavam desde *cazadores y pescadores que llevaban una vida nómade, vagando por las selvas, pero respetando, por lo general, los distritos de caza de*

*otras tribus*, até etnias semisedentárias, como Chiquitos, que conheciam a agricultura, *desmontaban los bosques, quemaban los troncos y sembraban maíz sobre las cenizas* (Hoffmann, 1979:5). Esta variedade de línguas e etnias presente na Província de Chiquitos é atestada no relato do jesuíta Juan Patricio Fernández, na qual o mesmo expressa que

(...) lo que más espanta y detiene (assomabra) el celo de operarios muy fervorosos, es tanta diversidad de lenguas, pues á cada paso se encuentran en estos pueblos una ranhería de cien familias, á lo más, que tiene lenguaje muy diverso de los otros de contorno, causa de que sean tantas las lenguas, que parece increíble (...) y en estas nuestras Reducciones de Chiquitos hay neófitos de tres y cuatro lenguas. (Fernandez, 1895:65 e 66)

Esta diversidade étnica também chamou a atenção do jesuíta Julián Knogler em seu *Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos*, no qual, o padre salienta que, o que ele pôde observar durante sua estadia *entre la gente de este pueblo no vale también para otras tribus indias; las cualidades y costumbres de la gente de esta raza son tan desiguales como las regiones donde habitan* (Knogler, 1979:123). Ainda de acordo com Knogler, a diferença de línguas em chiquitos era tão notável que *cualquier tribu aunque a veces cuenta sólo con ochenta o cien hombres y vive en un rincón remoto del monte, habla su propio idioma, no menos diferente de los idiomas de otras tribus distantes cincuenta o sesenta millas* (...) (Knogler, 1979:142).

De acordo com Charupá (2002) e Hoffmann (1979), entre as diversas etnias (conforme veremos mais adiante) que povoaram o espaço da Chiquitania durante o período jesuítico, foram as etnias de língua chiquita (ou simplesmente “chiquitos”), que constituíram *o grupo étnico más importante, tanto no número de sus pobladores como por el prestigio que habían alcanzado antes las etnias vecinas, debido sobre todo a la supremacía bélica* (Charupá, 2002:209). Para Charupá, a concepção deste grupo étnico denominado genericamente de “chiquitos”, *con características sociales y culturales comunes basado en la lengua chiquita como elemento de integración y unificación* (Charupá 2002:230), só foi possível graças ao processo missional, e como tal, não pode ser concebido – *en su auténtica identidad nacional – fuera de la experiencia cristiana en la reducciones, pues antes de dicho período, según parece, existían en la región simplemente ‘naciones chiquitas’, sin autoconciencia plena de identidad étnica* (Charupá 2002:230)<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Segundo Charupá, os “chiquitos” também foram conhecidos nos primeiros documentos do século XVI como *trabacosis o tobacosis*. Para mais informações sobre a origem e significado do nome chiquito, bem como, maiores detalhes sobre as diversas etnias que habitavam o espaço da Chiquitania, consultar: CHARUPÁ,

Além desta denominação imposta por parte de conquistadores, colonos e missioneiros, ao longo dos séculos XVI-XVIII, a todo um grupo étnico de língua chiquita, outras etnias vizinhas chamavam os chiquitos com diversos nomes, como por exemplo, os *nativos xarayes (que poblaban la inmediaciones de la laguna de los Xarayes), quienes solían llamar a los “chiquitos” con apelativo de “tapuymirí”, “esclavos de cosas chicas”* (Charupá, 2002:229). Atualmente a designação “chiquitano” engloba as diferentes etnias que integraram os *pueblos asentados por los jesuitas en las reducciones de chiquitanos auténticos* (Hoffmann, 1979:12), assumindo e incorporando entre os numerosos

rasgos chiquitos, obviamente la lengua chiquita, formando con el transcurso de los años una *cierta unidad cultural basada en la lengua chiquita, (...)*. En otras palabras, llamamos ‘chiquitanos’ a todos los nativos reducidos que, *prescindiendo* de la propia nación o cultura de origen y *después* de un período de aculturación reduccional, incorporaron la lengua chiquita como medio de comunicación habitual. Así, por ejemplo, cuando decimos “nativos chiquitanos” en el contexto de os siglos XVI-XVIII queremos indicar *en modo general e incluso* a todos los indígenas de la región chiquitana, sin ninguna distinción del origen étnico o lingüístico (chiquitos, zamucos, guarayos, baures, xarayes) (Charupá, 2002:231; grifos do autor).

Deste modo, ao congregar diversas etnias em povoados missioneiros, os jesuítas deram, segundo os autores, uma unidade que antes não existia, e entre as diversas línguas existentes, *la chiquita – fue adoptada como general para todos, y éste fue el factor aglutinante principal* (Moreno e Salas 1992:27).

Com base no critério lingüístico adotado pelo jesuíta Lorenzo Hervás y Panduro em seu *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. Volumen 1: Lengua y naciones americanas (...)* (1800), os pesquisadores Roberto Charupá (2002); Alcides Moreno e Virgilio Salas (1992), e Alfred Metraux (1963a), apresentam, de maneira suscinta ou com acréscimo de dados, uma classificação lingüística para os diversas etnias chamadas de chiquitas. De acordo com a classificação proposta por Lorenzo Hervás (1800:158), havia ao menos quatro dialetos de língua chiquita, sendo eles: o dialeto *tao, piñoco, penoquí e manasí*<sup>48</sup>.

---

Roberto T. **La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos.** Bolívia (1691-1767). Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2002. Vale lembrar que, para oferecer ao leitor um panorama geral das etnias que habitaram a Provicnia de Chiquitos, nós nos pautamos no estudo de Charupá (por ser o mais completo sobre o assunto), e, sempre que possível cotejamos com informações de outros pesquisadores, a fim de entender como estes indígenas estavam organizados neste espaço, conforme se verá mais adiante.

<sup>48</sup> Segundo Charupá a inserção do dialeto *manasí* no grupo chiquito se baseia nas seguintes constatações: *a) las etnias pertenecientes a la “nación de los Manasicas” eran diversas entre sí, carecían de unidad cultural, como muestra el caso de los cusicas y zibacas, que, si no eran chiquitos certamente confinaban com ellos, siendo en la*

Para Lorenzo Hervás o dialeto *tao* era o mais universal das reducciones chiquitas, pois *se hablaba en ocho de los diez pueblos entonces existentes, vale decir, San Rafael, San Miguel, San Ignacio, Santa Ana, San Juan, Santiago, santo Corazón y Concepción* (Charupá, 2002:243). Entre as etnias que falavam este dialeto estavam: *taus (taos), boros, tabicas, tanipicas (tañopicas), suberecas (xuberesas), xamarus (zamanucas), basorocas, purasis (puntagicas), quiviquicas, pequicas, boocas (boococas), tubasis (tubacicas), aruporés (aruporecas) y los piococas* (Charupá, 2002:244).

O segundo dialeto *piñoco* era falado nas missões jesuíticas de San Xavier, San José, Santos Desposorios de San José (pertencentes à jurisdição jesuítica dos Mojos, hoje Buena Vista). As etnias que falavam este dialeto eram: *piñocas, piococas, quimes (quimecas), guapas (guapacas), quitaxicas (quitagicas), poxisocas (pogisocas), motaquicas, zemuquicas y taumocas* (Charupá, 2002:247 e 248). O terceiro dialeto *penoquí*, segundo Charupá, era falado pela *nación de los penoquis, grupo étnico numeroso que supo tomar las armas para hacer frente a la invasión de europeos foráneos. Convertidos al cristianismo, los penoquis – llamados de piñotos o penotos – fueron uno de los grupos fundadores de los pueblos de San Xavier, San Rafael y San José* (Charupá, 2002:249). O quarto dialeto *manasí* era falado na missão de Concepción *por las naciones manasicas (mancicas), zibacas, cusicas, quimomecas, yurucarés (yurucarecas) y yiritucas* (Charupá, 2002:250).

Além destas etnias classificadas por Lorenzo Hervás, Charupá salienta que, mesmo sendo difícil de averiguação, posivelmente existiram outras etnias pertencentes à mesma família lingüística, tais como: os *lenguas, guanás, tapacuras y puizocas (pisocas)* (Charupá, 2002:253). O autor destaca ainda que outras etnias foram provalmente chiquitas, entre elas estavam: os *pichasicas e moposica*. Já as etnias que foram certamente chiquitas, mas que *no son mencionadas en los testimonios de autos del empadronamiento de 1745, ni por Sánchez Labrador, ni por Lorenzo Hervás* (Charupá, 2002:254), eram: os *peta, borrillos (borilo, borulles), payaras (paiyarás, payore, paracás, parayacas)*.

---

*práctica más bien culturalmente chiquitos; b) los manasicas, aun siendo en origen muy diversos de los chiquitos, una vez convertidos al cristianismo y viviendo en el pueblo de Concepción fueron poco a poco adoptando la cultura chiquita hasta llegar a fines del período jesuítico a prácticamente sustituir el propio dialecto manasí por el tao; c) algunos testimonios jesuíticos, por razones de uniformidad sociocultural y religiosa, llegan a considerar a los manasicas y chiquitos como parte de un grupo étnico común: “antiguamente eran una misma nación, y por las discordias se dividieron, de donde les vino [a los manasicas] el corromper el idioma Chiquito”. Es sobre todo este proceso de aculturación chiquita que permite hablar de los manasicas como partícipes de la familia chiquita, no sólo a nivel de la lengua (dialeto tao) que se hablaba en Concepción, sino de la misma cultura chiquita, asimilada en modo propio y específico por tales indígenas. Por esta razón, siguiendo a Lorenzo Hervás, consideremos a las etnias manasicas como integrantes de la “nación Chiquita” (Charupá, 2002: 251).*

As diversas etnias chiquitas, segundo Charupá, viviam muito dispersas, e, até certo ponto fragmentadas *a nível social y cultural, no sólo por las características geográficas del terreno sino em especial por las consecuencias desastrosas del constante asedio de los europeos a la región* (Charupá, 2002:256). Segundo o relato do jesuíta Juan Patricio Fernandez, *viven pocos juntos como república sin cabeza, en que cada uno es señor de sí mismo, y por cualquier ligero disgusto se apartan unos de otros* (Fernandez, 1895:52). O jesuíta Juan Fernandez acrescenta ainda que, as casas destes indígenas não eram

más que cabañas de pajas dentro de los bosques, una junto a otra sin algún orden ó distinción; y la puerta es tan baja que sólo pueden entrar á gatas, causa porque los españoles les dieran el nombre de chiquitos; y ellos no dan otra razón de tener así las casas sino que lo hacen por librarse del enfado y molestia que les causan las moscas y mosquitos, de que abunda extrañamente el país en tiempo de lluvias, y también porque sus enemigo no tengan por donde flecharlos de noche, lo cual sería inevitable si fuese grande la puerta (...) (Fernandez, 1895:52).

No relato do padre Julián Knogler, é possível perceber a existência de outro tipo de vivenda indígena, de caracter mais provisório, que provavelmente estava relacionada à vida semisedentárias que os Chiquitos levavam em seus limitados territórios. Segundo o padre, estes indígenas não

construyen casas y no poseen enseres domésticos, así pueden mudarse más cómodamente, no teniendo que cargase con bultos pesados. A lo sumo, levantan, chozas que se hacen en pocos minutos: encajan dos palo delgados de la altura de un hombre en la tierra y los juntan con una traviesa; luego adosan a esta madera algunas varas y las cubren de ramos, hojas o pasto si se encuentra, de forma tal que tienen el aspecto de la mitad de un techo, extendido hasta suelo (Knogler, 1979:139).

De acordo com o arquiteto Virgilio Suárez Salas, o padrão de assentamento indígena no Oriente Boliviano era muito variável no que diz respeito à forma e quantidade de indivíduos, já que os povoados podiam ter

una serie de chozas de 5 a 30 unidades y formalmente puede ser cuadradas, rectangulares, circulares, ovaladas o irregulares. Internamente, por su espacio y tamaño pueden albergar a grupos de 5 a 50 personas, ya sean separados entre mujeres y hombres, padres y parientes en sentido horizontal, o mediante diferentes niveles de hamacas en sentido vertical. Existen también las Casas Comunes que agrupan familias. Asimismo, en los asentamientos propiamente dichos, surgen, con sus variantes, elementos

como la vivienda, el templo, el enterramiento, la aguada y la plaza que representa su núcleo integrador (Moreno e Salas, 1992:180).

A agricultura, segundo os relatos dos missioneiros, era praticada durante o inverno e eram cultivados *maíz o trigo de Indias, algodón, caña de azúcar, tabaco y otros frutos propios de la zona como yuca o mandioca, batata o camote, taromos, azaquiris, plátanos, piñas, maní, frijoles, zapallos o calabazas y sandías* (Charupá, 2002:214). De acordo com Juan Fernandez, passado o inverno

se secan luego los llanos y para sembrar es menester desmontar con gran trabajo los bosques y cultivar las colinas y cumbres de los montes que rinden muy bien el maíz ó trigo de las Indias, arroz, algodón, azúcar, tabaco y otros fruto propio del país, como plátano, piñas, maní, zapallos (que es una especie de calabazas, mejores y más sabrosas que las de Europa); el grano, empero y la vita, no se puede de coger en estas tierras (Fernandez, 1895:52).

Segundo o antropólogo Alfred Metraux, alimentação destes indígenas se baseava principalmente na mandioca doce (Charupá (2002) acrescenta a esta dieta o milho), e era equilibrada pela caça, a pesca e a coleta de frutos, mel silvestre e cera branca<sup>49</sup>. Com relação às etnias do dialeto *manasí* sabe-se que praticavam a horticultura, caça e pesca; e encontravam-se estavam divididos em diversas aldeias que teriam ruas regulares e praças<sup>50</sup>.

Na parte leste da Província de Chiquitos, denominada de Pantanal<sup>51</sup>, havia outras etnias com línguas diversas, compostas por *sociedades pescadoras-coletoras-caçadoras distribuídas na planície de inundação entre rios, lagoas e canais fluviais, que, para sua*

---

<sup>49</sup> Para maiores informações sobre como eram feitas a caça, pesca e coleta, consultar: KNOGLER S.J., Julián. Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias Occidentales o America del Sud y las misiones en su territorio, redactado para un amigo. In: HOFFMAN, Werner. **Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos**. Fundación para la educación, la ciencia y la cultura. Buenos Aires, 1979. FERNANDEZ S.J., Juan Patricio. **Relación Historical de las Misiones de Indios Chiquitos**. Librería de Vctoriano Suárez, editor, Preciades, núm.48, 1895. Ver igualmente: CALEFFI, Paula. **La Provincia Jesuítica del Paraguay: Guaranies y Chiquito. Un Analisis Comparativo**. Universidade Complutense. Facultad de Geografía e Historia. 1989-90.

<sup>50</sup> Para maiores detalhes, consultar: MORENO, Alcides Parejas & SALAS, Virgilio Suárez. **Chiquitos – Historia de uma utopía**. Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra. 1992. MEIRELES, Denise Maldí. **Guardiães da Fronteira, Rio Guaporé, século XVIII**. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

<sup>51</sup> Para a historiadora Maria de Fátima Costa, embora os espanhóis utilizassem as expressões *Xarayes* e *Laguna de los Xarayes*, ainda no século XVIII, para descrever um lugar fértil, alagável, entrecortado por rios, lagos, baías e até mesmo como águas malsãs, os portugueses a descreveria este espaço como *Pantanal, ou Pantanaís, que são campos alagados com várias lagoas e sangradouros, como designativo da região alagada*. (...) *Em ambas as formas, a palavra Pantanal é usada em sentido genérico, que identifica não uma região, mas a paisagem, o ambiente visível*. (Costa: 1999:179 e 186). Portanto, a palavra *Pantanal* ou *Pantanaes* surgiu em narrativas não-espanholas a partir de meados do século XVIII, *referindo-se, em parte, ao mesmo lugar que anteriormente os castelhanos denominaram Puerto de los Reyes e Xarayes* (Costa: 1999:180). Para maiores detalhes sobre a planície inundável situada no interior da América do Sul, hoje denominada de Pantanal, consultar: COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII**. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999.



*subsistência, tinham abundância de flora e de fauna* (Arruda, 2011: 48)<sup>52</sup>. Para dar uma ideia das diversas etnias que viviam nas proximidades da laguna de los Xarayes, da laguna de Mandioré e nas margens do rio Paraguai, Charupá apresenta, com base nos relatos dos padres Bartolomé Ximénez e Francisco Burgés, uma relação das etnias habitavam em sua maioria a zona norte e oriental da Província de Chiquitos. Segundo o autor, na laguna de los Xarayes

vivían, entre otras, las siguientes etnias: xaraye (nación que dominaba a las demás), nambiquas u orejones, guatos, gucharapós o guaycharapos, maracanas, curuminas (curubinas) e itatines de lengua guarani (llamado también guarayos). (...) en los alrededores de la *lagunas de Mandioré*, (...) *parte oriental*: guanás (guaras), lenguas, chibapucus, ecanauquis, napiyuchus, guarayos, tapuymiris (tapyminis), ayguas, curucanes (cunicanis), arianes, curuminas (curubinas), coes, guaresis, xarayes (jarayes), carabeca (caraberes), urutues, guahones, mboryaras, parisis (paresis), tapis (tapaqui); *por la banda esquerda*: los payaguas, guachicos, itatines, aginis, sinemcas, abiais, abaties, guitihis, cubieches, chicaocas, coroyas, trequis, gucamas, guatos (guatus), mbiris eleves, cuchiais, tarayus, jasintes, guatoguzus, zuruquas, ayeceres, quichiquichis, xaimes, guañanis, curuaras, cuchipones, atipones, arapones, arapares, cutuares, itapares, cutaguas, arabiras, cupíes (cubíes), guannaguazus, imbues, nambiquas. (...) *lenguas de márgenes con el río Paraguay*: los xarayes (yarayes), petas, suberecas (subesocas), piococas, totuitas, purasis, aruporés (aruporceas), quibosicas, borillos (barillos), baures y tapacuras (tapaduras) (Charupá, 2002:258 e 259).

De acordo com Alfred Metraux (1963a), os xaraye foram bons agricultores, pois colhiam milho, batatas, mandioca e amendoim, além de praticarem a caça e a pesca. Suas cabanas, vivendas de uma única família, encontravam-se agrupadas no entorno de uma praça como bem destaca Metraux. Complementando estes dados, Moreno e Salas, salientam que os xaraye eram *gentes labradoras de grandes mantenimientos y criadores de pato y gallinas y otras aves, pesquerías y cazas (...), se unía la recolección de miel y frutas silvestres*. (Moreno e Salas, 1992:41). Havia também outras etnias nas imediações do rio Paraguai *con las cuales era necesario hacer las paces para logran la comunicación entre aquellas misiones y la*

---

<sup>52</sup> Para maiores detalhes sobre ocupação indígena deste espaço, consultar: OLIVEIRA, Jorge Eremites. **Arqueologia pantaneira: história e historiografia (1875-2000)**. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008. PEIXOTO, José Luis dos Santos. **Arqueologia na região das grandes lagoas do Pantanal**. In: I Encontro de Arqueologia de Mato Grosso do Sul (Arqueologia Histórica de Mato Grosso do Sul). Campo Grande, MS 18 a 22 de maio de 2009. Ver igualmente: ARRUDA, Ariane Aparecida Carvalho de. **Condicionantes étnicos na criação das Missões de Chiquitos: alianças e conflitos na Chiquitania e no Pantanal (1609-1691)**. Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

*ciudad de Asunción* (Charupá, 2002: 258), entre elas estavam: os *guaicurús*, *mbayás*, *guanás*, *naparus*, *lenguas*, *pejos* e *payaguas*<sup>53</sup>.

Habitando também o espaço da Chiquitana, estavam as etnias da família *arawaca*, que na opinião de Charupá, foram provavelmente a maior e mais importante família lingüística em *Sudamérica*, lo que refleja también en la región chiquitana ya desde las primeras relaciones españolas, que mencionan la presencia de nativos *gorgotoquis* y *chanés*, [como] *pertenecientes a esta familia lingüística* (Charupá, 2002:260). Também compõem esta família: *los baures*, *los cozocas* y *los cosiricas que tenían semejanza cultural*, *los paicones*, *los paunacas (paunas)*, *los xarayes (zarabes, saravecás)*, y *los paresis (parresí)*, *parabacas o tarabacas*, *quidagones o quidabonecas*, *veripones o vejiponecas*, *cués*, *bataxis* (Charupá, 2002:261).

Segundo Metraux (1963a), os indígenas desta família cultivavam milho e vários tubérculos. Já com relação aos chanés, Alcides Moreno e Virgilio Salas (1992) acrescenta que suas vivendas estavam estruturadas sobre uma base circular e integradas a vários casarios, e estendendo-se consideravelmente ao longo da floresta sem ordem nem simetria. Segundo Ariane Arruda, os Chanés eram apontados nos relatos dos conquistadores *como indígenas conhecedores das terras adentro, por, possivelmente, possuírem assentamentos fixos, serem originários dessa região ou ainda por deslocarem entre um ambiente e o outro* (Arruda, 2011:38).

A família lingüística *chapacura* também compôs as missões de Chiquitos, apesar de a grande maioria ter sido integrada as missões jesuíticas de Mojos. Estavam presentes nesta espacialidade as etnias: *los tapacuras*, *los quitemas (quitemucas)* y *los napecas (unapes)* (Charupá, 2002:265). Alcides Moreno (2011) salienta que tais indígenas cultivavam milho, mandioca, batata-doce, abacaxi, bananas, mamão, algodão e abóbora, além da coleta de cacão silvestre. Segundo o autor, a caça e pesca eram um dos principais recursos econômicos. Suas casas eram cobertas por folhas de motacú (uma espécie de palmeiras), e nela habitavam até oito famílias.

Entre os grupos de fala Guaraní presentes nesta espacialidade, encontramos, segundo Arruda (2011) e Moreno (2011), os *yuki*, os *sirinó*, os *tapiete*, os *chiriguanos* e os *guarayos*.

---

<sup>53</sup> Para Ariane Arruda, a história dos Mbayá-Guaicurú e dos Payaguá está ligada à instalação das missões religiosas na Chiquitania, sobretudo, durante as inúmeras tentativas dos missionários jesuítas em interligar os conhecidos *30 Pueblos Guaraníes* com as missões de Chiquitos, com o propósito de estabelecer um caminho mais rápido e seguro através do rio Paraguai (...) (Arruda, 2011:45). Para maiores detalhes, consultar: ARRUDA, Ariane Aparecida Carvalho de. **Condicionantes étnicos na criação das Missões de Chiquitos: alianças e conflitos na Chiquitania e no Pantanal (1609-1691)**. Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

Estes últimos foram conhecidos também como *itatines, nativos que poblaban las riberas do río Paraguay en las cercanías de laguna de Mandioré, con quienes los guarayo tenían expresiones culturales semejantes* (Charupá 2002:266). Segundo Charupá, os *guarayos* eram descendentes do Guarani do Paraguai que chegaram a Província de Chiquitos em

sucesivas migraciones: la primera data de finales del siglo XV y comienzo del siglo XVI cuando arribaron a los llanos orientales donde conformaron la poderosa nación de los chiriguano, más tarde, alrededor de 1513, según el P. Felipe de Alcaya, cura de Mataca, emigró otro grupo que se asentó en la inmediaciones del lago de los Xarayes; y finalmente, por el año 1564, un tercer grupo de guaraníes acompañó al capitán extremeño y fundador de Santa Cruz de la Sierra, D. Nuflo Chaves; los descendientes de estos guaraníes conformaron después la etnia guaraya que e integró a las reducciones chiquitanas (Charupá 2002:267 e 268).

Já a família lingüística *otuqui* foi considerada um grupo étnico isolado, e era composta pelos *otukis, carabecas (ecobares), curuminas (curubinas)* e provalmente *tapis (tapii, tapiis, tapuis, tapios, tapuiquías, ou tapaquis), curucanes, quíes (coes)* (Charupá, 2002) e *covareca* (Metraux, 1963a).

Habitando a parte sul da chiquitania estavam as etnias de língua *zamuca*, que segundo Charupá (2002:272), *representaban el grupo étnico no chiquito de mayor número en las reducciones chiquitanas*. Estes por sua vez, levavam uma vida nómade em busca de outros meios de subsistência devido ao clima seco e pouco favorável a agricultura. Assim como as etnias chiquitas, os zamucos também estavam divididos em três dialetos, a saber: o *zamuco* (composta pelos *zamucos, zatienos e ugarayos (ugarayos)*), o *caipotorade* (formadas pelos *caipotorades, tunachos, imonos e timinabas (timuinias ou timuyanos)*) e o *morotoco* (falados pelos *morotocos, tomoenos, cucutades (cururares, cucurate, cucarates), panonos (pananas), carerás e ororebates (ororobedas)*) (Charupá, 2002).

Por fim, Charupá salienta que outras etnias habitaram o espaço da Chiquitania, porém não foram classificadas nas famílias linguísticas anterior. Entre elas estão os *puizocas (pisocas)*, os *terenás, choyarás (choyatas)* e *carapenas*. Alcides Moreno (2011) e Alfred Metraux (1963a) mencionam outras etnias nesta espacialidade, a saber: os Ayereode e Churapa. Os primeiros, segundo Moreno, *eran nómadas y guerreros y estaban organizados en pequenos grupos de 50 a 100 personas. (...) Su economía se basaba en la caza y la recolección, que se complementaba con una agricultura muy incipiente y la pesca* (Moreno, 2011:74). E os *churapa*, de acordo com Metraux, foram bons agricultores e ainda caçavam e

pescavam com arcos e flechas. Suas casas constituíam-se num telhado de duas águas de palha sobre paredes de folhas de palmeira ou de pau-a-pique (Metraux, 1963a).

Já o terceiro espaço sócio geográfico foi composto por uma série de movimentos migratórios indígenas em direção à foz do rio da Prata (fig. 35). Do sul vieram os grupos indígenas Charruas e Minuanos<sup>54</sup>, que de acordo com Schallenger, provinham das *pradarias semi-secas e pampeanas e as gramíneas*, [eram] *caçadores, guerreiros e coletores de raízes e frutos silvestres*. (...) [e] *a sua adaptação ao novo ambiente deu-se, fundamentalmente, em virtude da abundância da pesca e da coleta de frutos e raízes das florestas* (Schallenger; 2006:21). Estes grupos indígenas, segundo o arqueólogo Pedro Ignacio Schmitz, habitavam este espaço há pelos menos 500 a.C., e foi através de suas longas migrações estacionais que puderam explorar *os recursos do oceano, das lagoas, dos banhados e dos campos* (...) (Schmitz, 1997b: 56). Para Arno Kern, *a história desses grupos pampeanos parece ter sido caracterizada pela constante reação aos invasores de seus territórios, inicialmente os Guaranis, depois os europeus* (Kern, 1994a:103).

No planalto sul-brasileiro, em meio às florestas subtropicais e às matas de araucárias, estavam os grupos indígenas caçadores e coletores com um cultivo rudimentar, cuja sobrevivência se dava por meio de deslocamentos estacionais em *busca de recursos entre as áreas dos rios do planalto e a planície costeira do oceano Atlântico* (Barcelos, 2000:73). Segundo Arno Kern, diversos grupos indígenas *aparentados coexistiam no planalto, instalados em sítios arqueológicos de céu aberto e em suas aldeias de casas subterrâneas* (...), [com] *padrões culturais que os distinguem dos demais, ao mesmo tempo que apresentam alguns traços culturais distintos* (Kern, 1994a:97). Isto sugeriria, na opinião de Arno Kern, *uma grande área de cultura material muito semelhante e de língua Jê, ocupando o sul do Brasil, o noroeste argentino e o leste do Paraguai*, dentre os quais se encontrariam os *Coroados, Botocudos, Guaianá, Xokleng e Kaingáng*<sup>55</sup> (Kern, 1994a: 97 e 88). Ainda segundo o autor, estes grupos indígenas do planalto foram contemporâneos dos índios Guarani e dos grupos pampeanos, *com os quais mantiveram contatos étnicos e culturais durante quase dois mil anos, nos vales mais baixos, quentes e úmidos* (Kern, 1994a: 97).

---

<sup>54</sup> Maiores informações sobre estes grupos indígenas, consultar: KERN, Arno Alvarez. **Antecedentes Indígenas**. (Síntese Rio-Grandense; 16-17). Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994a. Ver igualmente: BECKER, Ítala Irene Basile. **Os índios Charruas e Minuanos na antiga banda oriental do Uruguai**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Dezembro de 1982.

<sup>55</sup> Para maiores detalhes sobre as denominações atribuídas aos Kaingáng, consultar: BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: IAP/UNISINOS, 1976.

Da Amazônia partiram uma série de migrações Guarani e Tupi<sup>56</sup> em direção ao sul e a costa atlântica do continente. Esta intensa atividade de conquista e povoamento empreendida pelos grupos Tupi-guarani, se deve, de acordo com Arno Kern, a um episódio climático seco importante, ocorrido entre 3.000 e 2.000 A.P., *e que deve ter provocado uma crise na floresta equatorial amazônica e nas restantes massas florestais do continente* (Kern, 1994a:104).

A busca por espaços que garantissem condições de calor, umidade e a manutenção de um padrão amazônico de instalação das aldeias, fez com que os índios Guarani buscassem, em um *espaço natural muito diversificado em seus aspectos geológicos-geomorfológico, hidro-climáticos e biogeográficos* (Barcelos, 2000:62), os vales quentes e úmidos das florestas tropical e subtropical, instalando suas aldeias *desde o sul do Mato Grosso do Sul e do Trópico de Capricórnio, até a foz do rio da Prata, ocupando ainda o litoral sul brasileiro, (...) os férteis vales dos rios Paraguai, Paraná Uruguai e Jacuí, bem como nos de seus afluentes, deixando, entretanto, intocadas as alturas do planalto meridional e o pampa* (Kern, 1994a: 104).

Ao realizar esses movimentos migratórios, os Guarani foram progressivamente *conquistando ou se infiltrando entre os povos de tradição caçadora/coletora, promovendo, assim, um amplo processo de guaranização, [o que lhes possibilitou] ter uma certa ascendência e domínio cultural em virtude da aliança com outros povos* (Schallenberger; 2006:22 e 24) (...) indígenas presentes na rede hidrográfica da bacia do Prata. Deste modo, os Guarani *não somente aceitavam os outros grupos como os incorporavam* (Soares, 1997:160) ao seu “modo de ser”, reforçando assim, o seu *ethos* itinerante, impositor e guerreiro.

Entretanto, este “modo de ser” Guarani era compartilhado pela maioria das populações indígenas *que venían siendo contactadas desde 1505 (...) aunque con nombres diferentes, presentaban un perfil cultural y homogéneo bastante similar* (Melià, 2004:152) no refere à língua, à religião, à tradição mítica e a outros setores da cultura (Schaden, 1974:11). Para o antropólogo Bartomeu Melià, são estas características culturais similares que permitem falar em uma ampla unidade sistemática entre os subgrupos chamados de Guarani<sup>57</sup>, e fez com

---

<sup>56</sup> Para maiores detalhes sobre os movimentos migratórios empreendidos pelos grupos Tupi, consultar: NOELLI, Francisco Silva. Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origens e rotas de expansão pré-histórica dos Tupi. In: **Revista Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre, v20, n1, 1994. Ver igualmente: SCHMITZ, Pedro Ignacio. Migrantes da Amazônia: a tradição Tupiguarani. In: KERN, Arno Alvarez (org). **Arqueologia Pré Histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto (Série Documenta/RS), 1997a.

<sup>57</sup> Para Melià (2004), o nome Guarani era, ao que parece, autodenominação dos indígenas das *Islas del Delta*. Entretanto, esta denominação apenas prevaleceu no século XVII, pois de acordo com antropólogo Alfred

que estes se apresentem *como uma unidade em oposição a outras tribos, inclusive da família Tupí-Guaraní* (Schaden, 1974:14). De acordo com Melià, entravam neste conjunto cultural Guarani os grupos *Chandul, los Arechané, los Kario, los Tobatín, los Guarambé, los Itatín, los Guairá, los del Paraná, los del Uruguay, los Tape, los Tarumá y hasta los Chiriguaná* (Melià, 2004:152). Já as diferenças entre estes subgrupos, segundo o antropólogo Egon Schaden, foram se acentuando muito

nos tempos coloniais, quando parte das populações foi submetida, durante mais de um século, à tutela jesuítica, retornando, algum tempo após a expulsão dos missionários, a suas primitivas condições de existências. Depois, pela progressiva ocupação do antigo território Guaraní por elementos de origem portuguesa ou espanhola, empenhados em atividades de economia sobretudo extrativa, mas também produtora, os índios da tribo entraram em situações de contacto cultural bastante variadas (Schaden, 1974:11).

Fato que, na opinião de André Silva, *possivelmente influenciou a determinação dos espanhóis de acentuarem, em muitos casos, a identificação étnica de Guarani por um lado e, Tape por outro* (Silva, 2011:117). Portanto, seria muita ousadia, como bem expressa Egon Schaden, estudar a cultura Guarani como uma unidade, pois, o que se observa é uma *enorme heterogeneidade humana que se manifestava no interior da macro-etnia classificada como Guarani. Essa heterogeneidade possuía semelhanças e diferenças que possivelmente se acentuavam no modo de ser e de viver de cada grupo* (Silva, 2011:117).

Este “modo de ser” ou *ñande reko* Guarani estava, segundo Bartomeu Melià (1988), relacionado ao modo como os grupos indígenas se organizavam em seu espaço geográfico, lugar onde se davam as condições de se viver humanamente o *tekohá*. Neste sentido, o *tekohá* é principal nível de organização territorial de cada aldeia, pois este abrange *toda a área de captação de recursos, produtivos e extrativos* (Rogge, 2010:10), além de se referir ao *lugar de modo de ser, de cultura, de teko*<sup>58</sup>, [que] *significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní* (Melià, 1988:105 e 106; grifos do autor). Para Melià, é esta forma de se organizar no

---

Metraux (1963c), os índios denominados de Guarani foram conhecidos inicialmente pelos cronistas antigos como Carijós ou Cários, “Guaranís de las Islas”, Chandris, ou Chanludes.

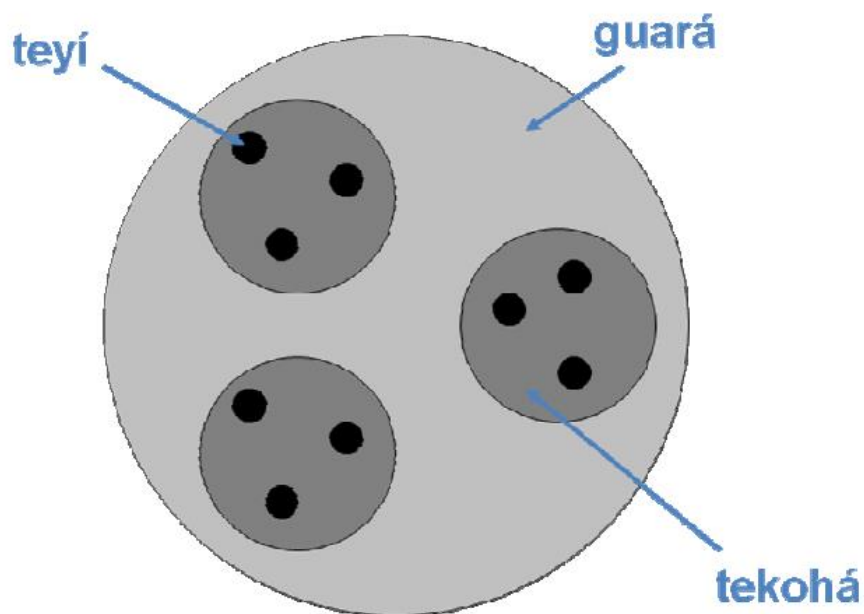
<sup>58</sup> Segundo a antropóloga Maria Inês Ladeira, *além de um estado ou condição de ser, o conceito teko representa ou abrange todos os princípios étnicos, morais, que definem as normas do comportamento guarani. (...) Teko é, pois a referência padrão para atribuírem valor às suas relações, incluindo as normas de convivência e sociabilidade e modo de produção e de consumo que, por sua vez, definem um modo de uso do espaço. O teko, enquanto um sistema, decorre de uma visão de mundo em que a cosmologia funda uma religião que implica o desempenho sistemático de práticas rituais. O teko é uma referência que compreende, ou reúne, ética e lei.* (Ladeira, 2008:135 e136).

espaço que os *dirigentes guaraní consideraban como una estructura esencial de su cultura* (Melià, 1988: 105), pois esta lhes assegurava a liberdade e a possibilidade de manter sua identidade étnica.

Deste modo, a *apropriação do espaço e sua integração ao modo-de-ser guarani significaram, ao nível do simbólico, a constituição de uma territorialidade guarani, cujas fronteiras possuíam os limites do espaço circulante trilhado, habitado e visitado pelos membros* (Schallenberger; 2006:32) da aldeia. Por isso, a categoria espacialidade é tão fundamental para a cultura Guarani, já que esta está intimamente ligada às tradições culturais e à cosmovisão desta população (Barcelos, 2000).

No nível sócio-político, a organização Guarani era composta por uma rede de parentescos sanguíneos e políticos entre as aldeias e os grupos familiares autônomos, laços estes, que eram mantidos por um *forte intercâmbio social e econômico através de visitas, cerimônias religiosas e festas* (Rogge, 2010:10). Já em momentos críticos, como guerras, por exemplo, os grupos se uniriam temporariamente para aumentar a coesão social e *servir de sede do teko'a ou para protegerem-se de inimigos comuns* (Soares, 1997: 126). E foi por meio dessas vias de circulação e comunicação (caminhos) que estes grupos realizavam *a conquista e a colonização de imensas áreas platinas* (Kern, 1994a:124). Por isso, estas *visitas deveriam ser recorrentes, pois representariam a reciprocidade ou prestígio que cada família ou aldeia ostentava* (Soares, 1997: 126).

Neste sentido, a organização territorial Guarani estava estruturada em quatro níveis distintos, que pode, segundo André Soares, *esclarecer o tamanho e abrangência da comunidade ou das comunidades, além de possibilitar a hierarquização das ocupações em termos de tempo e espaço* (...) (Soares, 1997:123). Sendo assim, a família extensa, o *teýy*, compunha o primeiro nível de organização territorial; já o segundo nível, estavam *o conjunto de casa que abrigam estas famílias extensas, a aldeia ou amundá; em terceiro, o conjunto de aldeias que estão inseridas em um território, ou teko'a; em quarto e último, o conjunto de teko'as que forma uma 'região', 'província' ou guará* (Soares, 1997:122; grifos do autor) (Fig. 5).



**Fig. 5.** Modelo de organização territorial Guarani. Fonte: Rogge, 2010.

Ainda segundo André Soares, a chefia destes distintos níveis de organização territorial Guarani é exercida de acordo com a unidade organizacional tratada, que vai desde *teýy-ru* para o líder da família extensa, o 'pai da linhagem' e *tuvichá* que é o principal da aldeia, líder político, até, o termo *tuvichá-ruvichá* ou *mburuvichá*, 'cacique entre caciques' para expressar uma abrangência maior da área de domínio, uma região ou província (Soares, 1997:123; grifos do autor). Além desta organização territorial, há ainda características sócio-políticas, que de acordo com arqueólogo André Luis Soares, permitem enquadrar os Guarani em um modelo de cacicado, tais como: *a presença de enterramentos diferenciados, de hierarquias entre as chefias (tanto política quanto religiosa), a existência de uma liderança que é reconhecida dentro de uma região, (...) a existência de uma agricultura desenvolvida capaz de gerar excedentes (..)* (Soares, 1997: 119).

A organização econômica dos Guarani era baseada tanto no cultivo *do milho, aipim, abóbora, batata-doce, amendoim, feijão, cará, fumo, algodão e outras plantas tropicais* (Schmitz, 1997a: 298 e 299), como também, nos recursos oriundos da caça, da pesca e da coleta, já que

o ambiente florestal e das margens fluviais lhes davam condições de realizar em abundância a caça e a coleta. A inexistência de animais domesticados em toda a América Atlântica levou os grupos de horticultores a manterem padrões de subsistência baseados na caça em larga escala, como forma de suprir as suas necessidades de proteínas. Importantes também para completar a dieta alimentar foi a coleta de vegetais, principalmente as



raízes, os frutos e as folhas comestíveis, assim como de mel silvestre. (Kern, 1994a:110).

Para Pedro Ignácio Schmitz, a economia dos Guarani encaixava-se *perfeitamente no que os antropólogos estão acostumados a denominar horticultores de floresta tropical*, pois baseava-se *em pequenas roças e hortas, abertas nas matas através de queimadas* (Schmitz, 1997a: 296), e o seu cultivo era feito como uma

tecnologia primitiva com as seguintes etapas: o corte do mato, a queimada, o cultivo nesta roça sem remover os troncos e sem afogar o chão, a colheita, enquanto o inço não cobria os cultivos, o abandono do terreno inçado para cortar novo trecho de mato. O ciclo fechava-se em apenas 3 anos (Schmitz, 1997a: 308).

Os alimentos e demais produtos obtidos nestas áreas de produção horticoltora (*abambaê*), pertenciam a cada uma das famílias extensas, e a distribuição destas áreas eram feitas *pelos caciques a cada mudança da aldeia* (Kern, 1994a: 113). Esta mudança, no entanto, ocorria no momento em que a caça, pesca, coleta, e o plantio começavam a ficar escassos, fazendo com que os Guarani procurassem outros locais para a instalação de suas aldeias. Estas por sua vez, estavam instaladas *próximas a fontes de água e sobre colinas situadas junto às várzeas férteis dos rios* (Kern, 1994a:107), podendo *agrupar algumas centenas de pessoas nas áreas mais abastecidas*, [no entanto] (...) *só reuniam algumas dezenas, onde a produção agrícola e a caça fossem reduzidas* (Schmitz, 1997b: 59).

Neste sentido, as aldeias Guarani longe de *constituírem conglomerados compactos de habitações, consistem em casas isoladas, mais o menos distantes uma das outras, espalhando-se pelas clareiras abertas na floresta* (Schaden, 1974:25). Estas eram compostas de casas ovais (ocas ou ogas) *aproximadamente iguais no material, no tamanho e na organização* (Schmitz, 1997a:305), entretanto, poderiam variar, segundo Artur Barcelos, *para dar lugar a mais famílias* (pertencentes à mesma família extensa), *ou haver rearranjos internos, já que não havia paredes a serem removidas* (Barcelos, 2000:76), pois, o espaço interno destas casas era balizado internamente pela presença de traves de madeiras, redes e fogueiras (Barcelos, 2000).

Portanto, esta forma de se organizar no espaço empreendida pelos índios Guarani, *não apenas se tratava de uma posição estratégica, da qual se podia observar toda a área* (Kern, 1994a:107), mas também favorecia a pesca, a caça, a coleta, a horticoltura, e o deslocamento entre as aldeias através de uma rede de caminhos. Isto, na opinião de Erneldo

Schallenger (2006), fez com que os primeiros conquistadores e colonizadores espanhóis e portugueses distinguissem, em seus relatos, os índios Guarani dos demais grupos indígenas pela forma de ocupação da terra. Desta forma, ou os demais grupos indígenas se adaptavam ao modo de ser Guarani ou seriam *alijados, cada vez mais, para o interior da selva* (Schallenger, 2006:30).

Por fim, o quarto e último espaço sócio geográfico refere-se aquele habitado por diversos grupos étnicos que formaram as missões jesuíticas de Maynas, a saber: Montaña, Arawakan, Mayoruna, Panoan, etnias do alto e médio rio Huallaga, Cahuapanan, etnias do alto rio Marañón, Jívoro, Záparoan, Cofán, etnias não identificadas do alto rio Putumayo-Napo, Quijo, etnias do alto e médio rio Amazonas, etnias Arawakan da esquerda do médio Amazonas, Tucuna, Peban, e Western Tucanoan (fig. 36). O espaço em que se desenvolveram estas missões corresponde a uma *gigantesca llanura, que limita con las montañas de Guyana, los Andes y los montes brasileiros* (Grohs, 1974:16). Segundo o padre jesuíta Juan de Velasco, as missões de Maynas (ou do Marañón) se estenderam sempre em diversos *partidos de diferentes misiones: unos sobre las riberas altas y bajas del curso principal del Marañón, y otros en varios ríos colaterales, distintísimos unos de otros; y cada uno constaba de diversas menores Provincias y naciones*<sup>59</sup> (Velasco, 1789:480). De acordo com o padre Manuel Marzal, o território das missões de Maynas (fig. 1 e 6) chegou a se estender

ao longo de todo o Marañón-Amazonas desde Manseriche até a desembocadura do rio Negro, onde agora está Manaus. Mas uma vez que se consolidou a expansão portuguesa no Amazonas, a missão de Mainas foi refluindo até a desembocadura do rio Yavari, que assim se converteu em limite da fronteira espanhola e o é atualmente entre o Peru e o Brasil. Por isso, a missão mais permanente ficou dentro do atual departamento peruano de Loreto. Transposto o estreito de Manseriche, chegava-se à capital da missão, Borja, e podiam ser visitadas, na margem direita, as reduções do alto Huallaga e do alto Ucayali (onde os jesuítas só trabalharam por pouco tempo) e, na margem esquerda, as reduções dos rios Pastaza, Tigre, Nanay e Napo (Marzal, 1982:85).

---

<sup>59</sup> Para a historiadora Teresa Cristina dos Santos, termos como províncias, nações e parcialidades foram utilizados pelos missionários para identificar *esses povos e entender sua forma de organização a partir de referenciais europeus* (...) (Santos, 2011:25). Tal esforço também é perceptível no informe do jesuíta Francisco Figueroa, ao dizer que *llamamos de provincias, no por que sean tan grandes que merezcan el nombre, como las de Europa y otras partes, sino porque tienen diferentes lenguas, ó están tan separadas que entre sí no se reputan por parientes, teniéndose por diversos y estraños desde los tiempos antiguos. De las quales, algunas son muy pequeñas; no tanto que no tengan arriba de mil almas, excepto cuál y cuál que las han consumido enemigos. Otras son mayores, que se hallan de quatro y cinco mil almas, y de aí para arriba. Assí se há visto en las que se han descubierto, y de ellas se toma el argumento para juzgar, en proporcion, las que faltan por ver y descubrir.* (Figueroa, 1904: 164-165).

Os limites territoriais das missões jesuíticas de Maynas foram, segundo Waltraud Grohs (1974), variáveis ao longo dos seus 130 anos de existência, afinal, não havia uma linha fronteiriça definida, gerando assim, uma disputa por este espaço tanto com outras ordens missionárias (franciscanos ao sul e dominicanos a oeste) quanto com a frente de expansão portuguesa. O autor salienta ainda que o território central das missões jesuíticas de Maynas era constituído pelos rios Morona e Pastaza (afluentes da margem esquerda do Marañón), *donde vivía la tribu de los Mainas. (...) [E a] partir de 1638 se extendió el nombre de Maynas a todos los territorios del Alto Amazonas y sus afluentes. En las cédulas reales de 1682 y 1683 fue confirmada la así concebida definición del territorio de Maynas*<sup>60</sup>(Grohs, 1974:18).



**Fig.6.** El Marañón Español. Mapa trazado en las cárceles de Lisboa por el p. Francisco Javier Weigel. La línea con cruces blancas señala el límite de las misiones de los Padres Franciscanos; la continuación de ella, parte con puntos blancos y parte sin ellos, indica el término de las misiones de la Compañía de Jesús. Fonte: Chantre y Herrera, 1901.

Para a historiadora Teresa Cristina dos Santos, *tentar estabelecer os limites da Missão em um ambiente sujeito a alterações e com povos em constante trânsito se torna um complicador* (Santos, 2011:22), ainda mais, quando se trata de reunir diversos grupos étnicos ocupantes de distintas espacialidades (várzea e terra firme) em um mesmo povoado missionário. Estas dificuldades se devem, segundo a autora, em primeiro lugar ao espaço

<sup>60</sup> Para maiores detalhess sobre a cedula real que permite que os misioneros desenvolvam suas missões neste espaço, consultar as páginas 316 e 317 de CHANTRE Y HERRERA, José S. J. **Historia de Las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español**. Madrid: Impensa de A. Avrial, 1901.

geográfico<sup>61</sup> em que se desenvolveu a missão jesuítica de Maynas, já que o mesmo é composto por uma imensa planície de *baixo relevo, completamente coberta pela selva úmida tropical, atravessada por inúmeros rios provenientes das montanhas, os quais devido à escassa variação de elevações se separam em braços formando curvas e pântanos* (Santos, 2011:28)<sup>62</sup>. E em segundo lugar, a dificuldade em reunir diversas etnias em um novo espaço urbano estaria nas redes de aliança e rivalidades existentes entre *os grupos que ocupavam a várzea e entre os da várzea e os da terra firme, além de uma rede de caminhos (mais do que trilhas) que partiam das aldeias ribeirinhas para o interior, servindo a um comércio intertribal* (Santos, 2011:32 e 33).

De acordo com o etnohistoriador Antonio Porro, a Amazônia longe de ser um espaço geograficamente homogêneo, *compõe-se na verdade de dois ambientes naturais bastante diferenciados, que condicionaram diferentes formas de adaptação das sociedades indígenas e, posteriormente, de ocupação do colonizador* (Porro, 1995:12) (fig. 37). Segundo o autor, cerca de 98% da grande planície amazônica é constituída de terra firme, *com altitude de 10 a 100 metros sobre o nível do mar* (Porro, 1995:12). Neste ambiente, como bem destaca Antonio Porro, a agricultura é precedida de derrubada e queima da mata, e depois de dois ou três anos de cultivo do solo, os indígenas deslocavam suas roças em meio à floresta tropical, já que devido ao povoamento escasso, não chega a alterar o equilíbrio ecológico deste espaço.

Já o segundo ambiente amazônico é o da várzea, uma *planície aluvional propriamente dita ou o leito maior dos rios; é a região sujeita, parcial ou totalmente, às inundações anuais (...). Conforme as regiões, a várzea pode ocorrer nas duas margens ou somente numa delas* (Porro, 1992:176). Longe de ser um ecossistema homogêneo, a várzea também é composta por uma *várzea alta junto ao rio, resultante da maior deposição de sedimentos ao longo do tempo, e uma várzea baixa mais recuada, recortada por igarapés e*

---

<sup>61</sup> Para maiores detalhes sobre o espaço geográfico em que se desenvolveram as Missões de Maynas, consultar: CHANTRE Y HERRERA, José S. J. **Historia de Las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español**. Madrid: Impensa de A. Avrial, 1901. Ver igualmente as obras de: URIARTE, Manuel S.J. **Diário de un misionero de Maynas**. Monumenta Amazónica - série Misioneros de Maynas. IIAP-CETA. Iquitos: Editorial Universo, 1986. VELASCO, Juan de. **Historia del Reino de Quito en la America Meridional**. Tomo III y Parte III, Quito, 1789.

<sup>62</sup> Segundo os geógrafos Sandra Cunha e Antonio Guerra (2003), a bacia hidrográfica do rio Amazonas constitui-se de topografia plana, de rochas cristalinas do pré-cambriano e baixo platô de sedimentos datando do período quaternário. Esta baixa declividade proporciona uma redução da velocidade das águas e, como resultado, formam-se os meandros, com lagoas marginais e campos de inundação alimentados pelo extravasamento dos rios em períodos de cheias. Pelas mesmas razões, o escoamento das águas e a propagação das cheias fazem-se lentamente; contudo, na opinião de Willian Denevan (1966), os melhores solos para a agricultura são aqueles de florestas, galerias e ilha de florestas junto às áreas dos rios.

*lagos temporários e permanentes, onde predominam os capins* (Porro, 1992:177). A agricultura praticada na várzea é feita, segundo o autor,

de agosto a abril no solo enriquecido pelo limo anualmente renovado (...). Devido à grande produtividade da agricultura, da caça e da pesca, e às técnicas de armazenamento e conservação de alimentos que as populações da várzea desenvolveram (e que não se encontram na terra firme), esse ambiente natural podia sustentar uma população muito mais numerosa do que a terra firme (Porro, 1992:177).

Para Antonio Porro, isto explica a *alta concentração demográfica, o povoamento contínuo e as grandes dimensões das aldeias indígenas observadas pelos primeiros viajantes, em oposição ao povoamento disperso típico das populações da terra firme* (Porro, 1992:177). Afinal, como bem destaca o autor, as atividades de subsistência humana, bem como, o ciclo biológico da várzea, não dependem da alternância de estações seca e chuvosa, mas sim, do regime fluvial. Mas, no momento em que ocorre a retração das águas, é que *as partes mais baixas da várzea retêm a fauna aquática nos lagos do interior, onde ela se concentra de forma a tornar a caça e a pesca altamente produtiva* (Porro, 1992:177)<sup>63</sup>. Mesmo aquelas etnias que, segundo o autor, *estavam assentadas sobre terraços de terra firme que chegam a margear o rio em diversos trechos tinham grande parte de suas atividades de subsistência ligadas à vida fluvial* (Porro, 1992:177).

E foi neste ambiente que, de acordo Antonio Porro (1992), os primeiros viajantes de meados do século XVI, se depararam com uma população indígena numerosíssima, internamente estratificada e assentada ao longo de quilômetros de margens fluviais, e, com uma economia essencialmente ligada aos recursos aquáticos e da várzea inundável<sup>64</sup>. Esta diversidade étnica também foi constatada pelos relatos dos jesuítas<sup>65</sup>, afinal, o espaço em que se desenvolveram as missões de Maynas encontrava-se habitado por um número *considerable*

---

<sup>63</sup> Para maiores detalhes sobre ambiente amazônico e ocupação humana, consultar: ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/SMC/FAPESP. 2002. Ver igualmente: MEGGERS, Betty J. The Archeology of the Amazon Basin. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963.

<sup>64</sup> Segundo Waltraud Grohs, a base econômica destes grupos indígenas amazônicos era composta tanto da caça como da agricultura, e era complementada *con la pezca y la recolección de frutos silvestres. Debido al agotamiento rápido del suelo cultivable, tuvieron que cambiar continuamente sus parcialidades a otros lugares* (Grohs, 1974:17).

<sup>65</sup> O jesuíta Juan Patricio Fernandez, missioneiro de Chiquitos, também se espantou com diversidade étnica existente nas missões jesuíticas de Maynas, ao dizer que *são más de ciento cincuenta lenguas y más diferentes entre sí que la española y la francesa, hallaron los PP. Cristóbal de Acuña y Andrés de Artieda en las naciones que pueblan las ribera del Marañón, cuando por orden de Felipe IV entraron á reconocer aquellas provincias* (Fernandez, 1895:65).

*de varias naciones, puestas en las riberas del río Marañón y de otros muchos que en él desaguan por una y otra banda (...)* (Chantre y Herrera, 1901:59). Segundo o jesuíta José Chantre y Herrera<sup>66</sup>, são mais de

40 las naciones en cuya reducción ha trabajado, en estas partes, el celo infatigable de los jesuítas y muchas de ellas hablan lenguas entre sí tan diversas como lo pueden ser la española y la alemana. Esta diversidad, atestiguan los misioneros prácticos de ellas que interviene entre la lengua Omagua y la lengua de los Encabellados; entre la de los Iquitos y la de Xeveros; entre la Pana y la Andoa. Añaden que las lenguas que menos se diferencian entre sí tienen una afinidad semejante á la que se observa entre la latina y española (Chantre y Herrera, 1901:91).

Esta diversidade étnica presentes nas missões de Maynas chega a ser comparada pelo padre Juan de Velasco como *las hojas de un árbol muy frondoso* (Velasco, 1789:459), pois segundo ele, haviam etnias que eram muito

pequeñas o medianas, mas otras numerosísimas, subdividas en varias tribus independientes, con nombres diversos; unas tan bárbaras e incultas que aún no habían salido del primer grado de rusticidad; y otras despiertas, hábiles, industriosas y con alguna cultura; unas pacíficas y quietas, y otras muy belicosas; unas dóciles, bien inclinadas y fieles, y otras pérfidas, perversas y de pésimos naturales; unas tenían los idiomas diminutos, y otras copiosos, siendo varios de ellos difícilísimos de entenderse, y mucho más de aprenderse, por ser o en gran parte o del todo guturales (Velasco, 1789:482).

Cada uma destas distintas “*provincias y naciones*” mencionadas pelos jesuítas em seus relatos, ocupavam, segundo Francisco Figueroa, muitas *leguas de tierra, dividida en parcialidades* (Figueroa, 1904:165). Isto sugere, na opinião de Antonio Porro, um padrão de assentamento contínuo ao longo de quilômetros de margens fluviais, afinal estes indígenas

(...) acomodándose en sitios más ó menos distantes según la mayor ó menor avenencia entre sí y entre los parientes de sus consortes. Y es prueba de buena correspondencia y amistad, cuando no se alejan unos de otros más de uno ó dos días de camino. Los misioneros tenían por una avería ventajosa, cuando en sus entradas y descubrimientos hallaban algunas familias así repartidas y tan poco distantes unas de otras, especialmente en estos últimos

---

<sup>66</sup> É importante destacar, que o missionário de Maynas, José Chantre y Herrera, *nem sequer pisou terra americana, [e] decidiu escrever sua história quando caiu em suas mãos abundante documentação do missionário e especialmente o diário de Uriarte (...)* (Marzal, 1982:79). Já os demais relatos utilizados nesta pesquisa são de jesuítas que estiveram nas missões de Maynas entre 1636 a 1667. Para maiores detalhes, consultar: MARZAL, Manuel M.. *As Reduções indígenas na Amazônia do vice-reinado peruano*. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **Das Reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais** (IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981). São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

tiempos en que no había ya tanta gente como en los principios (Chantre y Herrera, 1901:68).

A proximidade espacial destes assentamentos indígenas era tanta, que segundo padre Cristóbal de Acuña, era possível nos últimos *pueblos de las unas, en muchas de ellas, se oyen labrar los palos en las otras, sin que vecindad tanta le obligue a hacer paces, conservando perpetuamente continuas guerras, en cada día se matan y cautivan innumerables almas* (Acuña, 1986:60). Já com relação à organização espacial destas populações indígenas, Chantre y Herrera salienta que, estavam compostas por

unas pocas familias en dos, tres ó cuatro casas medianas ocupan el sitio correspondiente. Hacen en el contorno sus siembras, que llaman *chagras*, y procuran que sea cerca de algún torrente ó riachuelo que suministre el agua necesaria para bebidas y baños y algún poco de pesca para el sustento aunque no dejan de valerse á veces de caza, según los instrumentos ó armas propias de la nación. En todas partes hallan materiales para sus casas, que se componen de palos gruesos por pilares, de varas para la armazón del techo y de hojas de palma para cubrir la fábrica. Cada una es carpintero y hace por sí mismo lo necesario hasta dejar su choza perfecta y acabada para los usos que se figura (Chantre y Herrera, 1901:67) (fig. 38 e 39).

Chantre y Herrera acrescenta ainda, que haviam indígenas que viviam dispersos pelos montes, fixando suas casas por um curto espaço de tempo no local em que lhes eram convenientes, afinal, estes indígenas na opinião do jesuíta, *fácilmente hallan motivo ó causa para nueva mudanza, aunque hayan de hacer nueva casa, y plantar nuevas sementeras. Basta que se avvicine una familia aun de la misma nación á las cercanías, para abandonar el sitio y alejarse enteramente (...)* (Chantre y Herrera, 1901:68-69).

Segundo Waltraud Grohs, a base econômica destes grupos indígenas era composta tanto pela caça como pela agricultura, e complementada *con la pezca y la recolección de frutos silvestres. Debido al agotamiento rápido del suelo cultivable, tuvieron que cambiar continuamente sus parcialidades a otros lugares* (Grohs, 1974:17). Para María Susana Cipolletti (1999), as sociedades indígenas agricultoras foram mais receptivas aos missioneiros (pois estavam ligadas por sua forma de extração econômica a um território determinado), do que as sociedades caçadoras e coletoras que a qualquer momento podiam abandonar suas habitações e deslocar para zonas mais reservadas da selva amazônica.

De modo geral, e com base nos autores pesquisados, os animais que serviam de caça para estes indígenas eram: vários tipos de macacos, tatus, jabutis, queixadas, pacas, esquilos, e aves de todos os tipos. Já os recursos aquáticos foram: peixe-boi, tartarugas (principalmente

seus ovos), jacarés, golfinhos, enguias elétricas e inúmeras variedades de peixes. Com relação à agricultura, o principal produto nativo era a mandioca, mas também eram cultivados: milho, banana, cana-de-açúcar, batata-doce, amendoim, abóbora, feijão, inhame, mamão, melância, pupunha, cará, macabo, pepino, cenoura, beterraba, alface, além de muitas frutas como: goiaba, pêra, caimito, lúcuma, figos, zapote, jenipapo, cacau e nozes. Além disso, eram feitas ainda coletas de vários tipos de palmeiras (especialmente chonta), mel, resinas e madeiras.

Já às etnias que viviam na encosta dos Andes *apresentavam uma outra organização social, diferente daquela que tinha sido a base das grandes unidades andinas* (Torres-Londoño, 2007a:195). Conhecidas culturalmente por Chuncho (Steward, 1963a) estavam localizadas *na montanha oriental, compreendida entre a linha do Equador e o 6º grau de latitude sul, e do oeste ao leste, da vertente oriental da cordilheira à foz do rio Tigre* (Taylor, 1992:214), espaço este, que anteriormente correspondia a “missão alta” de Maynas. Segundo a etnóloga Anne Christine Taylor, os indígenas da Alta Amazônia

se caracterizavam, até recentemente, por um padrão de hábitat disperso, economia de caça, coleta e agricultura de coivara à base de mandioca, uma organização política acéfala, ou mais precisamente um alto grau de autonomia local – das casas ou microcomunidades – na gestão dos recursos econômicos, do poder político (...); todas partilham uma cultura material sóbria mas tecnicamente refinada (...) (Taylor, 1992:216).

Segundo o antropólogo Julian Steward, os representantes destas muitas famílias lingüísticas amplamente distribuídas na Montaña oriental foram: os Arawakan, Tupian, Cariban, Tucanoan. Para o autor, os membros das famílias lingüísticas isoladas foram: os Cofán, Jivaroan, Záparoan, Cahuapanan, Panoan, Hibitoan, Cholonan, Tacanan, Lecoan, Chimanean, Yuracarean (Steward, 1963a:507). Vale a pena lembrar, que nem todas estas famílias lingüísticas apresentadas por Steward compuseram as missões jesuíticas de Maynas. Sendo assim, e tendo por base os textos dos antropólogos Alfred Metraux e Julian H. Steward, do etnólogo Curt Nimuendajú, bem como, do jesuíta Lorenzo Hervás y Panduro, é que apresentaremos, de maneira sucinta, as etnias que compuseram as diversas famílias lingüísticas presentes no espaço em que se desenvolveram as missões de Maynas.

A primeira família lingüística presente nas missões de Maynas foram os *Arawakan*. Estes habitam as cabeceiras dos rios Ucayali e Madeira, e é considerado por Steward e Metraux (1963a), como um subgrupo primitivo Montaña. Esta família lingüísticas estava composta pelas seguintes etnias: *Amuesha* (Amueshua, Amage, Amueixa, Omage, Amajo, Amaje, Lorenzo, Amuetamo); *Campa* (Kampa, Coniba, Tampa, Thampa, Komparia,



Kuruparia, Campiti, Ande, Anti, Chunchu, Chascoso) e suas subdivisões: Amjemhuaco, Curano, Manuá, Nanerua, Nesahuaca, Sepaunabo e Tasio; *Piro* (Pirro, Pira, Simirinche) e suas subdivisões: Upatarinavo, Manatinavo e Cusitinavo; *Machiguenga* (Machiganga, Matsiganga), *Chontaquiro*, *Masco* (Mashco, Moeno) e suas subdivisões: Careneri, Puquiri, Toyeri; *Sirineri* (Sirineyri, Sireneire); *Tuyuneri* (Pucapacuri); *Huachipairi* (Huatchipayri); *Puncuri*; *Pucpacuri*; além das etnias de afiliação duvidosas, tais como: *Guirineri*, *Epetineri*.

Já a segunda família lingüística, os *Mayoruna* (Maxuruna, Majuruna, Mayiruna, Maxirona, Mayuzuna, Barbudo, Dallus) ocupavam os pântanos e florestas ao sul do rio Amazonas entre a parte inferior dos rios Ucayali e Jutahy. Segundo Steward e Metraux (1963a), as fontes missionárias se referem a eles como seminômandes.

A terceira família lingüística, os *Panoan*, habitava o leste do Perú e estava concentrada no vale do rio Ucayali. De acordo com Steward e Metraux (1963a), pertencem a esta família: *Urarina* (Itukale, Itucale, Ytucali, Singacuchusca, Cingacuchusca, Arucui, Arucuye, Ssimaku, Shimacu, Chimacu, Chambira, Chambirino); *Aguano* (Aguanu, Azvano, Santa Crucino) compostos pelos Aguano autênticos (subdivididos em dois principais grupos: um formado pelos Secuhisepa e Chilicagua, e, outro pelos Meliquine e Tivilo) e suas subdivisões: Cutinana e Maparina; *Chamicura* (Chamicuro); *Setebo* (Settebo, Shetebo, Ssetebo, Schetibo, Sitibo, Xitipo, Jitipo, Gitibo, Pano, Manoita, Puinnhua); *Panobo* (*Manoa*, *Pano*, *Pana*, *Pelade*); os *Sensi* (Senti, Senci, Ssenssi, Tenti, Mananahua) e suas subdivisões: Ynubu (Inuhu), Runubu, Casea; *Mayo*; *Shipibo* (*Chipeo*, *Chipio*, *Chepeo*, *Shipipo*, *Ssipipo*, *Calliseca*); *Manamabobo* (Manambobo); os *Manava*; os *Mananamabua*; *Conibo* (Conivo, Cuniba, Cunivo, Curibeo); *Cashibo* (Cacibo, Caxibo, Casibo, Cachibo, Cahivo, Managua, Haguete, Capapacho); *Carapacho*; *Capanawa* (Kapanahu, Capanagua, Buskipani, Busquipani); *Remo* (Rheno); *Niaragua* (Niamagua); *Amahuaca* (Amajuaca, Amawaka, Amaguaco, Ameuhaque, Ipitinere, Sayaco); *Amenguaca*; *Maspo*; *Yuminahua*; *Ruanagua*; *Pichobo* (Pichaba); *Sohoibo* (Soboybo, Sobobo, Soboyo, Soyboibo, Bolbo); *Mochobo* (Mochovo, Univitsa); *Comobo* (Comavo, Comambo, Univitsa) e os *Nocoman*. Além disso, havia ainda etnias não identificadas na região do rio Ucayali, tais como: *Remo*, *Amahuaca*, *Ysunagua*, *Diabu*, *Sinabu*, *Viabu*, *Puyamanawa*, *Aguanagua*, *Chunti*, *Ormiga*, *Trompetero*, *Maspo*, *Amahuaca*, *Pichobo*, *Soboyo*, *Saninahuaca*, *Camarinagua*.

Ocupando o alto rio Huallaga estavam, segundo Steward e Metraux (1963a), as etnias: *Tepqui*; *Muzape*; *Comanahua* (Cumanahua); *Quidquidcana* (Chuquidcana); *Chupacho*; *Panatahua*. De acordo com os autores, estas etnias estavam divididas em muitos

grupos independentes, tais como: *Chunatahua* (Chinatahua); *Tulumayo*; *Sisinpari*; *Tingan*; *Timayo*; *Huatsahuana*; *Ninaxo*; *Guatinguapa*; *Mailona*; *Muzape* e *Chusco*. E no médio rio Huallaga, estavam às etnias *Lama* (Lamisto, Lamista, Lamano, Motilon); *Tabalosa* (Tavaloso); *Payanso*; *Cascoaso* (Coscanaso, Chasutino); *Amasifuin*; *Suchichi* (*Suchiche*, *Suriche*); *Chedua*; *Alon*; *Cholto*; *Huatahua*; *Nindaso*; *Pandule*; *Zapazo*; *Nomona*; *Cognomona*; *Mapari*; *Cumbazá* (Cumbasa, Belsano); *Hibito* (Ibitto, Jibito, Zibito, Xibita, Chibito); *Cholón*.

Compondo a família *Cahuapanan* estavam as etnias: *Cahuapana* e *Concho* (Chonso); *Chebero* (Xévero, Xebero Jebero, Shiwila) e suas subdivisões: duas compostas pelos *Chebero* autênticos, e outra pelos *Paranapura* (Chebero-Munichi); *Chayawita* (Chawi, Tshaahui, Chayhuita, Chayahita, Shayabit); *Yamorai* (Balzapuertino); *Munichi* (Otanave, Otanahe, Munitsche, Munichino) e suas subdivisões: *Churitana* e *Muchimo*; *Pambadeque* e *Cingacuchusca*.

Habitando os profundos vales andinos *do alto rio Marañón*, no norte do Perú Central, estavam as etnias: *Patagón*; *Chinchipe* (Chenchipe); *Bagua*; *Chirino*; *Copallin*; *Sacata* e *Tabancal*. Compreendendo uma família lingüística isolada ao norte do rio Marañón, na montanha do Equador, estavam às inúmeras etnias que compunham a família lingüística *Jivaro*. Compunham esta família: *Jivaro*, (Chizvaro, Sizvaro, Jiharo, Givari, Xivari, Chivari, Givaro, Ziharo, Jivara, Hibaró, Jivira); *Antipa*; *Aguaruna*; *Huamhiza*; *Achuale* (Achuale); *Malacata*, *Palta* e *Bracamoro* (Pacamuru).

Já a família lingüística Záparoan habitava um amplo território entre os rios Marañón, Napo e Pastaza. Esta por sua vez, era composta pelas seguintes etnias: *Maina* (Mayna, Rimachu); *Záparo* (Curaray, Zapara); *Zapa* (Cepa, Iñuru); *Gae* (Gaye, Siaviri); *Semigae* (SemiGaye, Semigáe, Soronotoa); *Andoa*; *Coronado* (Ipapiza, Hichachapa, Quilinina) e suas subdivisões: Taroqueo, Chudavina, Miscuara; *Oa* (Oaqui, Deguaca, Santa Rosino); *Roamaina* (Numurana, Hunurana, Omurana); *Awishira* (Ixignor, Awishiri, Avirxiri, Abixira, Avixira, Avijira, Abigira, Abijira, Auishiri, Agouisiri, Auhishiri, Auxira, Abira, Auhishiri, Ashiri); *Iquito* (Iquita, Ikito, Amacacore, Hamacore, Quiturran, Puca-uma) e suas subdivisões: *Iquito* autêntico, Maracano e Auve; *Pinche* (Pintsche) com suas subdivisões: Pava, Arasa, Uspa (Uchpa, Utschpa, Uchupa, Llepa); *Canelo* (Canela, Kanela, Napo, Santa Rosina, Lorreto). Pertenciam ainda a esta família, etnias de afiliação duvidosa ou adjacentes ao território Záparon, a saber: *Alabano*; *Neva* (Neova); *Asaruntoa*; *Aunale*; *Curizeta*; Inemo dikama; e Coronado do rio Aguarico.

Com relação aos Cofan, Steward e Metraux (1963a) salientam que, trata-se de uma família lingüística isolada que habitava o alto rio Aguarico próximo à junção com o rio Azuela. Havia também as outras etnias não identificadas no alto rio Putumayo-Napo, tais como: *Sucumbio*; *Seno* (Stino); *Becaba* (Pecaba); *Andacui* e *Otequa*. Habitando as cabeceiras do rio Coca estavam às famílias linguística *Quijo* (Kicho, Quixo, Napo, Santa Rosino).

As famílias lingüística do médio e alto rio Amazonas estavam representadas, segundo Alfred Metraux (1963d), por duas poderosas etnias, a saber: os *Cocama* e *Omagua*. De acordo com o autor, os *Cocama* foram divididos em dois ramos: um no rio Ucayali e outro no rio Huallaga. Os *Cocamas* do rio Huallaga eram designados como *Cocamilla* (Huallaga, Pambadeque, Pandabequeo), “pequenos *Cocama*”, para diferenciar do “Gran *Cocama*” que habitava o rio Ucayali. Compunham ainda esta família as etnias: *Xibitaona*; *Omagua* (Umana, Cambeba, Campeba, Cambela, Canga-Peba, Agua, Carari); *Omagua-yete* (Ariana, Pariana) e suas subdivisões: *Omagua-yete*, *Anapia*, *Macanipa* e *Yhuata* (compreendendo cerca de 45 famílias). As etnias do médio rio Amazonas eram compostas, segundo o autor, por: *Yurimagua* (Zurimagua); *Aizuaire* (Aysuaire, Aissuari, Azuaro); *Ibanoma* (Ybanoma); *Curuzirari* (*Curucicuri*); *Paguana* (Jaguana, Payana); *Solimán* (Yoriman). De acordo com Metraux, os relatos missionários mencionam ainda duas etnias em ambas as margens do rio Amazonas, que são: os *Guareicu* (Guarayco, Guaraicu) e os *Mayzuna*. Já as etnias mencionadas nos rios Jutahy e Tocantins foram: *Tipuna* (Ticuna); *Guanaru*; *Ozuana*; *Morua*; *Nauna*; *Conomoma*; *Mariana*; *Juana*; *Cayvicena* (Cayuviuna); *Pariana*.

As etnias que compunham a família *Arawakan* do lado esquerdo e médio Amazonas, foram: *Manao* (Manaus, Manavi, Managu, Manoa); *Pasé* (Passe, Pace); *Cayuishana* (Cauixána, Caishana, Caujána, Cauxána, Caecena, Cujubicena, Cayubicena); *Juri* (Yuri, Juru-pixuna) e *Uainumá* (Uaynumi, Uaypi, Uaima, Uaiudna, Ianuma, Ajuano).

A família linguística *Tucuna* (*Tukuna*, *Ticuna*), de acordo com Curt Nimuendajú (1963), ocupava o curso superior do rio Putumayo e os afluentes do lado norte do rio Amazonas-Solimões. Já a família linguística *Peban*, segundo Steward e Metraux (1963b), ocupava o baixo rio Putumayo e Napo. As etnias que compuseram esta família foram: *Peba* (Peva, Pava, Pehua); *Yagua* (Yahua, Llagua, Yava); *Yameo* (Llameo, Zameo, Napeano, San Regino, Camuchivo).

Por fim, a família linguística Western Tucanoan estavam, de acordo com Julian Steward (1963b), composta por cinco grupos étnicos, a saber: *Coto* (Orejon, Payagua, Koto, Oregon, Orechon); *Encabellado* (Angutera, Piojé, Pioche, Icaguate, Ychuate, Cieguaje,

Santa Maria, Tarapoto, Angutero, Ancutere, Anckutere, Ancutena, Sekoya-gai, Ruma, Rumo, Macaguaje); *Sioní* (Cioní, Siona, Ceño); *Correguaje* e *Tama* (Tamao). Segundo Steward, há outros nomes mencionados na literatura recente, que provavelmente, foram uma divisão Encabellado, a saber: *Cunchi*; *Cungi* (*Cunchi*); *Guanvomaya*, *Javi* (Yeis); *Mumu*; *Murcielago* (Oio); *Ruma* (Rumo); *Vito* (Vitogauge); *Vuencanevi* e *Zapua*.

Como vimos, a organização espacial indígena possuía, no interior das macro-etnias Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas, uma grande diversidade étnica não só na forma e no desenvolvimento sócio-cultural, mas também na *quantidade de indivíduos que habitava uma aldeia ou rancharia. As habitações podiam ser dimensionadas conforme a etnia, para abrigar uma família extensa ou de tamanhos maiores, comportando várias outras* (Costa, 2006:67 e 68). Deste modo, o que procuramos evidenciar até aqui é que estas variadas formas de se organizar no espaço, produzida pelas diversas etnias indígenas, são importantes antecedentes para compreender a complexidade destes conjuntos urbanos missioneiros, afinal, elas vão influenciar, de certo modo, na maneira como as missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas vão se organizar espacialmente, gerando como resultado desta relação/interação com o espaço habitado, tanto diferenças como semelhanças entre estas espacialidades missioneiras.

## Capítulo 2

### *Jesuítas e a ocupação do espaço sócio geográfico: a conversão de índios em homens, cristãos e súditos do rei*

Neste capítulo, discutiremos a ação política empreendida pela Companhia de Jesus, mas especificamente pelos jesuítas, para converter índios “selvagens” em “autênticos homens” e depois em cristãos. Afinal, reduzir as diversas etnias indígenas (conforme abordamos no capítulo anterior) ao um novo espaço urbano significava intervir profundamente na *lógica da vida dos nativos, criando estruturas urbanas, produzindo uma disciplina do trabalho voltado à produção do necessário para o sustento e manutenção dos membros das comunidades como serem humanos autênticos* (Puhl, 2008:169). Desta forma, só a redução faria com que os indígenas deixassem a vida pagã e levassem uma “vida política e humana”, *remediando assim a ‘irracionalidade’ de andarem dispersos pelos montes e matas, vivendo como ‘feras’ e adorando “falsos ídolos”* (Kern, 2003:42).

E para compreender o contexto no qual estas missões jesuíticas foram fundadas, torna-se necessário, segundo Arno Kern, realizar uma análise da situação espacial em que estas missões estavam inseridas: em um espaço de fronteira e dentro de um complexo sistema de relações *entre Portugal, Espanha, comunidades indígenas, a Companhia de Jesus e a própria Santa Sé* (Kern, 1982:151). Afinal, as missões dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas foram estabelecidas, durante todo o século XVII, em regiões *fronteiriças do Império Colonial Espanhol, dentro do espírito de colonização pacífica defendido pela Coroa, para povoar e, ao mesmo tempo, proteger os territórios ainda não explorados* (Kern, 1982:151).

Portanto, a missão jesuítica não foi apenas um espaço de evangelização, mas também, como uma instituição de fronteira, pois além de estarem estabelecidas em lugares estratégicos cumpriam ainda a função de “estado-tampão”, isto é, de barrar caminho às áreas de metais preciosos. Assim, a missão como “instituição de fronteira” seria uma característica da colonização luso-espanhola em muitas áreas, o que contribuiu, segundo as palavras da antropóloga Denise Maldí Meireles (1997), para cristalizar ainda mais a imagem do índio

como “verdadeiros guardiões da fronteira”. Assim, cada um destes espaços fronteiriços foi desbravado e anexado à coroa espanhola pelos jesuítas e indígenas, já que segundo Arno Kern, estes estavam mais bem *adaptados à guerra, nas regiões em que sempre tinham vivido, do que os próprios espanhóis* (Kern, 1982:153).

## ***2.1 A ação política dos jesuítas nas fronteiras da América Espanhola***

A conquista e colonização da América iniciada pelos reinos ibéricos no século XV causou, segundo o jesuíta Michael Sievernich (1996), uma considerável dinâmica missioneira no interior da Igreja Católica, sobretudo nas ordens relativamente independentes e organizadas a nível internacional<sup>67</sup>. Segundo este autor, a atividade missioneira se estenderia por todos os continentes até então conhecidos, tais como: a Europa, África, Japão e América. E as ordens que ficariam responsáveis pela evangelização nestes continentes, mas especificamente na América, seriam segundo o jesuíta, os Franciscanos (1502), os Dominicanos (1509), os Mercedários (1514), os Agostinos (1533) e a Companhia de Jesus (1540)<sup>68</sup>. No entanto, é apenas no ano 1549 que chega ao Novo Mundo o primeiro grupo de jesuítas, sob a direção do padre Manuel de Nóbrega, para estabelecer-se no Brasil. Já na América Espanhola os jesuítas só receberiam a autorização real para estabelecer suas missões duas décadas mais tarde.

E é com a chegada dos jesuítas na América que houve, segundo a antropóloga Alda de Souza (2009), uma consolidação direta ou indireta da Igreja Católica, já que acompanhados ou não dos conquistadores, os emissários da Santa Sé cumpriam a missão que lhes fora confiada: *apressar a submissão e a europeização e pregar a lealdade à coroa de Castela* (Barnadas, 1997:523). Segundo o historiador Arno Alavrez Kern, os jesuítas que foram

---

<sup>67</sup> Segundo o historiador Josep Barnadas, *a expansão territorial significou a descoberta de sociedades complexas, organizadas de acordo com sistemas totalmente estranhos aos da Europa. (...) Somente depois que o horizonte geográfico e humano se descortinou de forma tão esmagadora é que a Igreja percebeu a dimensão da tarefa de evangelização que agora se exigia dela no Novo Mundo. (...) Uma vez estabelecida a autoridade espanhola, as ordens missionárias entraram em cena para evangelizar os povos conquistados* (Barnadas, 1997:524). Para maiores detalhes sobre a conquista Espanhola e a colonização da América, consultar: ELLIOTT, J.H. A Conquista Espanhola e a Colonização da América. In: **História da América Latina: A América Latina Colonial I**, volume I/ Leslie Bethell (org); (tradução Maria Clara Cescato)- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1997.

<sup>68</sup> Para maiores detalhes sobre o contexto de fundação e o “nosso modo de proceder” da Companhia de Jesus, consultar: EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

enviados para as missões na América *espanhola ou portuguesa eram cuidadosamente selecionados, bem preparados e adestrados, com vigor físico, moral e espiritual, disciplinados e obedientes forças motrizes fundamentais para a realização de um vasto objetivo cristianização de populações nativas* (Kern, 1982:71). Para o autor, esta obediência disciplinada fazia parte da estrutura hierárquica da Companhia de Jesus, que se caracterizava por ser eficaz e contínua *nesta obra de construção de uma nova sociedade fundindo o mundo ocidental europeu ao mundo indígena (...)* (Kern,1982:71).

Neste sentido, a Companhia de Jesus desde sua criação foi organizada como *uma espécie de milícia da fé, disposta a integrar povos e regiões ao reduto da Coroa Espanhola* (Souza; 2009:77). De acordo com o historiador Fernando Torres-Londoño, era a busca pela vontade divina que

guiaba a la Compañía desde su fundación, cuando se había puesto ‘por voto especial’ a disposición del sumo Pontífice para que este enviara a los jesuitas donde la Iglesia los necesitase, exigía de los superiores la consideración de todas las circunstancias y condiciones para mejor cumplir la misión o los encargos que se estarían recibiendo de Dios (Torres-Londoño, 2007c: 247).

Para o cientista social José Eisenberg (2000), este voto de obediência direto ao papa além de colocar os jesuítas fora da jurisdição das autoridades locais, permitia ainda, que eles tivessem um alto grau de autonomia em relação ao poder temporal dos reis cristãos<sup>69</sup>. Segundo Alcides Parejas Moreno e Virgilio Suárez Salas, o território missioneiro dependia diretamente de dois grandes poderes ultramarinos: da coroa espanhola (através do Real Patronato) e do Papa. Com relação ao poder da coroa, os autores salientam que os índios nas reduções se sentiam livres e donos

de su tierra, se consideraba súbdito directo del rey a través de los jesuitas. En lo religioso, la promesa del cuarto voto jesuita de obediencia *como si fuese un cuerpo muerto*, al poder del Papa, permitió en contrapartida articular una estructura de poder tan sólida que los jesuitas se excluyeron de la jerarquía eclesiástica local – del lugar donde radicaban-; hecho que en la práctica explica porqué nunca rindieron cuentas a los bispos superiores, a pesar que

---

<sup>69</sup> Segundo Arno Kern, os obstáculos encontrados pelas missões durante o século XVII foram muitos e nasceram dos problemas dos *contatos com as próprias autoridades civis e religiosas espanholas, ou seja, das relações dos missionários com o Real Patronato e com os Bispos. No primeiro caso, o conflito se caracterizava pela jurisdição e interferências dos Bispos na ação desenvolvidas pelas Ordens Religiosas encarregadas da atividade missionária, ou seja, no caso dos Trinta Povos, da Companhia de Jesus. O papel político do jesuíta encarregado de cada uma das Missões da Província Jesuítica do Paraguai está diretamente relacionado com a Companhia de Jesus, da qual ele faz parte, com os representantes locais de Santa Sé, cujo Papa ele prometeu servir e obedecer, bem como ao Rei de Espanha, ao qual este mesmo papado concedeu privilégios de jurisdição em matéria eclesiástica* (Kern,1982: 82).

sus parroquias pertenecieran a su jurisdicción, sino directamente a sus inmediatos superiores de la Compañía (Moreno e Salas, 1992:195, grifo do autor).

Sendo assim, os jesuítas além de estarem *sujeitos ao Real Patronato*, (...) *também estavam inseridos numa outra instituição complexa, da qual dependiam desde a própria fundação da Companhia de Jesus: a Santa Sé* (Kern, 1982:86). Deste modo, os jesuítas reuniam em suas mãos duas autoridades, uma concedida pelo rei e outra pela Igreja, que envolviam ao mesmo tempo, elementos religiosos, judiciários, legislativo e executivo na estruturação do espaço missioneiro.

Tal situação, segundo Arno Kern, refletia a aliança indissolúvel entre a monarquia espanhola e a Igreja na América, pois *enquanto a Igreja defendia o direito divino dos reis e a santidade de seu poder político, a Coroa mantinha a autoridade ecumênica da Igreja Católica Romana* (Kern, 1982:86). Além disso, a Igreja, segundo o autor, foi muito útil para coroa espanhola do ponto de vista político, pois ela não só auxiliou no controle da população branca ou mestiça através da Inquisição, mas também na conversão de populações indígenas consideradas “pagãs” em “homens-suditos” por meio das missões. Em troca disso, a coroa espanhola era obrigada *a promover a conversão dos habitantes das terras recém-descobertas e proteger e manter a Igreja militante sob o patronato real* (Barnadas, 1997:522). A partir de então a coroa espanhola passou a exercer um controle tanto político como econômico sob a Igreja Católica que, por sua vez, *terminou se transformando num verdadeiro segmento da complexa burocracia administrativa hispânica* (Kern, 1982: 83-84).

Portanto, a coroa espanhola tinha tanto o direito de eleger e mandar os missionários como também à obrigação *de pagar salários e construir e dotar as catedrais, as igrejas, os mosteiros e os hospitais com dízimos cobrados sobre a produção agrícola e pecuária* (Barnadas, 1997:522). Obrigações estas, que segundo o jesuíta Michael Sievernich, seriam desempenhadas pelo Conselho das Índias desde 1524. Segundo Arno Kern, tanto a coroa espanhola como portuguesa sentiam-se protetora dos índios, no entanto devido

às distancias e falta de administradores ou clero regular, delegaram este atributo de Pai e Protetor dos indígenas principalmente aos missionários, nas fronteiras longínquas do Império. A Missão era a única solução para a pacificação das fronteiras coloniais espanholas. (...) Os monarcas espanhóis sempre apoiaram as Missões das diversas ordens religiosas, inclusive as dos jesuítas, através de seus representantes coloniais, (...). A Missão junto aos indígenas respondia à dupla finalidade de os colocar sob o predomínio permanente tanto da Igreja como do Estado. E os missionários eram os representantes destas ‘duas majestades’ (Kern,1982:89).



Entretanto, não foram apenas os jesuitas delegados pelo rei como tutores dos índios, os encomendeiros também. Afinal, as missões jesuíticas não apareceram logo no início da colonização espanhola, e sim, depois de meio século em virtude *dos conflitos gerados entre colonos espanhóis e índios, motivados pela exploração da mão-de-obra destes por aqueles* (Schallenger, 1984:73)<sup>70</sup>. O historiador Erneldo Schallenger acrescenta ainda que, além destes *conflitos colonos-índios, a investida bandeirante sobre as áreas de colonização espanhola fez a estrutura dominante da sociedade espanhola projetar as reduções como estratégia de separação dos estabelecimentos espanhóis dos portugueses* (Schallenger, 1984:73). Estas implicações apontadas pelo autor em torno do aparecimento das missões são perceptíveis nas quatro espacialidades analisadas, contudo, estas questões serão discutidas mais adiante neste capítulo.

Deste modo, é importante entender que a conquista e a colonização da América espanhola se processaram, segundo Arno Kern, através de dois sistemas simultâneos e correlatos, ambos de origem hispânica, na qual, encomendeiros e os missionários coexistiram historicamente, de modo que, o sistema religioso foi *preponderantemente fundado sobre a força espiritual, e do qual as Missões foram a expressão máxima. O outro, um sistema laico preponderantemente baseado na força material e do qual as encomendas foram a máxima expressão* (Kern, 1982:87). Neste sentido, a cruz e a espada avançavam, como bem salienta o jesuíta Constantino Bayle, de *consuno, a veces a la par. A veces adelantándose ya una, ya otra, como gastadores del mismo ejército empeñado 'en servicio de entrambas Magestades', levantando el doble imperio de Cristo y del César, ya los frailes, ya los soldados; pero sin romper la unidad de mutuo apoyo* (Bayle, 1951:419). Sendo assim, a Companhia de Jesus não estava nem

---

<sup>70</sup> Segundo Moreno e Salas, para comprender os alcances da *nueva estrategia es necesario precisar que la encomienda, fue una institución medieval originada en el feudalismo tardío castellano, que tuvo su máximo esplendor durante el proceso de reconquista de la península, como mecanismo de aprovechamiento y usufructo del trabajo organizado de grandes contingentes de mano de obra rígidamente sometidas o controladas. (...) La encomienda básicamente consistía en la asignación de grupos o pueblos enteros de indios – los encomendados -, a los servicios de un español – los encomenderos. Los indígenas encomendados eran vasallos del rey, y los españoles encomenderos pagaban el tributo por ellos. La aplicación de la encomienda en el nuevo mundo tuvo serios inconvenientes: primero, significaba el desarraigo social y cultural de los encomendados con su hábitat natural, y segundo, la necesidad de grandes beneficios a corto plazo generó una desconsiderada y despiada explotación* (Moreno e Salas, 1992: 196; grifos do autor). Para maiores detalhes sobre encomienda e as missões jesuíticas, consultar: MATIENZO CASTILLO, W. Javier. La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional. **Revista Temas Americanistas**. nº 21, 2008. Disponível em: <http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/revista/21/5.MATIENZO.pdf>. Acessado em julho de 2011. Ver igualmente: BOLTON, Herbert E. The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies. **The American Historical Review**, Vol. 23, No. 1, October, 1917.

contra a colonização nem alheia a ela; o que variam são suas formas de aproximação, aliança, afastamento ou ruptura com setores sociais determinados na colônia e/ou com certas políticas governamentais de colonização. O caráter corporado, o poder advindo das instituições que controla, a capacidade de estabelecimento de políticas personalizadas, enfim, um conjunto múltiplo de fatores dá à Cia. de Jesus um peso singular que marca sua ação que, nem por isso, deixa de se inserir na expansão européia, moldada pelo mercantilismo (Neves, 1978 apud Souza, 2009:77).

Portanto, as missões não foram uma invenção dos jesuítas, mas sim uma expressão dos interesses do Império Espanhol que sempre fomentou a *pacificación de los indios y su incorporación a la llamada civilización cristiana*<sup>71</sup> (Jeria, 2005:261). Neste sentido, as missões segundo o filósofo Enrique Dussel, foram um modelo de evangelização utilizado por outras ordens e constituíram-se em *um modo pelo qual os Habsburgos puderam controlar politicamente certas regiões de fronteira, principalmente onde seu poder não tinha mediações para exercer a hegemonia sobre a população indígena* (Dussel, 1982:10). Para Josep Barnadas, os jesuítas tiveram o

mérito histórico de ter praticado amplamente um modelo de evangelização que contrastava com a fórmula predominante na época da pregação do evangelho, e ao mesmo tempo de colonização e hispanização dos *convertidos*, como se os evangelizadores tivessem de ser a transmissão da máquina de integração. As Reduções proclamavam desafiadoramente a necessidade de construir uma sociedade paralela à dos colonos, livre da interferência tanto destes quanto de uma administração civil sensível aos interesses deste. Como se recusavam a atuar como reservatórios de mão-de-obra para os colonos, as reduções estavam aptas a estabelecer uma evangelização baseada no interesse pela personalidade integral do *convertido*. Seu objetivo não era apenas doutrinar, mas fortalecer a via social e econômica dos índios em todos os aspectos (Barnadas, 1997:544).

Segundo o historiador Rodrigo Moreno Jeria, o que levou a Companhia de Jesus a ser reconhecida como uma das ordens mais exitosas em termos de missões foi a sua adaptação ao espaço geográfico e as diversas populações indígenas existentes na América. Tal característica se deve ao fato da Companhia de Jesus ter sido desde o início uma ordem  *eminentemente misionera, porque así lo quiso su fundador. Libertad de movimiento a sus miembros, fidelidad y disponibilidad al Sumo Pontífice, buena formación y vocación*

---

<sup>71</sup> Segundo Dussel, os jesuítas *entenderam o 'índio reduzido' como um índio livre em relação ao 'índio encomendado'*. Neste caso a redução não era, fundamentalmente, um instrumento de controle, mas uma situação de civilização (...) pelo qual muitas culturas intermediárias - não propriamente urbanas, nem formadas só por coletores ou caçadores - converteram-se em agricultores sedentários (Dussel, 1982:18 e 10).

*educadora, eran pruebas concretas de que los jesuitas estaban bien preparados para enfrentar el desafío de la misión en Hispanoamérica* (Jeria, 2005:261).

Para o jesuita Michael Sievernich, foi a ideia de perigrinação que determinou o conceito ignaciano de missões, uma vez que ambas se *fundieron en un solo ideal que recibió su fuerza de los ‘ejercicios espirituales’ en los cuales él que los practicó se adaptaba al plan divino de la salvación (...)* (Sievernich, 1996:14). Assim, as missões seriam então uma parte integral da

vocación fundacional de la Compañía de Jesús con el mismo rango que la educación y la ciencia. En su interior tenían que conjugar la interioridad de la experiencia religiosa, la obediencia, la preparación de élite y la apertura continua a la adaptación. La espiritualidad ignaciana se inspira en la vida y como es una ‘espiritualidad portátil’ recurre a todos los recursos de la vida y por ello ciencia y arte, naturaleza y cultura, patria y familia son valores humanos que comprometen la decisión de acrecentarlos. Todavía más, los ideales espirituales alimentaron su convicción religiosa y la fidelidad a la cotidianidad estuvo avalada por la disciplina y las reglas estrictas de forma tal que todo ello constituye la piedra de toque para comprender los niveles de la entrega, la cual, en el fondo, era entendida como respuesta individual a Dios y una respuesta corporativa a los proyectos de la Compañía de Jesús. (Fajardo, 2005:124 e 125)

Para a nascente Companhia, o termo missão<sup>72</sup> significava o envio de jesuítas *solos o en grupo, por parte de una autoridad eclesiástica –sobre todo el Papa en su calidad de cabeza de la Iglesia universal, pero también, de forma subsidiaria, el General de Orden – para desempeñar una actividad apostólica* (Sievernich, 2005:266). Além de ser o próprio território onde se desenvolveu as atividades missionárias, a missão também foi,

una empresa al servicio de la propagación de la fe. Comprende tanto a las complejas tareas organizativas – desde los preparativos del viaje hasta el establecimiento en la región prevista, pasando por la travesía en barco – como a la actividad misionera en el lugar de destino – desde la familiarización con la cultura y el aprendizaje de la lengua hasta la puesta en práctica de habilidades artesanas y pericia catequéticas (Sievernich, 2005:266).

---

<sup>72</sup> De acordo com o jesuita Michael Sievernich, no século XVI, *a comienzos de la temprana Edad Moderna, esta terminología era nueva. Pues el latín medieval conocía diversos significados del término ‘missio’: en el ámbito jurídico (embajada, destitución), económico (gastos, impuestos) e incluso agropecuario (pastoreo de rebaños). Pero, en el ámbito religioso, ‘missio’ aludía solamente a las misiones intratrinitarias, no a la misión en el sentido que hoy es habitual. En el español medieval, ‘misión’ quería decir ‘empeño, esfuerzo, cuidado, gasto’, pero no ‘propagación de la fe’* (Sievernich, 2005:267).

Neste sentido, a estruturação do espaço missioneiro requeriu por parte dos jesuítas uma abordagem estratégica de *intervención global a mediano y largo plazo, que les permita establecer las bases estructurales suficientes para acometer el proceso de aculturación con eficiencia y continuidad* (Moreno e Salas 1992:194). Desta forma, a evangelização em territórios pouco explorados e controlados pelos reinos ibéricos exigiu, segundo o jesuíta José Rey del Fajardo, a construção de uma infraestrutura<sup>73</sup> que pudesse assegurar a *subsistencia, la capacitación de los recursos humanos y la adquisición de la ciudadanía a través del nuevo concepto de municipio* (Fajardo, 2005:139). Para Moreno e Salas, a missão foi mais do que um simples *pueblo* criado para a evangelização dos índios, já que segundo os autores, ela representava a *estructura espacial sobre la cual y en la cual se desenvuelve la cultura y el espíritu de una comunidad* (Moreno e Salas, 1992:75).

E foi com base nestas ações políticas que a Companhia de Jesus implantou uma grande atividade missioneira de *carácter católico internacional y pontificio* [que] *se extendió inmediatamente por todo el mundo, catequizando, predicando, educando y convirtiendo* (Moreno e Salas, 1992: 49). Assim, o estabelecimento dos jesuítas no Novo Mundo se deu através de *misiones, colegios, universidades, residencias, noviciados y casas de formación— y sus múltiples actividades (práctica de los Ejercicios Espirituales, la atención espiritual, sacramental o de parroquias)* (...) (Torres-Londoño, 2007c: 240). De acordo com o jesuíta Michael Sievernich (1996), durante a época colonial se formaram no espaço americano espanhol seis províncias jesuíticas, a saber:

1. *Perú*. La primera provincia de la orden fue fundada en el virreinato Perú, en 1568 (...). El crecimiento rápido en las próximas décadas facilitó la separación de cuatro provincias más (...) Quito, Chile, Nueva Granada y en región de La Plata. (...) A las misiones de esta provincia pertenecían las del alto Marañón (Maynas) al norte (...) como también la misión de los Moxos en la actual Bolivia (...). 2. *México*. La segunda provincia de la orden en Hispano-América se fundó en 1572 en el virreinato de Nueva España (México). 3. *Bogota* y 4. *Quito*. En 1604 la viceprovincia Nuevo Reino y Quito fue separada de la provincia madre Perú. Ella abarcaba las audiencias de Santa Fé de Bogotá (Nueva Granada) y Quito, el territorio actual de Colombia y Ecuador. 5. *Paraguay*. De la provincia madre Perú, los jesuitas avanzaron hacia el sureste a la región de La Plata, donde se fundó en 1607 la Provincia Paraguay bajo la dirección de Diego de Torres (...) El proyecto misionero más famoso fue, sin embargo, la Misión Guaraní en la cuenca alta de los ríos Paraná y Uruguay que pasó a la historia como ‘estado jesuítico’. (...) De importancia igual pero no tan conocida fue la Misión

---

<sup>73</sup> Sobre a política econômica implantadas nas missões para assegurar a subsistência tanto de indígenas como dos próprios jesuítas, consultar: KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. (Documenta 14). Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

Chiquitana en la actual Bolivia, que se fundó hacia las postrimerías del siglo XVII (...). 6. Chile, a donde llegaron los primeros jesuitas en 1593, fue en 1624 una provincia dependiente y en 1683 independiente, después de haber sido separada de la provincia madre Perú junto con Paraguay en 1607. (Michael Sievernich, 1996: 15-17; grifos do autor).

Assim, todos os contatos ocorridos nestas províncias jesuíticas entre as diversas populações indígenas (apresentadas no capítulo 1) e os missioneiros eram registrados e enviados aos superiores da Companhia de Jesus, além é claro, de ser tornarem, segundo o antropólogo Fermín del Pino Díaz *dominio común en los colegios de la Compañía, a través de la lectura pública de las cartas anuas, con la cual los misioneros mismos de cada enclave del universo conocido, aunque estuviese él mismo alejado e incomunicado, estaban al corriente de lo que ocurría en los demás* (Díaz, 2005:64).

Ao honrar o duplo contrato estabelecido com a Igreja Católica e a coroa espanhola, os jesuítas estavam, de acordo com Arno Kern, promovendo a *transformação do indígena em um 'homem completo' através de sua europeização, (...) evangelização e de sua subtração à escravidão* (Kern, 2003:40). Segundo Josep Barnadas, os jesuítas acreditavam que se subjulgassem as populações indígenas *antes desconhecidas da Cristandade, estariam servindo igualmente ao seu monarca como vassallos, a sua fé como missionários e a si mesmos como homens de honra* (Barnadas, 1997:524). Deste modo, o missioneiro, como bem destaca o jesuíta José del Rey Fajardo, devia converter o indígena em súdito do rei da Espanha, em um cidadão de um município, em um beneficiário de um futuro melhor, bem como, dotá-lo de uma língua e fazê-lo filho da Igreja Católica.

Sendo assim, a ação missionária tinha por objetivo a *promulgación de la doctrina cristiana a estos salvajes, para que encuentren el camino que lleva a la eterna salvación. Todo lo otro sirve solamente para facilitar esta tarea* (Knogler, 1979:161). Para o jesuíta de chiquitos, Julián Knogler, esta era a meta e o fim das viagens realizadas por eles a *países tan remotos y tan poco hospitalários* (Knogler, 1979:161), converter índios “selvagens” em “autênticos homens” e depois em cristãos. E para alcançar este objetivo era necessário, segundo o próprio jesuíta,

humanizar a estas criaturas y para acostumbralas a una vida civilizada en común y a una conducta disciplinaria, hay que construir casa donde vivan constantemente, en una zona que les ofrezca lo necesario para el sustento de la vida, y hay que enseñarles los trabajos necesarios para mantenerse; de este modo se les quita la costumbre de andar vagando (Knogler,1979:147).

Para Knogler, assim como para os demais jesuítas, reduzir estas diversas etnias indígenas ao um novo espaço urbano significava intervir profundamente na *lógica da vida dos nativos, criando estruturas urbanas, produzindo uma disciplina do trabalho voltado à produção do necessário para o sustento e manutenção dos membros das comunidades como serem humanos autênticos* (Puhl, 2008:169). Desta forma, só a redução<sup>74</sup> faria com que os indígenas deixassem a vida pagã e levassem uma “vida política e humana”, *remediando assim a ‘irracionalidade’ de andarem dispersos pelos montes<sup>75</sup> e matas, vivendo como ‘feras’ e adorando ‘falsos ídolos’* (Kern, 2003:42). Para Bartomeu Meliá, a redução era considerada um instrumento *esencial para el cambio que se pretendía en los indios, que era hacerlos pasar de la ‘infidelidad’ al cristianismo y de la barbarie a la vida política* (Meliá, 1978:159).

A redução seria então, nas palavras de Bartomeu Meliá, *pueblos de Indios, que vivendo a su antiga usanza en montes, sierras y vales, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis solas, separados a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana (...)* (Meliá, 1978: 157). Neste sentido, a redução seria um espaço na qual muitas etnias indígenas *pasaron a vivir en un solo lugar, facilitando la organización de masivas campañas de catequización, preparando al mismo tiempo a los pueblos para defenderse de las incursiones internas y externas de encomenderos y esclavistas* (Moreno e Salas, 1992:194). Para Enrique Dussel, a redução foi

antes um modelo viável de adaptação à situação da vida colonial, da cristandade hispano-americana da época, nos estreitos limites que lhe permitia o 'Estado das Índias', que por certo era um padroado autoritário que não deixava fissuras. Todavia, pela necessidade que tinha o próprio padroado dos serviços das reduções, deu-lhes liberdades impensáveis para outras instituições (por exemplo, a possibilidade de fabricar armas e organizar exércitos para sua defesa). Mas, ao mesmo tempo, serão criticadas por serem 'paternalistas', isto é, os 'padres' (tanto franciscanos, como da Companhia ou outros) se faziam necessários, e sua ausência significará o fim da experiência. (Dussel, 1982:13)

---

<sup>74</sup> De acordo com Alcides Pareja Moreno e Virgilio Suarez Salas, o termo redução vem de *reducir, en su sentido de llevar, persuadir, transformar un estado primitivo (itinerante y nómade) a otro estado (establecido y sedentario) comunitario de corte occidental* (Moreno e Salas, 1992:193).

<sup>75</sup> Segundo o historiador João Ivo Puhl, a expressão “monte” veiculava vários significados no imaginário dos missionários e dos índios, sendo que o primeiro deles representava *o espaço natural ou habitat dos nativos em sua condição de vida em liberdade originária de nômades caçadores, coletores e pescadores, como apareceu na escrita dos missionários. Em outro, eram os lugares altos, procurados pelos nativos e missionários para construir aldeias ou reduções, [ou] para fugirem das inundações (...). Num terceiro significado, ‘montes’ eram lugares sagrados de memória e de culto aos espíritos, deuses e antepassados indígenas, expressões do seu modo de ser e viver tradicional. Neste sentido, fugir para os montes não significa somente sair do convívio reducional, mas voltar ao antigo modo de ser e viver na liberdade originária em estado selvático. Os jesuítas consideram o ‘monte’ o lugar da apostasia, da anti-redução, da oposição religiosa e da resistência cultural ao cristianismo e à civilização* (Puhl, 2008:163 e 164).

Portanto, a redução além de se configurar como um novo espaço e, conseqüentemente, produzir um novo modo de ser para estas populações indígenas através de sua concentração urbana, buscava também, segundo o historiador W.J. Matienzo Castillo,

varios propósitos de manera simultánea: en primer término se encontraban los objetivos político-económicos pues la reducción se constituía en el medio idóneo para establecer el nuevo orden social y reunir y controlar la mano de obra –principal fuente de riqueza para los colonizadores–; en segunda instancia y supeditados a los primeros estaban los fines misionero-civilizadores que perseguían un proceso de aculturación y evangelización del hombre americano –carente de una civilización según los parámetros de la cultura occidental– y representaban por tanto la justificación moral de su sometimiento. (Matienzo Castillo, s/a: 02).

Para o jesuíta José del Rey Fajardo (2007), esta nova concepção de espaço obrigava os indígenas ao assentamento e ao trabalho como lei da cidade, mas que era suavizada com a flexibilidade da legislação missional e o equilíbrio da autoridade do missionário e com as responsabilidades do cacique. Deste modo, a concepção jesuítica de “redução” se inscreve no contexto da “cidade progressivamente ordenada”, ainda que os jesuítas tratassem de traduzir, adaptar e dar identidade no cenário da selva, como bem salienta o jesuíta Fajardo.

Assim, com a reunião de índios semi-nômades em assentamentos próprios, os jesuítas recorreram a um modelo de redução que ficou no marco político do sistema colonial espanhol e contribuiu para assegurar as fronteiras geoestratégicas da Espanha na América. Marco este, que segundo o jesuíta Michael Sievernich, resultou de fato, em uma “utopia” anticolonial, na qual, as missões protegiam-se hermeticamente *del mundo colonial espanhol y de sus instituciones (...) aplicando estrictamente el derecho americano a favor de los indios (Leyes de Indias)* (Sievernich, 1996:18).

Deste modo, o discurso utópico americano nasce, segundo jesuíta José del Rey Fajardo, da confrontação entre o imaginário europeu e o Novo Mundo, na qual a *cartografía clásica y medieval recogía como ‘países legendarios’ (...) ese otro mundo posible– que se imagina como mejor porque es depositario del anhelo y la esperanza perdidos en el viejo continente* (Fajardo, 2007:26). Segundo Josep Barnadas, o Novo Mundo representava para muitos uma oportunidade que a *Providência ofrecia para o estabelecimento do verdadeiro ‘reino do evangelho’, ou ‘cristianismo puro’: a restauração da Igreja primitiva* (Barnadas, 1997: 525). Entretanto, a idéia não foi à realização de uma utopia ao modo de Tomas Morus

ou Tomás Campanella<sup>76</sup>, como se supunha, mas sim, uma conformidade do evangelho com a cultura indígena no que se refere à religiosidade, língua e estrutura econômica. Sendo assim, a organização do povoado missionário seria antes de tudo

uma obra de circunstancias, (...) originaria de uma efetiva adaptação da legislação e costumes espanhóis à cultura dos [indígenas], bem como a uma situação de fronteira. É, portanto, o resultado de um processo histórico e não de modelos apriorísticos. A utopia política existente foi estabelecida após sua implantação, ao criar um espaço de liberdade para o indígena ante o escravismo da sociedade colonial ibero-americano (Kern, 1982:263).

Para Arno Kern, a organização política dos povoados missionários ao contrário do que já se tentou provar, *não confirma as hipóteses de ter sido uma unidade estatal independente nem possuir modelos anteriores que possam ter servido como projeto inicial* (Kern, 1982:263). Segundo o autor, o que os jesuítas tentaram foi *uma ação civilizadora concomitantemente com a evangelização* (Kern, 1982:115). De forma que a vida nas missões iria produzir uma fusão das formas de vida dos indígenas com a organização institucional espanhola, sem com isto, gerar uma ruptura total com os modos de ser tradicionais dos indígenas como destaca José Luiz Roca (2001) e María Bravo Guerreira (1995).

Entretanto, a inserção dos indígenas nas missões jesuíticas não foi de toda maneira forçosa, pois, segundo Cotrina (1999) e Jackson (2003), havia interesse por parte deles nos benefícios que poderiam receber ao trocar o seu modo de vida tradicional pela vida na missão. Os motivos que fizeram a missão se tornar interessante aos olhos dos indígenas eram, segundo Arno Kern, *o caráter de refúgio que estas representavam contra os encomenderos ou os bandeirantes, o tratamento justo e caridoso oportunizado pelos padres, bem como os seus conhecimentos científicos e a tecnologia nova que aportavam, todos estes fatores de ordem material agiram de maneira decisiva* (Kern, 2003:40). Como um exemplo destes motivos, temos o caso dos índios da Província de Chiquitos que para fugir dos constantes ataques de portugueses e espanhóis solicitaram proteção ao governador de Santa Cruz, que

---

<sup>76</sup> Para maiores informações sobre missões jesuíticas e utopia, consultar: KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. (Documenta 14). Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. Ver igualmente: KERN, Arno Alvarez. **Utopia e missões jesuíticas** (síntese Universitária; 40). Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994b. FAJARDO S. J., José del Rey. Marco conceptual para comprender el estudio de la arquitectura de las misiones jesuíticas en la América Colonial. **Misiones jesuíticas en Iberoamérica**. **Revista APUNTES**. Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano (ICAC). Publicación semestral de la Facultad de Arquitectura y Diseño Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia vol. 20 núm. 1 pp. 1-168 enero-junio 2007.



por sua vez, passou este encargo aos jesuítas, afim de que os mesmos estabelecessem missões entre estes indígenas (Caleffi, 1989-90)<sup>77</sup>.

Segundo os autores, as estratégias usadas para atrair os indígenas à vida nas missões foram múltiplas, e variavam de acordo com o lugar, a época do ano e a população indígena a ser reduzida. A primeira tarefa consistia, de acordo com José Fajardo (2007), em buscar os grupos indígenas a serem reduzidos. Mas antes de empreender esta ação, que Daniel Santamaría chama de *persuasión por fuerza*, os jesuítas deviam reunir todas as informações necessárias sobre o espaço em que iam realizar esta atividade missioneira, tais como: *condiciones de navegación de los ríos, alimentos, números de aborígenes y condiciones generales de seguridad, sobre todo si se conocen historias sobre antropofagia* (Santamaría, 1996:25).

Já que era com base nestas informações que a Companhia de Jesus autorizava a entrada dos missioneiros na mata, e caso houvesse necessidade, os mesmos seriam acompanhados por escoltas armadas (como foi o caso das missões de Maynas, conforme abordaremos mais adiante). Uma vez estabelecidos nas proximidades das aldeias, os jesuítas começavam a distribuir objetos de metal para convencer os indígenas das vantagens de se levar uma vida sedentária nas missões, mas se mesmo assim, eles ainda se mativessem reticentes, os missioneiros optavam *asaltar de noche la aldea y llevarse a toda su población (si es pequeña) o a un grupo de jóvenes (si es numerosa)* (Santamaría, 1996:25). Para exemplificar, temos o relato do jesuíta das missões de Mojos, Francisco Javier Eder, sobre como era feito este processo para atrair os indígenas para seus acampamentos. Segundo o jesuíta, esta ação consistia em enviar de noite

algunos índios para que cuelguen de los árboles cerca de sus chozas cuchillos, hachas, espejos, campanillas, objetos de vidrio, cucharas especialmente rojas (pues es el color que prefieren a todos los demás), lanas tejidas de varios colores y otras cosas parecidas que se presumen han de gustarles. Con esto tratamos de persuadirlos de que somos sus amigos, de que abran la puerta para hablarnos, y al fin logramos establecer la amistad. (...) Al amanecer, los que acaban antes el sueño descubren los regalos colgados de los árboles y lo cogen; entonces comienzan a preguntarse quién los han colgado; examinan la huellas de los pies y siguen la pista según las ramitas rotas hasta llegar al campamento del misionero. Entonces empiezan las dudas sobre lo que harán; se les muestran muchas cosas capaces de atraerlos; sin embargo, la mayoría no se fía hasta después de haber repetido la operación varias noches. En cuanto uno de ellos, venciendo el miedo, se

---

<sup>77</sup> Para maiores informações desta iniciativa indígena no pedido de missioneiros, consultar: CHARUPÁ, Roberto T. **La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos**. Bolívia (1691-1767). Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2002.

acerca y recibe el premio de su valentía, excita una envidia tan grande en los demás, que acuden –avidísimos- sin esperar más. Se los acoge con toda afabilidad, se sacan los regalos, se los reparte entre todos (particularmente al jefe de la tribu, si lo hay, a quien la codicia le hace olvidar toda majestad). Enseguida nos invitan a ir a su aldea, cosa que hacemos con gusto; pero para evitar toda ocasión de engaño y de celada, no conviene pasar en ella la noche (Eder, 1985:132 e 134).

Entretanto, a primeira grande barreira para a realização desta tarefa foi desconhecimento do idioma destas populações indígenas a serem reduzidas, por isso, os jesuítas sempre preferiram *raptar niños para instruirlos detenidamente, aprender de ellos la lengua nativa y reintegrarlos a su tierra para que actúen después de lenguas o intérpretes* (Santamaría, 1996:25)<sup>78</sup>. A barreira do idioma significou um problema em todas as missões analisadas, já que o grande desafio diante de uma multiplicidade de etnias, foi o de *captar idiomas alagutinantes hasta dominarlos y poder someterlos a la filología y gramática imperantes* (Moreno e Salas, 1992:47). Neste caso, os jesuítas recorreram a *uno de los idiomas más extendidos y se lo convirtió en el idioma general* (Moreno e Salas, 1992:47), como por exemplo, o *quechua* para as missões de Maynas, o *chiquito* para as missões de Chiquitos, o *moxo* para as missões de Mojos, e por fim, *guarani* para as missões Guaraní. Com isto, os jesuítas logo entenderam que *la lengua se tenía que transformar no sólo en el instrumento de cohesión, sino además generar un nuevo espacio de comunicación* (Fajardo, 2005:131).

Se a *persuasión por fuerza* falhasse, os jesuítas tentavam mostrar, através *ejemplo viviente del misionero*, as vantagens que as diversas nações indígenas poderiam ter com o trabalho organizado e sedentário como bem destaca Daniel Santamaría. Segundo o autor, as dificuldades para realizar a esta duas ações de convencimento indígena para a vida nas missões foram: *el ritmo estacional de las cosechas (...) hambrunas, guerras tribales, ataques militares portugueses y muchas otras causas promueven el éxodo masivo de la misión* (Santamaría, 1996:26).

Contudo, uma vez convertidos à fé católica, e, vencidas as barreiras linguísticas, estes indígenas se tornavam *un poderoso sujeto de reducción y conversión* [de outras etnias indígenas] *por muchos motivos: si es numeroso puede atender aldeas dispersas: los nativos*

---

<sup>78</sup> Segundo Daniel Santamaría, a conversão começa pelos *niños porque son más maleables y están menos arraigados en las concepciones religiosas tradicionales: una catequesis que responde a la clásica asimilación simbólica del cristianismo entre pureza de niño y pureza evangélica. La enseñanza de acompaña con pequeños regalos: estampas, navajas, agujas, alfileres, campanitas. Las escuelas elementares, donde se enseña a leer y escribir y se adoctrina, están dirigidas por los mismos jesuítas o por instructores indígenas* (Santamaría, 1996:28).

*conocen las lenguas, los senderos de la selva, los hábitos guerreros de quienes pretenden persuadir* (Santamaría, 1996: 27). Deste modo, os catecúmenos além de funcionarem como intermediários entre os jesuítas e os indígenas “pagãos” assumiam ainda diversas funções na conversão de outras etnias, tais como: *guias, seguranças, carregadores, negociadores e ‘linguarás’* (Puhl, 2008:167)<sup>79</sup>. E eram eles, que segundo o historiador João Ivo Puhl, acolhiam nas missões

os iniciantes, ensinando-lhes a língua e os novo costumes, repetindo-lhes sermões, dando-lhes o exemplo de como comportar-se nas novas casas, nas ruas, na praça, na igreja, mostrando-se satisfeitos nos trabalhos, nas festas, nas liturgias, assumindo funções de governo com sinais de distinção, exercendo novos ofícios que os distinguiam e serviam para reforçar seu prestígio, os acordos e elos entre os já convertidos e os ‘índios pagãos’ (Puhl, 2008:167).

Portanto, o método *evangelización indirecta* utilizado pelos jesuítas para reduzir outras etnias indígenas consistia, segundo João Ivo Puhl, num *processo de negociação entre índios cristãos e missionários de um lado na expedição e na redução e, de outro, índios dos montes com seus interesses, que aceitavam visitar a redução onde experimentavam a hospedagem e recebiam presentes prestigiosos, que serviam para conduzi-los à redução* (Puhl, 2008:167).

Desta forma, a mediação indígena ou *evangelización indirecta* foi muito importante para consolidação da missão, já que esta tarefa não podia ser exercida somente pelo missionário, pois segundo Daniel Santamaría, eles eram poucos e com recursos limitados. Tal situação encontra-se bem expressa nas palavras do jesuíta de chiquitos Julián Knogler, pois segundo ele para converter os indígenas ao *cristianismo habría que hacer de un misionero diez, para enseñar y cuidar a gente dispersa en una tan vasta región*. (Knogler, 1979:165). Assim como os indígenas, os jesuítas também desempenharam diversas funções durante

---

<sup>79</sup> O padre Julián Knogler oferece mais detalhes sobre a participação indígena no processo de conquista e conversão de outras etnias em sua intitulada *Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias Occidentales o America del Sud y las misiones en su territorio, redactado para un amigo*. In: HOFFMAN, Werner. **Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos**. Fundación para la educación, la ciencia y la cultura. Buenos Aires, 1979. Outra obra de igual importância é a de CHARUPÁ, Roberto T. **La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos**. Bolívia (1691-1767). Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2002. Vale a pena também ler o texto do historiador Fernando Torres-Londoño sobre o Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Maraño do século XVII. **História**, São Paulo, V. 25, N. 1, P. 15-43, 2006, bem como, o diário do padre EDER S.J., Francisco Javier. **Breve Descripción de las Reducciones de Mojos (ca. 1772)**. Traducción y edición de Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana, 1985. Ver igualmente: BLOCK, David. **La cultura reduccional de los Llanos de Mojo**. Sucre: Historia Boliviana, 1997. SANTAMARÍA, Daniel J. Los métodos misioneros de los Jesuitas en Chiquitos. In: KÜHNE, Eckart (orgs). **Las misiones jesuíticas de Bolivia: Martin Schmid: 1694-1772: misionero, músico y arquitecto entre los chiquitanos**. Santa Cruz de La Sierra: Sirena, 1996.

processo de evangelização, afinal, eles foram não só pregadores e administradores de sacramentos

sino que también fue ‘organizador social, artista, constructor, técnico en diversos campos, ganadero, agricultor, comerciante, empresario, maestro, enfermo y médico, organizador de defensas y de los ejércitos, imprentero, músico, escritor, cartógrafo, botánico, y tantas cosas más, según lo requiriese su función de responsable de la evangelización’ (Moreno e Salas, 1992:47).

Sendo assim, a vida nas missões significava uma mudança profunda não só para os indígenas, mas também para os jesuítas, pois requeria destes últimos, uma extrema capacidade de adaptação que não era acessível a todos (Farjardo, 2005). Já para os indígenas, a ação civilizatória e evangelizadora empreendida pelos jesuítas promoveu mudanças significativas na *forma da aldeia, os tipos das habitações, o emprego do tempo, as funções sociais, a produção dos bens econômicos, a organização política e o sistema de prestígio e autoridade, as relações entre os sexos, as regras de casamento, etc.* (Kern, 1982:112). No entanto, os indígenas não optariam livremente por todos os valores e padrões culturais impostos pelos jesuítas nas missões. A exceção, neste caso, se fez à tecnologia do ferro, esta sim foi desejada pelos indígenas.

A escolha destes novos padrões culturais foi realizada pelos jesuítas em *função de seus próprios valores, ou imposta pelos marcos jurídicos da sociedade espanhola ou determinada pelas próprias contingências históricas da fronteira e dos embates entre a colônia espanhola e a expansão luso brasileira* (Kern, 1982:112). Sendo assim, a missão representava um conjunto de *prácticas y regímenes que regulaban tanto lo trivial como lo extraordinario: desde el vestido hasta política, desde la subsistencia hasta el culto (...)* (Block, 1997:139), de modo que, em num mesmo espaço passaram a coexistir elementos culturais indígenas com novos elementos cristãos e ocidentais europeus, como destaca Arno Kern. É importante salientar que as ações desenvolvidas pelos jesuítas só foram possíveis porque contaram desde o início com o apoio dos caciques, o que, na opinião Arno Kern, foi decisivo em todas as fases do processo evangelizador.

Para David Block, a cultura reducional significou do ponto de vista do europeu uma consolidação do sistema jesuítico na selva, já do ponto de vista do indígena, as missões ofereceram uma oportunidade de vários grupos étnicos de reconquistar suas posições ante seus vizinhos, além é claro, de favorecer o aparecimento de uma nova estrutura sócio-política baseada nos modelos indígenas e europeus. Para os jesuítas, o processo reducional implicou

na adoção de uma série de adaptações, entre as quais, estariam os elementos indígenas e geográficos. Neste sentido, a cultura reducional significou, para além de um espaço hierarquizado, um espaço de cruzamento e seleção dos

modos de subsistencia europeos e indios, (...) [na qual os] nativos mantuvieron gran parte de su autonomía. Los jefes tradicionales conservaron sus posiciones y ampliaron sus funciones; la introducción de los modelos españoles de gobierno en realidad aumentó la élite política. Las reducciones, al establecer una jerarquía funcional basada en la ocupación, introdujeron una nueva complejidad social y económica, en la que quienes ejercían los oficios e industrias europeos conformaban un grupo separado de los que se dedicaban a las actividades de subsistencia (Block, 1997:32).

O que a Companhia de Jesus criou foi, segundo com o jesuíta José Rey del Fajardo, um modelo baseado na persuasão e na simbiose das culturas e como consequência disto, devia interpretar e assimilar o conhecimento dos particularismos locais, o ensino técnico da língua e as regras sociais. Já para o jesuíta Manuel Marzal, as missões foram uma maneira de minimizar as relações como mundo colonial, pois nelas não havia *encomiendas, ni servicios personales (con la excepción de la mita de Juli), ni repartos mercantiles, ni otra forma de comercio entre indios y españoles, y se limita mucho la presencia de éstos, para evitar la explotación* (Marzal, 1999:493). E uma vez reduzidos, os indígenas estavam livres do pagamento de tributos por vinte anos, e segundo Marzal, *había misiones con exención total, como la de Maynas, y otras, donde el tributo se pagaban con fondos comunes producidos por una economía eficiente o con limosnas conseguidas por los misioneros. Pero, se de esa manera se minimizó la relación colonial, no se suprimió* (Marzal, 1999:493). Consequentemente, a redução significou para o indígena passar de uma vida seminômade para agricultor sedentário como bem destaca Enrique Dussel (1982).

## ***2.2 Missões como instituição de fronteira***

Para compreender o contexto no qual as missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas foram fundadas, torna-se necessário, segundo Arno Kern, realizar uma análise da situação espacial em que estas missões estavam inseridas: em um espaço de fronteira e dentro de um complexo sistema de relações *entre Portugal, Espanha, comunidades*

*indigenas, a Companhia e Jesus e a própria Santa Sé* (Kern, 1982:151). No entanto, este espaço de fronteira, de acordo com o autor, só se deliniaria enquanto tal, desde o vale amazônico até o estuário do Prata, somente no século XVII, já que o que havia antes era apenas um limite representado pela linha imaginária do Tratado de Tordesilhas.

Para Arno Kern, este espaço fronteiro representava neste período a *zona de mais aguda sensibilidade, tanto de parte da sociedade colonial espanhola, como da portuguesa, mas principalmente da primeira, por ser a atacada* (Kern, 1982:166). Sendo assim, a fronteira seria então, como bem salienta a historiadora Heloísa Liberalli Bellotto, *o limite até onde o Estado pode exercer sua força administrativa (...)*, já que o mesmo não se configura *sem um território, sem um espaço no qual ele exerça sua soberania, dele auferindo seus recursos e nele mantendo uma população, que vem a ser o outro polo da sua razão vital.* (Bellotto, 1983:60)<sup>80</sup>. Para o sociólogo José de Souza Martins, a fronteira é o lugar de

encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os ditos civilizados de outro; (...) Mas o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos. O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da história (Martins, 2009:133).

Isto na opinião da historiadora Maria Emilia Monteiro Porto, leva a considerar a *fronteira em sua dimensão de espaço de trocas e negociações com o outro, especialmente com os grupos étnicos que cabia às missões controlar* (Porto, 2011:80). Portanto, a fronteira *com seus aspectos políticos, econômicos, culturais, etc, metaforicamente é uma situação-limite, já que nela se extremam as circunstâncias, os interesses e os problemas comuns a ela*

---

<sup>80</sup> Para Arno Kern, a palavra fronteira nos séculos XIII e XIV, *tinha um senso militar e significava a linha de frente da batalha de uma tropa organizada para o combate, para 'enfrentar' o inimigo – este o seu significado mais profundo. Hoje, tende-se mais a usar a palavra com sentido de 'limites' (limes) ou de 'fines', e daí confins. Mas, mesmo no século XVI e XVII, a 'fronteira' é o front, não mais de um exército, mas de um país. Esta mudança de sentido ocorreu através da ideia de que as cidades da fronteira, com suas muralhas guarnecidas, suas torres e ameias, suas guarnições militares, eram a 'frente' de batalha contra o inimigo situado além dos limites do Estado. A ideia de fronteira e a ideia de presidio, no sentido de guarnição militar de defesa, se justapõem. Ainda no século XVII, na França, a palavra frontèire tinha o significado de 'frente', de extremidade de um reino, onde os inimigos se defrontam. Na Espanha, a palavra fronteira já aparece no Poema do Cid, mas sempre no sentido de região que separa povos colocados frente a frente, tendo dado origem ao termo 'fronteiro', ou seja o chefe militar que comanda a fronteira* (Kern, 1982:158). Para maiores detalhes sobre as várias acepções de fronteira, consultar: PORTO, Maria Emilia Monteiro. *Fronteira: Jesuítas e missões no Rio Grande Colonial*. In: SCHALLENBERGER, Erneldo. **Identidades nas fronteiras: território, cultura e história**. São Leopoldo: Oikos, 2011. Ver igualmente: MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.

*e ao seu interior (...)* (Kern, 1982:152). E muito antes dela determinar *o limite da presença do civilizado num território determinado, a frente de expansão já se expande indiretamente empurrando os grupos indígenas mais próximos para territórios de seus vizinhos mais distantes* (Martins, 2009:146)<sup>81</sup>. E a fronteira só vai desaparecer, de acordo com José de Souza Martins, no momento em que o conflito acaba,

quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e moral dá lugar à alteridade política, quando o *outro* se torna parte antagônica do *nós*. Quando a história passa a ser a *nossa história*, a história da nossa diversidade e pluralidade, e nós já não somos nós mesmos porque somos antropofagicamente nós e o outro que devoramos e nos devorou (Martins, 2009:134).

Sendo assim, tanto missioneiros como bandeirantes encontrariam nestas fronteiras, segundo Maria Emilia Porto, *um território propício para suas atividades ou [pelo menos] foram considerados adequados pelas monarquias ibéricas para desempenhar este papel* (Porto, 2011:78), que ia desde a salvação das almas indígenas até a riqueza do Eldorado. Deste modo, as relações fronteiriças estabelecidas entre as duas coroas ibéricas, que se expandiam por meio de seus representantes na América, não eram, segundo Arno Kern, apenas de contiguidade física, mas sim, uma *verdadeira oposição de interesses entre a sociedade espanhola local e a frente de expansão luso-brasileira* (Kern, 2003:37). Afinal, as missões dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas foram estabelecidas, durante todo o século XVII, em regiões *fronteiriças do Império Colonial Espanhol, dentro do espírito de colonização pacífica defendido pela Coroa, para povoar e, ao mesmo tempo, proteger os territórios ainda não explorado* (Kern, 1982:151).

Neste sentido, as missões foram fundamentalmente uma instituição de fronteira destinada a subjugar e controlar os grupos indígenas que viviam nas margens da América Espanhola, e assim, implantar uma mudança social, cultural e religiosa que transformasse estas diversas etnias indígenas em agricultores sedentários a um menor custo para a coroa espanhola (Jackson, 2009). E para realizar esta tarefa de desbravamento da fronteira, os jesuítas contaram com o apoio do Real Patronato, instituição que tornou *possível esta dupla capacidade de serem os missionários ao mesmo tempo servidores da Coroa e da Tiara Papal* (Kern, 1982:159).

---

<sup>81</sup> Segundo José de Souza Martins, *para o índio, o avanço da frente de expansão não repercute apenas por colocá-lo diante de uma humanidade diferente, a dos civilizados. Repercute nos rearranjos espaciais de seus territórios e nas relações com outras tribos, sobretudo inimigas. Essas mudanças resultam em muitas perdas, não só do território, mas também de vida e de elementos culturais* (Martins, 2009:134).

Assim, diante da escassez de pessoas para colonizar estas áreas, a coroa espanhola lançou mão dos serviços dos jesuítas como agentes de fronteira, pois além de espalharem a fé, civilizar e converter as diversas populações indígenas, eles também seriam responsáveis por ampliar, ocupar e defender os territórios espanhóis (Bolton, 1917). E para auxiliar os jesuítas nesta defesa do território das missões, a coroa espanhola resolveu estabelecer, segundo Arno Kern, *uma guarnição de fronteira indígena como tropa auxiliar* (Kern, 1982:160), além é claro, de permitir o uso de armas e munições para conter os avanços dos portugueses. Deste modo, a criação do exército indígena nas reduções respondia *a uma situação de atrito para a qual a fronteira espanhola não estava preparada* (Kern, 1982:166), pois como bem salienta Arno Kern, havia um limitado número de efetivos militares espanhóis presentes nestas espacialidades missionárias, e momento em que estes ataques portugueses foram direcionados para as cidades espanholas, *a capacidade de resposta militar das tropas hispânicas locais foi quase nula* (Kern, 1982:153). Segundo o historiador W.J. Matienzo Castillo, em diversas ocasiões a administração indiana e os habitantes destas espacialidades fronteiriças recorreram ao exército indígena para conter

insurrecciones locales como la ‘rebelión de los comuneros’ en Asunción (1649 y 1725-1735), para reconquistar territorios como la Colonia del Sacramento (1704-1705), para la pacificación de indígenas hostiles, como las campañas de los chiquitos contra los chiriguano de las inmediaciones de Santa Cruz de la Sierra (1728-1735), o incluso para frenar invasiones y fortificaciones de los portugueses, como la efectuada desde Mato Grosso al pueblo de Santa Rosa, el viejo, en Moxos<sup>82</sup> (1760-1767) (Matienzo Castillo, s/a: 24).

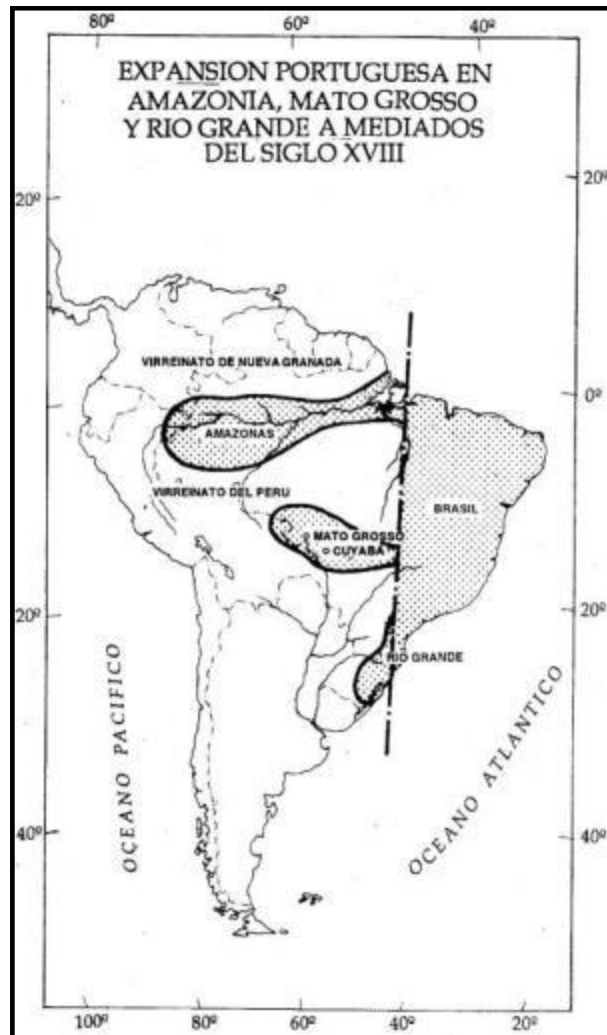
A instabilidade criada pelas incursões portuguesas fez com que as milícias indígenas convertessem, segundo Matienzo Castillo, na *‘mayor fuerza militar’ de sus respectivas regiones siempre leales al Rey en los conflictos locales, insurrecciones e invasiones, llegando a constituirse en un ‘elemento decisivo en la política regional’* (Matienzo Castillo, s/a: 24). Portanto, estes esforços da coroa espanhola para manter suas possessões tornou-se, segundo o historiador José Luis Roca, uma *tarea imperativa durante el siglo diecisiete, [pois] era el avance de las fronteras peruanas hasta donde más se pudiera en*

---

<sup>82</sup> Para maiores detalhes sobre o espaço missional de Santa Rosa de Mojos e as relações tensas de fronteira entre portugueses da Capitania de Mato Grosso e os jesuítas das missões espanholas de Mojo pela posse desta espacialidade jesuítica, consultar: CASTILHO PEREIRA, Ione Ap. M. **Missão jesuítica colonial na Amazônia Meridional: Santa Rosa de Mojo uma missão num espaço de fronteira (1743-1769)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008a.



*dirección al Atlántico, como parte de un esfuerzo para contener el avance portugués (Roca, 2001:330) no interior do continente (fig. 7 e 40).*



**Fig.7.** Limites hispano potugueses. Fonte: Maeder e Gutiérrez, 1994.

Sendo assim, as missões jesuíticas não foram apenas um espaço de evangelização, mas também uma instituição de fronteira, pois além de estarem estabelecidas em lugares estratégicos, cumpriam ainda, a função de “estado-tampão”, isto é, o de barrar caminho que dava acesso às áreas de metais preciosos (Gadelha, 1980). Assim, a missão como “instituição de fronteira” seria uma característica da colonização luso-espanhola em muitas áreas, o que contribuiu nas palavras da antropóloga Denise Maldi Meireles (1989), para cristalizar ainda mais a imagem dos índigenas como “verdadeiros guardiões da fronteira”.

Segundo Alda Souza, esta representação *foi construída a partir de elementos que refletiam os ideais de conquista, povoamento, defesa, além de caracterizar um estado*

*permanente de guerra* (Souza, 2009:69). Portanto, cada um destes espaços fronteiriços foi desbravado e anexado à coroa espanhola pelos jesuítas e indígenas, já que segundo Arno Kern, estes estavam mais bem *adaptados à guerra, nas regiões em que sempre tinham vivido, do que os próprios espanhóis* (Kern, 1982:153).

Exposto isto, o que vamos analisar nas linhas que se seguem abaixo, é o contexto em que as missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas foram fundadas. Com isto, queremos mostrar que mesmo implantadas em espaços geográficos diferentes, as ações políticas ou projeto evangelizador desenvolvidos pelos jesuítas nestas quatro espacialidades missioneiras foram, na maioria das vezes, semelhantes em virtude das questões abordadas no início deste capítulo (encomienda, estratégias para reduzir o indígena à vida nas missões, e a fronteira com os portugueses).

Assim, o primeiro espaço missioneiro que vamos analisar refere-se àquele em que foram fundadas as missões de Mojos. Os primeiros espanhóis que se dirigiam a Llanos de Mojos buscavam, segundo o historiador David Block, o *reino do Gran Mojo, legendario monarca que reinó sobre tierras densamente pobladas y ricas en metales preciosos* (Block, 1997:63). Esta busca por uma “montanha de prata”, por um reino fabuloso, onde haveria um cacique e uma lagoa cheia de ouro e pérola (Denevan, 1966), despertou nos espanhóis o interesse em realizar sucessivas expedições para conquistar este espaço.

Deste modo, várias tentativas foram organizadas a partir de 1536 para adentrar o espaço de Llanos de Mojos<sup>83</sup>. Já os centros que serviram como pontos de partida foram segundo os autores: o Paraguai, Peru, Charcas e Santa Cruz de la Sierra. Ainda que estas

---

<sup>83</sup> O historiador Enrique Finot, com base na relação datada de 1750, nos oferece um resumo das inúmeras tentativas para alcançar Mojos, que são, a saber: 1. *la expedición de Candia, de 1539, ordenada por Pizarro, que llegó hasta Opatari, a treinta leguas del Cuzco. No tuvo resultado alguno por habersele insubordinado los doscientos hombres que llevaba consigo.* 2. *Entrada de Pedro de Anzures, por Camata, con la misma tropa de Candia. Llegó a los Mojos y la gente pereció casi totalmente por falta de alimentos. Peranzures salió al Perú con los restos deshechos de la expedición.* 3. *El conde de Nieva, virrey del Perú, comisionó en 1561 a Gómez de Tordoya para entrar por el río de Tono y fundar una gobernación. El proyecto no tuvo ni principio de realización porque el virrey revocó sus providencias.* 4. *A fines del mismo año el virrey designó a Juan Nieto para entrar por Camata a fundar un pueblo. Llegó a Apolobamba y salió a los tres meses, después de haber sido bien recibido por los Chunchos.* 5. *Partiendo de Cochabamba, Antón de Gastos entró a los Mojos en 1562, con poca gente, sin ningún fruto y sólo por vía de exploración.* 6. *Con autorización del conde de Nieva, Diego Alemán ingresó a Mojos en 1563, por Cochabamba. Pasando las montañas orientales llegó a Pauma, pueblo de los Pomaynos (según la Relación) y allí pereció a manos de los indios. Había sido nombrado capitán y justicia mayor de las tierras que descubriera, “pasados los términos de La Paz, Cochabamba, Climica (¿Cliza?), Sipesipe y Pocona”.* 7. *Expedición de Luján, en 1565, por Cochabamba y con autorización de la audiencia de Charcas, en busca de minas. Fue muerto por los salvajes, con ocho compañeros.* 8. *Entrada de Juan Alvarez Maldonado, vecino del Cuzco, en 1567, mediante capitulación con el gobernador del Perú, licenciado Castro, para fundar una provincia. Ingresó por Opatari, llegó a los Toromonas y no pudo sostenerse, volviendo a salir al Perú por San Juan del Oro, en 1569.* 9. *Expedición de Cuéllar y Ortega, con setenta hombres, por Cochabamba, que fue suspendida por orden de la Audiencia de Charcas, por haber sido emprendida sin autorización, en el mismo año de 1569* (Finot, 1978:263 e 264).

expedições não tenham chegado realmente à savana de Mojos, os espanhóis do Peru reivindicaram para si a jurisdição administrativa do reino de *Gran Mojo*, como bem aponta o historiador David Block (1997). Deste modo, a única tentativa séria e bem organizada para adentrar Mojos foi a expedição de Lorenzo Suárez de Figueroa. Contudo, esta expedição foi surpreendida pelas inundações anuais que ocorrem nas savanas de Llanos de Mojos, e, com isto, tiveram que sacrificar sua cavalaria que padecia de fome.

Todas estas expedições, segundo o jesuíta Antonio Menacho, foram *relativamente breves y tenían un carácter más de exploración que verdaderamente evangelizador* (Menacho, 1991:58). Para o historiador José Luis Roca, a presença cruceña em Mojos não foi um resultado de uma gloriosa

expedición que culminaría con la fundación de una ciudad española. Menos aún, el descubrimiento de riquezas minerales que pudo haber llenado de gozo a quienes las buscaban. Fue más bien, un proceso lento e ininterrumpido de más de tres siglos, en medio de coyunturas distintas, cada una con sus características propias. Primero fue la búsqueda de mano de obra esclavista para trabajos agrícolas; enseguida, el transitar la brecha civilizadora abierta por los misioneros, para luego ocupar el lugar de éstos (Roca, 2001:35).

Com o fracasso destas expedições, as populações indígenas que no início serviam como informantes agora passariam a ser mão-de-obra escrava dos encomendeiros de Santa Cruz de la Sierra. Esta situação aumentou consideravelmente quando os indígenas começaram a se aliar aos encomenderos para capturar e vender seus inimigos tradicionais, tornando-se assim, segundo David Block, agentes de comércio escravo. Deste modo, com a chegada dos jesuítas, na segunda metade do século XVII, estas ações diminuiriam, mas, no entanto, não cessariam por completo as incursões encomendeiras às savanas de Llanos de Mojos.

Os primeiros jesuítas que penetravam neste espaço estavam sempre acompanhados por expedições militares, e ao perceberem que os indígenas ofereciam uma oportunidade de conversão, os mesmos solicitaram ao seu Superior em Santa Cruz de la Sierra, a permissão para realizar novos contatos e estabelecer missões entre os índios Mojos<sup>84</sup>. E foi a partir daí,

---

<sup>84</sup> Esta ocasião se deu, segundo Antonio Menacho, *cuando los indios Mojos se acercaron a Santa Cruz para conseguir utensilios que apreciaban y que ellos mismos no podían fabricar. Estó servió para que pusiese en contacto con ellos el hermano Juan Soto, enfermero, que estableció muy buena relación con los indios* (Menacho, 1991:58). Para maiores detalhes sobre as primeiras expedições jesuíticas, consultar: SÁIZ, Blanca & PALAU, Mercedes. **Moxos – Descripciones exatas e historia de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos em el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera 1786-1794**. Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Ediciones el Viso. 1989. Ver igualmente: SUÁREZ, José Chávez. **Historia de Moxos**. República Boliviana de Mojos: Fundación Nova, s/a.

que no ano de 1668, o jesuíta Juan Soto organizou uma nova entrada em direção à savana, agora na companhia dos padres José Bermudo e Julián de Aller, além de indígenas hispanizados (Block, 1997). Chegando a uma aldeia mojeña, o jesuíta Juan Soto pediu *al jefe que le permitiera predicar a los indios. Obtenida la licencia, el Hermano empezó un sermón en un arawak vacilante en el que distinguió cuidadosamente su propia actitud pacífica de la de sus compatriotas* (Block, 1997:71).

Entretanto, estes padres residiriam pouco tempo entre os índios Mojos e logo retornariam para Santa Cruz de la Sierra, afinal as pregações não dariam maiores resultados. Outras duas tentativas foram feitas, como bem salienta o historiador Enrique Finot, porém não dariam resultados e serviram apenas para preparar o terreno e infundir confiança entre os indígenas. De acordo com David Block, no ano de 1674, os padres José de Castillo, Pedro Marbán e Cipriano Barace dariam início à segunda entrada em Mojos, e, diferentemente de seus antecessores, eles se apoiaram menos nas pregações e levaram consigo uma considerável quantidade *anzóis, agulhas, contas e outras coisas* (Shouthey, 1977:117). Objetos estes, que contribuiriam para convencer os indígenas a permitir a entrada dos missionários em seus territórios. Segundo José Luis Roca, a tecnologia europeia foi o principal atrativo para convencer os indígenas a viver nas missões, pois

gracias a ella tuvieron acceso a nuevos materiales de construcción y nuevos productos de la tierra que mejoraron su monótona dieta alimenticia. Pudieron adquirir herramientas de metal mucho más eficaces que sus hachas y cuchillos de piedra, material éste que debían conseguir en el piedemonte andino tras largos y peligrosos viajes fuera de sus aldeas y territorios (Roca, 2001:331)

Deste modo, os jesuítas que adentravam o espaço de Llanos de Mojos estavam decididos a não sair mais, entretanto para que isto acontecesse, era necessário, segundo o historiador Josep Barnadas, aprender a língua e os costumes indígenas e, pouco a pouco, descobrir as estratégias para reduzi-los. Assim, conseguiram *al cabo de cuatro años [que] los indios no los habían asesinado ni expulsado: todo un éxito, vistas las experiencias anteriores!* (Eder, 1985: XLIII)<sup>85</sup>. Vencidos estes primeiros obstáculos, os jesuítas teriam que mostrar para aos padres Luis Sotelo e Martín de Leturia (Visitadores entre os anos de 1679 e 1681 respectivamente) a viabilidade da empresa missioneira em Llanos de Mojos. Os resultados

---

<sup>85</sup> Isto só aconteceria no ano de 1703 no momento em que o jesuíta Cipriano Barace *ganó la enemistad de un poderoso chamán, quien le preparo una emboscada separándolo de su escolta de neófitos. (...) la empresa de Mojos tuvo su primer mártir* (Block, 1997:81).

colhidos pelo primeiro visitador, segundo Josep Barnadas, não deixou dúvidas nenhuma de que as missões de Mojos produziram “bons frutos” à cristandade, já a visita do segundo padre

coincidió con el pánico por una enésima entrada cruceña, inclinando a los indios más tercos a someterse a los misioneros como a ‘los verdaderos padres, su amparo único y defensa’. A su vez, su disponibilidad a ‘reducirse’ a pueblos mayores disipó las dudas del Visitador: la Misión tenía luz verde. (Eder, 1985:XLIII).

No entanto, os jesuítas só começariam a “colher os seus primeiros frutos” em 1682 com a fundação da primeira missão jesuítica por invocação de *Nuestra Señora de Loreto*. Após sua fundação, a missão de Loreto serviria de base para as primeiras expansões jesuíticas ao longo do rio Marmoré até sua confluência com o rio Guaporé. Apesar de Loreto ser a primeira redução fundada pelos missioneiros, e estar mais próxima de Santa Cruz, a capital das missões jesuíticas de Mojos seria fundada em San Pedro no ano de 1697. A primeira etapa de expansão das missões ocorreu entre os anos de 1683 e 1700 (fig. 8), e se concentrou no Alto Marmoré e na savana ocidental. Neste espaço foram fundadas Santísima Trinidad (em 1687, pelo padre Cipriano Barace); San Ignacio (1689); San Javier (em 1691, pelos padres Juan de Montenegro e Agustín Zapata); San José (1691); San Francisco de Borja (1693); Desposorios de N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. (A, 1694?); San Miguel (A, 1696?); San Pedro (1697) e San Luiz (1698) (Eder, 1985).

A segunda etapa ocorreu entre os anos de 1700 e 1720, e os jesuítas estenderiam suas reduções pelo rio Marmoré abaixo até sua confluência com o rio Guaporé e regiões de

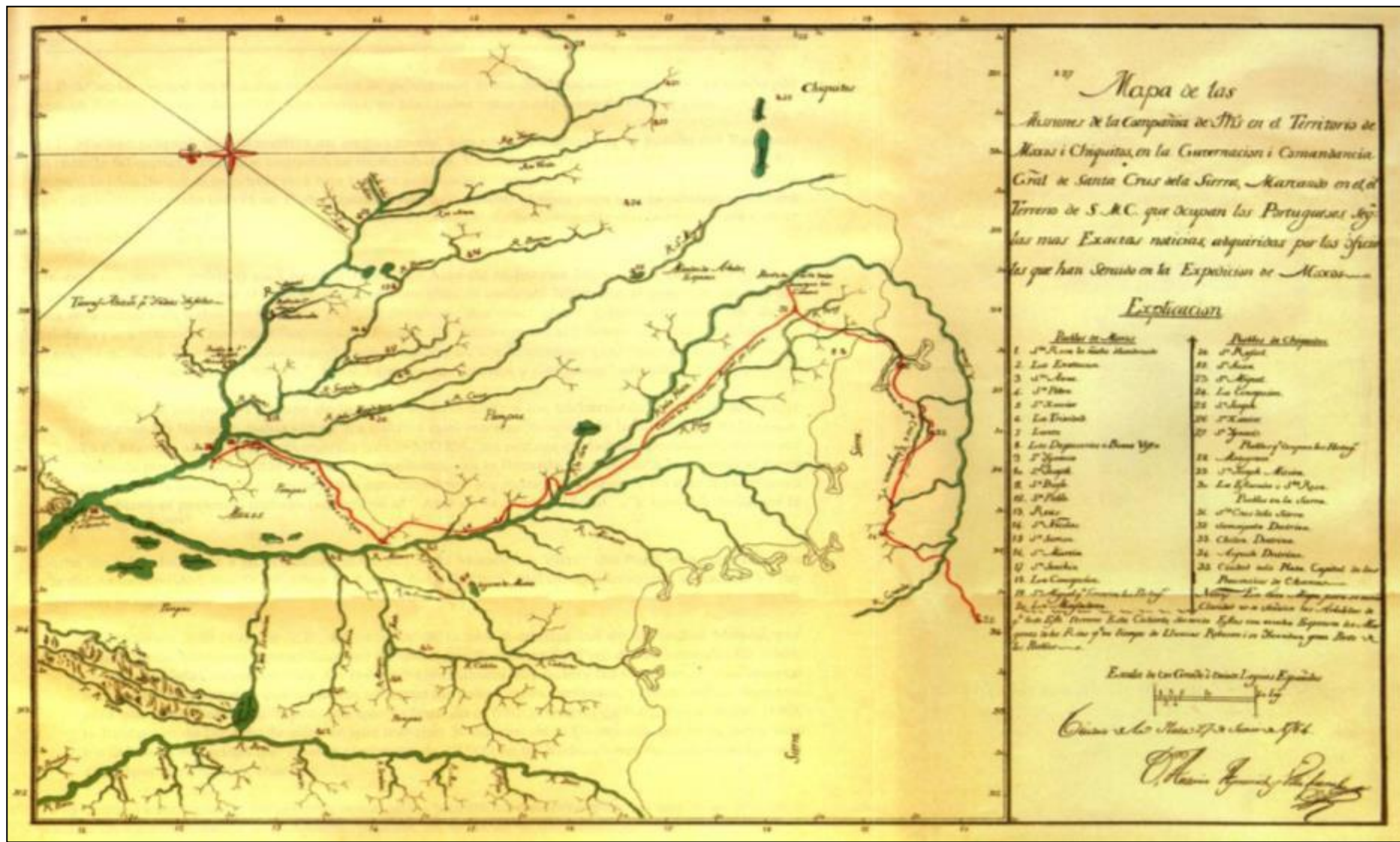


Fig.8. Mapa de las Misiones Jesuíticas de Moxos de 1764, levantado por el Cnel. Antonio Aymerich y Villajuana (...). Fonte: Suárez, s/a.

bosques onde habitavam os índios Baures e Tapacuras. As missões fundadas neste período foram: de San Pablo (1703); Santa Rosa (A, 1705); Concepción (1708); Exaltación (1709); San Joaquín (1709); Tres Santos Reyes (1710); San Juan Bautista (1710); San Martin (1717); Santa Ana (1719) e Santa Maria Magdalena (1720). Já a terceira e última etapa, ocorreu entre os anos de 1720 e 1750, período em que se consolida a expansão até a bacia do rio Guaporé. Nesta etapa foram fundadas as seguintes missões: Desposorio de Nuestra Señora (B, 1723); San Miguel (B, 1725); Patrocínio de N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. (1730); San Nicolas (1740); Santa Rosa (B, 1743) e San Simón (1744) (Eder, 1985), e ainda Santa Rosa, a Nova (C, provavelmente antes de 1754).

Para inspecionar os primeiros progressos destas missões e definir um plano de ação para expansão das mesmas, chega à savana de Llanos de Mojos em 1700, o padre Visitador Diego Francisco Altamirano. Segundo David Block (1997), o plano de ação de Altamirano era global, sobretudo porque propunha a criação de um mundo europeu em Mojos. Mas para que isso acontecesse era necessário reunir a população nativa, satisfazer suas necessidades materiais, ensinar-lhes uma língua comum e instruí-los nas artes, ofícios e religião europeia com bem destaca Block. Deste modo, o que Altamirano propunha para as missões de Mojos era um modelo no qual os europeus estabeleceriam as ordens e os índios as cumpririam, fato que não se verificou, pois, segundo Block,

la visión que el P. Altamirano tenía de Mojos era incompleta: el mundo reduccional en 1700 ocupaba solamente el núcleo arawak del Marmoré y esta región homogénea demostró ser un mal anticipo de las realidades de la expansión misionera hacia las zonas multiculturales situadas al norte, este y oeste del Marmoré (Block, 1997:80).

Mas foi a partir de 1720 que as missões de Mojos alcançariam o seu pleno desenvolvimento, pois *casi la totalidad de la población nativa había dejado sus pequeñas aldeas por los poblados que los jesuitas habían organizado* (Block, 1997:82). Durante esse período de consolidação missioneira até a natureza havia cooperado com chuvas normais, abundantes colheitas e uma boa saúde tanto para os jesuítas como para os indígenas (Block, 1997). Segundo José Luiz Roca, o êxito das fundações reduccionais em Mojos se deve a uma *combinación de factores económicos y humanos, y al mismo tiempo una coincidencia afortunada de propósitos perseguidos por sus tres protagonistas: la Corona española, la Compañía de Jesús, y los aborígenes* (Roca, 2001: 330).

Afinal, as diversas etnias indígenas presentes em Llanos de Mojos necessitavam de proteção tanto para se livrar dos ataques dos bandeirantes portugueses e de seus *adversarios nativos más poderosos, como [dos] colonos españoles que devastaban sus aldeas con el propósito de reducirlos a la esclavitud poniéndolos a trabajar en sus charcas o en sus vaquerías* (Roca, 2001: 331)<sup>86</sup>. Portanto, a construção do espaço missional em Mojos foi, segundo o arquiteto Victor Ortiz, influenciado por duas preocupações articuladas e complementarias entre si: o espiritual e o produtivo. Para o autor, a primeira se

concentraba en la catequización permanente de los indígenas, y para ello construyó y estructuró un espacio capaz de recordar sistemática y permanentemente la presencia de la divinidad en la misión; la segunda preocupación fue capaz de modificar y complementar la estrategia urbanística adoptada, con tal de lograr una mayor eficiencia productiva (Ortiz, 2007:89)

E para alcançar estes objetivos, os jesuítas, sempre atentos ao conhecimento que os índios tinham de sua topografia local, situariam cuidadosamente suas missões em zonas que permitiam acesso aos recursos fluviais e ainda estivessem protegidos das inundações que ocorriam anualmente nas savanas de Llanos de Mojos. Segundo David Block, a inundaçãõ é um

hecho de vida en la sabana. La población autóctona vivía en paz con la subida y bajada anual de las aguas; pero la vida reduccional, que descansaba sobre los poblados fijos y una arquitectura de gran formato, sufría grandemente a causa de la erosión de las inundaciones. La estación lluviosa de 1750-1751 ocasionó las inundaciones más extensas desde 1723, cuando las aguas habían obligado a reemplazar varios sitios reduccionales. La inundación de 1750 golpeó con fuerza en el Alto Marmoré, destruyendo cultivo y ganados, socavando los cimientos del templo de San Ignacio y obligando a resituar San Javier y Loreto. Los padres visitaban a los indios en canoas. Las actividades de los neófitos quedaron totalmente maltrechas y varias de las reducciones sufrieron graves carestías de víveres. La inundación también contaminó el agua potable de las poblaciones, provocando contagios – probablemente, tifus – entre a población neófita ya debilitada por las raciones insuficientes (Block, 1997: 84 e 85).

---

<sup>86</sup> Para maiores detalhes sobre o avanço português às missões de Mojos, consultar: BLOCK, David. **La cultura reduccional de los Llanos de Mojos**. Sucre: História Boliviana, 1997. GUTIÉRREZ, Ramón e VIÑALES, Rodrigo Gutiérrez. Territorio, Urbanismo y Arqutetura em Moxos y Chiquitos. In: QUEREJAZU, Pedro (org.). **Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos**. Laz Paz. Bolivia: Fundacion BHN/Línea Editorial/ La papelera S.A, 1995. Ver igualmente: MENACHO, Antonio S. J. As missões entre os Mojos. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **Das Reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais** (IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981). São Paulo: Edições Paulinas, 1982a.



As inundações provocadas pelas cheias do rio Marmoré, não apenas afetava a criação de gado vacuno e cavalariço, mas também, as plantações de banana, mandioca, e cana-de-açúcar e semeadouros que apodreciam com excesso de água ou eram arrancadas do solo pela força das enchentes, flutuando *a modo de islas, de manera que los indos podían llevarlas fácilmente a la orilla y cortar la caña ya madura* (Eder, 1985:62). Além das inundações e epidemias, o desenvolvimento e crescimento das missões de Mojos também seriam afetados pelas disputas dos reinos ibéricos por suas fronteiras na bacia do rio Guaporé a partir de 1740 (Block, 1997). No entanto, estas relações fronteiriças se acirrariam ainda mais quando a antiga missão jesuítica de Santa Rosa tornou-se, no ano de 1760, uma fortificação portuguesa às margens do rio Guaporé. Tal ação praticada pelos portugueses foi considerada um desrespeito ao Tratado de Madri, que os espanhóis nunca aceitaram, gerando, desta feita, uma contenda pela posse de Santa Rosa<sup>87</sup>.

Já o segundo espaço missionário que vamos analisar refere-se aquele em que foram fundadas as missões de Chiquitos. A primeira expedição espanhola realizada nesta espacialidade foi comandada, de acordo com o jesuíta Antonio Menacho, pelo conquistador *Ñuflo de Chávez em meados do século XVI* (Menacho, 1982b:208). Esta expedição, de acordo com o autor, saiu de

Assunção no Paraguai, subindo este rio acompanhado por 300 soldados espanhóis. Foi enviado pelo governador Domingo Martínez de Irala para fundar uma cidade junto ao lago Xarayes (...). A expedição se desviou de seu propósito e caminho, e em agosto de 1557, fundaram Santa Cruz de la Sierra num lugar que corresponde às proximidades do atual São José de Chiquitos (Menacho, 1982b:208)<sup>88</sup>.

Desde sua fundação até o seu assentamento definitivo, Santa Cruz passou, segundo Roberto Charupá, por uma situação de *marginalidad y aislamiento, tanto a nivel geográfico como social y económico* (...) (Charupá, 2002:215) devido à falta de metais preciosos, à distância e dificuldade de comunicação em relação aos centros de decisão política,

---

<sup>87</sup> Para maiores detalhes sobre este conflito luso espanhol pela retomada da antiga missão de Santa Rosa, consultar: CASTILHO PEREIRA, Ione Ap. M. A Ocupação da Margem Oriental do rio Guaporé e a Guerra em Mojos. **XIV Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas**. San Ignacio de Velasco, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, 7 a 10 de agosto de 2012.

<sup>88</sup> Segundo Antonio Menacho, o lago dos Xarayes *corresponde aos lagos e banhados que formam o Paraguai no norte do curso, no extremo oriente da atual Bolívia* (Menacho, 1982b:208). Para maiores detalhes, consultar: COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII**. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999.

administrativa e econômica do Império Colonial Espanhol<sup>89</sup>. Isolamento este, que segundo o autor, também repercutiu na *región chiquitana y en la actividad misionales de los jesuitas* (Charupá, 2002:215-216)<sup>90</sup>. Além disso, tanto Santa Cruz como as missões jesuíticas tiveram que enfrentar uma crescente rebelião indígena em decorrência da

forma como os espanhóis administravam as novas terras e seus habitantes; às intensas prestações de serviços aos espanhóis; às obrigações nas *encomiendas*; à falta de liberdade; às cobranças excessivas de tributos e aos maus tratamentos cometidos pelos espanhóis aos indígenas. Todos esses fatores tornaram insustentável a presença europeia na (...) na Chiquitania (Arruda, 2011:94).

E para resolver este impasse, os colonizadores recorreram à ação missionária dos padres da Companhia de Jesus para pacificar os indígenas hostis. Tal atitude desagradava e muito os encomendeiros, pois viam nos jesuítas um forte obstáculo ao tráfico indígena. Para as autoridades espanholas a presença jesuíta na Província de Chiquitos além de oferecer segurança aos povoados espanhóis contra os ataques de índios não reduzidos, acalentava ainda a *ilusão de alcançar a Província de Moxo e atendia aos interesses do governo em defender o território* (Costa, 2006:53) dos avanços portugueses. Para os indígenas, esta era *uma oportunidade de sobreviver ao regime colonial dos espanhóis e dos portugueses, que condenava (...) ao extermínio físico ou à exploração* (Arruda, 2011:102)<sup>91</sup>.

Já os jesuítas se serviriam deste temor indígena pela encomienda e pelas bandeiras portuguesas para obter a redução em troca da dita proteção. Deste modo, a *reducción y el*

---

<sup>89</sup> Para a historiadora María Concepción Bravo Guerreira, o início da colonização de Santa Cruz de la Sierra foi *azaroso porque fue una región en la que se ventilaban las diferencias de intereses de los dos centros que compitieron por su control: el Virreinato del Perú y la Gobernación de Paraguay* (Bravo Guerreira, 1995:31). No entanto, é a expedição Ñuflo de Chávez que funda uma cidade no *espacio fronterizo entre las tierras llanas que miran al Paraguay y las sierras más orientales de la cordillera de los Andes* (Bravo Guerreira, 1995:31).

<sup>90</sup> Segundo Roberto Charupá, *durante el período reduccional, los jesuitas mantenían contactos externos, por motivos de jurisdicción eclesiástica y comerciales, especialmente con las ciudades de Tarija, Charcas, y San Lorenzo de la Frontera. (...) En efecto, desde los inicios de las reducciones chiquitanas, los jesuitas intentaron restablecer el contacto fluvial con la ciudad de Asunción, camino que después de haberse logrado debió ser cerrado por mandato de la Audiencia de Charcas, a pedido expreso del cabildo cruceño. (...) De modo que será por San Lorenzo de la Frontera la única vía de contacto oficial entre las reducciones chiquitanas y el resto de la Audiencia de Charcas* (Charupá, 2002:216).

<sup>91</sup> De acordo com o jesuíta Antonio Menacho, haviam leis que permitiam submeter índios capturados em guerra ao regime da encomienda, mas quando estes não se mostravam belicosos, *sin ninguna justificación los españoles los hostilizaban para provocar una batalla en que pudieran reducirlos como presos de guerra* (Menacho, 1991:44). Segundo o autor, este mal exemplo dos espanhóis foi um impedimento para um *desarrollo racional de la fe y de las costumbres cristianas. Ciertamente la mayoría de españoles, que se profesaban cristianos, no constituían ejemplo de vida para los neófitos* (Menacho, 1991:54). Já as invasões portuguesas foram diminuindo ao longo do século 18 e se direcionaram para a parte norte da atual Bolívia, *y fueron los misioneros de Mojos los que tuvieron que luchar en ese campo. Los nativos, por su parte, estaban también mejor preparados para defenderse* (Menacho, 1991:44).

*vasallaje directo al Rey de España se presentaban como una ‘salida’ para esta sociedad, una forma de huir al trágico destino que les imponía la encomienda al particular y el esclavismo* (Caleffi, 1989-90:68). Assim, as missões jesuíticas iniciariam suas atividades a partir de uma solicitação feita pelos índios Chiquitos, *al gobernador de provincia Agustin de Arce, para que les concediera protección permitiendo [assim] la misión Jesuítica* (Caleffi, 1989-90:241) em seus territórios. Com esta atitude, os indígenas esperavam obter alguns *beneficios previamente conocidos y entre los cuales era el principal el liberarse del acoso de los colonos cruceños así como de la más lejana amenaza de los bandeirantes* (García Récio, 1988:87).

E para atrair os diferentes grupos indígenas presentes na Província de Chiquitos para a vida nas missões, os jesuítas ofereceriam ferramentas e pequenos presentes além da segurança, e caso estes meios não funcionassem, *o recrutamento era feito à força, ou mesmo, usavam do artifício de introduzir alguns índios convertidos entre a sua comunidade de origem para, com o tempo, seduzirem os seus antigos companheiros* (Costa, 2006:71). A principal barreira para a realização desta atividade foi o idioma, já que este impedia uma

intervenção direta dos jesuítas na pregação, sendo necessário utilizarem um linguarú que pudesse escolher as melhores palavras capazes de refletir idéias estranhas ao índios, do idioma espanhol para o Chiquito e deste, quase sempre, para um terceiro idioma (Costa, 2006: 70)

Assim, diante da diversidade de línguas e etnias existentes nas missões da Chiquitania, os jesuítas tiveram que recorrer ao uso de uma língua geral, o chiquito. Para Roberto Charupá, *esta unificación lingüística no tenía um propósito excluyente de las demás lenguas indígenas minoritarias, sino que servía simplemente de medio para la transmisión del mensaje cristiano a los nativos* (Charupá, 2002:221-222). Esta dificuldade, segundo Antonio Menacho (1991), se repetia a cada vez que uma nova etnia era levada a viver nas missões.

Contudo, esta era a primeira parte da ação missionaria, já que o trabalho mesmo se iniciava, segundo a historiadora Paula Caleffi, dentro da redução, onde os índios considerados “selvagens” eram *educados no solo por el Padre cura, sino también por lo viejos cristianos que vivían allí y ayudaban ‘a quitarles las malas costumbres, hacerles olvidar las antiguas supersticiones y reducirlos a la estrechez de la ley y vida cristiana’* (Caleffi, 1989-90: 248). Esta situação, segundo os autores, obrigava os jesuítas a serem mais *tolerantes e a dedicarem-se ao aspecto exterior da doutrina cristã como forma de incorporar os índios gradativamente*

*ao novo regime* (Costa, 2006:71)<sup>92</sup>. Afinal, como bem salienta o jesuíta Antonio Menacho, não era uma tarefa fácil para estes diversos grupos indígenas

passar rapidamente de uma vida nômada o seminômada a uma vida sedentária. Pocos eran los que conocían los rudimentos de la agricultura. La caza y la pesca eran sus principales medios de sustentación. Estos recursos no se dejaron de lado, pero tenían que quedar supeditados a la vida ordenada de la reducción, en la cual se fomentaba la agricultura y la ganadería (Menacho, 1991:85).

Deste modo, para que o projeto de evangelização fosse possível entre os índios Chiquitos, era necessário, segundo a historiadora Ariane Arruda, inserir indígenas que *adotavam a agricultura como meio de subsistência, além da caça e da coleta de frutos nas matas. Esse fator facilitou os trabalhos dos jesuítas e a autossubsistência das missões religiosas* (Arruda, 2011:103).

Sendo assim, a fundação de missões jesuíticas entre as diversas etnias que compunham a Chiquitania obedeceu, segundo o historiador Fúlvio Arnt, a *um planejamento maior do que a simples conversão dos indígenas à religião católica* (Arnt, 2005:123), já que além de reduzirem os problemas gerados pela distância e a falta de comunicação entre as cidades de Assunção e Santa Cruz de la Sierra (com a criação de um caminho seguro), elas também seriam em primeiro lugar responsáveis pelo

desbravamento do interior e a pacificação das etnias indígenas que eram encontradas pela rota, através de expedições de reconhecimento e de missões volantes; **segundo**, com a criação das reduções, implementaram uma economia capaz de suprir-se e ainda gerar excedente para comércio, construindo estâncias de gado, cultivando alimentos, extraindo produtos nativos como erva-mate, sal e cera, fiando algodão e tecendo as fibras em panos; criaram, também, um corpo de "soldados indígenas", com baixíssimo custo de manutenção, para defender as fronteiras dos territórios; **terceiro**, servindo essas reduções como base e através do empenho dos padres jesuítas, podia-se passar para a exploração do território, ampliando a área de atuação das missões volantes e criando novas reduções (Arnt, 2005:125 e 126; grifos nossos).

---

<sup>92</sup> De acordo com o jesuíta Antonio Menacho, alguns costumes não *pudieron imponerse desde el principio. El problema de la poligamia, por ejemplo, no se prestaba a una solución rápida. Los jesuitas tuvieron paciencia con la primera generación. Nunca bautizaron a los que no quisieron vivir con una sola mujer, pero aceptaron que viviesen en las reducciones al lado de los demás y participasen en las prácticas religiosas que permitía su estado de no bautizados. En las siguientes generaciones este problema prácticamente desapareció* (Menacho, 1991:85).

Portanto, o estabelecimento de missões jesuítas na Província de Chiquitos além de ampliar e consolidar este território, serviram também, como barreiras para conter o avanço dos portugueses. Afinal este espaço, segundo a antropóloga Denise Maldi Meireles, tinha uma notável importância estratégica, já que este era o *ponto-chave para o domínio da bacia do Paraguai e a comunicação de Mato Grosso com o alto Peru e o Amazonas* (Meireles, 1989:89). Neste sentido, a Província de Chiquitos será objeto de um *selectivo como sistemático avance luso-brasileño, que en forma libre y con una débil oposición, por primera vez se establecerán en forma definitiva en el margen derecha del río Paraguay*<sup>93</sup> (Moreno e Salas, 1992:290).

E para defender suas possessões neste espaço, a coroa espanhola permitiu o uso de armas de fogo nas missões, além é claro, de estabelecer uma milícia indígena destinada *as mais diversas atuações na fronteira, desde o combate a grupos inimigos até trabalhos de vigilância, o que contribuiu para acirrar a perseguição dos bandeirantes paulistas* (Souza, 2009:69). Assim, o início da atividade missioneira em Chiquitos seria caracterizado por uma constante *tensão territorial e cultural, com assentamentos instáveis e um tanto quanto movediços, revelando uma preocupação dos missioneiros voltada para a segurança e para a atividade de evangelização através da convivência direta com os indígenas* (Costa, 2006:69)<sup>94</sup>.

Já a evangelização destes indígenas ficaria a cargo da província jesuítica do Paraguai uma vez que *«los de la provincia del Perú no podían acudirles por estar tan ocupados en el innumerable gentío de los Mojos, muy distante de los Chiquitos»* (Bravo Guerreira, 1995:36). Segundo o jesuíta Antonio Menacho, o fato dos jesuítas paraguaios terem assumido a *Misión entre los chiquitanos provocó una tensión con los jesuitas peruanos, que además de Tarija y los chiriguano, veían reducido una vez más su campo misionero* (Menacho, 1991:65). Afinal, havia um interesse por parte da província jesuítica do Peru em mandar missionários para Chiquitos, já que esta, segundo Antonio Menacho, dependia diretamente do vice-reinado do Peru.

---

<sup>93</sup> Para Alcides Moreno e Virgilio Salas, foi a falta de *una política de seguridad territorial por parte de la administración española – Buenos Aires y Charcas-, de la que dependía la Gobernación de Santa Cruz y la Provincia de Chiquitos, [que gerou] un estado de alta vulnerabilidad y descuido en el resguardo fronterizo* (Moreno e Salas, 1992: 290).

<sup>94</sup> De acordo com o historiador Giovanni José da Silva, além destas questões estratégicas, *as principais causas que levaram os jesuítas a mudar a localização de algumas das reduções foram, dentre outras, o fato de estarem localizadas em paragens que resultaram insalubres; a esterilidade dos solos, o que colocava em risco a alimentação dos habitantes reduzidos; lugares excessivamente expostos ao ataque de inimigos; escassez de água e uma topografia muito plana, que não permitia a construção de pequenos diques e açudes* (Silva, 2011:167).

A primeira etapa de ocupação da Província de Chiquitos pelos jesuítas ocorreu, segundo o historiador Giovani José da Silva, entre os anos de 1691 a 1724 e se caracterizou pela *entrada dos padres da Companhia de Jesus em territórios Chiquitano, a fim de explorá-los, dirigindo seus maiores esforços à reabertura do antigo caminho dos primeiros conquistadores, de Assunção à Santa Cruz de la Sierra, la vieja* (Silva, 2011:167)<sup>95</sup>. Já na segunda etapa, que ocorreu entre os anos de 1725 a 1747, os jesuítas deram continuidade a suas atividades de conversão indígena, ampliação e consolidação de seus territórios até então estabelecidos. De acordo com Giovani Silva, nesta etapa não foi fundada

nenhuma outra redução na Chiquitania e a intenção dos jesuítas em obter uma rota das missões de Chiquitos até o Paraguai fracassou, conseguindo-se, entretanto, abrir um caminho de passagem que ligava as *reducciones* até a região de Tucumán, próximo à Cordilheira dos Andes, partindo-se da Missão de San Jose e cruzando-se parte do Chaco (Silva, 2011:168).

Na terceira etapa e última, que ocorreu entre os anos de 1748 a 1767, foram criadas novas reduções, e segundo Giovani Silva, *a caza espiritual dos chamados 'infieis' permitiu não apenas a formação das últimas cinco novas missões, mas também que as mais antigas seguissem crescendo em tamanho e número de habitantes* (Silva, 2011:168). Sendo assim, as missões jesuíticas de Chiquitos não foram apenas um espaço de evangelização, pois também cumpriram uma *función o especialidad económica y geopolítica de alcance macro-regional* (Moreno e Salas, 1992: 295). E é neste contexto que o jesuíta José de Arce funda a primeira missão por invocação de San Francisco Javier no ano de 1691. Esta missão, segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, exerceria a função de *intercambio y protección externa, dada su proximidad a Santa Cruz de la Sierra* (Moreno e Salas, 1992:295). Neste sentido, outras nove missões jesuíticas seriam fundadas entre os anos de 1696 a 1760, que foram, a saber:

---

<sup>95</sup> Segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, os esforços exploratórios realizados pelos jesuítas no *rumbo Oeste se descartó desde un principio por la cercanía a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, de manera que se definió a los ríos Grande y Parapetí como límites naturales de la Provincia de Chiquitos. (...) En cuanto al rumbo Norte y Nor-Oeste, se establecieron los primeros contactos con los pueblos de Baures y Guarayos para viabilizar el crecimiento e interconexión en esa dirección. Las razones para mantener una planificada relación entre ambos territorios de misiones eran obvias: primero, eran semejantes sus precarias condiciones defensivas frente a las correrías paulistas, y segundo, era necesario establecer un adecuado marco de complementariedad y potenciamiento económico interregional. (...) A su vez la frontera Sur, Sur-Este con la cuenca chaqueña, tenía como precedente los reiterados fracasos en las reducciones levantadas en la actual provincia de Cordillera, como consecuencia del clima inestable provocado por la beligerante actitud de los chiriguano – en defensa de su amplio sentido de libertad y territorio -, demarca una explicable como amplia franja fronteriza en todo el frente chaqueño. (...) La última fase tiene en el Este, el Levante, su nueva dirección, hacia la laguna Xarayes, hacia el lugar donde los padres Francisco de Herbás y Miguel de Yegrós habían plantado la célebre cruz de madera mirando – presuntamente – las nacientes del río Paraguay* (Moreno e Salas, 1992:304 e 305).

*San Rafael*, em 1696, pelos jesuítas Juan Bautista Zea e Francisco Hervas; *San José de Chiquitos*, entre 1696 e 1698, por Felipe Suárez e Dionisio de Avila; *San Juan Bautista*, entre 1699 e 1716, por Juan Bautista Zea, Patricio Fernández e Juan Bautista Jandra; *Concepción*, entre 1709 e 1722, por Lucas Caballero e Juan Benavente; *San Miguel*, em 1721, pelo jesuíta Felipe Suárez; *San Ignacio de Chiquitos*, em 1748, por Miguel Areijer; *Santiago*, em 1754, por Gaspar Troncoso e Gaspar Campos, sendo posteriormente administrada por Patricio Patsi e José Pelaya; *Santa Ana*, em 1755, por Julián Knogler; e *Santo Corazón de Jesús*, em 1760, pelos jesuítas Antonio Gaspar e José Chueca (Arruda, 2011:103).

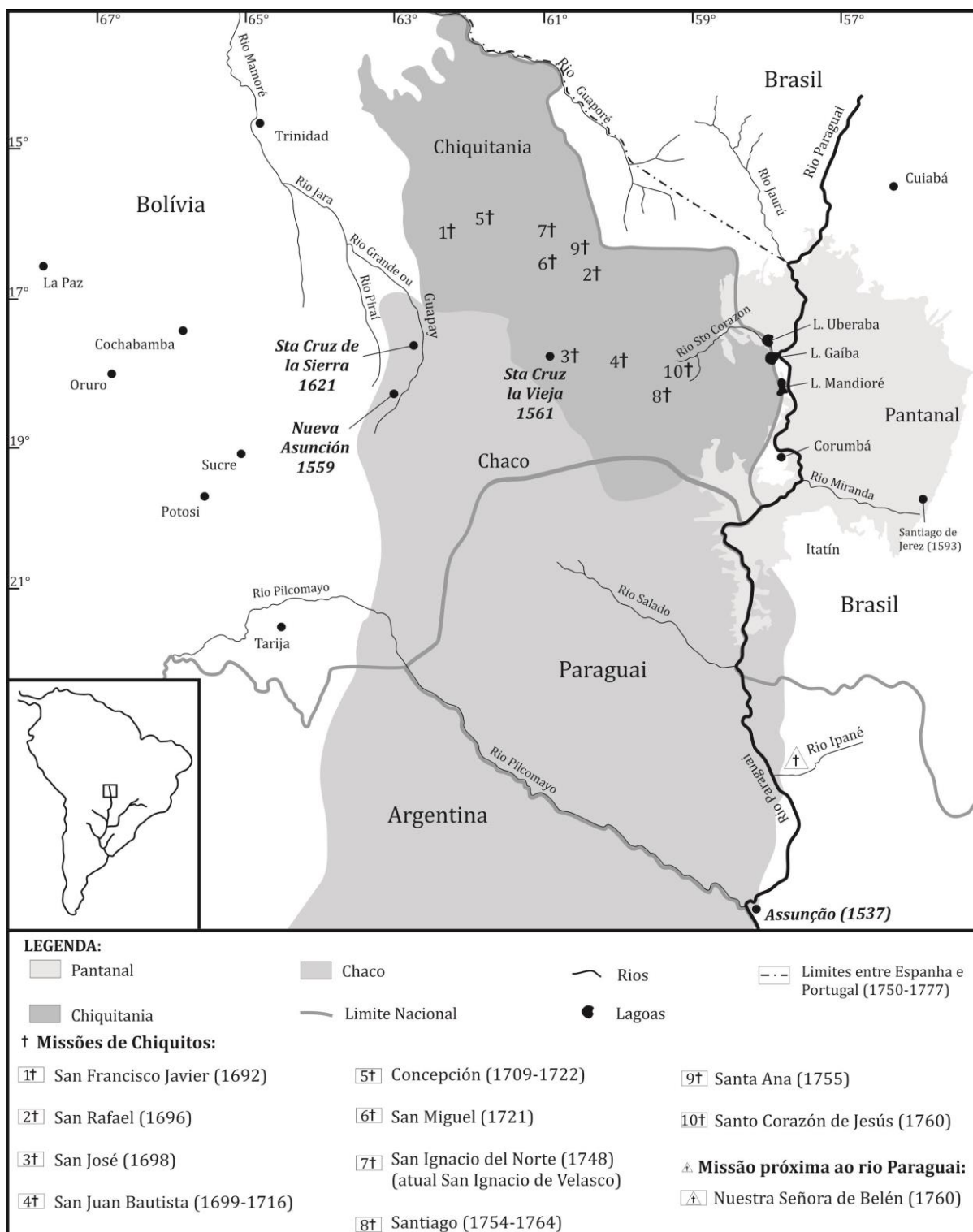
A missão de Concepción, segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, seria o ponto de *confluencia y contacto con parcialidades vecinas de convivencia altamente conflictiva* (Moreno e Salas, 1992:295), enquanto que a fundação das missões de San Juan Bautista, San José e San Ignacio de Zamucos funcionariam como pontos avançados de controle e segurança territorial. Já com a fundação da missão de Santo Corazón de Jesús, os jesuítas tinham por objetivo *aproximar-se do rio Paraguai e ir fundando novas reduções mais ao oriente para juntar-se com as que se iam fundando no curso do Paraguai em direção ao norte* (Menacho, 1982b:222) (fig. 9). Assim, com a fundação desta missão e de Nuestra Señora de Belén (na confluência do Paraguai com o rio Ipane), os jesuítas pretendiam encontrar um caminho que ligasse as missões de Chiquitos às missões Guaraní, facilitando assim, por meio da navegação do rio Paraguai, o abastecimento destas missões a partir de Assunção (Menacho, 1982b)<sup>96</sup>.

Para Alcides Moreno e Virgilio Salas, os cinco primeiros estabelecimentos missioneiros instalados na Província de Chiquitos seguiam uma estratégia territorial (fig. 41) para

consolidar la extensa llanura mediante la estructuración de un esquema estrellar en el que se configura y define un **escudo protetor** capaz de asegurar el cumplimiento adecuado de dos objetivos recíprocos. En lo externo, alejarse de las posesiones españolas y lograr una protección suficiente y coordinada a las incursiones portuguesa (...). En lo interno, la confirmación de bases físicas propicias y posibilitantes de un desarrollo planificado **hacia adentro** de un amplio territorio que se había reconocido, explorado e incorporado funcionalmente por una red de caminos apto para tiempo seco, e incluso todo el año, por algunos tramos fluviales (Moreno e Salas, 1992:296; grifos do autor).

---

<sup>96</sup> Para maiores detalhes sobre o caminho que unia as missões de Chiquitos às missões Guaraní, consultar: LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. **Caminho de Chiquitos às missões Guaranis de 1690 a 1718**. XX Coleção da “Revista de História”, São Paulo, 1960. Também é possível encontrar informações detalhadas sobre a abertura deste caminho em: KNOGLER S.J., Julián. Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias Occidentales o America del Sud y las misiones en su territorio, redactado para un amigo. In: HOFFMAN, Werner. **Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos**. Fundación para la educación, la ciencia y la cultura. Buenos Aires, 1979.



**Fig. 9.** Localização das missões jesuíticas de Chiquitos, na Bolívia, e da missão jesuítica instalada próxima ao rio Paraguai, *Nuestra Señora de Belén*. Fonte: Arruda, 2011.

Esta estratégia, segundo autores, assegurava que as missões jesuíticas estabelecidas em pontos mais distantes da Província Chiquitana tivessem abastecimento e assistência organizada, *no sólo de vituallas o elementos defensivos, sino también de los insumos y*



*requerimiento propios de la empresa misional, como lo fue intercambio de bienes y enseres productivos y culturales* (Moreno e Salas, 1992:299). Tais ações visavam, de acordo com estes autores, o fortalecimento interno da província, já que no início da ação missionária a prioridade era a delimitação dos pontos extremos da fronteira.

O terceiro espaço missioneiro que vamos analisar refere-se àquele em que foram fundadas as missões Guarani. A falta de recursos econômicos lucrativos na parte sul do continente americano fez, com que espanhóis e portugueses desviassem *suas atenções para outras áreas do continente como a América Central, o Alto Peru e o nordeste do Brasil* (Barcelos, 2000:81), tardando assim, o início do processo de colonização do espaço platino. Esta situação, segundo o historiador Artur Barcelos, não impediu o estabelecimento de centros urbanos tais como: *Assunción, Buenos Aires, Santa Fé, Cordoba (...)* (Barcelos, 2000:82) entre outros. No entanto, foi à cidade de Assunción, que se destacou como centro impulsor das atividades missioneira dos jesuítas no espaço platino no início do século XVII.

E foi a partir de 1609, que os missionários da Província Jesuítica do Paraguai<sup>97</sup> iniciaram suas atividades de evangelização em *regiones aún no conquistadas, como el Paraná (1609-1622) y Uruguay (1619-1629), el Guayrá (1610-1630), el Iguazú y Acaray (1619), el Itatín (1631-1634) y las serranías del Tape (1631-1636), en la actual Río Grande do Sul* (Maeder e Gutiérrez, 1994:8) (fig.10). Estas missões, segundo o historiador Erneldo Schallenberger, *surgiram como um projeto de sociedade que tinha como meta primordial pôr fim aos conflitos e vícios coloniais* (Schallenberger, 1984:79) gerados pela encomienda, pelo levante indígena e pelo acelerado processo de despovoamento do Paraguai (Schallenberger, 1986).

Tarefa esta, que coube aos jesuítas *solucionar os conflitos coloniais, integrar, de forma pacífica, o potencial de recursos humanos existentes (...) no sistema de produção e defesa coloniais* [garantindo assim] *a hegemonia do Estado espanhol e da igreja católica na*

---

<sup>97</sup> Segundo o historiador André Luis Freitas da Silva, até o ano de 1617 a Província Jesuítica do Paraguai abarcou as governações civis do Chile, Tucumã e Paraguai. Neste mesmo ano ela se viu acrescida de mais um território civil, a governação de Buenos Aires que com a divisão do território civil paraguaio passou a ocupar uma parte do mesmo. No ano de 1625, nova mudança ocorreu. A Província Jesuítica do Paraguai perdeu o território da governação civil do Chile para Província Jesuítica do Peru. Após essa reorganização das fronteiras políticas e eclesiásticas ocorridas em meados do século XVIII, o território da Província Jesuítica do Paraguai estava formado pelas terras das governações civis de Tucumã, Paraguai, Buenos Aires e parte da governação civil de Santa Cruz da Serra. (...) se levarmos em conta as fronteiras políticas atuais, o território da Província Jesuítica do Paraguai abrangeria as repúblicas da Argentina, Uruguai, Paraguai, sul da Bolívia, partes do sul e centro-oeste do Brasil, formando uma área equivalente a 700.000 km<sup>2</sup> (Silva, 2011:72 e 73).

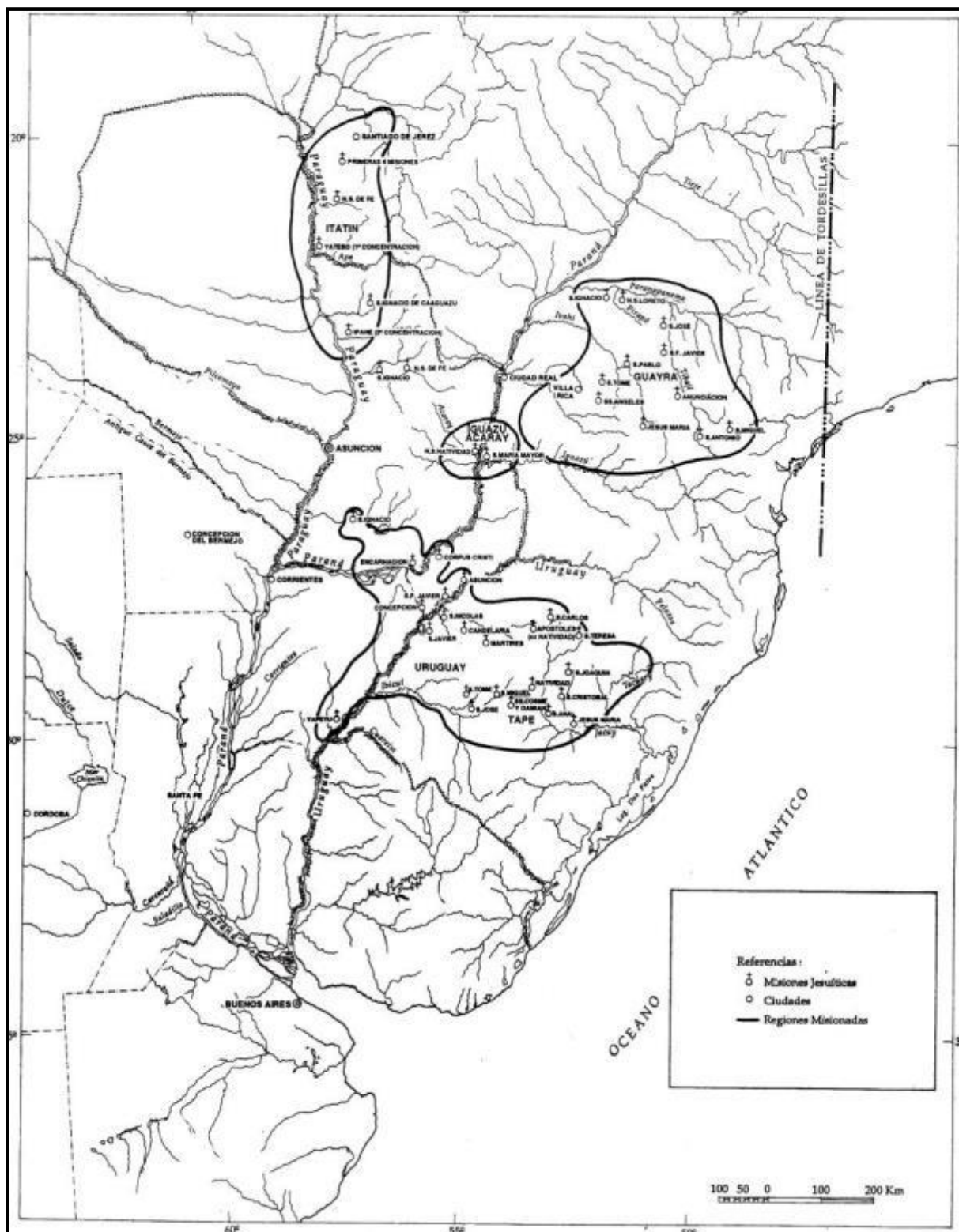


Fig. 10. Fundação de las misiones jesuíticas. Fonte: Maeder e Gutiérrez, 1994.

*América (...)* (Schallenberger, 1984:86). Deste modo, os jesuítas apresentavam-se, frente aos encomenderos, como defensores da liberdade dos índios ao colocarem-se contra a prestação de serviços pessoais, sobretudo a Encomienda (Barcelos, 2000:88).

Deste modo, as missões jesuíticas significavam para estes indígenas uma possibilidade de retomar o *seu espaço existencial, onde poderiam livremente cultivar as suas tradições e organizar a sua vida* (Schallenberger, 1984:80). Já para os colonos paraguaios, as missões foram *um sistema rival, de apropriação da mão-de-obra indígena* (Schallenberger, 1984:79), afinal, *numa região de economia natural, impedir a utilização da mão-de-obra indígena significava impossibilitar a produção local* (Schallenberger, 1984:81). No entanto, para as autoridades espanholas do Paraguai, as missões *além de se apresentarem como uma solução para o problema da mão-de-obra, gerado em torno da exploração do colono espanhol (...) sobre o índio, constituíram-se em uma estratégia de cristianizar e fazer dos índios súditos da Espanha* (Schallenberger, 1984:86).

Portanto, a ação dos jesuítas além de regular as relações entre indígenas e colonos, objetivava ainda, a evangelização e a conversão destes indígenas presentes na Província Jesuítica do Paraguai. E para atingir estes objetivos, era necessário, segundo Arno Kern, fazer com que os indígenas levassem *uma ‘vida política e humana’ (...) através da Redução e de uma certa concentração urbana* (Kern, 1982:100). Mas para que isto acontecesse, e as transformações culturais desejadas se tornassem possíveis, os jesuítas teriam que dominar a língua e *usar de muita moderação, para atraí-los pouco a pouco, para si. Para tal fim, o melhor meio era cooptação política dos caciques, pois em tratando-os bem e conquistando-os, teriam facilitados os seus trabalhos de redução dos índios dispersos*<sup>98</sup> (Schallenberger, 1986:196 e 197). No entanto, mesmo estabelecendo uma aliança com os caciques, os jesuítas encontrariam dificuldades em realizar sua tarefa evangelizadora, já que os indígenas

ofereciam uma dupla resistência ao trabalho missionário: por um lado desconfiavam tratar-se de uma nova estratégia de dominação dos brancos e, por outro, através da ação de seus líderes messiânicos, contestavam a liderança dos padres. Assim, em não raras oportunidades, os padres tiveram que se socorrer do auxílio dos colonos e de soldados para livrá-los dos ataques organizados pelos caciques e feiticeiros, que repudiam a presença dos missionários em suas terras (Schallenberger, 1986:197).

Esta resistência indígena ocorria, segundo Arno Kern, em missões que os jesuítas exerciam a *sua autoridade religiosa e política (...)* [sendo], *portanto, o ponto de choque entre dois estados de espírito diametralmente opostos, entre duas culturas muito diferentes e cujos*

---

<sup>98</sup> Segundo Arno Kern, os caciques faziam pouco a pouco *uma série de concessões aos seus aliados jesuítas, principalmente no que tange à monogamia, mas em compensação participaram com honras da dignidade de Don e passaram a administrar a Redução-Doutrina através do Cabildo, mantendo ainda seus títulos, bem como os direitos correspondentes aos antigos e aos novos papéis políticos* (Kern, 1982:111).

valores provinham de processos históricos absolutamente diversos (Kern, 1982:117). Afinal, a ação jesuítica se deu *sobre uma realidade onde os diferentes grupos nativos conheciam distintas formas de organização social no tocante à fixação em determinadas áreas do território* (Barcelos, 2000:82). Neste sentido, os jesuítas entrariam em contato com grupos indígenas que iam desde aldeões horticultores, como os Guaranis, até os grupos nômades de caçadores-coletores (conforme abordamos no primeiro capítulo). Assim, ao fundar missões nestas espacialidades, os jesuítas buscavam *através da persuasão e da valorização de alguns costumes e práticas tribais (...), um sistema de produção que respondessem às exigências dos índios e se apoiasse nos interesses políticos, religiosos e financeiros da Espanha* (Schallenberger, 1984:81). Deste modo, as missões se caracterizariam pela

reunião de diversas tribos numa mesma comunidade social, onde os elementos culturais (...) [indígenas] passaram a coexistir com novos elementos, cristãos e ocidentais europeus. Se inicialmente ainda predominaram os elementos tradicionais, gradualmente os jesuítas foram introduzindo novas formas artísticas, novos rituais, uma economia mais produtiva e uma nova organização política. Um fator importante nesta mudança cultural, foi a tecnologia e, em especial, a metalurgia do ferro (Kern, 1982:117).

Segundo o historiador André Silva, esta nova concepção de espaço, mesmo não sendo uma *novidade para muitas populações nativas*<sup>99</sup>, [já] *que à sua maneira (...) se organizavam em grandes aldeias, alterou profundamente o modo de ser e de viver das populações que aceitaram a nova condição de vida* (Silva, 2011:75). Deste modo, a ação desenvolvia pelos jesuítas nestas espacialidades foi igualmente civilizadora, pois, provocou *uma nova forma de territorialização, alterando a relação dos grupos nativos com a terra e com o espaço, promovendo profundas mudanças no que tange à religiosidade, às formas políticas, econômicas, organização social e cultural* (Silva, 2011:163).

Além disso, ao estabelecer a língua Guarani como idioma principal, os jesuítas pretendiam, segundo André Silva, diluir as diferenças socioculturais existentes entre os grupos étnicos que formavam as missões Guairá, Tape, Uruguai, Itatim e Paraná. Para o autor, mesmo que grupo étnico Guarani tenha sido superior em número e exercido uma influência

---

<sup>99</sup> Segundo a historiadora Paula Caleffi, no momento em que os jesuítas entram nestes espaços, os indígenas *ya tenían conocimiento de las dos instituciones traídas por el hombre blanco y las consecuencias de estas, sobre sus hermanos de tribu o sobre los otros indígenas incorporados a ellas. Así, la promesa del Jesuita de un espacio libre de la encomienda al particular y de las banderas paulistas, aparece frente al indígena, como una alternativa digna de considerarse. La reducción y el vasallaje directo al Rey de España se presentaban como una 'salida' para esta sociedad, una forma de huir al trágico destino que les imponía la encomienda al particular y el esclavismo* (Caleffi, 1989-90:68).

política, sociocultural e econômica maior nas missões, havia outras etnias indígenas *falante de diversos idiomas e portadora de variadas pautas culturais* (Silva, 2011:95) que participaram de igual maneira na construção deste processo de evangelização empreendido pelos jesuítas<sup>100</sup>. De acordo com André Silva, o índio designado como Guarani

era antes de tudo um índio formado por uma base étnica de falantes do idioma Guarani, considerados a maioria nestas reduções, e por uma base étnica formada por grupos falantes de outros idiomas. Entre os grupos que identificamos como falantes de outros idiomas e que foram reduzidos, estavam os Guañanás, Chiquis, Gualachos, Ybirayaras, Yarós, Charruas, Minuanos, Tobas, Abipones, Caaiguaras, entre outros. Essas populações começaram a ser reduzidas junto com as populações falantes do idioma Guarani, logo no início da organização das reduções pelos jesuítas, e continuaram sendo até o final do período jesuítico (Silva, 2011:163).

Isto, segundo o autor, se deve ao fato dos índios Guarani serem, desde os primeiros anos de contato, entre os agentes da conquista e determinados grupos étnicos, uma

referência a uma determinada população nativa, com o passar dos anos, por ser a população que mais interagiu com os espanhóis, por ser horticultora, e principalmente por possuir um idioma que era usado como língua geral num vasto território, o mesmo passou a ser considerado o representante único das populações nativas do antigo Paraguai oriental. Nos escritos coloniais ele passava a figurar como a única identidade nativa (Silva, 2011:161).

Portanto, a missão se apresentava para estes indígenas como um espaço de salvação, local onde *estariam livres dos trabalhos forçados dos encomenderos e protegidos contra os ataques dos paulistas* (Schallenger, 1984:80). Deste modo, ao fundar suas missões, os jesuítas procuravam levar em conta *questões ligadas à segurança das mesmas e o afastamento dos guaranis em relação à sociedade colonial espanhola* (Barcelos, 2000:112).

Tais medidas eram necessárias uma vez que a região do Paraguai foi, segundo Erneldo Schallenger, *uma área vulnerável não só pela estrutura que representou da colonização incrementada ali, como pelo ponto estratégico que representou tanto para a expansão dos movimentos coloniais da Espanha quanto para os de Portugal* (Schallenger, 1984:86). Afinal, estas missões ocupariam uma fronteira viva de *contínuos choques armados*,

---

<sup>100</sup> Para maiores detalhes sobre a diversidade étnica nas missões Guarani, consultar: SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean Tiago. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII). **Revista História Unisinos**, v.11, n. 2, Maio/Agosto 2007.

na qual havia uma permanente oposição de interesses entre a sociedade espanhola local e a frente de expansão luso-brasileira (Kern, 2003:37).

Assim, a primeira etapa de fundação das missões guarani ocorreu entre os anos de 1610 a 1639, e se caracterizou pela expansão evangelizadora em distintas *regiones marginales, muy separadas entre sí. Esta etapa concluyó abruptamente con la irrupción de las bandeiras paulistas que destruyeron gran número de reducciones y apresaron y dispersaron al gentío guaraní en el Guayrá, Iguazú, Tape e Itatín* (Maeder e Gutiérrez, 1994:08) (fig.42). De acordo com Ernesto Maeder e Alfredo Bolsi, destes quatros espaços missioneiros ocupados pelos jesuítas, foram as missões do Guayrá e do Tape que

recibieron sucesivas invasiones de las ‘malocas’<sup>101</sup> paulistas, que se tornaran más frecuentes desde 1639 a 1640 y que arrasaron los poblados guaraníes, apresaron numerosos indios y desorganizaron su vida económica y social. (...) La presión de las malocas, con todo, no cesó completamente, puesto que los guaraníes del Itatín sufrieron sus consecuencias en 1647 y a su vez concluyeron por evacuar sus pueblos en 1669 (Maeder e Bolsi, 1974:113).

Sobreviveriam deste ataque bandeirante vinte e duas missões, e destas apenas seis *no se habían visto afectados por las depredaciones de los paulistas: S. Ignacio Guazú, N.S. de la Encarnación de Itapuá, Corpus Cristi, Concepción, S. Francisco Javier y S. Reyes de Yapeyú* (Maeder e Gutiérrez, 1994:08)<sup>102</sup>. De acordo com Ernesto Maeder e Ramón Gutiérrez, das dezoito missões restantes, apenas

S. Ignacio Miní y N.S. de Loreto emigraron desde el Guayrá (1630-1631); S. María la Mayor lo hizo desde el Iguazú (1634); N. S. de Fe y Santiago lo hicieron desde de Itatín, en un largo y complicado peregrinaje que duró hasta 1668-1669. Los once restantes fueron evacuados desde el Tape y el este del río Uruguay entre 1636-1639: Candelaria, S. Carlos, S. Ana, S. José, SS. Cosme y Damián, S. Nicolás, Mártires, Asunción o La Cruz, S. Tomás, S. Miguel y Apóstoles (Maeder e Gutiérrez, 1994:08).

---

<sup>101</sup> Segundo Artur Barcelos, *estas investidas portuguesas nas regiões onde estavam estabelencendo-se os jesuítas recebiam o nome de malocas e, de certa forma, em seus primeiros momentos acabaram auxiliando o esforço dos missionários em concentrar os guaranis* (Barcelos, 2000: 89).

<sup>102</sup> Para se ter uma ideia da seqüência de fundação das missões jesuíticas da Província do Paraguai expressa em mapas, o leitor deve consultar os trabalhos de: SCHMITZ, Pedro Ignacio; ROGGE, Jairo Henrique. O Território das Missões Jesuítico-Guaranis. **XII Simpósio Internacional IHU - A experiência missioneira: território, cultura e identidade**. São Leopoldo/RS. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. 25 a 28 de outubro de 2010. MAEDER, Ernesto; GUTIÉRREZ, Ramón. **Atlas histórico y urbano de la región del nordeste argentino: pueblos de indios y misiones jesuíticas (siglos XVI-XX)**. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas, Conicet, Fundanord, 1994.

Assim, diante da ausência de *suporte militar espanhol e a impossibilidade do envio de guarnições militares espanholas, a partir centros colonizadores então existentes* (Kern, 1982:151), foi que levou os jesuítas a solicitarem das autoridades espanholas a obtenção de armas e a licença para formar um exército<sup>103</sup>. Contudo, foi a *desproporção numérica, muito mais do que a adoção das armas de fogo, fez com que os jesuítas optassem por uma retirada do Itatin, do Guairá e do Tape* (Barcelos, 2006:159) e se concentrassem na *mesopotâmia dos rios Paraguai e Paraná, onde já havia Reduções estabelecidas* (Barcelos, 2000:90).

Este espaço, segundo Artur Barcelos, conheceria uma *relativa instabilidade até o final do século XVII, (...) [momento em que] a expansão portuguesa rumo ao sul estabeleceu um conflito territorial de grandes proporções entre as duas Coroas ibéricas* (Barcelos, 2000:91). E uma das consequências deste conflito (ocorrido em virtude da fundação da Colônia do Santíssimo Sacramento em 1680) foi *o retorno dos jesuítas para a Banda Oriental do rio Uruguai* (Barcelos, 2000:91). Assim, ao ocupar este espaço, os jesuítas alcançariam um número de trinta missões, além é claro, de conhecerem *um período de relativa estabilidade política e econômica* (Barcelos, 2000:116). E foi assim que, segundo Ernesto Maeder e Ramón Gutiérrez, se fundaram no sul do Paraguai as missões de

Jesús (1685), S. Rosa de Lima (1698), y Trinidad (1706), y se reubicó también allí SS. Cosme y Damián en 1718. Hacia el este, en la margen oriental del río Uruguay, y en la cuenca de Ijuí, se desplazaron ahora los pueblos de S. Miguel y S. Nicolás (1687), y se fundaron los de S. Francisco de Borja y de S. Lorenzo (1690), S. Juan Bautista (1697) y Santo Angel (1703) (...) (Maeder e Gutiérrez, 1994:08).

A estabilidade para realização dos trabalhos de evangelização entre os indígenas presentes na Província do Paraguai seriam alcançados no século XVIII. Neste período não houve novas fundações, com exceção, da efêmera *fundación de S. Antonio de Padua (1734), que no llegó a consolidarse, y los nuevos pueblos de guaraníes monteses del Tarumá: S. Joaquín (1746) y S. Estanislao (1750), que se mantuvieron aparte del núcleo guaraní de los treinta pueblos* (Maeder e Gutiérrez, 1994:08).

O quarto e último espaço missionário que vamos analisar refere-se aquele em que foram fundadas as missões de Maynas. Diferentemente das outras espacialidades aqui abordadas, o território em que seriam fundadas as missões de Maynas não despertou um grande interesse em Lima ou em Quito *por aquellos inmensos territorios que el forzado viaje*

---

<sup>103</sup> Para maiores detalhes sobre a criação do exército Guarani, consultar: KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política.** (Documenta 14). Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

de Orellana, en 1540, había dado a conocer al recorrer el río Amazonas hasta su desembocadura en el Atlántico (Torres-Londoño, 2012:185). Para o historiador Fernando Torres Londoño, a falta de interesse por este espaço estava relacionada com a ausência de metais preciosos e com a *extracción de plata en Potosí y del oro en la Nueva Granada, que impulsaba actividades como la agricultura y la ganadería en los valles andinos (...)* (Torres-Londoño, 2012:185).

No entanto, algumas cidades seriam fundadas com intuito de incorporar este espaço a coroa espanhola e, assim, estabelecer encomienda indígena. Neste sentido, foram estabelecidas cidades como: Loja, Zamora, Valladolid, Jaén de Bracamoros, Chachapoyas, Moyabamba, Santiago de las Montañas e Santa Maria de Nieva a oeste dos rios Marañón e Huallaga, entre os anos de 1536 a 1570 (Negro, 1999). Contudo, boa parte destas cidades seriam abandonadas anos depois em decorrência das rebeliões indígenas e das epidemias. Esta situação, segundo Fernando Londoño, impulsionou a *ocupación del pie de monte amazónico en dirección al río Pastaza* (Torres-Londoño, 2012:185), colocando assim, o conquistador em contato com *diversos grupos indígenas, que precisavam ser submetidos para garantir o efetivo avanço da colonização* (Torres-Londoño, 2006:15). E foi em uma destas *malocas* (ou *correrías*) realizadas para capturar indígenas considerados inimigos ou rebelados, que os espanhóis encontraram no ano de 1616,

un grupo de pobladores pertenecientes a la etnia maynas ‘amistosos’. Algunos aceptaron ‘voluntariamente’ acompañar a los españoles de regreso a la ciudad de Santiago de las Montañas. Esto motivó que el gobernador español Diego Vaca de la Vega solicitara al virrey el permiso para fundar una ciudad, la cual se llevó a cabo en 1619, con el nombre de San Francisco de Borja, la misma que fue establecida en la margen izquierda del río Marañón, al pie del Pongo de Manseriche, y a corta distancia de Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva. Una vez fundada la ciudad, se repartieron los ‘nuevos pobladores’ indígenas entre los miembros de la expedición, para que trabajasen en la extracción del oro (Negro, 1999:271).

No entanto, as encomendas<sup>104</sup> da cidade de San Francisco de Borja tiveram, segundo o jesuíta Manuel Marzal, resultados *tão funestos como as de outras regiões americanas, e por isso os índios fogem e terminam protagonizado, em 1635, uma grande rebelião, na qual matam 34 espanhóis, entre ‘encomendeiros’ e soldados, [estando] a ponto de conquistar Borja. A repressão espanhola foi de incrível dureza* (Marzal, 1982:86). Assim, diante da

---

<sup>104</sup> Para maiores informações sobre o contexto das encomendas em Maynas, consultar: TORRES-LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. Fernando Torres-Londoño. **História**, São Paulo, V. 25, N. 1, P. 15-43, 2006.



dificuldade de submeter estes diversos grupos indígenas aos tributos da encomenda e as obrigações da mita, as autoridades espanholas do vice-reinado do Peru perceberam que a melhor forma de expandir suas fronteiras e converter os indígenas seria por meio da ação missionária da Companhia de Jesus (Velasco, 1789). Assim, chega à cidade de San Francisco de Borja, no ano de 1638, os primeiros jesuítas, Lucas de la Cueva e Gaspar de Cugia, que atuavam na pacificação e cristianização dos índios Maynas.

Neste sentido, a postura destes jesuítas em negociar e não apenas reprimir estes indígenas foi, de acordo com Fernando Londoño, um importante fator de aproximação, porém, não seria o *suficiente para aceitação de todo o projeto evangelizador e de seus desdobramentos* (Torres-Londoño, 2006:37). Afinal, como bem salienta o autor, a vida em missões *implicava mudanças para os índios, (...) principalmente novas obrigações e trabalhos* (Torres-Londoño, 2006:37), além da aceitação da autoridade do jesuíta no que tange a escolha do local para fundação da missão e das normas e restrições impostas por ele.

E foi com esta habilidade de se apresentarem como uma melhor forma de *presencia española y cristiana entre los indios y la lealtad con la familia Vaca de la Vega (...), hicieron que el gobernador y sus sucesores favorecieran un modelo de misión fundado en el contacto con diversas naciones y el establecimiento de reducciones distantes y precarias* (Torres-Londoño, 2012:186). Portanto, os motivos apresentados para a permanência de missões jesuíticas neste espaço não foram, como bem salienta Fernando Londoño, para os *fines primeros, sino las condiciones coloniales, la utilidad de la misión para los intereses del Rey en el Marañón y el apoyo recibidos del virrey de Lima, la Audiencia de Santa Fe y los gobernadores de Maynas* (Torres-Londoño, 2007c:255).

Assim, os jesuítas que chegavam a esta espacialidade visavam não só a pacificação, conversão e cristianização dos índios Maynas (já que estes estavam incorporados à esfera espanhola), mas também de outros grupos étnicos que *estavam às margens do espaço colonial espanhol* (Torres-Londoño, 2006:21). Mas, para que isto acontecesse, os jesuítas teriam que realizar suas “entradas” em território indígena *sem a presença de soldados, traduzindo suas boas intenções em presentes*<sup>105</sup> *e gentilezas e através de uma comunicação direta ou mediante*

---

<sup>105</sup> Segundo a arquiteta Sandra Negro, para reforzar estas condiciones propuestas, los religiosos regalaban sistemáticamente herramientas de metal (tales como cuchillos, barretas, hachas, machetes, punzones, etc.) las cuales eran muy apreciadas. Considerando que los jesuítas no pudieron proveer estas herramientas en forma constante a todos los pobladores reducidos, éstos utilizaron el argumento como amenaza a la dispersión de la población, amenaza que muchas veces se llevó a cabo al menor descuido o durante alguna breve ausencia del misionero (Negro, 1999:273).

*intérpretes* (Torres-Londoño, 2006:17)<sup>106</sup>. No entanto, isto nem sempre foi possível e os jesuítas seriam acompanhados por uma escolta militar (muitas vezes composta por indígenas<sup>107</sup>) que além de garantir sua segurança (por meio de ações disciplinares contra os indígenas insubordinados), ajudava ainda, no *translado de los indígenas a los poblados reduccionales para iniciar su cristianización y de manera concomitante, su sedentarización o permanencia estable en un poblado* (Negro, 1999:273)<sup>108</sup>.

Para atingir estes objetivos, os jesuítas necessitavam, segundo a arquiteta Sandra Negro, de ganhar *la confianza de los pobladores, para luego convencerlos de la ventajas que representaba vivir en un poblado estable* (Negro, 1999:273). Entretanto, a primeira barreira para a realização deste processo evangelizador foi à diversidade étnica e, conseqüentemente, a pluralidade de línguas presente neste espaço em que foram fundadas as missões de Maynas (conforme abordamos anteriormente no primeiro capítulo). Esta situação levou os jesuítas a introduzirem o *quéchua, língua do Ingá, (...) para criar um denominador comum nas missões* (Torres-Londoño, 2006:21).

Além da pluralidade de línguas, o desenvolvimento das missões de Maynas enfrentou também, segundo os autores, inúmeras dificuldades devido a sua situação fronteiriza e por se tratar de ambiente de selva úmida, que foram, a saber:

1. Las dificultades para ingresar al territorio de Maynas fueron muy grandes<sup>109</sup>. (...) 2. La poca preparación de los religiosos para trabajar en un

---

<sup>106</sup> Para o jesuíta de Maynas, Francisco Figueroa, os indígenas que já se encontravam assentados, doutrinados e domesticados eram *más fieles para los Padres y españoles, sirbiéndoles con fidelidade en las armadas y descubrimientos que se hacen para pacificar nuevas naciones y reducir las al Santo Evangelio, y están por particular merced reserbados de mita y tributo, dedicados solamente á las cosas de guerra y servicio de los Padres en lo tocante á descubrimientos y reducciones* (Figueroa, 1904:67).

<sup>107</sup> Os indígenas presentes nas escoltas militares, eram vistos pelo jesuíta de Maynas, Francisco Figueroa, como *frontera que tiene la ciudad para su resguardo y de los Padres, para que otras gentes no se atreban á intentar alçamientos y barbaridades, porque ben que tienen los españoles gente fiel de quien balerse quando los intenten. Hanse entablado bien en policía y doctrina (...)* (Figueroa, 1904:67). Para maiores detalhes, consultar: VELASCO, Juan de. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional**. Tomo III y Parte III, Quito, 1789. Ver igualmente: CHANTRE Y HERRERA, José S. J. **Historia de Las Misiones de la Compañía de Jesus en el Marañón Español**. Madrid: Impensa de A. Avrial, 1901.

<sup>108</sup> De acordo com Fernando Londoño, *o reconhecimento e uso das capacidades indígenas no que se refere ao transporte era de fundamental importância para um projeto missionário que pretendia maximizar a ação dos poucos padres disponíveis, fazendo que cada um tivesse sob sua responsabilidade mais de uma redução ou pueblo. Apenas uma forma de transporte eficiente, como a propiciada pelos canoeiros, poderia permitir que os missionários dessem conta da assistência a sua rede de pueblos. Sendo grande a dependência dos missionários em relação aos índios na questão de transporte, pressupunha um elevado grau de confiança. As crônicas dão conta de que muitas das rebeliões indígenas se materializaram na quebra deste elo, abandonando os índios ao missionário e privando-o do transporte, marcavam uma sentença praticamente garantida de morte* (Torres-Londoño, 2006:29 e 30).

<sup>109</sup> Segundo a arquiteta Karina Montero Cueva, *a rota de ingreso fue a través de la ciudad de Archidona, en la Gobernación de Quijos, jurisdicción de Quito. Casi todas las rutas tenían como punto de partida la ciudad de Quito, ya que desde Lima era más complicado, no solo por la mayor distancia sino por la necesidad de cruzar*

medio cultural y ecológico tan diferente a todo lo conocido por entonces. 3. El número relativamente pequeño de sacerdotes que misionaban, frente a un territorio muy extenso en el cual los desplazamientos eran necesariamente lentos y difíciles, con las reducciones situadas a distancias muy variables entre sí, las que podían ser desde un día hasta 5 o 6 días de navegación. (...) 4. El temor que los indígenas sentían por los soldados. (...) 5. El desconocimiento de las lenguas locales, las cuales llegaron a ser muchos. (...) 6. La dispersión de la población indígena a cristianizar, ya que los habitantes se hallaban a distancias considerables entre sí. (...) 7. La resistencia de los líderes a ser reducidos y la frecuente re-interpretación de los gestos de los sacerdotes durante los rituales, los cuales los hacía dispersarse nuevamente (Negro, 1999:272 e 273).

Somavam-se a estas dificuldades, as epidemias<sup>110</sup>, as insurreições indígenas<sup>111</sup> e o avanço da frente de expansão portuguesa que *subían por el Amazonas para capturar a los indígenas y lucrar con ellos en el mercado de esclavos* (Lemus Delgado, 2008:37). Segundo Fernando Torres Londoño, as incursões portuguesas nas missões de Maynas eram feitas desde o século XVII, situação que contribuiu e muito, para o aumento da fragilidade e precariedade deste espaço missionário. Tanto que, no início do século XVIII, os jesuítas *perdieron una parte importante de las misiones entre los omaguas y yurimaguas* (Torres-Londoño, 2012:190) após um conflito armado com os portugueses do Pará<sup>112</sup>.

Deste modo, as missões jesuíticas de Maynas, de acordo com Fernando Torres Londoño, foram o *único obstáculo español que oponía resistencia al avance portugués en*

---

*los Andes para llegar a la Amazonía. Por lo expuesto, la misión dependió siempre de la provincia Jesuítica de Quito (...), que antes fue viceprovincia de Perú (1605), luego viceprovincia independiente (1608) y finalmente Provincia de Quito (1616), sin embargo existían zonas que desde el punto de vista administrativo, no estaban claras las jurisdicciones de Quito o Lima, inclusive del Virreinato de Nueva Granada (creado en 1717, con sede en la Santa Fe), es por ello que la mayor parte de misiones antiguas misiones de Maynas están asentadas en territorio peruano* (Cueva, 2012:04).

<sup>110</sup> De acordo com o historiador Daniel Lemus Delgado, *a cada nueva epidemia, los indígenas abandonaban los pueblos en que ya vivían y se refugiaban en la selva, en pequeños grupos aislados unos de otros, regresando a sus formas de vida ancestrales. Estas pestes fueron la más seria limitación en el proceso evangelizador de la Provincia de los Maynas* (Lemus Delgado, 2008:37). Para maiores informações sobre as epidemias, consultar: MEDINA SJ., Francisco de Borja. Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas. In: In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). **Un Reino en la Frontera – las misiones jesuitas en la América colonial**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999. Ver igualmente: VELASCO, Juan de. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional**. Tomo III y Parte III, Quito, 1789. CHANTRE Y HERRERA, José S. J. **Historia de Las Misiones de la Compañía de Jesus en el Maraón Español**. Madrid: Impensa de A. Avrial, 1901.

<sup>111</sup> As insurreições indígenas mais importantes foram, segundo o jesuíta Francisco de Borja Medina, o dos *Maynas (1637), Cocamas (1663-1668), Avixiras (1667), Cunivos y demás naciones del Ucayale (1695), Gaes (1707), Payaguas (1735 e 1745), naciones del Napo y Cahumaris (1753)* (Medina, 1999:436). Para maiores detalhes, consultar: VELASCO, Juan de. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional**. Tomo III y Parte III, Quito, 1789. Ver igualmente: CHANTRE Y HERRERA, José S. J. **Historia de Las Misiones de la Compañía de Jesus en el Maraón Español**. Madrid: Impensa de A. Avrial, 1901.

<sup>112</sup> Para maiores detalhes, consultar: GÓMEZ GONZÁLEZ, Juan Sebastián. *Contra un enemigo infernal. Argumentos jesuíticos en defensa de la Amazonia hispánica: provincia de Maynas, 1721-1739. Fronteras de la Historia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. vol. 17, núm. 1, 2012.

*dirección al Perú, argumento muchas veces esgrimido para justificar que las mismas merecerían todo el apoyo de las autoridades, tanto de virreyes como de gobernadores y ministros* (Torres-Londoño, 2012:190)<sup>113</sup>. Segundo este autor, os jesuítas *tuvieron que pleitear y construir sus derechos, desde el inicio, como forma de mostrar que cualquier otra presencia u ocupación, como por ejemplo la portuguesa, era indebida y representaba una usurpación* (Torres-Londoño, 2012:190). Portanto, a ação dos jesuítas foi de fundamental importância para a ocupação e ampliação deste território, afinal, eles estenderiam a presença espanhola para as áreas dos rios Marañón, Huallaga, Ucayali, Napo e Amazonas (Torres-Londoño, 2012).

Ao fundarem as missões jesuíticas neste espaço (que ia desde o piemonte andino até a confluência do rio Negro com o Marañón), os missionários tinham por objetivo o estabelecimento *de uma rede de missões ou pueblos, que, situadas de forma estratégica e a distâncias adequadas, permitisse uma real comunicação, criando assim uma malha de relações entre os diferentes assentamentos* [que garantisse] *a unidade do empreendimento* (Torres-Londoño, 2006:17). Sendo assim, as missões de Maynas<sup>114</sup> seriam agrupadas territorialmente em: missão Alta e Baixa do Marañón, missão do Pastaza, e a missão do Napo e Aguarico (Negro, 1999; Cueva, 2012; Bayle, 1949). Já as atividades de evangelização iniciariam no ano de 1640 com a fundação da missão Limpia Concepción de los Xeberos às margens do rio Marañón.

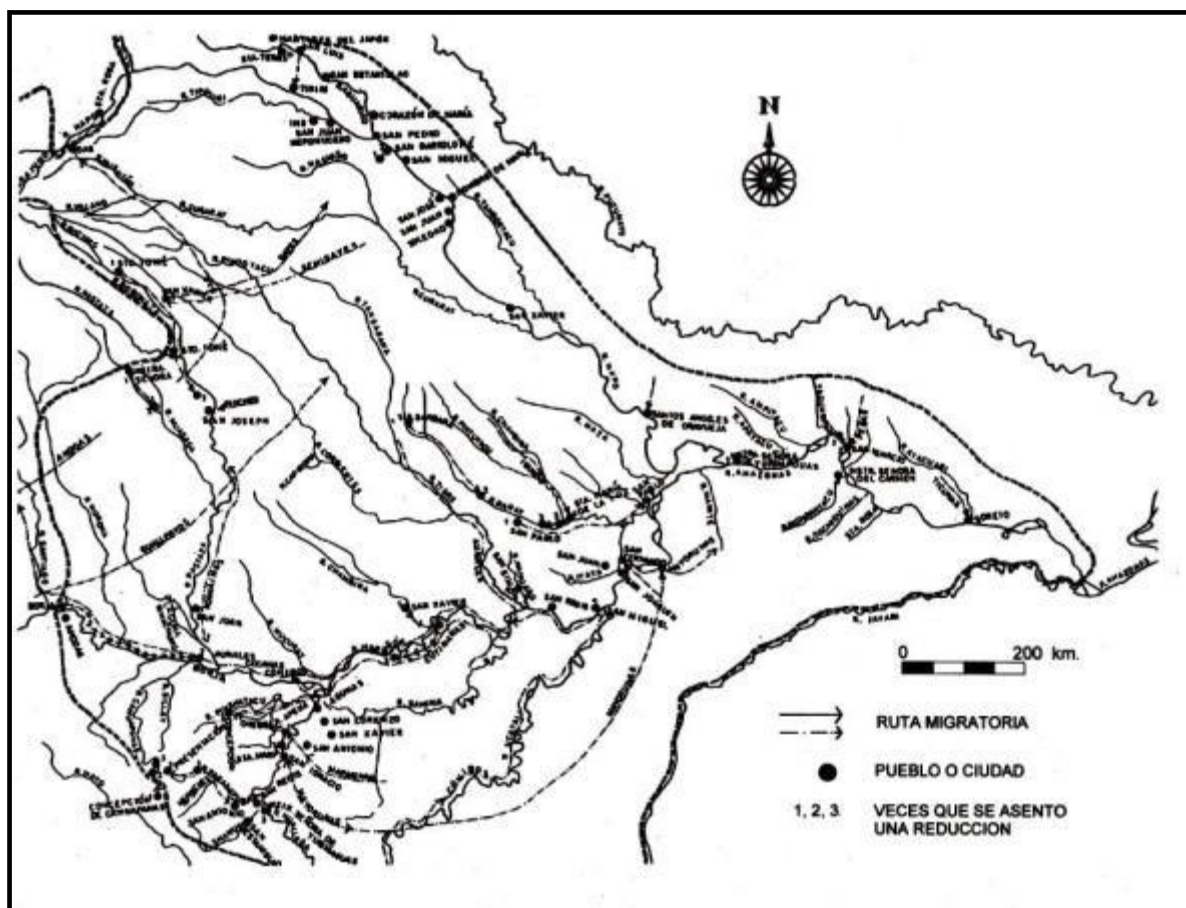
A primeira etapa de ocupação de Maynas pelos jesuítas ocorreu entre os anos de 1638 a 1683 (Velasco, 1789), e se caracterizou pelas grandes distâncias entre as cidades e vilas que serviam de ponto de ligação com as missões. Fato este, que fez os jesuítas estabelecerem suas missões nas margens dos rios, para que *éstos sirviesen como vías de*

---

<sup>113</sup> Segundo Fernando Londoño, a *difusão do diário do padre Cristóbal de Acuña, a respeito da viagem de retorno de Pedro Teixeira a Belém, no contexto da separação dos reinos de Portugal e Espanha, deu ainda mais força ao argumento de que a melhor garantia para a preservação dos direitos do rei de Espanha sobre a região seria o estabelecimento das missões dos padres da Companhia de Jesus. No diário, Acuña alertava para o real perigo de uma ocupação portuguesa da região, anunciada pelas incursões de capturas de índios, e considerava que a melhor forma de barrá-la seria estabelecendo missões e fazendo dos índios cristãos e vassallos do rei da Espanha* (Torres-Londoño, 2006:16) Para maiores detalhes sobre este avanço português nas missões de Maynas, consultar: TORRES-LONDOÑO, Fernando. Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, vol. 39, n.º 1 - ene. - jun. 2012. Ver igualmente: BAYLE S.J., Constantino Las misiones, defensa de las fronteras. Mainas. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 8, n.º 24, 1951. BAYLE S.J., Constantino. Las Misiones de Mainas hacia la mitad del siglo XVIII. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 5, n.º 15, 1948. VELASCO, Juan de. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional**. Tomo III y Parte III, Quito, 1789. CHANTRE Y HERRERA, José S. J. **Historia de Las Misiones de la Compañía de Jesus en el Marañón Español**. Madrid: Impensa de A. Avrial, 1901.

<sup>114</sup> Segundo Fernando Torres Londoño (2006), as missões de Maynas estavam subordinadas ao colégio da Companhia de Jesus de Quito e ao governo de Maynas, e estes por sua vez, estavam submetidos à Audiência de Quito e ao Vice-reinado do Peru.

*navegación para la comunicación, además de facilitar el traslado de los misioneros hacia nuevos territorios y el subsecuente establecimiento de nuevas reducciones (Negro, 1999:275) (fig.11).*



**Fig. 11.** Reducciones fundadas de 1638 a 1768. Fonte: Grohs, 1974.

Neste período, foram fundadas além de Limpia Concepción de los Xeberos, as missões de Santo Tomé de Cutinanas, San Luis Gonzaga de Mainas, San Ignacio de Loyola de Mainas, Santa Teresa de Mainas, Santa María del Ucayale de Cocamas, Santa María de Guallaga de Cocamas, San Francisco Javier de los Aguanos, San Ignacio de los Barbudos o Mayorunas, Nuestra Señora de Loreto de Paranapurás, San Pablo de Pandaveques y Cincocuchas, San José de Ataguates, San Antonio Abad de los Aguanos, Los Ángeles de los Roamainas, San Salvador de Chapas, Nombre de Jesús de Coronados, Nuestra Señora de Oas, San Sebastián de Avijiras, Santa María de la Nueva de Ucayales, Santiago de la Laguna, San Javier de Chamicuros, San Lorenzo de Tavilos, San Estalishao de Otanavis, San José de Maparinas, San Francisco Javier de Gaes, Todos os Santos, San Salvador, Nuestra Señora de

Loreto, La Presentación de Chayavitas, San Antonio Abad de Municher, San Nicolás de Manamabobos e Los Naranjos (Velasco, 1789).

Já a segunda etapa, ocorreu entre os anos de 1683 a 1727, e foi caracterizada *por episodios violentos y por 'entradas' acompañadas por soldados, las cuales se volvieron más tensas y agresivas con el pasar del tiempo* (Negro, 1999:275). De acordo com o jesuíta de Maynas, Juan de Velasco, as missões jesuíticas fundadas nesta etapa foram: Trinidad de Cunivos, Encarnación de Parapuras, San Joaquín de Omaguas, Nuestra Señora de Guadalupe de Omaguas, San Pablo de Omaguas, San Cristóbal de Omaguas, San Francisco Javier de Omaguas, Fracuata de Omaguas, 27 pueblos anexos de Omaguas, San José de Yurimaguas, Anejo de Yurimaguas, Tefé de Aisuaris, San Pedro de Ticunas, Los Iluros pueblo principal, Los Iluros anexo, Los Ibanomas principal, Los Ibanomas anexo, La Concepción de Cahuapanas, Los Comavos de Zepa, Los Piros Manatinabas, Los Piros Cusitinabas, San Simón de Yetes, Trinidad de Mochovos, Los Mananabuas, Trinidad de Chepeos, Nuevo San Javier de Gaes, Nueva Cahuapanas, San José de Pinches, La Asunción de Pavas, Santa Cruz Simigas, Todos Santos de Zaparras, La 3ra. Concepción de Cahuapanas, Andoas de Anguilayaco, Los Nuevos Naranjos de Jíbaros, San Matías de Payaguas, San Miguel de Mainas, Santo Tomé de Andoas, Gaes y Simagaes, Las Nieves de Yurimaguas e Aisuaris, Nuevo San Joaquín de Omaguas, Los Yameos de Yarapa, Anexo de Yarapa, Reina de los Ángeles de Payaguas, San Miguel de Yameos, San Regis de los Lamistas, San Regis de Yameos, San Simón de Nahuapo, La 4ta. Concepción de Cahuapanas, San Javier de Icahuates, El Alto de Andoas (Velasco, 1789).

A terceira e última etapa, ocorreu entre os anos de 1727 a 1768 e foi marcada pelas piores epidemias. Tal situação fez os jesuitas proibir os viajantes de atracar e ingressar nas reduções para comercializar, além de dar início a um *proceso de repoblamiento de estas reducciones con indios provenientes de áreas interfluviales* (Negro, 1999:281). Além disso, as estratégias utilizadas para atrair indígenas à vida reducional mudou *notoriamente en estos años, caracterizándose por un lento y completo trabajo de persuasión acompañado del paradigma de una vida ordenada y del recogimiento espiritual de los religiosos* (Negro, 1999:278).

Foram fundadas nesta etapa as seguintes missões: Nombre de Jesus de Guencoya, San Bartolomé de Neocoya, San Joseph de Neocoya, Santa Bárbara de Aguarico, San Pedro Apóstol de Aguarico, Santa Ana de Pativas, San Ignacio de Pevas y Cahumares, Nuestra Señora de la Nieves de Cahuaches, San Juan Evangelista de Miguianos, San Andrés de los

Parranos, San Felipe y Santiago de Amaonos, San Juan Nepomuceno de Tiputini, San Miguel de Ziecويا, San Luis Gonzaga de Guasitaya, San Javier de Urarines e Ituales, Santa Cruz de Zeoqueya, San Carlos de Alabonos, San Juan Nepomuceno de Iquitos, La Trinidad de Masamaes, Ángeles de Guarda de Payaguas, San Estanislao Kostka de Yairaza, El Corazón de Jesús de Puequeyá, Mártires de Japón de Yapuas, Santa Teresa de Jesús de Puequeyá, San Juan Bautista de Paratoas, Nuestra Señora de la Soledad de Guajoya, Nombre de María de Guajoya y Ancuterer, La Nueva Archidona, San Miguel de Mayorunas, Corazón de Jesús de Iquitos Huasimoas, Santa María de Masamaes, Santa Bárbara de Encabellados, Trinidad de Capucyu, Tirirí de Encabellados, Nuevo San Javier de Urarinas, Nuevo San Borja de Puca – barranca, Nuevo San Ignacio de Mainas, Nuestra Señora de los Dolores de Muratas y Jíbaros, San Juan Evangelista de Mainas, Enerecamú de Iquitos, Nuestra Señora de Loreto de Ticunas, Nuestra Señora del Carmen de Mayorcunas, San Andrés de Comacoris, Humuranas de Uritocayo. Sendo assim, foram fundadas até expulsão dos jesuítas *152 reduções ou anexos (...) às margens dos rios Marañón, Amazonas e afluentes, que a partir dos anos quarenta do século XVII passaram a ser conhecidos como missões de Maynas* (Torres-Londoño, 2006:16).

Como vimos, à ação da Companhia de Jesus foi bastante semelhante nestas quatro espacialidades missionárias no que tange: aos objetivos da ordem, a pacificação e atração dos indígenas para a vida nas missões, a adoção de um idioma geral diante da diversidade étnica, bem como, a criação de milícias indígenas para guarda da fronteira. A única exceção, neste caso, foi à solicitação feita pelos índios chiquitos para ter a presença dos jesuítas em seus territórios. No que se refere ao contexto em que estas quatro espacialidades missionárias estavam inseridas, todas sofreram problemas em relação às encomiendas e a fronteira com os portugueses. Afinal, como bem destaca Artur Bacerlos, *o contato com a sociedade colonial ibérica fez com que [as] diferenças fossem amenizadas, em busca de uma normatização dos indígenas, visando [assim] o aproveitamento de sua força de trabalho* (Bacerlos, 2000:150).

A diferença aqui está relacionada ao espaço geográfico em que estas missões foram fundadas. Elemento este, que influenciou principalmente o desenvolvimento das missões de Maynas, conforme abordamos anteriormente. Portanto, mesmo que estas missões obedecessem a um plano geral de ações políticas comuns a todas elas, as diferenças, assim como as semelhanças, surgem no momento em que os jesuítas vão para o espaço implantar suas missões junto aos diversos grupos étnicos presentes nestes diferentes espaços geográficos.

## Capítulo 3

### *Em tudo semelhante, em nada parecido: uma análise comparativa dos planos urbanos*

Neste capítulo, abordaremos as diferentes posições historiográficas sobre a origem da organização espacial dos povoados missioneiros. Entre estas diferentes abordagens estavam, segundo Erneldo Schallernberger, as de Serafim Leite que *se fundamentavam nas experiências das aldeias brasileiras enquanto que os seguidores de Pablo Hernandez recorrem às doutrinas espanholas de Juli* (Schallernberger 2006:123). Entretanto, há estudos que consideram ainda as Reduções Franciscanas, as Leis das Índias e as recomendações do Padre Diego de Torres como “*matrizes*” ou *influências da constituição do traçado urbano das Reduções* (Barcelos, 2000:132). No entanto, ao analisarmos as possíveis influências na constituição do plano urbano das missões jesuíticas, veremos que nenhuma destas matrizes podem ser consideradas como *fonte da inspiração total das Reduções. Talvez o tenham sido em sentido parcial e sobretudo em sentido negativo, mostrando o que evitar* (Rabuske, 1975:27), mais do que propriamente um modelo para o traçado urbano das missões jesuíticas. Já que, como bem destaca o padre Arthur Rabuske, *o que decidiu o sistema das Reduções não foram modelos preexistentes, mas a dura experiência de cada dia (...)* (Rabuske, 1975:27).

Deste modo, a planificação física das missões jesuíticas foi, segundo a arquiteta Graciela Viñuales, uma revisão geral de aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos dentro de *un amplio marco religioso (...)* que *se apoyaba no sólo en la visión que el misionero traía de Europa con sus creencias y su cultura, sino que también estaban allí presentes la visión del [indígena] sobre el mundo y su relación con lo natural y lo sobre natural* (Viñuales, 2007:108). Neste sentido, foi inevitável a introdução de *elementos no europeos, aportados por el indígena a través del tiempo, y también aportados por el propio misionero, una vez que resultó influenciado por el entorno en el cual se desenvolvía* (Ortiz, 2008:242). Portanto, o traçado urbano missioneiro se caracterizou mais pela transferência e



consolidação de experiências oriundas tanto das populações indígenas como européias do que por um modelo imposto a priori.

Já para analisarmos em que medida o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus foi semelhante e diferente nestas quatro espacialidades jesuíticas, escolhemos para analisar comparativamente as seguintes formas espaciais: Igreja, pátio dos artifícios e claustro, cotiguaçu, residência indígena e praça. A importância destas formas espaciais para nossa análise comparativa está no fato delas terem contribuído para a “humanização” dos indígenas, ou seja, a conversão de índios “selvagens” em “autênticos homens” e depois em cristãos. Deste modo, o que nós queremos evidenciar aqui é que o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus, mas especificamente pelos jesuítas, foi semelhante ao implantar estas mesmas formas espaciais nestas quatro espacialidades jesuíticas analisadas (com exceção do cotiguaçu) e, ao mesmo tempo, sofreu tanto diferenças como semelhanças, e não apenas uma em detrimento da outra, em virtude do espaço geográfico e das etnias indígenas ali presentes.

### ***3.1 A organização espacial missioneira e suas “influências”***

Os estudos que tratam sobre a origem da organização espacial dos povoados missionários apontam para diferentes posições, que de acordo com o historiador Erneldo Schallernberger, *vão desde construções utópicas até as mais variadas aproximações de estatutos e formas de organização social pré-existentes ou formações sociais pós-existentes* (Schallernberger, 2006:123). Entre estas diferentes posições estariam as de Serafim Leite e Pablo Hernandez, que nas palavras do autor, *se fundamentavam nas experiências das aldeias brasileiras enquanto que os seguidores de Pablo Hernandez recorrem às doutrinas espanholas de Juli*<sup>115</sup> (Schallernberger 2006:123).

---

<sup>115</sup> Segundo o arquiteto Ramón Gutiérrez, a missão jesuítica de Juli foi uma das primeiras experiências a ser formada em *Suramérica y tuvo una importancia esencial en la conformación de los otros poblados tanto por la experiencia urbana acumulada cuanto por la estructura de carácter administrativo y económico que de esta experiencia devengaría* (Gutiérrez, 2005:14). Segundo Moreno e Salas, Juli teve uma *origen diferente al prefigurado, ya que fue de acuerdo a las instrucciones de Corregimiento de indios en 1565, y construída bajo los lineamientos y doctrinas de los misioneros dominicos pertenecientes a la provincia de Chucuito manteniéndola de ese modo hasta 1576, año en que recién se hicieron cargo lo jesuitas. Es decir, que físicamente los jesuitas comenzaron a trabajar en Juli sobre un trazado urbano definido y construído por otra orden* (Moreno e Salas, 1992:183). Para maiores detalhes sobre a doutrina de Juli no Peru, consultar: MORENO, Alcides Parejas & SALAS, Virgilio Suárez. **Chiquitos – Historia de una utopía**. Universidad Privada de Santa

Segundo o historiador Arno Kern, às aldeias jesuíticas do Brasil não poderiam ter *fornecido o ponto de partida para as povoações missioneiras (...), já que os jesuítas vindos de lá, (...) apenas fizeram batismos em massa, no que denominou 'missões volantes', antes do estabelecimento da Província Jesuítica do Paraguai* (Kern, 1982:216). Já para o jesuíta Antonio Menacho, não há dúvidas que a doutrina de Juli no Peru tenha servido como influência para os jesuítas que foram missionar no Paraguai, *aunque no pudieron imitar al pie de la letra sus métodos para la evangelización de los indígenas de la selva* (Menacho, 1991:56). Afinal, como bem destaca o autor, o espaço onde seriam implantadas as missões do Paraguai *difería completamente del altiplánico*<sup>116</sup> (Menacho, 1991:57). Já para o padre Arthur Rabuske (1975 e 1977), o modelo inicial das reduções além de ter sido inspirado na doutrina de Juli, se orientou a partir dos concílios limenses<sup>117</sup> que definiam a organização eclesiástica da América Espanhola.

De acordo com Alcides Moreno e Virgilio Salas, o que tem levado os autores pensar na *posibilidad que el ensayo peruano haya tenido una categórica influencia en el trazado urbano de los pueblos guaraníes* (Moreno e Salas, 1992: 183), são as instruções do padre Diego de Torres Bollo (superior em Juli) aos misioneros que iam formar as primeras missões Guaraní, José Cataldino e Simón Maceta, *al recomendarle que las nuevas reducciones se tracen al modo de los del Perú o como más gustacen a los indios* (Moreno e Salas, 1992: 183). Para os autores, as semelhanças existentes entre as missões implantadas pelos jesuítas com a de Juli *es más de tipo doctrinal y programática; más allá de cualquier aproximación*

---

Cruz de la Sierra. 1992. GUTIÉRREZ, Ramón. Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII. In: **Estudios Paraguayos**, Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, vol.2, nº 2, Asunción del Paraguay, diciembre de 1974. GUTIÉRREZ, Ramón. **Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: continuidad, rupturas y cambios (siglos XVII-XX)**. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi: Fundación Mapfre Tavera, 2005. Ver igualmente: ECHÁNOVE S.J., Alfonso. La idea jesuítica de “Reduções”. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 12, nº 34, 1955. ECHÁNOVE S.J., Alfonso. Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reduções” em las misiones del Perú. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 17, nº 39, 1956. RABUSKE, Arthur. Doutrina de Juli, do Peru, como modelo inicial das reduções do Antigo Paraguai. **Anais I - Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 1975. Ver igualmente: RABUSKE, Arthur. O modelo das reduções jesuíticas: brasileiro ou peruano. **Anais II - Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 1977.

<sup>116</sup> Segundo Antonio Menacho, as condições das novas missões implantadas pelos jesuítas eram muito *distintas de las andinas. En primer lugar los indios vivían mucho más dispersos y no tenían una organización social común como encontraron los españoles entre los quechuas y aymaras. Sus grupos homogéneos o parcialidades muchas veces no pasaban de algunos centenares. Algunos eran nómandas o seminómandas, más dedicados a la caza y a la pesca que a la agricultura. Muchos de ellos no habían sido sometidos todavía al poder español, aunque miles de ellos habían sido capturados, pasando a una especie de esclavitud, más o menos mitigada en los territorios de la corona española y abierta en los de la portuguesa. Son tristemente célebres las malocas o correrías de los mamelucos o paulistas que tantas víctimas ocasionaron* (Menacho, 1991:56).

<sup>117</sup> Para maiores detalhes sobre os concílios limenses, consultar: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

*física o semejanza referida a la estructuración morfológica* (Moreno e Salas, 1992:185; grifos do autor).

Nesta mesma perspectiva, o arquiteto Ramón Gutiérrez (1974) argumenta que a referência a “los del Perú” é causística e generalizante, já que esta, *pode significar o objetivo de agrupar os índios a partir da unidade familiar-cacicado, mais do que respeitar a um traçado urbano definido* (Barcelos, 2000:141). Segundo a arquiteta Graciela María Viñuales, as próprias determinações do padre Diego de Torres Bollo demostram a

inexistencia de un modelo definido a priori ya que se ofrecen alternativas y algunas de ellas abiertas, tal como podría ser la voluntad de la comunidad indígena. (...) La mención de que se hicieran al modo de los del Perú, nos aproxima naturalmente a Juli como modelo, pero al relativizar esta decisión por la opinión local, es también claro que había conciencia de que lo importante era en el fondo la satisfacción y la identificación que el indígena pudiera tener con la traza que se adoptara finalmente. Esto podría parecer contradictorio al oscilar entre la libertad y la flexibilidad de opciones para una traza y la voluntad de planificar. De hecho, cada pueblo podía tener distintas alternativas, según lo quisieran los indios de cada asentamiento, o haberse planificado cada pueblo singularmente. (Viñuales, 2007: 112 e 113)<sup>118</sup>.

Para Graciela Viñuales, a importância da doutrina de Juli para a implantação das missões jesuíticas encontra-se na transferência de experiências, na *prevención de situaciones negativas y sobre todo en la atención a los factores estructurales de la economía del sistema* (Viñuales, 2007:112). Entre estes fatores de negativos estariam, segundo a autora, a pouca convivência ou nenhum

trato de comercio y servicio con los españoles, ya que se había visto que de ello se derivaban las frecuentes servidumbres que tenía Juli por estar sobre el camino real. Otro planteo fundamental fue el de evitar que los indios fueran movilizadas a otros poblados para prestar servicios en mitas o encomiendas, ya que actuando así se impedía la consolidación de la economía interna y se conspiraba contra la conformación familiar y la estabilidad social (Viñuales, 2007:113).

Já os fatores positivos da experiência jesuítica em Juli, consistiam, segundo a autora, na importância de *predicar en los idiomas nativos ya que la lengua significaba un elemento*

---

<sup>118</sup> Segundo Graciela Viñuales, na primeira fase *de las misiones en el siglo XVII, hubo un prolongado proceso de acomodamiento y que ni siquiera las ideas del padre Torres respecto de su ordenamiento en solares tuvo mayor aceptación. Probablemente la vigencia de la casa comunal indígena configuró en el inicio la unidad modular del nuevo asentamiento, apoyada en el respeto puntual de los jesuitas del modo organizativo de los indígenas* (Viñuales, 2007: 113).

*básico de la identidad de las parcialidades indígenas* (Viñuales, 2007:113), e na consideração dos valores *simbólicos de la relación de las comunidades indígenas con el medio natural, y su proyección a referencias trascendentes que debían integrarse a la cosmovisión cristiana* (Gutiérrez, 2005:27). Para Ramón Gutiérrez, evitar a *ruptura con este medio natural fue, pues, una de las consecuencias esenciales en la definición de una traza abierta para los nuevos poblados* (Gutiérrez, 2005:27). Fato este, que levou os jesuítas a *diseñar a calles amplias, a una inserción rotunda con el paisaje, a jerarquizar la plaza amplia con visuales prolongadas, a la incorporación de la vegetación donde ello fuera posible, es decir a rasgos de estima y respeto con el entorno físico* (Viñuales, 2007:114).

Outro elemento positivo desta experiência veio, segundo Ramón Gutiérrez, *com as tentativas de alcançar a auto-suficiência econômica através da exploração de recursos próprios e fomento à produção e desenvolvimento de artes e ofícios* (Gutierrez, 1986 apud Barcelos, 2000:142). Para o jesuíta Arthur Rabuske, a influência de Juli no modelo das missões jesuíticas,

provavelmente só serviu para dar os primeiros passos, pois tropeçando muito cedo os padres com a índole dos guaranis, muito diversa da dos índios do Peru, foi preciso usar com eles meios apropriados a seu caráter, guiando-se por observações próprias e deixando de lado as imitações de modelos alheios (RABUSKE, 1975: 29).

Já para Artur Barcelos, a contribuição deste aprendizado peruano para os jesuítas consistiu *no fato de eles terem percebido que não bastava as excursões e avanços em busca da conquista espiritual. Era preciso fixar, 'reduzir' os índios e dar uma continuidade assistencial* (Barcelos, 2000:141). Segundo Ramón Gutiérrez, foi em função disto que os jesuítas *aceptaron hacer misiones con poblado estable* (Gutiérrez, 2005:25). E mesmo que esta experiência tenha contribuído para a implantação das missões jesuíticas no Paraguai, havia ainda, grandes diferenças entre estes dois sistemas em relação *ao número da população; a divisão em quatro zonas por etnia no Peru com quatro templos; o hospital permanente e a ermida externa ao povoado* (Barcelos, 2000:142).

Neste sentido, os autores são categóricos ao afirmar que o traçado de Juli (decidido durante a administração dos dominicanos) não reflete um *parentesco con la traza tipológica de las misiones del Paraguay aunque hay otros aspectos que vale la pena puntualizar, sobre todo porque el éxito de Juli determinó transferir esta experiencia a otras regiones* (Viñuales, 2007:114). Para Ramón Gutiérrez, os *aportes de Juli son esencialmente las convicciones que*

los jesuitas, y particularmente Diego de Torres que allí residió, toman de su experiencia de treinta años de administración (Gutiérrez, 2005:25). Associado a esta experiência peruana, temos ainda posições, como as de Rui Ruschel (1988), que defende a existência de raízes do coletivismo incaico presentes no modelo urbano das reduções.

Há, quem defenda ainda, que o traçado urbano das missões jesuíticas tenha sido inspirado na experiência dos franciscanos. Segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, os franciscanos foram os

verdaderos pioneros en la formación de los pueblos de indios. Ellos, mucho antes que los jesuitas, desarrollaron en el área guaraníca los primeros ensayos misionales. Los franciscanos cumplieron un rol destacado en los primeros contactos con los pueblos guaraníes, sobre todo para garantizar su protección y seguridad frente a los abusos y inobservancia de las leyes españolas por los encomenderos. Para este fin implementaron su propio sistema de reducciones o pueblos de indios (Moreno e Salas, 1992:185)<sup>119</sup>.

As semelhanças entre o traçado urbano dos franciscanos com as missões jesuíticas estão, segundo autores, nas *condiciones de emplazamiento y en la organización programática de los componentes urbanos de la reducción: iglesia, cabildo, colegio, talleres y viviendas*<sup>120</sup> (Moreno e Salas, 1992:187). Já as diferenças se referem à localização da Igreja no centro da praça de forma isolada, respondendo assim, ao esquema períptero extenso

que es propio del área guaraníca. Ello implica además el desplazamiento del colegio, talleres y área de servicio hacia la periferia y puede ende sin articulación con el templo. Las viviendas de los indios no adoptaron el partido de ‘manzana isla’ clásico de las Misiones, sino el de largos ‘tirones’ de calle cubiertas que rodean la plaza y atrás de las cuales se originaron eventuales ‘tirones’ paralelos o ranchos diseminados. La tendencia a cerrar la plaza, y una jerarquización puntual de la Iglesia en contraposición con el sistema axial misionero, son signos evidentes de una falta de coincidencia conceptual entre los trazados (Gutiérrez, 1974:117).

---

<sup>119</sup> De acordo com Alcides Moreno e Virigilio Salas, a experiência franciscana foi de *invalorable apoyo a los jesuitas en la fase exploratoria y de contacto en territorio guaraní, al facilitarles los primeros vocabularios y diccionarios de la lengua nativa, información logística sobre los naturales y sus parcialidades en cuanto a costumbres, alimentación, creencias, ritos y deidades*, etc (Moreno e Salas, 1992:187; grifos do autor). No entanto, como bem destaca os autores, as missões franciscanas não conseguiram libertar os indígenas das encomiendas, provocando assim, um paulatino processo de *deterioro por el creciente vaciamiento e inestabilidad poblacional, hasta que finalmente muchas de estas reducciones comenzaron a desaparecer sin dejar vestigio físico alguno* (Moreno e Salas, 1992:187).

<sup>120</sup> Para os autores, a configuração da trama urbana dos franciscanos *al liberarse del amanzanamiento tradicional, pudo regirse en forma abierta y libre sin predeterminación de regularidad o módulos de ninguna naturaleza – para planificar el crecimiento-, y fundamentalmente por el régimen de propiedad mixta que permitía la aceptación y coexistencia del mundo privado con el comunitario* (Moreno e Salas, 1992:187).

Para Ramón Gutiérrez, por mais que os jesuítas conhecessem as missões franciscanas, *existen en lo sustancial diferencias tan singulares que hacen difícil sostener que el trazado tuviese este origen* (Gutiérrez, 1974:116). Outro elemento considerado como principal influência no traçado urbano das missões jesuíticas foram as *Leyes de Indias*<sup>121</sup>. De acordo com Alcides Moreno e Virgilio Salas, a legislação indiana foi muito precisa *en cuanto a la normativa inherente a las reducciones y pueblos de indios, para los cuales se prescribía una rigurosa separación residencial en su relación con los españoles, criollos, negros y mestizos* (Moreno e Salas, 1992:188), além é claro, de atuar no processo de seleção *del lugar, modo de emplazamiento y atención a las características geográficas, climáticas, de disponibilidad de mano de obra, de materiales y de capacidad de autosustentatividad productiva* (Gutiérrez, 2000:15)<sup>122</sup>.

Embora as Leis de Índias atuassem nestes aspectos, nem todas as normas de urbanismo *foram adotadas em seu conjunto nas Reduções* (Barcelos, 2000:150), principalmente nas missões de Mojos e Maynas, já que estas missões tiveram sua simetria urbana sacrificada em virtude do espaço geográfico em que foram implantadas (conforme abordamos no primeiro capítulo). Ou como no caso de Chiquitos, que segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, *demostrou una serie de vacíos y omisiones en las leyes escritas fueron afrontadas con un alto sentido de practicidad y simples adecuación al medio, en especial en los casos de responder a situaciones de alto riesgo de seguridad y supervivencia; sea por luchas de intereses locales, regionales, militares, religiosos, geopolíticos, etc* (Moreno e Salas, 1992: 189). Segundo Ramón Guetiérrez, o que se pode constatar disto é

que as chamadas ‘Leis das Índias’ (1681), que incluíam as ordenanças de povoamento de Felipe II (1573), definem um marco legal e teórico a uma cidade americana que nunca existiu, caso seus enunciados sejam tomados literalmente. Na prática, o monarca formulou um modelo literário, sem muita aplicabilidade. E isso podemos afirmar hoje com absoluta certeza, pois não existe cidade alguma na América que tenha sido realizada exatamente como o rei propôs (Gutiérrez, 2010:40).

---

<sup>121</sup> Segundo Artur Barcelos, estas leis foram *reunidas na Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias de Felipe II, de 1573, que legislava sobre una grande quantidade de temas e nas quais estavam incluídas as Ordenanças de Descobrimientos e População, específicas sobre o povoamento dos novos territórios* (Barcelos, 2000:143).

<sup>122</sup> Alcides Moreno e Virgilio Salas salientam que, em uma lei de 1563 *se ratificaba que entre indios no vivan españoles, o que tengan comodidad de aguas, tierras y montes, entradas, salidas y labranzas y un ejido de una legua de largo, donde los indios tengan sus ganados, sin que se revuelvan con otros españoles.* (Moreno e Salas, 1992:188).

Para o autor, é possível que a legislação indiana tenha atuado exclusivamente como *un marco genérico en la elección del asentamiento pero poco en lo que específicamente pudo ser la traza de la misión jesuítica (...)* (Gutiérrez, 2005:40). Isto, segundo Artur Barcelos, levou *a uma certa liberdade para os missionários em organizar a estrutura dos povoados nos primeiros contatos e reduções. A experiência foi impondo um traçado urbano que atendia as necessidades do trabalho de catequização e a inserção dos indígenas no mundo colonial* (Barcelos 2000:150). Ainda que as missões jesuíticas tenham adotado um plano quadriculado em seu traçado urbano,

o limite em uma das extremidades da praça constitui um diferencial e as casas isoladas substituíram os solares com pátio interno aos quais a legislação se referia<sup>123</sup>. As recomendações do Padre Diego Torres não representam um modelo a ser seguido e adotado em todas as novas Reduções para seus planos urbanos (Barcelos, 2000:150).

É aqui que a proposta missioneira se afasta definitivamente, na opinião de Ramón Gutiérrez, *del posible modelo, pues la inexistencia de manzanas y solares con huerta en los términos hispánicos supone una respuesta original cuyas raíces no pueden ser otras que aquello de que se hiciesen ‘como gustasen los indios’* (Gutiérrez, 1974:118)<sup>124</sup>. Isto não significa, segundo o autor, que não exista uma *planificación, porque en realidad los jesuitas habían intentado adoptar parcialmente el modelo, pero expresaba más bien la respuesta pragmática ante el comportamiento cultural de los indígenas* (Gutiérrez, 2000:14). Segundo Gutiérrez, a planificação leva

sin dudas a los jesuitas a ir perfeccionando un modelo de ocupación territorial, a la definición de una traza modélica y a criterios de organización. Pero, sin embargo todo ello es fruto de un largo proceso de ensayo-error-corrección, que pasa por diversas fases hasta definirse aquello que puede ser un modelo apto para su utilización en escala generalizable. De aquí que podemos verificar el pragmatismo de una planificación que no nace como un modelo impuesto a-priori, sino como consecuencia de una decisión

---

<sup>123</sup> Segundo Ramón Gutiérrez, o Padre Diego de Torres em suas instruções de 1609, indicava *que al hacer los pueblos con sus calles y cuadras se diese ‘una cuadra a cuatro indios, un solar a cada uno y que cada casa tenga su huertezuela’ (...)* (Gutiérrez, 1974:118), além de recomendar que aos missioneiros Cataldino y Mazeta elegessem *parajes donde ‘tengan agua, pesquerías, buenas tierras y que no sean todos anegadizos ni de mucho calor sino de buen temple y sin mosquitos, ni de otras incomodidades y en donde puedan sembrar y mantenerse...’* (Gutiérrez, 2000:15).

<sup>124</sup> De acordo com Ramón Gutiérrez e Rodrigo Viñuales, os jesuítas *encontraron parcialidades indígenas que vivían en casas comunales y debieron utilizar semejantes tipologías para entregar paulatinamente habitaciones unifamiliares en tira. Desapareció así el reparto de lotes, la propia cuadra (manzana) y la misma huerta que fue colocada con las de las demás familias en la periferia del pueblo* (Gutiérrez e Viñuales, 1995:363).

madurada y experimentada previamente en diversos contextos (Gutiérrez, 2000: 13).

Deste modo, as novas reduções se localizariam em sítios pré-existentes ou alternativos até que a própria *simbiosis y la confrontación de los propósitos culturales (tecnológicas y estratégicas del hombre) con su medio natural confirma su lugar definitivo, arribando de este modo a soluciones adecuadas, mediante el método de la prueba y el error, o visto de otra manera, mediante la **experimentación gradual*** (Moreno e Salas, 1992: 189; grifos do autor). Para Ramón Gutiérrez e Rodrigo Viñuales, *é evidente que en la definición de esta tipología urbana hay un proceso de convergencia de experiencia y de decisiones que nacen de la misma actitud de valoración cultural del mundo indígena* (Gutiérrez e Viñuales, 1995:363). Portanto, o pragmatismo jesuítico parece ter sido uma *solução seguida pelo missionário diante da diversidade de grupos indígenas e das condições topográficas e de recursos* (Barcelos, 2000:155) encontrados em cada uma destas espacialidades missioneiras.

No entanto, isto não quer dizer que os jesuítas tenham adotado o mesmo traçado urbano em todas as missões Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas, já que havia diferenças e semelhanças tanto no interior de cada uma destas missões, como também, entre elas<sup>125</sup>. Segundo Gutiérrez, mesmo depois de consolidado o traçado urbano, os jesuítas recorreram a outro tipo de desenho a fim de evitar o *costumbre de los indígenas cazadores de quemar sus chozas una vez que se introducían en la selva en busca de un nuevo asentamiento* (Gutiérrez, 2005:28)<sup>126</sup>. Neste sentido, o modelo de ocupação territorial desenvolvido pelos jesuítas era *válido en la medida en que los condicionantes del medio cuanto las especificidades de las parcialidades indígenas lo hacían compatible, pues estas eran las líneas maestras sobre las cuales los jesuitas habrían de operar* (Gutiérrez, 2005:36).

Mais recentemente, há estudos que buscam destacar ainda a herança européia dos mosteiros medievais de uma parcela do plano urbano das missões jesuíticas, *a partir do*

---

<sup>125</sup> De acordo com Graciela Viñuales, a partir de *ciertas descripciones de finales del siglo XVIII, algunos autores repitieron que los pueblos eran tan similares que quien ha visto uno puede decir que ha visto todos. Pero si es cierto que hay un plan general, no hay ningún pueblo que tenga justamente la misma planta y, mucho menos, que sea igual a cualquier otro. Ni la ubicación de sus edificios, ni las dimensiones, ni las técnicas utilizadas se repiten a pie juntillas* (Viñuales, 2007:117).

<sup>126</sup> Segundo Ramón Gutiérrez, este outro tipo de traçado urbano era no fundo um desenho orgânico que tentava impedir que *el pueblos se destruyese si los indios mbyas o monteses abandonaban la reducción y prendían fuego a sus viviendas, por ello según el cronista Aguirre los jesuitas construyeron aquellos ranchos 'sembrados sin formar calle'* (Gutiérrez, 2005: 28). Para exemplificar estas diferenças entre os traçados urbanos das missões jesuíticas Guarani, Ramón Gutiérrez (2005) cita como exemplo, as missões da região de Tarumá entre os índios mbyas e monteses, mais especificamente San Estanislao, San Joaquín e Belén (formados na última década antes da expulsão dos jesuítas), além da missão de San Javier (Santa Fe, Argentina) entre os índios mocovíes, representada nos desenhos do padre jesuíta Florián Paucke.



*plano-tipo das abadias beneditinas* (Kern e Jackson, 2006:197)<sup>127</sup>. Segundo Arno Kern, no momento em que os jesuítas chegam à América e se instalam entre os grupos indígenas, estes passam a *seguir algumas das linhas gerais dos traçados dos mosteiros beneditinos medievais, adaptando-os aos ‘Pueblos de Índios’ americanos (...)* (Kern e Jackson, 2006:179). Assim, os missionários organizariam nestas novas espacialidades um plano urbano, que segundo o autor, se assemelharia muito ao das abadias beneditinas medievais, constituídas por igreja, claustro, oficina de artífice, quinta e cemitério. De modo que no lugar de jardins e conjunto de casas, haveria inúmeras casas isoladas (como a “oca” amazônica) que abrigariam famílias extensas e nucleares. Herança esta, que como veremos mais adiante, estava presente em todas as missões jesuíticas analisadas, variando não apenas em dimensão, mas também em localização no espaço urbano.

O que se pode concluir destas possíveis influências na origem do traçado urbano missionário, é que tanto as aldeias jesuíticas do Brasil quanto a experiência peruana de Juli, as Reduções Franciscanas, as Leis das Índias e as recomendações do Padre Diego de Torres, *não foram a fonte da inspiração total das Reduções. Talvez o tenham sido em sentido parcial e sobretudo em sentido negativo, mostrando o que evitar* (Rabuske, 1975:27), mais do que propriamente um modelo para o traçado urbano das missões jesuíticas. Já que, como bem destaca o padre Arthur Rabuske, *o que decidiu o sistema das Reduções não foram modelos preexistentes, mas a dura experiência de cada dia (...)* (Rabuske, 1975:27). Deste modo, a planificação física das missões jesuíticas foi, segundo a arquiteta Graciela Viñuales, uma revisão geral de aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos dentro de *un amplio marco religioso (...)* *que se apoyaba no sólo en la visión que el misionero traía de Europa con sus creencias y su cultura, sino que también estaban allí presentes la visión del [indígena] sobre*

---

<sup>127</sup> Segundo Arno Kern, os beneditinos elaboraram plantas-tipo para seus mosteiros, nos quais a igreja era flanqueada pelo cemitério, por um lado, e pelo claustro e a residência dos monges, pelo outro. O claustro era um espaço retangular fechado, em torno do qual os monges tinham possibilidade de levar uma vida reclusa. Havia uma clausura dentro da qual se localizavam as células individuais (dos monges) e os dormitórios coletivos (dos noviços), o refeitório, a cozinha, a biblioteca, uma capela etc. Havia ainda um setor de atividades artesanais, uma padaria, um hospital ou uma enfermaria, um pomar e uma horta, um setor para acolher os hóspedes, viajantes ou peregrinos (‘tambos’). Nesse conjunto a localização da igreja, com o claustro e o cemitério se estendendo paralelamente à nave da igreja, é uma constante. Esses mosteiros eram quase sempre localizados sobre as alturas das encostas de um vale ou de uma montanha, mas sempre servidos de água fornecida por vertentes ou riachos (Kern, 1995:264). Para maiores detalhes consultar: KERN, Arno Alvarez. Urbanismo Missionário. In: Arno Alvarez Kern & Robert Jackson. **Missões Ibéricas Coloniais: da Califórnia ao Prata**. Porto Alegre: Pailer, 2006. Ver igualmente: KERN, Arno Alvarez. História e iconografia: documentos sobre a missão de São João Batista. In: Missões: A questão indígena. **Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, 24 a 27 de outubro 1995.

*el mundo y su relación con lo natural y lo sobre natural* (Viñuales, 2007:108). Assim, o convívio com inúmeras culturas indígenas fez com que os missioneiros experimentassem

as mais distintas formas de vivências no espaço americano. Nos casos onde o sistema de reduções foi implantado de forma mais consequente para os objetivos jesuítos alteraram-se drasticamente as espacialidades indígenas. Em outras, porém, os jesuítas viram-se diante de uma adaptação mais profunda aos hábitos e costumes das sociedades locais (Barcelos, 2006:8).

Desta forma, foi inevitável a introdução de *elementos no europeos, aportados por el indígena a través del tiempo, y también aportados por el propio misionero, una vez que resultó influenciado por el entorno en el cual se desenvolvía* (Ortiz, 2008:242). Portanto, o traçado urbano missioneiro se caracterizou mais pela transferência e consolidação de experiências oriundas tanto das populações indígenas como europeias do que por um modelo imposto a priori, principalmente no caso das missões de Maynas<sup>128</sup>, conforme abordaremos mais adiante.

### **3.2 O espaço missioneiro: uma análise comparativa da estrutura urbana**

Já para analisarmos em que medida o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus foi semelhante e diferente, escolhemos para analisar comparativamente as formas espaciais que compõem a estrutura urbana destas quatro espacialidades jesuítas. A importância destas formas espaciais para nossa análise comparativa está no fato delas terem contribuído para a “humanização” dos indígenas, ou seja, a conversão de índios “selvagens” em “autênticos homens” e depois em cristãos. Mas, para que isto acontecesse, era necessário reduzir estas diversas etnias indígenas presentes nestas espacialidades ao um novo espaço, criando assim, estruturas urbanas que as fizessem *pasar de la ‘infidelidad’ al cristianismo y de la barbarie a la vida política* (Meliá, 1978:159). Deste modo, o que nós queremos evidenciar aqui é que o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus, mas

---

<sup>128</sup> Segundo Sandra Negro, não se pode afirmar que *existió un rígido patrón que regulara la formación y organización espacial de las reducciones. Las primeras modalidades se fueron ensayando una y otra vez, debido también a que frecuentemente un poblado debía fundarse una segunda y en ciertos casos una tercera vez. Es recién hacia el último tercio del siglo XVII cuando comienza a verse con mayor claridad la propuesta de un diseño reduccional, el cual con ligeras variantes se difundió a todos los poblados de la misión* (Negro, 1999: 282).

especificamente pelos jesuítas, foi semelhante ao implantar as mesmas formas espaciais nestas quatro espacialidades jesuíticas analisadas (com exceção do cotiguaçu) e, ao mesmo tempo, sofreu tanto diferenças como semelhanças, e não apenas uma em detrimento da outra, em virtude do espaço geográfico e das etnias indígenas ali presentes.

Já para contribuir com esta análise comparativa, escolhemos os seguintes planos urbanos: *Plano da Vila Concepción de Mojos segundo D'Orbigny* (Ortiz, 2007); *Traza hipotética de una reducción en la misión de Maynas durante el siglo XVIII, laborada a partir de descripciones realizadas por diversos misioneros cronistas* (Negro, 2007); *Plano da Vila de S. José Missão de Chiquitos segundo D'Orbigny* (Meireles, 1989); *Plano del Pueblo de San Juan Bautista, del río Uruguay* (Guarani) (Peramàs, 2004). Assim, ao optarmos por estes planos urbanos não estamos dizendo que eles representam a totalidade de cada uma destas missões jesuíticas, já que havia no interior destas espacialidades missioneiras tanto diferenças como semelhanças na forma de se organizar no espaço.

Sendo assim, o espaço que vamos tratar aqui é aquele estabelecido após o início do século XVIII (Barcelos, 2000), período em que as missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas já haviam consolidado seus territórios. Afinal, como bem destaca Erneldo Schallernberger, este espaço *resultou de um jogo de alianças em constante negociação entre índios, missionários, encomendeiros e coroa* (Schallernberger, 2006:51) espanhola. Neste sentido, o espaço missioneiro se configurou *mais em função das pessoas e dos povoados indígenas do que uma apropriação territorial propriamente dita* (Schallernberger, 2006:124), já que este reuniu em si *condições geográficas, projetos expansionistas ibéricos, interesses comerciais e trabalhos de catequização, criando [assim] possibilidades de crescimento populacional e econômico no interior do mundo colonial* (Barcelos, 2000:118 e 119). Portanto, o espaço missional representou, nas palavras de Arno Kern, uma *reunião de diversas tribos numa mesma comunidade social, onde os elementos culturais (...) [indígenas] passaram a coexistir com novos elementos, cristãos e ocidentais europeus* (Kern, 1985:24).

Por isso que a escolha do local onde seria implantado o povoado missioneiro foi tão importante para a consolidação e expansão das missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas, afinal, este exigiu do missioneiro um profundo conhecimento sobre as diversas paisagens que compunham estes espaços. Esta preocupação, segundo os autores, se dava em função da necessidade de água para estes povoados, pois, além de abastecê-los em períodos de seca, as populações concentradas no núcleo urbano destas missões deveriam contar com um sistema de eliminação de dejetos orgânicos (Barcelos, 2000). Além disso, os

jesuítas buscavam por um local que tivesse uma boa fertilidade para *comportar a prática agrícola de um contingente expressivo de índios, a disponibilidade de recursos florestais indicados para a construção civil, a existência de campos para a pecuária e uma atenção especial para a salubridade do terreno (...)* (Costa, 2006:68). De acordo com Antonio Menacho, o local para a fundação de uma missão deveria ser

suficientemente espacioso para que pudiese albergar una población (...). El emplazamiento no debía estar lejos del lugar de origen de los indígenas<sup>129</sup>. Se procuraba también que las reducciones estuviesen relativamente cerca unas de otras para permitir una comunicación más fácil. Esta norma no siempre se pudo cumplir (Menacho 1991:99).

Sendo assim, os jesuítas procuraram fixar suas missões em lugares onde se encontravam os assentamentos indígenas, pois desta forma, asseguravam a *apropiación y el control efectivo del entorno ambiental en términos de poder y dominio, de producción y diversificación, de seguridad y expansión* (Moreno e Salas, 1992:207; grifos do autor). De acordo com David Block, os jesuítas das missões de Mojos se

apoyaron en la experiencia autóctona para definir el emplazamiento de las reducciones. Ateniéndose al conocimiento que los indios tenían de la topografía local, situaban cuidadosamente sus centros en zonas que permitieran acceder a los recursos fluviales y estuvieran lo más posible a resguardo de las inundaciones. (Block, 1997:97).

Já nas missões de Chiquitos, os jesuítas também tiveram que aprender com os índios *la búsqueda del asentamiento, pues en el primer sitio que escogieron ‘hubo mucho engaño por la falta de experiencia que obligó después a mudarle’ donde indicaron los indios ‘como más prácticos en la tierra’* (Gutiérrez e Viñuales, 1995:337). Nas missões Guarani, o conhecimento indígena também foi muito importante para o estabelecimento das missões, como bem destaca Arno Kern e Robert Jackson (2006). Nas missões de Maynas, segundo Sandra Negro, era apenas *el religioso determinaba un lugar que le parecía idóneo para fundar una reducción* (Negro, 1999:284).

Assim, uma boa localização para a implantação da missão permitia ao missioneiro *una defensa y un correcto drenaje frente a las lluvias tropicales, y también daba lugar a la*

---

<sup>129</sup> Segundo o antropólogo José Eduardo Fernandes Moreira da Costa, os jesuítas *ao escolherem o lugar para implantação de uma missão, procuravam fazê-lo no território de influência da etnia hegemônica da região. Quando se tratava de reduzir um conjunto de etnias menores, buscavam um local estratégico, próximo às diferentes áreas de vivência, tentando conciliar, dentro do possível, os diversos interesses para acessar com mais facilidade o ambiente de origem* (Costa, 2006:68).

*visión de uno a otro pueblo* (Viñuales, 2007:116) quando isto era possível. Deste modo, o terreno escolhido para fundação da missão deveria estar, segundo o jesuíta Julián Knogler, *a cubierto de inundaciones. Se tala el monte en un ámbito suficientemente amplio y se queman la madera y la maleza; así la tierra queda limpia para levantar las casas* (Hoffmann, 1979:147). Segundo Antonio Menacho, os motivos pelos quais os jesuítas mudavam a localização de suas missões eram

en primer lugar la insalubridad y la inseguridad del lugar escogido. Se citan con frecuencia epidemias de viruelas, algunas con alto índice de mortalidad. También disenterías e hinchazón de la garganta. Las inundaciones dieron mucho trabajo a indígenas y jesuitas. También motivaron cambios las incursiones de indios hostiles y de españoles y portugueses. Hacía falta agua abundante no sólo para el uso cotidiano de la población sino también para la agricultura y el ganado (Menacho, 1991:99)<sup>130</sup>.

Além disso, os jesuítas seguiam, de acordo com Ramón Gutiérrez e Rodrigo Viñuales, *una política de planificación territorial y que a veces los pueblos eran trasladados en busca de una avanzada sobre los indios gentiles o para consolidar la frontera frente a los portugueses del Brasil* (Gutiérrez e Viñuales, 1995:338). Isto, na opinião de Ramón Gutiérrez, evidência que nem sempre foram *atendidas aquellas recomendaciones específicas* (Gutiérrez, 2005:24). Sendo assim, a organização espacial do povoado missioneiro estava, segundo Victor Ortiz, toda estruturada em torno de um sistema de hierarquias capaz de assegurar uma ordenada e sistemática vida cotidiana, além é claro, de definir os

espacios colectivos de las misiones, (...) establecer las jerarquías simbólico-religiosas, necesarias para mantener el indígena consciente de la presencia divina, también contribuía al orden interno y a la producción de bienes y productos. La combinación del orden jerarquizado propio del barroco europeo encajó perfectamente con la intencionalidad productiva de los jesuitas, conscientes de que la labor evangelizadora que realizaban

---

<sup>130</sup> Nas missões de Mojos, segundo Ramón Gutiérrez, o problema da *localización fue muy complicado, pues en tiempo de lluvias se anegaba todo el territorio. Los jesuitas buscaron los lugares altos, pero muchas veces las inundaciones superaban las cotas de los poblados y los obligaban a transmigrar (...). Esto condicionaría una economía particular donde las razones de autonomía y autosuficiencia serían decisivas para la supervivencia del poblado en épocas de incomunicación* (Gutiérrez, 2005:36). Já nas missões de Maynas, os locais escolhidos para fundação das missões nem sempre foram adequados devido às inundações periódicas, os incêndios acidentais, o clima úmido, as enfermidades, o solo infértil e a caça insuficiente (Downes, 2005). Segundo Sandra Negro, os rios *constituyeron por lo tanto, un factor determinante en la localización de las reducciones y aunque los poblados fueron en su mayor parte ribereños, los religiosos trataron siempre de encontrar terrazas o bancales ligeramente sobre-elevados del río, para estar protegidos de las intensas lluvias e inundaciones estacionales* (Negro, 1999:282). Em Chiquitos, como bem destaca o autor, *un similar problema de aislamiento los obligaría a disponer un punto de contacto con los comerciantes españoles y criollos de Santa Cruz de la Sierra, habilitando un poblado, San Javier, para el comercio por ser la capital del núcleo y el más próximo a la ciudad española* (Gutiérrez, 2005:36).

necesitaba de una estructura económica capaz de sostenerla a largo plazo (Ortiz, 2007:78)

Isto, na opinião do autor, implicou para o jesuíta uma *adopción -a veces forzada- de una serie de adaptaciones, en donde se reconoce algunos aportes indígenas y geográficos* (Ortiz, 2008:241). Já os indígenas, segundo Victor Ortiz, incorporaram *diferentes procesos constructivos (sistema maderero y cubierta) y elementos espaciales (cuarteles) y al mismo tiempo confirmó el uso de otros (plaza, calles y avenidas) al serles familiares* (Ortiz, 2008:253). Segundo o autor, a maior contribuição do indígena foi, sem dúvida, a sua organização social que *preservó estructura y jerarquía, asegurando la preservación de muchos aspectos de la cultura originaria* (Ortiz, 2008:253). Para Victor Ortiz, o jesuíta pensa e atua com base em uma *ética que justifica la imposición a todo el espacio de una estética que controle la totalidad del espacio, y genera entonces una espacialidad que favorece los controles sociales necesarios para asegurar una actividad productiva* (Ortiz, 2008:241). Sendo assim, as missões jesuíticas se converteriam, segundo David Block, em *centros urbanos en miniatura, poblados por indígenas que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles* (Block, 1997:32). Deste modo, se entende, segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, os motivos para que surjam missões com

amplias **calles** bordeadas paralelamente de sendas galerías. La **plaza**, como espacio central y núcleo dominante abierta a las visuales de solamente tres vientos. La calle y la plaza como desborde natural de la vegetación circundante. El agua, no sólo como fuente de aprovisionamiento a través de una red sistemática de *atajados* o lagunas de captación de aguas subterráneas, sino como fundamental componente regulador del drenaje pluvial y regulador del clima, que caracterizan la conformación ambiental de un *microclima apropiado* para el arranque y consolidación de los nuevos asentamientos humanos (Moreno e Salas, 1992: 208; grifos do autor).

No entanto, a organização espacial do povoado missioneiro não surge, de acordo com Alcides Moreno e Virgilio Salas, da *plaza como habitualmente se lee en las descripciones bibliográficas, sino que por el contrario, nace de dos líneas imaginarias, dos ejes abstractos y globales que dividen e integran el territorio donde se interviene* (Moreno e Salas, 1992:209). De acordo com os autores, a proposta urbana se organiza a partir *del reconocimiento de los ejes planteados, y no a priori* (Moreno e Salas, 1992:210). Neste sentido, a estrutura urbana reducional proporia dois eixos de ordenamento: um eixo longitudinal (eixo de poder e pertencimento), que surge convencionalmente como uma rua normal e contínua, com a capacidade de atravessar o *pueblo* de um extremo ao outro por seu

centro médio; e um outro, eixo em sentido transversal (eixo do sagrado e do mistério), definitivamente teórico e virtual, que se desenvolve desde o ingresso principal da redução e incorre transversalmente por seu eixo simétrico até unir-se ao eixo longitudinal<sup>131</sup>. Para Alcides Moreno e Virgilio Salas, este reconhecimento tipológico diferencia dos

modelos urbanos hispano-coloniales conocidos hasta ese momento, porque, además, los ejes no sólo determinan el desarrollo concentrado de las actividades previstas en el programa sacral religioso frente al programa civil, sino que guían y controlan el crecimiento, y la expansión urbana en tres direcciones sobre referencias físicas y datos concretos (...) se controla el acceso exclusivo, y es este sector donde se localizan los principales lugares de servicios, producción y apoyo de bienes y excedentes, y lo que es definitorio, están ubicados los principales reservorios de agua en lagunas y atajados (Moreno e Salas, 1992: 216).

Além disso, a estrutura urbana permitia ainda o controle *paisajístico mediante la recurrencia de elementos urbanos singulares, como monumentos, capillas posas y arborización, etc, y principalmente los huertos o parques-jardines interiores* (Moreno e Salas, 1997:212). Afinal, como bem destacam os arquitetos Teresa Gisbert e José de Mesa, a cristianização dos indígenas presumia a *enseñanza de la doctrina, la administración de los sacramentos, los actos de pública penitencia, la predicación y las procesiones* (...) (Gisbert e Mesa, 1997:152). Segundo os autores, a realização de culto ao ar livre se deu por várias razões, uma delas era o *excesivo número de fieles que se juntaba, y otra, la tradición prehispánica de realizar el culto al aire libre* (Gisbert e Mesa, 1997:156). Por isto, se fez importante a criação de átrios<sup>132</sup> e *capillas posas*<sup>133</sup>, pois segundo os autores, estes conjuntos

---

<sup>131</sup> Para Alcides Moreno e Virgilio Salas, o eixo *del poder y de la pertenencia es una línea imaginaria que virtualiza la división del pueblo en dos partes sobre uno de sus bordes se emplazan los componentes del programa religioso, destacándose por su escala la presencia del templo como elemento singular y dominante; y por su otro frente, se ubican los manzanos de viviendas de indios y la plaza con sus respectivas capillas de posa y miserere ubicadas en sus cuatro esquinas. En forma transversal a este eje, surge el eje del misterio y de la sacralidad, uniendo los principales elementos de la reducción con el núcleo vital: la plaza y el conjunto religioso. El recorrido comienza en el acceso principal al pueblo, (...) desde el cual se conecta con la plaza, (...) llegar frontalmente a la portada abierta al patio principal del conjunto religioso* (Moreno e Salas, 1992:210).

<sup>132</sup> De acordo com os arquitetos Teresa Gisbert e José de Mesa, em alguns casos os atrios estão unido a *plaza naciendo así un espacio dual que reflejan una sociedad donde el estado y la iglesia se reparten el poder. En el atrio están las posas, la torre y la Capilla Miserere en la plaza se levantan los edificios públicos como el cabildo e las casa de los principales vecinos, o del cacique, si se trata de un pueblo de indios. Al atrio se accede por medio de arcos y la plaza generalmente es abierta; aunque también hay plazas cerradas a las que se accede por medio de arcos como en Chinchero (Cuzco, Perú)* (Gisbert e Mesa, 1997:159).

<sup>133</sup> Segundo Teresa Gisbert e José de Mesa, as *capillas posas*, com algumas exceções, *no se cubren con bóveda sino con techo a dos aguas; en cambio los conjuntos bolivianos tienen una mayor complejidad en su distribución pues cuentan no solo con atrio sino que a él se adjunta una plaza, formando un conjunto doble, con un espacio religioso y otro civil. A veces las posas son ocho en lugar de cuatro, y dentro del atrio siempre se coloca una capilla adicional llamada 'capilla Miserere'. (...) En las iglesias jesuíticas del oriente, si bien no se construyen*

cerimoniais respondiam as necessidades da nova sociedade que era a de cristianizar as diversas etnias encontradas nestas espacialidades, realizar cultos ao ar livre, além de manter cultos aos mortos. Para Gisbert e Mesa, o sistema de átrio e posas *tiene reminiscencia prehispánica*<sup>134</sup> *pues las capillas periféricas o ‘perimetrales’ funcionan a la manera de los antiguos ‘ceques’ incaicos que eran adoratorios situados al exterior del Cuzco los cuales relacionaban la capital de Imperio con el entorno geopolítico* (Gisbert e Mesa, 1997:158).

Portanto, a organização do povoado missioneiro se materializaria como uma síntese cultural de influências tanto indígenas como européia, na qual, as características sociais oriundas de ambas, se fundiriam, integrariam e complementariam

a sacralización del conjunto urbano, donde los usos para los bailes, danzas, cantos, trabajos comunitarios, actividades lúdicas, la catequesis y otros menesteres cívicos, laborales o religiosos se articulan con naturalidad en un nuevo modo de vida que está claramente contenido en el esquema tipológico de la misión jesuítica (Viñuales, 2007:114).

Para Alcides Moreno e Virgilio Salas, a sacralização do espaço missioneiro era um passo estratégico e inevitável, pois além de consolidar o poder autônomo e o absoluto controle da nova empresa, diminuía ainda, os efeitos da encomenda e das banderas paulistas, *quiénes, además de contribuir al proceso expansivo del imperio portugués durante dos centurias, vivieron – en gran medida- de la explotación y saqueos de los indígenas reducidos en las misiones jesuíticas* (Moreno e Salas, 1992:209). Exposto isto, o que vamos analisar comparativamente nas linhas que se seguem é: em que medida estas formas espaciais foram semelhantes e diferentes na organização espacial das missões dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas, e na medida do possível, explicar o porquê que elas ocorrem.

### 3.2.1 Igreja

---

*‘posas hay cuatro altares o cruces’ en las esquinas de la plaza que tuvieron un uso similar a las posas altiplánicas. Consta que en el pueblo de la Concepción de Baures había posas, (...) en sus cuatro esquinas y ocupa su centro una cruz adornada con hermosas palmeras’. San José de Chiquitos tenía también ‘posas’ y una cruz central, mas capilla mortuoria quedan la cruz y la capilla.(...) Las cuatro ‘posas’ servían para que el Santísimo Sacramento ‘pose’ o descansa en las procesiones, y para doctrinar hombres, mujeres, niños y niñas, en grupos separados* (Gisbert e Mesa, 1997:152).

<sup>134</sup> De acordo com Teresa Gisbert e José de Mesa, os sítios *prehispánicos considerados sagrados fueron los preferidos para levantar santuarios, tal el caso de Copacabana y el de la Iglesia construido sobre a pirámide de Vilcashuamán* (Gisbert e Mesa, 1997:152).



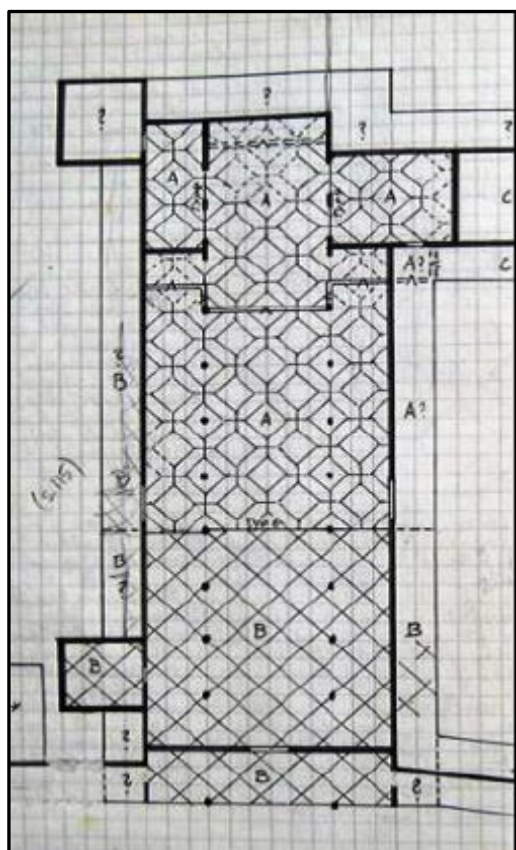
A Igreja, segundo Arno Kern, constituiu umas das formas espaciais mais importantes das missões jesuíticas aqui analisadas, *quer pelo seu volume estrutural face aos demais prédios, (...) por suas dimensões, (...) pelo lugar privilegiado que ocupa face à praça do povoado* (Kern, 2006:181), ou ainda, por sua importância simbólica na conversão do indígena. Isto, na opinião de Artur Barcelos, se deve a utilização de *técnicas arquitetônicas mais elaboradas que as utilizadas em outras construções (...) [e também pelos] materiais construtivos tenderam a ser mais resistentes à medida em que os povoados se firmavam enquanto assentamentos* (Barcelos, 2000:174). Já o funcionamento da Igreja, segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, *comenzaba en la plaza, frente al atrio, lugar donde se los dividía y ordenaba de acuerdo a sexo y edad en cuatro sectores conformado por los hombres, las mujeres, los muchachos y las muchachas* (Moreno e Salas, 1992:256 e 258). Deste modo, o ingresso das mulheres na Igreja de Chiquitos era feito pela

entrada principal y los hombres por las puertas laterales que daban patio colindante al colegio y se distribuían en su interior bajo el siguiente ordenamiento: el primer grupo conformado por los muchachos-hombres jóvenes- se los ubicaba frente al altar bajo la estricta vigilancia de sus capitanes y celadores; el segundo grupo lo conforman los hombres cuyo grupo llegan hasta la mitad. Detrás de los hombres se encuentran las muchachas – mujeres jóvenes- con sus respectivas inspectoras y al final se ubican a las mujeres bajo la atenta mirada de la jerarquía ejecutiva; las observan desde la puerta principal ejerciendo además el dominio y control a todo el espacio interior del templo (Moreno e Salas, 1992: 258-259).

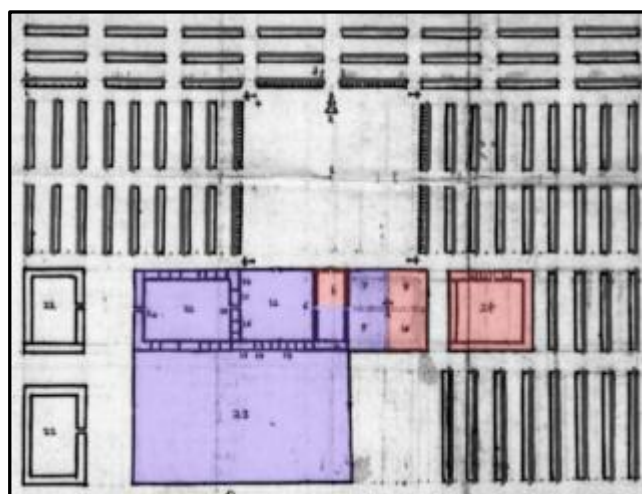
Esta distribuição interna da Igreja em quatro setores bem definidos também estava presente nas missões Guarani, como bem destaca Ramón Gutiérrez (1974) (fig.13). Nas missões de Mojos os homens ocupavam, segundo o relato do governador de Santa Cruz de La Sierra, Alonso Verdugo, *o espacio que hay desde el pulpito al presbiterio, y el de las mujeres, empezando desde la puerta hasta la vecindad del pulpito* (Pastells, 1949:740). Já nas missões de Maynas, os homens também não se misturavam com as

mujeres en los asientos ó hileras: para aquéllos había escaños y bancos atravesados por los dos costados de la iglesia, con bastante vacío para dos órdenes de asientos bajos á la larga para los niños; y aun todavía quedaba capacidad para que pudiese andar por medio, ya arriba, ya abajo, el misionero con su cruz en la mano. Las mujeres tenían su lugar cerca de las gradas del presbiterio en unos pueblos: en otros, detrás de los asientos de los hombres (Chantre e Herrera, 1901:636).

Mas, para que esta distribuição no interior das Igrejas funcionasse, era preciso, segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, que o nível do piso fosse *totalmente plano y horizontal, sin accidente ni tropiezos, salvo una escalinata de 2 a 6 peldaños que separa el cuerpo del presbítero y los altares con las naves propiamente dichas* (Moreno e Salas, 1992:259) (fig.12).



**Fig.12.** Iglesia San Francisco Javier (1749-1753). Planta general. Fonte: Khüene, 2010.



**Fig.13.** El plano de un pueblo Guaraní muestra incluso espacios separados para hombres, mujeres, niños y niñas en el cementerio. Fonte: Khüene, 2010.

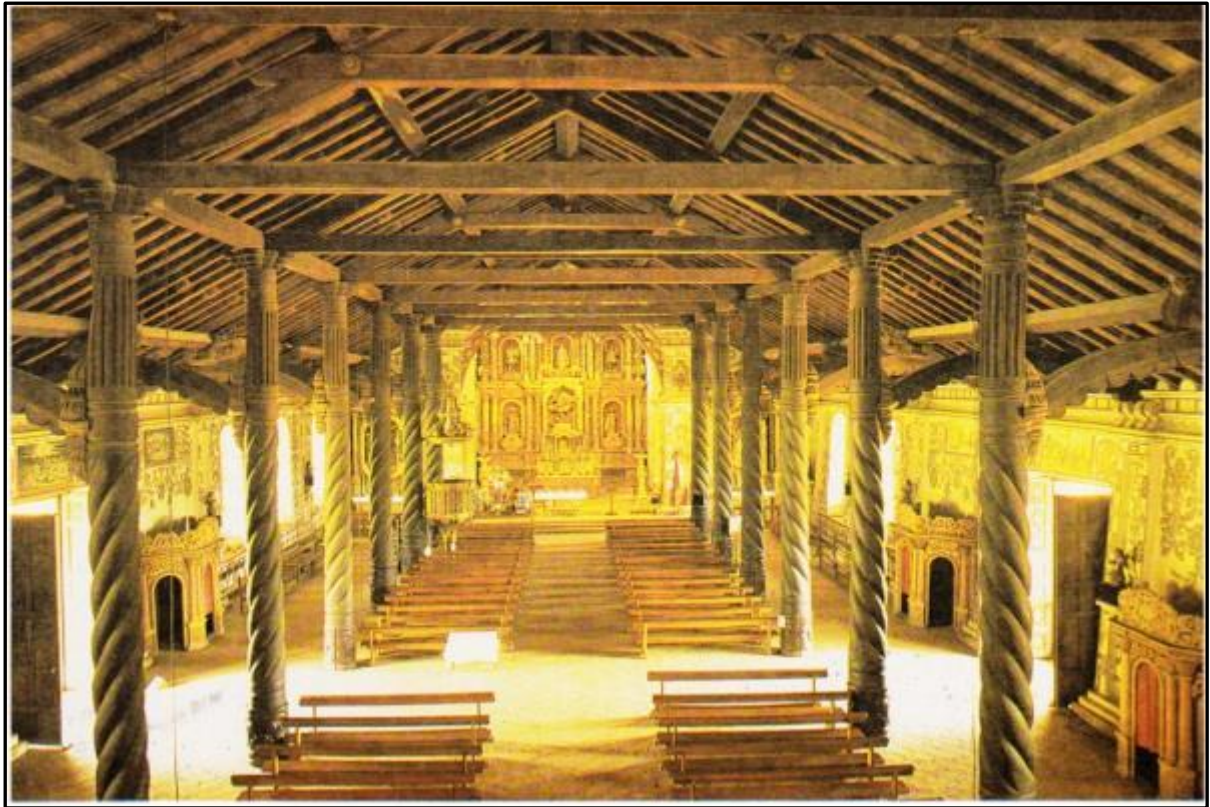
Além disso, a Igreja funcionava, em sua projeção exterior, como um cenário ou lugar de referência onde *hombres y mujeres danzan, bailan, cantan y actúan sobre un fondo escenográfico constituido por el colegio, el taller, el cementerio, por supuesto que toda la representación de la vida religiosa: el **theatrum mundi**, donde transcurre la vida misional* (Moreno e Salas, 1992:256 e 258, grifos do autor). A Igreja das missões de Mojos estava localizada, no plano da Vila Conceção de Mojos desenhado por Alcides D'Orbigny, ao lado da casa dos missionários e, do que possivelmente pode ter sido o cemitério desta missão (Fig. 50). Este edifício, de acordo com David Block, foi construído em madeira e era de *formato y detalle notable, a pesar de graves limitaciones que imponía la disponibilidad local de materiales de construcción* (Block, 1997:100) (fig. 43 e 44). Para Victor Ortiz, o uso do sistema estrutural madeireiro tem haver com disponibilidade de madeira de qualidade na

región (...), siendo su aprovechamiento algo inevitable, considerando además la familiaridad que tenía el indígena con la tecnología maderera, tanto a nivel del material, el sistema y el proceso constructivo. Por otro lado, éste no tenía experiencia con la piedra, inexistente en la mayor parte de la región, y cuando existía, no poseía las condiciones adecuadas para ser convertida en sillería estructural (Ortiz, 2007: 84).

Contudo, isto não impediu que os arquitetos jesuítas de Mojos adotassem *técnicas para incorporar el adobe y el tapial (principios de la construcción autóctona)* (...) en el *diseño estructural* (Block, 1997:100). Segundo David Block, a Igreja nas missões de Mojos era *de escala y estilo europeos*, [mas] *también manifestaban una fuerte influencia de las circunstancias locales* (Block, 1997:102). A estrutura desse edifício era, de acordo com Victor Ortiz, de *planta renacentista (...), con una gran nave de tipo salón, construida con muros de adobe y cubierta con troncos de palma o teja* (Ortiz, 2008:246). Já o espaço interno era amplo e não fragmentado *como ocurriría con una edificación de sección basilical* (Ortiz, 2008:249) (fig.14). Para Victor Ortiz, as colunas de madeira que sustentavam o teto da Igreja não implicavam, necessariamente, em uma subdivisão do espaço interior em três naves como mencionam *los cronistas, (...) misioneros u oficiales reales o de gobierno*<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> Para exemplificar, temos o *Diario del viaje hecho por el Gobernador de Santa Cruz de la Sierra a la fortaleza de los portugueses establecida en el pueblo de Santa Rosa el Viejo (...)*, em que Alonso Verdugo, menciona que o interior da Igreja de São Pedro (capital das missões de Mojos) era composto por *tres naves sostenidas de 48 columnas de primorosa talla; las del medio de la nave, que están doradas, mantienen airosos nichos para Nuestro Redentor, su Madre Santísima, los Apóstoles y Evangelistas, efigies de cuerpo entero y de insigne escultura* (Pastells, 1949:742).



**Fig. 14.** La sensibilidad indígena tuvo la capacidad de integrarse con las técnicas – de origen europeo- para expresar la captación y manifestación de fe religiosa. Interior, San Miguel. Fonte: Moreno e Salas, 1992.

Estas columnas estavam ali, pois, segundo o autor, eram tecnologicamente

necesarias para lograr una capacidad funcional suficiente para que las dos mil o tres mil almas puedan caber en su interior. De haber existido los medios tecnológicos para salvar la luz del ancho del templo sin apelar a columnas intermedias, se hubiera construido así. En otras palabras, las columnas interiores fueron el producto de una limitación tecnológica y no la consecuencia de un ideal arquitectónico (Ortiz, 2008:249).

Outro elemento que se destacou na construção da Igreja foi o teto sobressalente que cubria, nas missões de Concepción e San Ramón, *un amplio atrio frontal, además de sobresalir también por los lados* (Block, 1997: 103) (fig.15,16,45). Segundo Victor Ortiz, o átrio coberto e os corredores laterais, proporcionados pela forma exagerada do teto, além de protegerem o edifício das Igrejas das chuvas intensas e os fiéis da luz solar, podem ainda ter contribuído, para a *escenificación de las complejas ceremonias y rituales urbanos (...)* donde participaba toda la población (Ortiz, 2003:168) da missão.





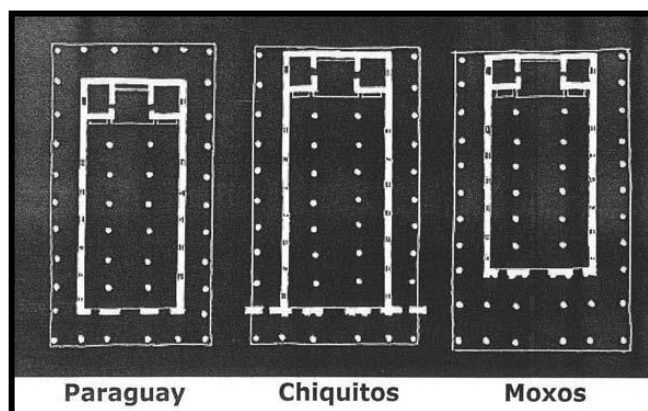
Fig. 15. Igreja da missão de Concepción de Baures, missões de Mojo. Fonte: Block, 1997.



Fig. 16. Igreja da missão de San Ramón de Mojo. Fonte: Block, 1997.

Ainda de acordo com autor, o átrio coberto da Igreja das missões de Mojos chegou a adotar dois ou mais *intercolumnios*, *generando un atrio cubierto que más parecía un salón abierto con una superficie de 150 hasta 300 metros cuadrados, capaz de albergar centenares de fieles* (Ortiz, 2003:168) (fig 16 e 46). Característica esta, que segundo o autor, as

diferenciavam dos átrios das missões Guarani e Chiquitanas, já que estas sólo *abarcan una crujía o intercolumnio* (Ortiz, 2003:168) (Fig.17).



**Fig 17.** Cuadro comparativo de plantas de templos entre las misiones del Paraguay, Chiquitos y Moxos. Fonte: Ortiz, 2007.

Já a Igreja nas missões de Chiquitos estava localizada, no *Plano da Vila de S. José da Missão de Chiquitos* desenhado por Alcides D'Orbgny, ao lado esquerdo do cemitério e direito da casa dos missioneiros (Fig. 53). Segundo o jesuíta Julián Knogler, a estrutura da Igreja na missão de Chiquitos estava composta por

três naves y descansa sobre dieciséis o dieciocho columnas de noble madera índia, bien trabajadas y de once o doce varas de alto. Las paredes se construyen con una espécie de ladrillos que se llaman adobes, formados con tierra arcillosa y secados al calor de sol, cada uno de más de media vara de largo y de cinco de pulgadas de grueso. La construcción de la iglesia se puede empezar cuando ya se fabricaron de noventa a cien mil ladrillos. Las paredes se hacen muy sólidas, por lo general tienen un ancho de una vara y media (Knogler, 1979:171).

Ao contrário do que afirma o relato do jesuíta Julián Knogler, o espaço interno da Igreja das missões de Chiquitos era amplo e não fragmentado, formando assim, uma grande nave tipo salão assim como nas missões de Mojos (fig. 14). Para Alcides Moreno e Virgilio Salas, o espaço interno da Igreja recupera o conhecimento indígena ao utilizar técnicas e materiais construtivos como o *tabique – hormigón armado de barro y madera-* y los techos de *paja- cubiertas vegetales hechas de hojas y troncos trabajados de palmeras-*, así también cómo sacar mejor partido de los espacios y formas locales (Moreno e Salas, 1992:250). Além disso, é possível perceber, segundo os autores, o aproveitamento de recursos que o espaço

geográfico oferecia, como por exemplo, argila para fabricar telhas e adobes, *tinturas naturales para ser aplicadas como pintura, minerales como la mica que en forma laminada se utilizaban como revestimiento interior, y especialmente maderas; maderas duras para estructuras y maderas preciosas blandas para muebles, decorados y ornamentos, etc* (Moreno e Salas, 1992:250). Já as paredes internas e externas da Igreja eram, de acordo com Julián Knogler,

con ceniza que se mezcla con la savia de una raíz, de modo que es comparable a la cal y al yeso y no se desprende jamás. Si se presenta la oportunidad, se quema cal de conchas de caracoles o mejillones; esta cal es de buena calidad y nos ayudaría a mejorar nuestras obras si se pudiera producir en mayor cantidad. La misma cal se fabrica en muchas zonas costaneras de América y los españoles la usan y la aprecian mucho. (...) Nuestras reducciones, empero, quedan muy lejos del mar, en el interior del país, por lo tanto debemos contentarnos con pequeñas porciones de este material las cuales se encuentran en el monte, cerca de las lagunas, y no alcanzan muchas veces, para preparar la cal que se necesita para blanquear la paredes de una sola iglesia. En ciertos lugares también ha barro de buena calidad para fabricar ladrillos de tipo europeo. Los usamos para el pavimento o para techar las iglesias (Knogler, 1979:171).

Todo este esforço, segundo o jesuíta, era necessário para que a Igreja fosse *vistosa y respetable, no en razón de su suntuosidad extraordinaria, sino gracias a estatuas bien trabajadas y bonitas, la pintura de las paredes y otros elementos que podemos reunir en nuestro ambiente y que surten efecto en la gente* (Knogler, 1979:171). Já o teto da Igreja era, segundo Werner Hoffman, *de dos vertientes o faldones cubierto de tejas al estilo europeo, descansaba sobre columnas formadas por troncos íntegros de árboles, hundidos en la tierra y con las raíces ligeramente quemadas, pues las paredes de adobe no podían soportar el peso del tejado* (Hoffman, 1979:55). Neste edifício, também havia o prolongamento do telhado, formando assim, átrio e corredores externos (fig. 17).

A Igreja nas missões Guarani estava, segundo Eckart Kühne *at al* (1996), localizada sobre o eixo maior, mais especificamente, no centro da missão (fig. 54 e 29). A estrutura deste edifício, ao contrário das Igrejas de Mojos e Chiquitos, era basilical, já que esta assumia *a forma de uma cruz, com o transepto cortando transversalmente o eixo da nave* (Kern, 2006:181). O teto da Igreja era *de duas águas, coberto com telhas de barro que avança, ultrapassando o alinhamento de fachada frontal, formando um átrio ou pórtico coberto, geralmente apoiado sobre pilares de pedra ou esbeltos esteios de madeira* (Custódio,

2011:226). O átrio e os corredores da Igreja das missões Guarani também serviam, segundo o padre Arnaldo Bruxel (fig. 17), para o

abrigo em dias de chuva, era também o lugar de encontro, antes da missa e do rosário, dos batizados e casamentos. (...) os corredores laterais eram como vastas salas de reunião: os homens no corredor do primeiro pátio e as mulheres no corredor do cemitério ouviam todos os domingos, após a missa, a repetição de sermão do padre, proferida por dois caciques mais eloquentes, em liguagem mais acessível de seus povo. No corredor do primeiro pátio também se reuniam diariamente os caciques e membros do governo com padre, para informações e consultas (Bruxel, 1987:37).

Ainda de acordo com o autor, as Igrejas eram *sempre três as naves*. *Em alguns casos, tornou-se necessário aumentar a igreja, com acréscimo de mais uma nave de cada lado. Não consta que alguma igreja de cinco naves tenha sido assim planejada desde o início* (Bruxel, 1987:37). Já o telhado destas naves laterais era coberto por uma só água (Barcelos, 2000). Nas missões de Maynas, a localização da Igreja coincide com o eixo da praça e da entrada do povoado, conforme a *Traza hipotética de una reducción en la misión de Maynas durante el siglo XVIII* (...) (2007) e *Poblado de la misión de maynas* (1999), elaborado pela arquiteta Sandra Negro<sup>136</sup> (fig. 51 e 52). Este edifício, de acordo com autora, era de uma planta *rectangular alargada y las había de una y tres naves*. *En algunas de las crónicas misionales se describen iglesias con 16 varas de frente (13.36 m), con una y hasta tres puertas de ingreso, la central con sus correspondientes postigos* (Negro, 1999: 289). Segundo o jesuíta José Chantre e Herrera, a Igreja era sempre *dibujaba pequeña, porque debiendo proporcionarse á la calidad de la gente, no podía ser grande la iglesia*. *Sin embargo, siempre sobresalía entre las casas, y en su hechura y construcción hallaban novedad los indios* (Chantre e Herrera, 1901:655 656) (Fig. 18). Já a estrutura da Igreja de San Joaquín Omagua estava, segundo o jesuíta Manuel Uriarte, apoiada sobre uns

estantes gruesos derechos y altos como quince varas (y un estado en tierra), que hacían como tres naves; ya firmaban la techumbre con traviesas de cedro; con seis ventanas vistosas y barandillas torneadas, una puerta principal y dos laterales, todas de a dos postigos y cedro labrado; y para decirlo se puso el retablo lucido en el presbiterio; a éste se hizo su tumbado

---

<sup>136</sup> É importante salientar que até o momento não encontramos nenhum plano urbano feito por jesuítas das missões de Maynas. O que encontramos no *Diario de um missioneiro de Maynas*, do jesuíta Manuel Uriarte, se aproxima mais do que está exposto no *Poblado de la misión de maynas (Reconstrucción historiográfica ideal)* feito pela arquiteta Sandra Negro (fig. 52). No entanto, não estamos dizendo que traçado urbano das missões de Maynas foi exatamente assim, já que havia no interior destas missões tanto diferenças como semelhanças nas formas de se organizar no espaço em virtude do espaço geográfico e das diversas etnias indígenas ali presentes.



de tablas de manapauba, blancas y fuertes, que se blanquearon más con yeso; estrechábanse lo conveniente dos tapiales, que tenían sus puertas colaterales para ir a la sacristía, muy clara, con dos ventanas, y éstas tenía otra puerta secreta a fuera para el manejo por donde se cerraba todo, que tenía buenos cerrojos para adentro (Uriarte, 1986:168).



**Fig. 18.** Pobladores preparando la pesca del manati. Fonte: Medina, 1999.

Assim, ao construir a Igreja sobre *estantes*<sup>137</sup>, os jesuítas evitavam não só *que se inundase, sino que el agua afectase las paredes revestidas con barro* (Negro, 2007:289). Os materiais construtivos empregado pelos jesuítas na constituição do teto e das paredes destes edifícios foram o *tarapoto* (possivelmente bambu) e, em alguns casos, o *bajareque* (a taipa francesa)<sup>138</sup> (fig. 19). Já as três naves mencionadas pelo jesuíta, ao que tudo indica também se tratava de um espaço amplo e não fragmentado, o que não implicava necessariamente, em uma subdivisão do espaço interior (fig. 14).

<sup>137</sup> De acordo com o dicionário da Real Academia Española, *estantes* significa entre outras coisas, *cada uno de los maderos incorruptibles que, hincados en el suelo, sirven de sostén al armazón de las casas en las ciudades tropicales*. Fonte: <http://www.rae.es/>, acesso em 25 janeiro de 2014.

<sup>138</sup> De acordo com Sandra Negro, *tarapoto* é uma *una especie de palma 'de cuyo tronco en abriendo y apartando el meollo, se hacen unas como tablas que sirven para cercar las casas y armar barbacoas [...] para cama, mesa asiento y otras cosas semejantes'* (Negro, 1999:289). Já o *bajareque* ou *pajareque* era uma *construcción de muros hechos con troncos y ramas trenzadas con cañas y barro. El término fue traído por los españoles desde las Antillas. En algunas regiones del Virreinato del Perú, entre ellas, Maynas, se le denominó también 'taipa francesa'* (Negro, 1999:289).



**Fig. 19.** La ex-reducción de San Ignacio de Pebas en la actualidad. Fonte: Negro, 1999.

Além disso, a estrutura da Igreja devia contar ainda *con un alpende*<sup>139</sup>; *si la edificación era de reducidas dimensiones, éste era solamente frontal, mientras que las iglesias de las reducciones más importantes tenían el alpende o pórtico techado, que rodeaba toda la edificación* (Negro, 1999: 289)<sup>140</sup> (fig.18 e 25). Estrutura esta, que segundo a autora, era utilizada na *catequesis de los niños y en casos de fuertes lluvias, era posible llevar a cabo las procesiones, utilizando el alpende que rodeaba al templo como senda procesional* (Negro, 1999:289).

### 3.2.2 Claustro e Pátio dos artífices

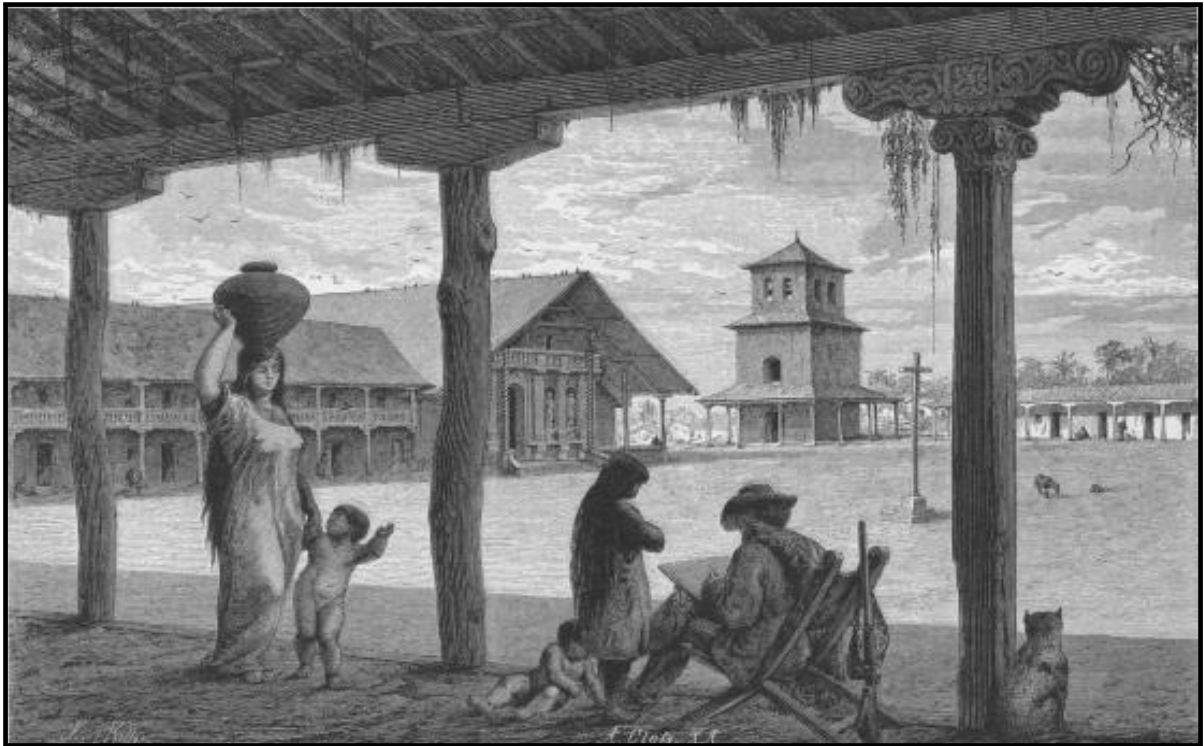
O claustro e o pátio dos artífices eram estruturas construídas uma ao lado do outra e próximas da Igreja. Segundo Arno Kern, na *clausura se encuentran o claustro e a residêcia*

<sup>139</sup> Segundo Sandra Negro, a denominação de *alpendio o alpende es una voz de origen portugués que se utiliza para designar una terraza techada, abierta frontalmente y dispuesta sobre-elevada del suelo. El muro de pies de las iglesias de la misión de Maynas, así como la casa del misionero solían contar con un alpendio con diversas funciones vinculadas con la evangelización y la enseñanza* (Negro, 1999: 285).

<sup>140</sup> De acordo com o jesuíta Manuel Uriarte, a Igreja de San Joaquín de Omaguas tinha *delante su alpendio o pórtico que recorría el ámbito de la Iglesia a lo largo como dieciséis varas y de ocho de ancho, cerrado con tapia francesa ancha como dos cuartas; y tres puertas anchas de a dos postigos, una en medio y dos a los lados, para entrar y salir las procesiones y la gente, y con poyos de tablas, donde se gozaba el río y hacía la Doctrina de tarde de los niños* (Uriarte, 1986: 166-167).

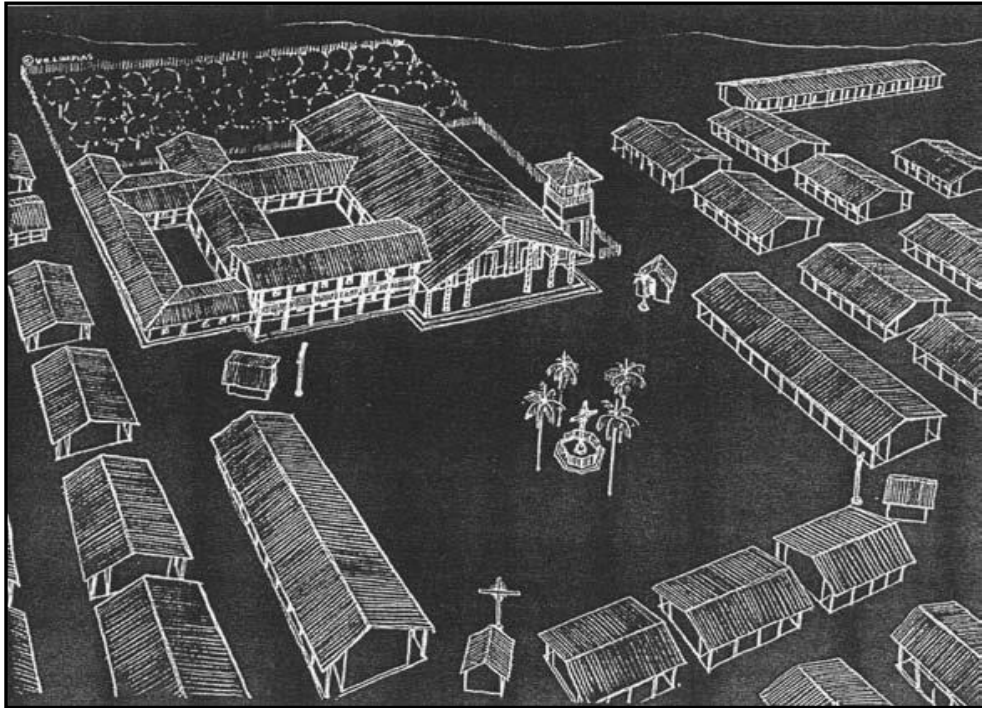
*conventual dos missionários* (Kern, 2006:184). Esta estrutura, de acordo com o autor, é denominado com uma certa impropriedade de “*pátio da residência*” ou “*pátio do colégio*”, porém é errôneo considerá-lo um mero espaço agregado, sem importância própria. Tanto a Igreja como a residência tem uma série de aberturas para o claustro (Kern, 2006:184). Afinal, como bem destaca o autor, o fato de haver eventualmente uma sala para o aprendizado dos filhos dos caciques missioneiros, próximo ao claustro, não altera a denominação nem a especificidade deste espaço, conhecido por sua importância desde a Idade Média (Kern, 2006:184).

Nas missões de Mojos a residência dos missioneiros era ampla, cômoda e encontrava-se localizada em frente à praça da redução e ao lado a Igreja (Block, 1997) (fig. 20). Neste espaço, segundo Ramón Gutiérrez e Rodrigo Viñuales, havia *un solo claustro, y no de dos como en Paraguay* (Gutiérrez e Viñuales, 1995:343). Ainda de acordo com autores, em algumas missões de Mojos a clausura *llegó a tener en alguna de sus alas de claustro dos pisos* (Gutiérrez e Viñuales, 1995:343) (fig. 46, 47 e 48). A residência dos missioneiros, segundo a descrição do jesuíta Francisco Javier Eder, foram construídas com adobes até a altura *que llaman de un piso, pensando que así lograrían librarse de los animales ponzoñosos, la experiencia demostró que las víboras, sapos y demás animales semejantes penetraban así en igual abundancia y los mosquitos, mucho más* (Eder, 1985:356). Outro relato que confirma a existência de dois pisos para a residência dos jesuítas, é do Governador de Santa Cruz de la Sierra, Alonso Verdugo, na qual, o mesmo salienta que *la casa de los Padres es de vivienda baja y alta, corriendo esta por un solo ángulo de la casa y dilatándose aquélla por dos* (Pastells, 1949:740).



**Fig. 20.** Antiga missão de Exaltação. Fonte: Keller, 1875.

As casas dos missioneiros, segundo Francisco Eder, eram branqueadas por dentro e por fora com uma terra branquíssima (devido à ausência cal), e para o acabamento, colocavam-se portas e molduras de janela de fabricação local. Apenas as reduções mais antigas é que se cobriam com telhas o templo, a casa do missioneiro e a maior parte das casas dos índios, como bem destaca o jesuíta. Esta estrutura, segundo Victor Ortiz, estava rodeada de *corredores cubiertos o galerías exteriores, inclusive dentro de los patios* (Ortiz 2008: 252). Junto a ela, estava um *edifício multipropósito, con grandes salas que servían indistintamente de depósito, comedor, (...), talleres y hospital* (Ortiz, 2008:252). Neste espaço, segundo Victor Ortiz, os jesuítas estabeleceram *en cada pueblo talleres de carpintería, telares y sastrería, curtiduría y zapatería, trapiches, fundición y herrería* (Ortiz 2008:252) (fig. 21).



**Fig. 21.** Reducción de Concepción, perspectiva general de la plaza, posas, templo y cuarteles.  
Fonte: Ortiz, 2007.

Para se ter uma idéia da variedade de atividades presentes nas reduções, David Block, toma por base um resumo elaborado por funcionários da coroa espanhola no momento da expulsão dos jesuítas, relatando que

once de las reducciones poseían talleres de carpintería, en tres casos con herrerías anexas. Cuatro reducciones (todas ellas en los ríos Mamoré y Beni) contaban con instalaciones de tejido: la de Trinidad era la mayor, con siete telares puestos para tejer piezas de tela de algodón. Catorce reducciones elaboraban azúcar, yendo su infraestructura desde los simples trapiches de madera de San Simón y San Nicolás hasta los dos ingenios de bronce e instalaciones de refinamiento de Trinidad. Varias de esas instalaciones también almacenaban subproductos de la caña, como panes de azúcar, jarabe y alcohol. Todas las reducciones contaban con cantidad de sebo, algunas en estado bruto y otras en forma de velas (Block, 1997:101).

Block salienta ainda, que estas pequenas oficinas estavam situadas no centro dessas edificações, e desde seu início, os indígenas praticavam uma gama de artes e ofícios na produção de ornamentos e utilitários. Já nas missões Chiquitanas a residência dos padres está localizada ao lado da Igreja no interior do pátio paroquial (Kühne, 1996) (fig. 53). Esta estrutura, segundo Ramón Gutierrez e Rodrigo Viñuales (1995), também era composta por apenas um claustro. Além disso, este edifício estava composto ainda de *piezas de huéspedes, el refectorio y la despensa; (...) las escuelas, el arsenal y la vivienda del mayordomo*

(Hoffmann, 1979:56). Segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, a residência dos jesuítas era um edifício polivalente, já que abrigava em seu interior

residencia y refectorio –comedor- de los padres y algunas autoridades nativas calificativas, de bodegas y depósitos de productos especiales- tejidos, cera y alimentos-, instrumentos de trabajo y armería. En algunos casos, era el lugar donde podía funcionar la escuela, las aulas para danzas, o sala de música. En otras circunstancias, era el lugar donde se habitaba el gobierno indio por la vía del cabildo indigenal (Moreno e Salas, 1992:234).

Esta estrutura, segundo os autores, foi construída com adobe e, suas galerías laterais estavam *techado sobre buenas maderas con teja* (Moreno e Salas, 1992: 234). O pátio dos artífices, segundo o arquiteto Hans Roth (1995a), podia estar localizado ao lado da residência dos jesuítas ou na parte detrás. Nesta estrutura havia as oficinas de *carpitería, herrería, telares, trapiches para moler caña, tendales para beneficio de la cera, despensas, almacenes, todas las viviendas correspondientes* (...) (Moreno e Salas, 1992:234). Nas missões Guarani, a residências dos jesuítas era uma estrutura de dois pátios unidos a Igreja (fig. 54). A estrutura interna do claustro era, segundo Arno Kern, *cuadrado, transformado em jardim e rodeado de uma galeria, uma varanda coberta de telhas, cuja função imediata é uma circulação mais cômoda de uma peça para a outra, ao abrigo do sol e da chuva* (Kern, 2006:184). Ainda de acordo o autor, as galerias laterais do claustro eram

abrigadas por telhados, sustentados por uma estrutura de madeira que repousa sobre pilares retos e lisos, com bases trabalhadas singelamente. Uma ornamentação esculpida em madeira, com volutas, decora as laterais dos capitéis (...). Uma das construções erguida em função do grande quadrado do claustro, é a residência dos missionários, sempre muito espaçosa para seus dois ou três ocupantes (Kern, 2006:185 e 186).

Segundo Ramón Gutiérrez, a maioria das residências dos jesuítas se encontravam *elevados varias gradas de nivel del patio y solían tener cielorrasco de tablas de madera y una cubierta alta possibilitaba una especie de cámara de aire con ventilación cruzada mediante “ojos de buey” superiores* (Gutiérrez, 1974:134). No claustro ou residência dos padres havia, segundo Artur Barcelos, *quartos individuais dos missionários, quartos para a visita de autoridades, a cozinha, o refeitório, gabinetes de leitura, biblioteca, além de uma sala destinada ao depósito de armas de fogo* (Barcelos, 2000:184). Já no espaço das oficinas havia *planteros, herreros, retablistas, imagineros, albañiles, tejedores, curtidores, fundidores de*

*campanas, constructores de órganos y espinetas, relojeros, toneleros, torneros, cafeteros, mieleros, azucareros, molineros, zapateros, peltreros, etc* (Gutiérrez, 1974:94).

E por fim, nas missões de Maynas, a residência dos padres se localizava, segundo Sandra Negro, *detrás del muro testero de la iglesia, mientras que en las grandes reducciones formaba un edificio aparte* (Negro, 1999:285) (fig.51 e 52). Segundo o relato do jesuíta Manuel Uriarte, a casa do missioneiro de San Pablo de Napeanos possuía em seu interior

un pasadizo cubierto y cerrado todo con tarapotes, como barandillas, y su jardín de flores entre ambas paredes que hacían el centro a la plaza. La casa era alta con sus claustros, como colegio; tres aposentos bajos y tres altos con terraplén liso y por fuera tenía linda vista con ventanas de arcos y rejillas de tarapotes. Delante de la puerta había su alpendio o zaguán, correspondiente al de la iglesia (...) (Uriarte, 1986:192).

A casa do missioneiro nas missões de Maynas estava, segundo Sandra Negro, espacialmente separada da cozinha pelo pátio ou pela horta, e próximo a estas estruturas, se construía um pequeno curral com *animales disponibles (animales foráneos introducidos por los religiosos, tales como gallinas, patos o puercos)* (...). *Un tipo especializado de corral que nunca faltaba en una reducción era la “charapera” o “charapedilla” en la cual se criaban tortugas*<sup>141</sup> (Negro, 1999:285) (fig.22 e 23).

---

<sup>141</sup> De acordo com Sandra Negro, se denomina ‘charapa’ a la tortuga que habita en los ríos de la Amazonía. Los indios recolectaban los huevos de estos quelonios, ya sea para comerlos o para elaborar con ellos manteca y a partir de la llegada de los misioneros, las velas para las iglesias. Las tortugas eran capturadas vivas, de diferentes tamaños, y se criaban en las ‘charaperas’ algunas veces por dos o tres años y constituían una reserva de carne fresca (Negro, 1999: 285). Segundo o relato do padre Manuel Uriarte, para capturar las charapas iban a Ucayale como unos quince indios, sólo varones, con algún cabo de fiar; llevaban diez o más tinajones que daba el Misionero, y recogiendo millares de huevos, que hay en las playas, comían a gusto, y los demás aplastaban en las canoas; y la manteca que sobresalía ponían con unas conchas en los tinajones, hervían en pailas, y con un poco de sal, dejada enfriar, la echaban as las tinajas, que cerraban con hojas de bijao (como plátanos) y aseguraban con venas, metiéndolas después en las canoas grandes sobre basas pajizas. 176 (...) Las canoas traían abarrotadas (llenas) ya con tazas de charapillas, que cada una tendrían más de 500 (pues no son más grandes que un real de ocho), ya con heuvos, de que surtían sus casas; y fuera de la charapera del Padre, tenían los indios las suyas, en que ponían muchas, y cubiertas con chozas pajizas, echándoles su hoje o gamalote, se mantenían gordas todo el año, con una despensa segura para todo trance (Uriarte, 1986:177).





**Fig. 22.** A pesca das tartarugas. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira Fonte: Biblioteca Nacional, 2009.



**Fig. 23.** O fabrico da manteiga de ovos de tartaruga. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira Fonte: Biblioteca Nacional, 2009.



Outra estrutura localizada próxima da casa do missioneiro ou ao lado do Cabildo era o trapiche que, de acordo com a autora, era utilizado só para o *autoconsumo*. *El volumen producido en cada reducción no sólo era escaso, sino que no se daba en todos los poblados. Debido a esto, el azúcar generalmente era traído desde Quito en el despacho anual o semestral* (Negro, 1999:288). Além desta estrutura, havia ainda a ferraria e a carpintaria que constituíam duas oficinas *muy importantes por las labores de fabricación y reparación de piezas de metal y madera que se realizaban en ellos, al mismo tiempo que permitían enseñar a los indígenas un oficio* (Negro, 1999:288). Segundo o jesuíta Manuel Uriarte, a ferraria

era una oficina utilísima; había tres maestros, un omagua hábil, que imitaba cuanto veía, llamo Pablito, y hacía llaves, bisagras, etc., y un yameo y un mayoruna con sus oficiales, que trabajaban por semanas, de dos en dos, y se les pagaba todo, dándoles el carbón y todo apero, con dos yunques. Acudían de toda la Misión baja, Napo, Nanai, Tigre; y había su carpintería, seguida al Cabildo, y muy hábiles carpinteros, escultores, torneros; después se hizo la casa nueva del Misionero, alta y fuerte (a finde concurrir en ella los Comisarios de la demarcación, que mandaba D. Fernando, y se frustró), con doce aposentos, seis arriba y seis abajo, corredor por medio y dos escaleras, todos curisoso y de cedro; otro corredor acho hacia el río, en la frente, y otro pequeño a la culata, con pasadizo a otro mediano para lugares comunes, algo distantes (Uriarte, 1986:183 e 184).

Destas duas estruturas, a mais importante, segundo Sandra Negro, era a carpintaria, já que neste espaço não havia pedras para construção<sup>142</sup>. Portanto, carpinteiros e torneiros eram *llamados para elaborar desde muebles, ventanas, puertas, techos, escaleras y barandas hasta retablos y en algunas reducciones, había “imageros” o “santeros” que habían alcanzado una notable habilidad en el esculpido de imágenes sacras* (Negro, 1999:288).

### 3.2.3 Cotiguaçu

O Cotiguaçu, também denominado de Casa das Recolhidas, era um espaço onde residiam de forma permanente viúvas, órfãos e mulheres *cuyos maridos habían fallecido o que debían permanecer por largo tiempo fuera del pueblo. Ellas pasaban a morar en el*

---

<sup>142</sup> Segundo Sandra Negro, uma vez *fundada la reducción, la dificultad mayor que encontraron los misioneros fue la inexistencia de materiales constructivos tradicionales, como las piedras o la arcilla. Algunos religiosos intentaron fabricar ladrillos, pero debieron desistir muy pronto, ya que éstos se quebraban por la falta de arcilla de calidad* (Negro, 1999:288).

*cotiguazú con sus hijos menores* (Viñuales, 2007:119). Assim, ao eliminar a *livre circulação de viúvas e meninas órfãs através da instituição de um local que restringisse sua liberdade atenderia à necessidade de evitar relacionamentos poligâmicos na Redução* (Barcelos, 2000:200).

Já a comunicação com o exterior se dava através de um *puerta en común y portero en la puerta de afuera que controlaba los accesos y salidas* (Gutiérrez 1974:137). As atividades desenvolvidas no interior deste espaço parecem, de acordo com Artur Barcelos, *estar relacionadas com a confecção de bordados e costuras dos vestidos oficiais dos homens com cargo público e paramentos para a igreja. Isto não impedia a existência de alfaiates nas Reduções* (Barcelos, 2000:198). Segundo Ramón Gutiérrez, não havia um local definitivo para el Cotiguazú no traçado urbano das missões Guarani, *pero en general se estima que se encontraba cerca del cementerio* (Gutiérrez 1974:137).

Nas missões de Chiquitos *no se tienen indicaciones de sus existencia, ni en el plano de San José ni en documentos conocidos hasta el momento* (Roth, 1995a: 486). Já nas missões de Mojos, parece não ter existido estruturas como as do Cotiguazú das missões Guarani, pois, segundo Ramón Gutiérrez, *as ancianas servidoras del templo viven hoy en comunidad en poblados como San Ignacio de Moxos por lo cual no nos extrañaría que hubieran existido aunque no apareciesen como estructuras calificadas* (Gutiérrez, 2005:41). Isto é possível perceber no relato do jesuíta Francisco Eder, no qual o mesmo salienta que, distinguiu uma *casa especial para habitar los que hecho méritos para ello a quienes habían recibido el encargo de atender algunos de los numerosos huérfanos o abandonados por alguna otra razón* (Eder, 1985:356 e 357). Já nas missões de Maynas, segundo os relatos dos padres Manuel Uriarte (1986) e José Chantre e Herrera (1901), houve um espaço destinado ao Cotiguaçu ou *casa de recogimiento*, no entanto, estas fontes não oferecem detalhes sobre sua localização. Segundo o plano urbano ideal da arquiteta Sandra Negro, esta parece estar localizada ao lado da cozinha e dos currais que abasteciam a casa do missioneiro (fig.51 e 52).

### 3.2.4 Residência indígena

As residências indígenas, de acordo com Alcides Moreno e Virgilio Salas, foram *uno de los elementos fundamentales en la configuración de los pueblos misioneros (...)* (Moreno

e Salas, 1992:238). Segundo Bartomeu Meliá, uma série de elementos indígenas foram reassumidos e incrementados como base da nova *orden reduccional, mientras que otras que eran juzgadas rechazables, eran sustituidas con estructuras aparentemente análogas. La reducción, casi por definición, buscaba producir una nueva espacialidad, y ésta a su vez exigía un nuevo tipo de vivienda* (Meliá, 1978:160). Neste sentido, o propósito das residências indígenas era consolidação da família monogâmica como uma nova forma organizativa para se viver em missão. Já que na residência reduccional, ao contrário da casa tradicional indígena, a família era *individualizada y separada de las otras por sólidas paredes, pero la casa contiene todavía bajo la misma techumbre un buen número de familias* (Meliá, 1978:161).

Para Ramón Gutiérrez, a decisão em utilizar este tipo de *vivienda aparece implícita la referencia a la antigua “casa comunal” indígena y probablemente tiene que ver con el lento cambio social que llevó del sistema poligámico al monogámico dentro de las misiones* (Gutiérrez, 2005:33). Já o espaço interno das residências indígenas possuía, segundo o autor, *entre seis y doce unidades de estas células, pero era bastante habitual que las mismas tuvieran siete módulos residenciales, aunque de diversa disposición* (Gutiérrez, 2005:33). Além disso, estas estruturas não formavam *quadras, mas sim o conjunto das casas, distribuidas espacialmente de maneira uniforme a partir de três lados da praça central* (Barcelos, 2000:212). Segundo Artur Barcelos, as *quadras foram substituídas por casas-pavilhões que, na forma de um único bloco, eram cercadas pelas ruas por seus quatro lados* (Barcelos, 2000:212).

Nas missões de Mojos, as residências indígenas eram habitadas, segundo o relato do jesuíta Francisco Javier Eder, por pelo menos duas famílias, e caso houvesse poucos membros, até três famílias habitariam o mesmo espaço<sup>143</sup>. Estas famílias, segundo Victor Ortiz, estavam separadas por *muros divisorios transversales dentro de un solo módulo a dos aguas, paralelo a uno de los costados de la plaza* (Ortiz, 2008:244). Já o número de habitações variava de *una misión a otra pudiendo aproximarse al centenar en las reducciones de mayor población* (Ortiz, 2008:244) (fig. 56). As residências indígenas, segundo este autor, eram de *una sola planta, todas levantadas un palmo del nivel del terreno*<sup>144</sup>. *Se construían de la misma manera que los templos, aunque su cubierta no necesariamente era de teja, siendo*

---

<sup>143</sup> Segundo Victor Ortiz, as residências indígenas missioneiras *eran muy familiares a los indígenas, y es posible que los misioneros hayan adoptado la tipología por esa razón* (Ortiz, 2008:246).

<sup>144</sup> Segundo o relato do jesuíta Francisco Javier Eder, tanto as casas indígenas como os corredores *se levantaban un palmo sobre el resto del terreno de la reducción, llevando tierra de otras partes para que las corrientes de agua no la inundaran ni sus habitantes enfermaran con la excesiva cercanía del agua* (Eder, 1985:355 e 356) (fig. 49).

en la mayor parte de los casos, de hojas trenzadas de palmeras o jatata (Ortiz, 2008:244) (fig. 24). Contudo, havia ainda algumas casas indígenas que, segundo o jesuíta Francisco Javier Eder, eram construídas sobre estacas (*barbacoa*) para evitar inundações<sup>145</sup>, mas quando isto não era possível, os índios construían

algún piso improvisado de madera en que vivir día y noche con su familia y animales, teniendo la canoa atada a la puerta para poder movilizarse cuando quieran. En estas circunstancias no es raro que desde el piso superior de la casa pesquen con flecha los peces que circulan por abajo, pues éstos y – lo que es más divertido – los caimanes transitan libremente por la plaza, calles y aun casas, haciendo presa de los perros o patos desprevenidos (Eder, 1985:62).

Além disso, as residências indígenas foram construídas de maneira que houvesse uma certa distância entre elas, já que se caso declarasse *incendio (cosa facilísima entre gente tan descuidada y que no valora nada), no ardiera en un momento toda la reducción, como ya había sucedido más de una vez* (Eder, 1985:357).



**Fig. 24.** Rua inundada na borda sul de Trinidad durante a estação chuvosa “seca” de 1962. Fonte: Denevan, 1966.

Estas estructuras, segundo o jesuíta Francisco Javier Eder, mediam *diez varas de altura, vintecuatro de largo y trece de ancho, de manera que el espacio destinado a la*

---

<sup>145</sup> Já as residências indígenas da missão de San Javier, de acordo com o relato do governador Alonso Verdugo, eram *construidas sobre un enterrado o barbacoa de palos, sostenidos en horcones de media vara alto para evitar o húmido del sitio, con todo que éste por su altura no padece inundación (...)* (Pastells, 1949:741).

vivienda era de ocho varas, siendo el corredor que rodea la casa de dos varas y media de anchura (Eder, 1985:62)<sup>146</sup>. Estes corredores, segundo o jesuíta, eram necessários, pois eles ajudavam proteger as paredes das residências das chuvas, além de oferecer, *sombra y brisa a los que huyen del calor en el interior de la vivienda* (Eder, 1985) (fig. 24). Ainda de acordo com o jesuíta, as colunas que sustentavam o teto que cobria os corredores eram *cuadradas y bien trabajadas* (Eder, 1985:355). Já as paredes destas residências eram bastante largas e feitas de *arcilla mezclada con paja: resulta tan fuerte, que una vez secada era difícil hendirla con reiterados golpes del azadón* (Eder, 1985:355-356).

Nas missões de Chiquitos, as residências indígenas eram, segundo o jesuíta Julián Knogler, *sencillas, de siete u ocho varas de alto y constuidas de madera que se cubre luego con una mezcla de pasto y barro; el techo se reviste de un pasto fuerte* (Knogler, 1979:148)<sup>147</sup>. Estas estruturas, segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, formavam *bloques o hileras de viviendas que por lo general contaban con cinco a diez habitaciones, cada una para cada familia (...)* (Moreno e Salas, 1992:241)<sup>148</sup>. Estas famílias, de acordo com o jesuíta Julián Knogler, *viven separadas, cada una bajo la dirección de su cacique, cuya casa se encuentra, por lo general, en una esquina de donde puede dominar con la vista la calle reservada para su tribu* (Knogler, 1979:148). Inicialmente, estas residências indígenas eram separadas umas das outras por *cueros o chuchío y consumado el proceso de aculturación, con paredes definitivas de tabique y barro, e interconectado por las dos calles exteriores que la rodea (...)* (Moreno e Salas, 1992:241). Já o espaço interno destas habitações individuais era, segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, compartilhado

por toda la familia, abierta solamente por una pequeña puerta y ventana, y dentro del espacio interior se habilita el único fogón que sirve para la cocina diaria, de lumbre y de calentador en los *surazos*; como también donde los miembros del núcleo familiar desarrollan actividades productivas, destacándose el rol de las mujeres con labores de hilandería y tejeduría. Es decir, lugar donde *se come, reposa, y se duerme y se trabaja* (Moreno e Salas, 1992: 243).

---

<sup>146</sup> Segundo Josep Barnadas, as medidas aproximadas destas estruturas eram 8,30 metros de altura; 20 metros comprimento; 10,80 metros de largura, sendo que cada residência media 6,64 metros e os corredores 2,07 metros (Eder, 1985).

<sup>147</sup> Segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas (1992), estas estruturas mediam 6,25 de altura e as construções eram feitas de pau-a-pique, também denominado de *tabique* armado. No entanto, este material construtivo foi substituído pelos tijolos de adobe, e o teto de palha por telhas, como bem destaca Ramón Gutiérrez (2005).

<sup>148</sup> De acordo com Alcides Moreno e Virgilio Salas, a *tipología de la vivienda civil al reutilizar el gran espacio de la casa comunal, demuestra la persistencia de la cultura arquitectónica precolombina* (Moreno e Salas, 1992: 250; grifos do autor).

Estas residências, assim como as das missões de Mojos, também eram cobertas com telhados de duas águas, formando assim, galerias exteriores que permitia que os *pabellones* *tegan doble orientación y ventilación cruzada. Las galerías proporcionaron una adecuada protección a las adversas condiciones climáticas – inclemencias de lluvias, tormentas y soles, y contribuyeron decididamente al sentido de comunidad* (Moreno e Salas, 1992:241 e 242). Já nas missões Guarani, as residências indígenas foram construídas temporariamente *com paredes de bambu e taquara e cobertas de palha. No entanto, depois de um certo tempo davam lugar a novas casas, feitas com fundações de pedras, paredes de adobes, e madeiramento de lei (...)* (Barcelos, 2000:208), além de contar, com divisões internas<sup>149</sup> (fig. 29).

Tais divisões, na opinião de Artur Barcelos, inviabilizava *a mobilidade no interior da residência, fragmentava a família extensa e obrigava a novas construções, no caso de um aumento populacional, pois não era possível descaracterizar o traçado urbano, aumentando casas e avançado sobre a rua* (Barcelos, 2000:210). Este espaço, segundo Paula Caleffi, estava dividido *em cinco ou seis habitações independentes e incomunicáveis entre si (...)* [e] *a única porta que possuíam dava saída para a rua que as separava das outras casas (...)* (Caleffi, 1955:93). Estas residências, segundo Ramón Gutiérrez, estavam rodadas *de galerías perimetrales y sus dimensiones no eran necesariamente iguales de un pueblo a otro ni aún dentro del mismo pueblo* (Gutiérrez, 2005:33). Para o autor, a distribuição das *viviendas no parece en definitiva haber seguido una regla precisa sino más bien una decisión singular que se atenía a las necesidades y conveniencias de cada uno de los pueblos* (Gutiérrez, 2005: 34).

Assim, como nas demais missões, as residências indígenas foram *bastante similares a la gran casa comunitaria que ellos usaban, propia de la tradición tribal y polígama*

---

<sup>149</sup> Segundo Artur Barcelos, o fator *fundamental de alteração da espacialidade guarani consistiu a introdução de casas com divisões internas. Respeitando a lógica social imposta pelos missionários, onde não havia mais lugar para as ligações afetivas fora do núcleo familiar dos pais e seus filhos, as paredes seriam um passo para fragmentar os Tevís, ou famílias extensas* (Barcelos, 2006:178). Já para Paula Caleffi, o que ocorreu foi uma *ruptura dos antigos laços de parentesco que uniam a uma macrofamília e faziam com que esta funcionasse como uma unidade básica potencialmente dispersiva. Por consequência assistimos, também, à ruptura de uma instituição fundamental na qual se apoiava o antigo sistema étnico guarani. Especialmente as casas manzanas são o testemunho material desta mudança, devido a que elas abrigavam sob mesmo teto várias famílias nucleares, células básicas de um novo sistema, bem delimitadas por paredes sem nenhuma comunicação entre si, além da porta da rua; ao passo que o Oga abrigava sob o mesmo teto uma única cédula básica daquele sistema (por vezes quando as macrofamílias eram muito numerosas habitavam mais de uma casa grande), compostas por várias pessoas unidas entre si, pelos laços de parentesco e sem nenhuma parede intransponível interna* (Caleffi, 1955:94). Para maiores detalhes sobre a ruptura e continuidade da espacialidade Guarani nas missões, consultar: LEVINTON, Noberto R. *¿Presencia indígena en la Arquitectura de las misiones jesuíticas? De la manzana cuadrada a la vivienda-manzana*. In: *Missões: A questão indígena. Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Misioneiros*. Santa Rosa: Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, 24 a 27 de outubro 1995.

(Viñuales, 2007:119). Já as estruturas internas destes edifícios eram todas iguais e privativas de uma família monogâmica, a única diferença neste caso, segundo Graciela Viñuales, foi a *mayor o menor proximidad a la plaza o a la iglesia. Las familias se agrupaban por afinidad de origen y de parentesco, sin recibir tratamientos diferenciados* (Viñuales, 2007:119). Estas habitações, de acordo com Ramón Gutiérrez, eram utilizadas pelos índios Guarani mais como

un refugio y un depósito, ya que sus hábitos eran la vida al aire libre y las condiciones climáticas del lugar potenciaban tal opción. Era, pues, probable que se cocinara<sup>150</sup> en las galerías de las casas y las hamacas para dormir también se colocasen en este mismo espacio intermedio, mientras el cuarto servía como almacén o de resguardo a los niños (Gutiérrez, 2005: 34).

No que se refere ao espaço externo, Graciela Viñuales salienta que, este não estava subdividido e nem contaba *con espacios abiertos individuales, sino comunitarios: calle y patio eran una misma cosa*. (Viñuales, 2007:119). Nas missões de Maynas, as residências indígenas tinham aproximadamente de *15 x 12 varas castellanas y estaban separadas entre sí unas 12 a 16 varas*<sup>151</sup>, *ya que los incendios eran frecuentes y al estar las viviendas próximas, la reducción era usualmente arrasada por el fuego rápidamente* (Negro, 1999:288)<sup>152</sup>. Entre os espaços que separavam as casas indígenas, os jesuítas começaram a plantar *pequeñas huertas con vegetales, frutas y hasta algunas flores para el ornato del templo y las procesiones* (Negro, 1999:288). De acordo com o relato do jesuíta José Chantre e Herrera, as residências indígenas ficavam *poco distantes de la iglesia, en menos de media hora del*

---

<sup>150</sup> Para Ramón Gutiérrez, o problema da *inclusión del fogón en la vivienda también estaba relacionado con el diseño de ésta ya que motivó el reemplazo de pared “francesa” (enchorizado) por las tapias, adobe y piedra, para evitar frecuentes incendios, máxime cuando formaban manzanas de varias viviendas* (Gutiérrez 1974:129).

<sup>151</sup> Estas estruturas tinham aproximadamente 12,53m X 10,03m, e a distância de uma para a outra era de 10,03m X 13,37m. Calculos feitos no site: [http://www.convertunits.com/from/vara+\[Spanish\]/to/metro](http://www.convertunits.com/from/vara+[Spanish]/to/metro). Acessado em 25.01.14.

<sup>152</sup> Segundo o relato do jesuíta Manuel Uriarte, era as *once estaba yo en la iglesia cuando sentí cerca humareda y oí estallidos de fuego; salí desalado, y al troao lado de la iglesia estaba ardiendo una casa; está pegó a la del Capitán y ésta a la iglesia en un monumento, porque ardía el sol y venía el viento por ese lado de hacia el mediodía; grité, me fatigué, mas no había en el pueblo más que mujeres con sus criaturas, que harto hicieron en sacar de sus hogares los ajuares preciosos, con que yo solo y mis muchachos sacamos el altar portátil; el ara se quedó en el altar y ya no se pudo sacar, porque todo ardía y nada más se salvo. De la iglesia saltó una llamarada a la cocina, que distaba como treinta varas; de aquí a mi casa; mientras saqué los trastos de los cabelleros y sus dos baúles, perdí todo lo mío, hasta cama y Santo Cristo, porque se apoderó el fuego; sacaba últimamente sólo mi frasquera, donde tenía el vino, u hostias, y un frasco de miel, mas con las prisas y peso, mal clavada, se me desfondó en las escaleras, y el frasco de miel, remendando, se rompió en mis rodillas e hizo buena sangría; pero al fin aseguré el vino y hostias, y rendido y ensangretado me eché hacia el puerto, que el fuego no se podía sufrir; pegó todas las casas que estaban en lo largo en fila, sin escapar ni una, ni los cucañeros, dentro ya del monte, más un platanar del lado, los chonyales, el cañaverál, aunque pequeño, los frutales, piñas de un jardincito y na parte del monte, todo se quemó o chamuscó, secándose después* (Uriarte, 1986: 161).



*primer toque de la campana, estaba ya junta toda la gente en ella* (Chantre e Herrera, 1901:636) (fig. 25).



**Fig. 25.** Población de la misión de Mainas. Almadia en río y misionero con acompañante. Fonte: Medina, 1999.

Assim, como nas missões de Mojos e Chiquitos, a maior dificuldade dos jesuitas foi a *inexistencia de materiales constructivos tradicionales, como las piedras o la arcilla. Algunos religiosos intentaron fabricar ladrillos, pero debieron desistir muy pronto, ya que éstos se quebraban por la falta de arcilla de calidad* (Negro, 1999:288). É bem possível que, assim como a Igreja, as residências indígenas também fossem, em alguns casos, pequena devido ao número de indígenas reduzidos nestas missões<sup>153</sup>(fig. 25). Afinal, o número de

habitantes que conformaba una reducción era muy variable y dependía de cuántas personas habían logrado convencer los misioneros. En muchos casos se componía de varios grupos de pobladores que llegaban en sucesivas oleadas. En la mayor parte de los casos en el momento de la fundación el número de habitantes oscilaba entre 30 y 50. En el

<sup>153</sup> Segundo o jesuíta de Maynas, Juan Magnin, os *pueblos no son muy copiosos; el más grande es el de Xeberos y tendrá 1200 almas; el de la Laguna llega a1000; los demás a 500, 300, 200, 100 y aun menos, conforme lo grande de las naciones q. lo constituyen; por todos serán 5.000 las almas q. se catequizan, siendo de muchos millares las que espera reducir. Que no sea tantos los miles como se desea, no lo permite lo inculto de la montaña, lo baxo del terruno, q. en pocas partes se hallan sitios para colocar los pueblos, lo poco que multiplican algunas Naciones, q., aunq. totalmente diferentes de otras en lengua, y costrumbres, no pasan de 100 almas, y aun menso; y las demás razones de arriba* (Bayle, 1940:159).



subsecuente desarrollo del poblado –siempre y cuando éste alcanzara estabilidad y permanencia, y no desapareciera debido a una serie de factores poco predecibles– el número de habitantes podía alcanzar cifras entre 100 y 1.600 almas. El promedio de población más frecuente en una reducción era la de 200 a 400 personas (Negro, 1999:283).

Esta variação no número de habitantes de uma missão se deve, em partes, à reunião de diferentes etnias em um mesmo espaço missioneiro (conforme abordamos no segundo capítulo). Segundo Peter Downes, para algumas etnias, a família era composta por sua comunidade e, *eventualmente, podía extenderse a otros grupos hasta formar una estructura tribal con caciques y chamanes, los cuales tenían más bien la función de líderes en tiempos de conflictos, no de autoridad permanente* (Downes, 2005:180). Assim, a concentração de diversas etnias em um mesmo espaço acabou criando, segundo Peter Downes,

problemas de convivencia. El resultado fue la formación de diferentes barrios al interior de una reducción (...) La separación incluso produjo que la Iglesia en la misión tuviera ‘puertas diferentes para los barrios respectivas de las diversas naciones’. Así fracasó, por mucho tiempo, el intento de crear un grupo integrado, un sólo grupo intertribal o interétnico unido bajo el régimen jesuítica. En estas misiones mixtas creció una atmósfera de desconfianza, especialmente porque la mayoría de los grupos nativos no estaban acostumbrados a vivir en comunidades grandes. (Downes, 2005:180).

Se antes, já era *difícil para los indígenas convivir con grupos afines y cercanos, les resultó casi imposible hacerlo con otros grupos que habían sido sus tradicionales enemigos* (Downes, 2005:181). Segundo o autor, mesmo com todas as dificuldades, os jesuítas conseguiram avanços na *convivencia interétnica en la Amazonía en los años anteriores a su expulsión* (Downes, 2005:181).

### 3.2.5 Praça

Como centro ordenador do espaço missioneiro, a praça foi *um dos elementos mais importantes da configuração do traçado urbano nas reduções* (Barcelos, 2000:225), já que este, era o espaço de *catequesis, de la fiesta cívica o religiosa, de los juegos, del intercambio, de a socialización, el punto de partida para ir al trabajo* (...) (Gutiérrez e Viñuales, 1995:338), treinamento militar, além é claro, de formar sobre o espaço *una nueva y efímera*

*escenografía de arcos triunfales, altares portátiles, capillas posas, castillos de fuegos artificiales y otros mecanismos de persuasión y deslumbramiento que forman parte de la mecánica de comunicación del barroco* (Gutiérrez, 2005:30). Neste sentido, a praça nas missões jesuíticas sintetizaria, na opinião de Alcides Moreno e Virgilio Salas, os

nuevos códigos urbanos, es decir, es el gran **escenario** de la existencia humana donde se nace, prepara, recrea, transcurre y se muere con la promesa de la vida eterna: el *Teatro del Mundo* garantizado por un sistema masificado y controlado, productivo y protegido, persuadido y participativo, por consiguiente estrechamente vinculado al concepto **barroco** inculcado por la contrareforma (Moreno e Salas, 1992:221; grifos do autor).

Deste modo, a praça representava não só o espaço central da missão, mas também, o *centro da vida social*. A própria forma assumida pela praça nos povoados evidencia a intenção de compor um cenário sacro (...) (Barcelos, 2000:225), na qual, o *telón de fondo era el núcleo constituido por el templo, el colegio y el cementerio, que daba realce al espacio abierto donde actuaba la comunidad ante un único y privilegiado espectador: Dios* (Gutiérrez 2005: 29). Este espaço, segundo Alcides Moreno e Virgilio Salas, além de impor uma nova consciência e novas formas de relacionamento social, convence ainda, que é só através dele que se *puede obtenerse la salvación, y para ese fin se enseña que hay un solo dios y un alma cercanos, un rey y un papa lejanos* (Moreno e Salas, 1992:221). Por isso, foi importante que a praça central fosse a única na Redução, impossibilitando a criação de outros locais de trânsito e convívio fora deste centro social e político (Barcelos, 2000:226).

No centro das missões de Mojos estava a praça, *con la cruz marcando dramáticamente el predominio de la iglesia sobre el terreno, y su generosa amplitud contribuye a destacar la presencia del templo, que actúa como verdadero núcleo material y espiritual de la comunidad* (Ortiz, 2007:84) (fig. 21, 26).

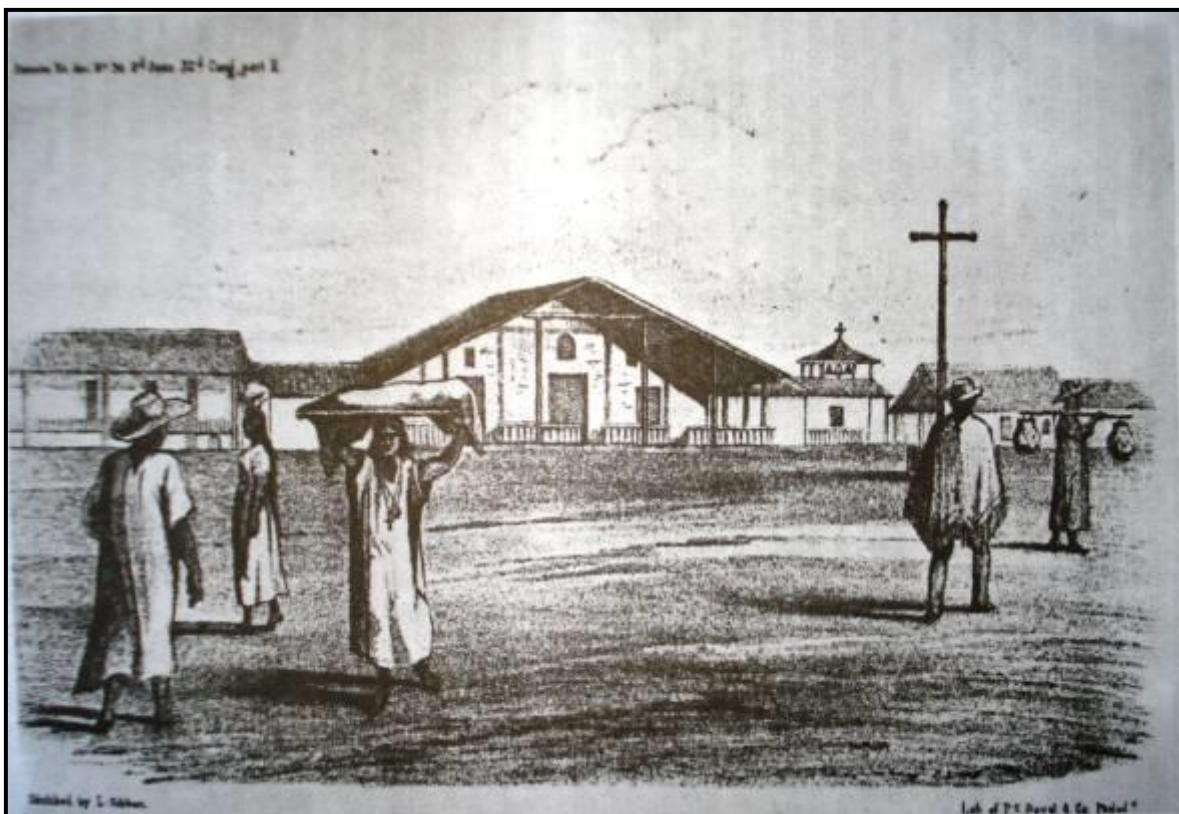


Fig. 26. Plaza y templo de la reducción de Trinidad. Autor: Gardner Gibbon. Fonte: Ortiz, 2007.

A praça era delimitada por um lado pela Igreja, claustro, campanário, quinta e o pátio dos artifices, e por outro, pelas vivendas indígenas, *midiendo cada lado ciento sesenta pasos* (Eder, 1985:356-357) (fig. 20). Havia ainda em cada esquina uma cruz

muy grande con capillas para la celebración de las procesiones, en especial la del Corpus, las de los sábados y las de Semana Santa. En el centro de la plaza había también una cruz, mayor que las demás protegida por una reja y rodeada de árboles debidamente distribuidos (Eder, 1985:356 e 357).

De acordo com Victor Ortiz, o que contribuiu para a *aceptación indígena de la propuesta misional* el hecho de que la plaza no fuera una exclusividad española (...), pues muchos poblados indígenas también contaban con ellos antes de su contacto con los europeos (Ortiz, 2007:81). Este espaço, de acordo com Victor Ortiz, funcionava como um grande átrio<sup>154</sup>, que junto com as *capillas posas* enriqueciam o *ceremonial a escala urbana*, preservando el estrecho y milenario vínculo entre el nativo y la naturaleza, en donde hasta la llegada de los conquistadores moraban sus dioses (Ortiz, 2008: 243) (fig. 27 e 50).

<sup>154</sup> Para maiores detalhes sobre ordenamento do espaço externo das missões, consultar: GISBERT, Teresa; MESA, Jose de. **Arquitectura Andina 1530-1830**. Embajada de España em Bolivia, La Paz, 1997.



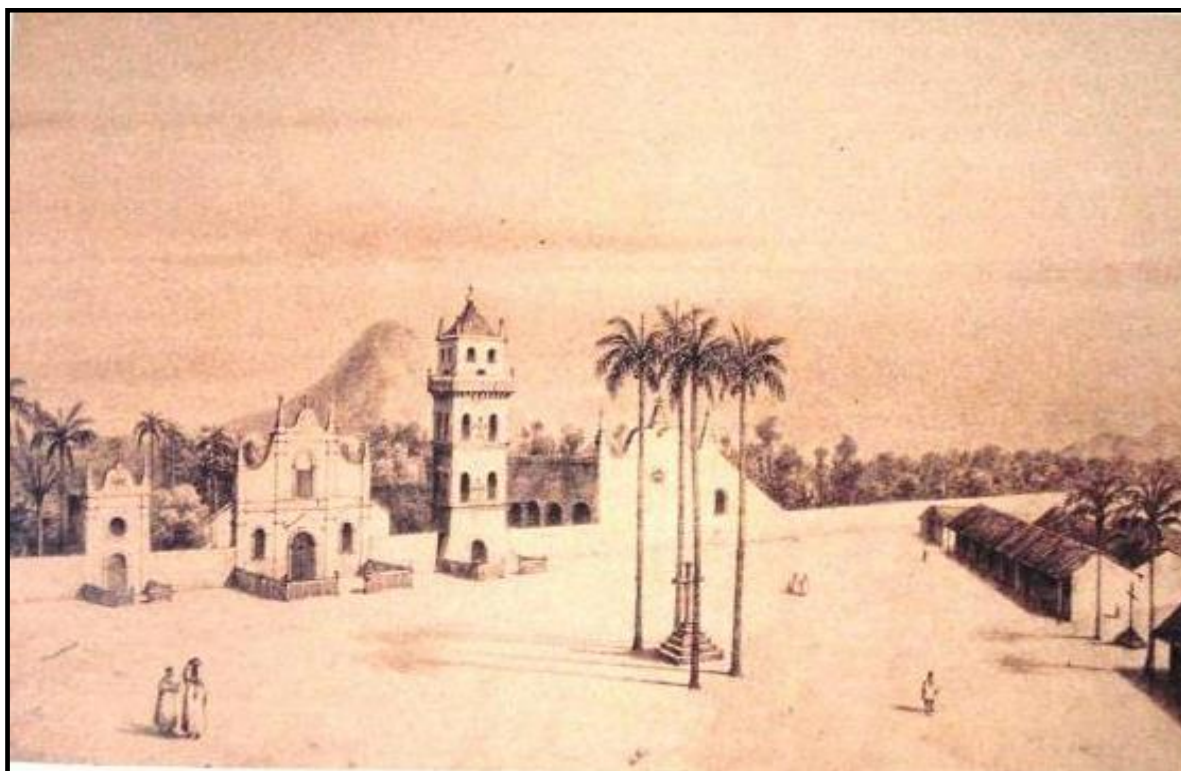
**Fig. 27.** Plaza, templo, posa y colegio de la reducción de Concepción. El atrio cubierto no fue considerado en la representación. Autor: Alcides D'Orbigny (c.1832). Fonte: Ortiz, 2007.

As *capillas posas*, segundo Victor Ortiz, se tratavam de simples *construcciones a dos aguas con el mojinete enfrentado a la plaza, estableciendo una especie de ochave a la misma. Se las reconoce como elementos puntuadores del espacio* (Ortiz, 2008: 244) (fig. 27), orientando assim, o sentido das procissões. Segundo o relato do governador de Santa Cruz de la Sierra, Alonso Verdugo, havia nas quatro esquinas da praça *otras tantas capillas donde hace mansión el venerable Sacramento y la una de ellas es un devoto santuario de bello adorno dedicado a la milagrosa imagen de Cocharcas, donde todas las tardes concurre numeroso gentío a rezar el rosario con los Padres* (Pastells, 1949:744).

Nas missões de Chiquitos a praça era *ernome, decorada en el centro con una cruz de piedra rodeada palmeras (...)* [e] *al principio de cada calle se emplazó una cruz con palmeras y, en los cuatro ángulos de la plaza, capillas destinadas a las procesiones (...)*. (D'Orbigny, 1945:1148) (fig. 28 e 53). Segundo o relato do viajante Alcides D'Orbigny, a praça era delimitada de um lado pela Igreja, claustro, campanário, quinta e o pátio dos artifices, e por outro, *las casas de los jueces, que en total constituyen nueve grupos de casas* (D'Orbigny, 1945: 1148). A localização da cruz no centro da missão além de marcar o sentido social deste espaço público, enfatizava ainda, a *direccionabilidad visual del recurso vegetal que se repite en los bordes de la plaza para formar arcos triunfales, capillas permanentes y*



*transitorias y calles adornadas en sus accesos u otros lugares que por liturgia o festividades religiosas debían destacarse* (Moreno e Salas, 1992:223).

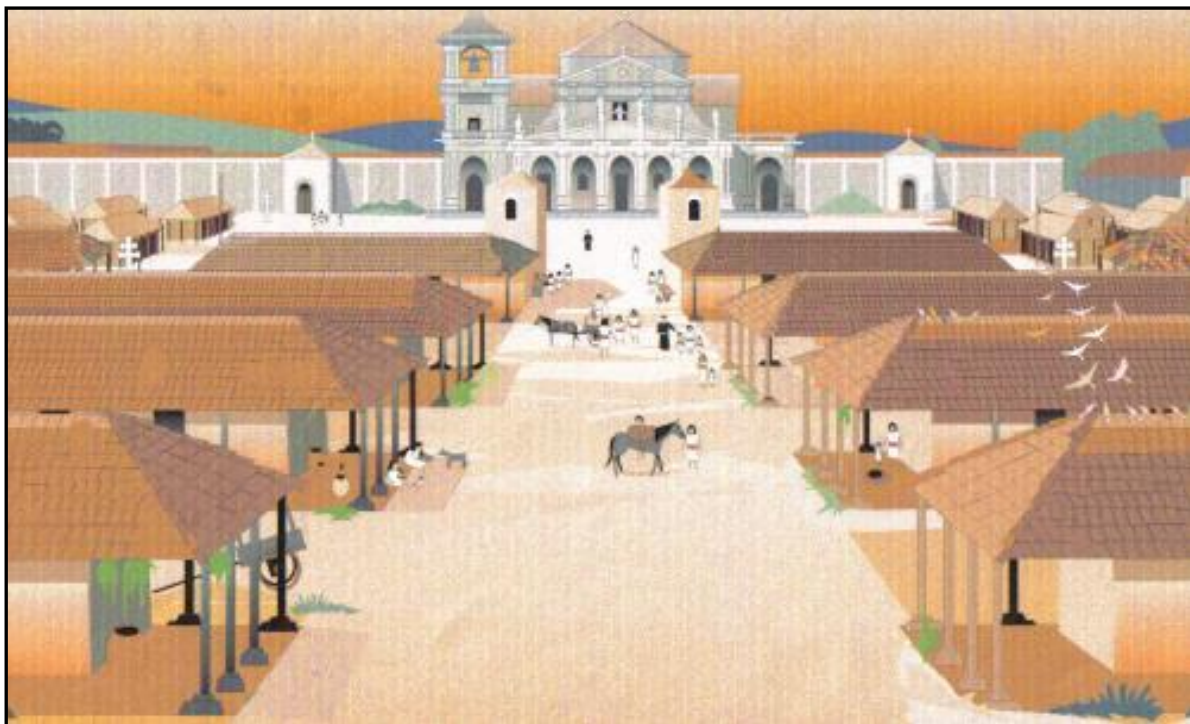


**Fig. 28.** Vista da plaza de San José de Chiquitos. Segundo Alcides D'Orbigny. Fonte: Gutiérrez, 1999.

Já as *capillas posas*, segundo Gutiérrez e Viñuales, *cumplían funciones no sólo para la fiesta sino también para la catequesis* (Gutiérrez e Viñuales, 1995:341) (fig. 53). Estes elementos, segundo os autores, *permitían el sentido de sacralización de las actividades cotidianas en concordancia con las modalidades de uso y los valores simbólicos que presidían el proyecto misionero* (Gutiérrez e Viñuales, 1995:341). No entanto, o que permitiu a aceitação da praça pelos indígenas foi fato desta não ser, assim como em Mojos, uma exclusividade da colonização espanhola, já que estes mantinham em suas aldeias *invariablemente un recinto central o plaza como elemento estructurador* (Moreno e Salas, 1992:182; grifos do autor). Outro elemento que compunha a organização espacial das missões de Chiquitos era a *capilla Betania*. Esta estrutura, segundo o arquiteto Hans Roth, além de representar o *lugar donde comienza la procesión del Domingo de Ramos* [era também o] *punto extremo del eje regulador que termina pasando por el centro de la plaza* (Roth, 1995a:487) (fig. 55).

Nas missões Guarani o ponto central era a *gran plaza, casi cuadrada, a la que se llegaba a través de una ancha y recta avenida que, partiendo de una cruz plantada a la*

*entrada del pueblo, desembocaba frente a la iglesia* (Viñuales, 2007:117) (fig. 54). E assim como as demais missões, a praça era delimitada pelo conjunto missional por um lado e de outro as residências indígenas.



**Fig.29.** Plano de São Miguel dos Guaraní. Fonte: Machado, s/a.

Era neste espaço que concentrava, segundo Ramón Gutiérrez, as *actividades del culto litúrgico, objetivo central de la acción misionera* (Gutiérrez, 1974:120). Já no lugar das *capillas posas* das missões de Mojos e Chiquitos, havia uma cruz em cada esquina da praça, que junto com as duas capelas de entrada da missão *complementaban pues las actividades litúrgicas demostrando la intención de no circunscribirlas meramente al templo principal y de valorar la Plaza como espacio con valor expresivo en lo ritual* (Gutiérrez, 1974:124) (fig. 29 e 54)<sup>155</sup>. Para Ramón Gutiérrez (2005), as cruzes também serviam de *capilla posas* no ângulo da praça ao orientar a direção das procissões. Já no lugar da *capilla Betania* das missões de Chiquitos, havia uma outra cruz situada na entrada da missão.

Já nas missões de Maynas a praça era *cuadrangular, alrededor de la cual se situaban la iglesia y otros edificios de carácter público. Al centro de la plaza se colocaba un*

<sup>155</sup> Para Victor Ortiz, a presença de *posas en Moxos, y (...) en Chiquitos, se entiende como una extensión de la tradición andina de iglesias con atrio y posas, y deben verse, por lo tanto, como consecuencia de la permanente relación de los misioneros con Charcas y Lima* (Ortiz, 2008: 243).

*reloj de sol* (...) (Negro, 1999:284). Segundo o relato do jesuíta José Chantre e Herrera, havia ainda nestas missões a presença de *capillas* e altares móveis, na qual os sacristãos.

Armaban (...) para las pausas que había de hacer la procesión, en donde colocado el viril ó custodia, entonaban los cantores, acompañados de instrumentos, algún himno ó canción devota del Misterio. Disponíanse de modo las capillas, que desde ellas podía el misionero echar la bendición á todas las partes del pueblo. En algunas reducciones más adelantadas no faltaban algunas mantas de gusto, por la pintura y labor delicada de los indios, con que formaban sus capillas, y en otros pueblos las solían hacer de mantas ó cubiertas de lamas, las cuales eran vistosas y lucidas por la pintura y variedad (Chantre e Herrera, 1901:661).

Estas estruturas móveis, de acordo com os arquitetos Teresa Gisbert e José de Mesa, eram levantadas em espaços que não havia *posas* de *mampostería* para realização de festas<sup>156</sup> (fig. 30 e 31).



**Fig. 30.** Posa eventual, levantada em el Pueblo de Calamanca (Bolivia) para la festividade de defuntos. Muestra una posa compuesta por panes, cerveza, frutas y verduras. Los panes adquieren formas antropomorfas y zoomorfas. Al costado una decoración de papel-moneda. Año 1970. Fonte: Gisbert e Mesa, 1997.



**Fig.31.** Posa eventual levantada en Ayaviri, Dep. de Puno (Perú). Según Paul Marcoy. Muestra el traslado de elementos tropicales a la puna. Fonte: Gisbert e Mesa, 1997.

<sup>156</sup> Segundo os arquitetos, Angélica María Herrera e V. Germán Guillermo Madrid, *mampostería se entiende la elaboración de estructuras mediante la disposición ordenada de unidades de mampostería, cuyas dimensiones son pequeñas comparadas con las del elemento que se va a construir (muro, bóveda, etc.), cuyo peso y tamaño depende del sistema de manejo que se vaya a emplear (manual, equipo mecánico, equipo motorizado, etc.)* (Herrera e Madrid, s/a:05).

No caso das missões de Maynas, as *capillas* e altares móveis eram para a realização *procesiones, los rituales de la Cuaresma hasta las de cementerio* (Negro, 1999:284). É bem possível que falta destas estruturas esteja relacionada com a carência de material construtivo (tais como pedras e argila), contudo, não queremos dizer que elas não tenham existido, já que, no interior destas missões havia tanto diferenças como semelhanças na organização espacial de seus planos urbanos em virtude do espaço geográfico em elas estavam inseridas (conforme abordamos no primeiro capítulo).

Como vimos, nem as aldeias jesuíticas do Brasil, a experiência peruana de Juli, as Reduções Franciscanas, as Leis das Índias e as recomendações do Padre Diego de Torres foram “matrizes” ou influências na constituição do traçado urbano das missões jesuíticas. Afinal tais experiências serviram mais como exemplos do que se evitar do que propriamente um modelo para as missões jesuíticas. Portanto, a organização do povoado missioneiro se materializou mais como uma síntese cultural de influências tanto indígenas como europeias, na qual, as características sociais oriundas de ambos, se fundiram, integraram e se complementaram na organização espacial do conjunto urbano do que por um modelo imposto a priori. Neste sentido, o modelo de ocupação territorial desenvolvido pelos jesuítas as quatro espacialidades aqui analisadas foi válido na medida em que o espaço geográfico e as etnias indígenas ali presentes foram compatíveis com o projeto evangelizador.

Sendo assim, as missões jesuíticas do Mojos, Chiquitos, Guarani e Maynas foram bastante semelhantes no que se refere à escolha de um local para a implantação do povoado missioneiro, nos fatores que as levaram mudar sua localização, bem como, aos eixos estruturadores do espaço que limitavam o crescimento e a expansão do traçado urbano. Já com relação às formas espaciais aqui analisadas, percebemos que estas contribuíram para a conversão de índios “selvagens” em “autênticos homens” e depois em cristãos, ao se caracterizar mais pela transferência e consolidação de experiências oriundas de ambos os povos, numa contínua síntese de transformação, do que por um modelo imposto a priori.

A estrutura física da Igreja nestas missões foi semelhante e diferente no que se refere: a sua localização em relação às outras formas espaciais que compunham o conjunto urbano (exceto as missões de Maynas que variou sua localização), em suas dimensões e divisões internas (exceto as missões de Guarani que chegou a ter 5 naves), no aproveitamento do conhecimento indígena e dos recursos oferecidos pelo espaço geográfico, nos tetos sobressalentes e nas galerias laterais, e nos átrios (o que variava era a dimensão das mesmas). O claustro e o pátio dos artificios foram diferentes no que tange: a localização, edificação e



funções desenvolvidas nestas estruturas (além de outras que estavam agregadas à casa dos missionários em Maynas), e semelhantes no espaço interno das estruturas, uma vez que estas missões contavam com corredores cobertos dentro dos pátios. Já o cotiguaçu, a diferença estava na localização e na forma como a estrutura estava organizada nas missões de Mojos, Guarani e Maynas, além de não ter indicação de sua existência nas missões de Chiquitos.

Nas residências indígenas, as diferenças entre estas estruturas estavam no número de habitações destinadas para cada família, nas técnicas de edificação e nos materiais construtivos empregados na construção das mesmas (construções sobrelevadas do chão para evitar inundações nas missões de Mojos e Maynas), e foram semelhantes em seus aspectos exteriores, tais como: cobertura dos telhados e, conseqüentemente, a formação de galerias exteriores devido aos tetos sobressalentes. Já a praça foi diferente em suas dimensões e recursos cerimoniais (*capillas posas* e *betania*, cruzes e relógio de sol) empregados para cristianização dos indígenas, e semelhante nas funções que eram desempenhadas nestes espaços. Portanto, as missões jesuíticas dos Mojos, Chiquitos, Guarani e Maynas foram ao mesmo tempo semelhantes e em nada parecidas em sua organização espacial em virtude da ação do projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus, do espaço geográfico e das populações indígenas que nele estavam presentes.

## *Considerações Finais*

O que nós evidenciamos até aqui, é que o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus foi semelhante no que se refere ao plano geral de suas ações políticas e na implantação das mesmas formas espaciais (com exceção do cotiguaçu) nestas quatro espacialidades missioneiras analisadas e, ao mesmo tempo, sofreu tanto diferenças como semelhanças, e não apenas uma em detrimento da outra, em virtude do espaço geográfico, das etnias indígenas e do contexto histórico em que elas estavam inseridas.

Deste modo, nossa pesquisa preencheu todas as condições necessárias para que houvesse uma comparação histórica, ou seja, uma certa semelhança e uma certa diferença entre os dados observados, já que, sem este jogo dinâmico entre semelhanças e diferenças não seria possível falar em História Comparada. Assim, ao evitarmos as breves comparações e as justaposições de informações em blocos sínteses, demonstramos através do uso do método comparativo em que medida as missões jesuíticas dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas foram semelhantes e diferentes em sua organização espacial. Tarefa esta, que além de nos propor um grande desafio ao impor a escolha de um recorte espaço-temporal que atravessasse as quatro espacialidades missioneiras em questão, nos obrigou ainda, a realizar problematizações específicas para responder nossas indagações.

Um dos questionamentos que essa pesquisa procurou responder era saber quais etnias estavam presentes nestes espaços geográficos e como estavam organizadas em suas respectivas espacialidades antes de ser tornarem índios missioneiros. Assim, ao analisamos a organização espacial indígena percebemos que havia no interior das macro-etnias Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas uma grande diversidade étnica não só na forma de se organizar no espaço, mas também no desenvolvimento sociocultural. Afinal, estes diversos grupos indígenas variavam desde simples caçadores-coletores até os mais complexos cacicados. Características que influenciaram a maneira como estas espacialidades missioneiras se organizaram espacialmente, contribuindo assim, para o surgimento de diferenças e semelhanças na organização espacial destas missões jesuíticas.

Outro questionamento era compreender o contexto no qual as missões jesuíticas foram fundadas, ou seja, em um espaço de fronteira e dentro de um complexo sistema de relações entre Portugal, Espanha, comunidades indígenas e a própria Companhia de Jesus.

Neste sentido, realizamos uma análise da ação política empreendida pela Companhia de Jesus, mas especificamente pelos jesuítas, para converter índios “selvagens” em “autênticos homens” e depois em cristãos. Afinal, reduzir as diversas etnias indígenas a um novo espaço urbano significou para estes jesuítas intervir profundamente no modo de ser dos indígenas, criando assim, estruturas urbanas que pudessem manter o indígena consciente da presença divina na missão e, ao mesmo tempo, que contribuísse para o sustento e manutenção de toda a população indígena reduzida neste espaço. Desta forma, só a redução faria com que estes indígenas deixassem a vida pagã e levassem uma “vida política e humana”, facilitando assim, a catequização e a defesa das missões das incursões, internas e externas, praticadas tanto por espanhóis encomendeiros como portugueses. Deste modo, é importante entender que a conquista e a colonização de tais espaços se processaram, através de três sistemas simultâneos e correlatos, na qual, encomendeiros, paulistas e os missionários coexistiram historicamente.

Afinal, como destacamos ao longo da tese, as missões dos Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas foram estabelecidas, durante todo o século XVII, em regiões *fronteiriças do Império Colonial Espanhol, dentro do espírito de colonização pacífica defendido pela Coroa, para povoar e, ao mesmo tempo, proteger os territórios ainda não explorado* (Kern, 1982:151). Portanto, a missão jesuítica não foi apenas um espaço de evangelização, mas também, uma instituição de fronteira, pois além de estar estabelecida em lugares estratégicos cumpria ainda a função de “estado-tampão”, isto é, de barrar caminho às áreas de metais preciosos. Assim, a missão como “instituição de fronteira” seria uma característica da colonização luso-espanhola em muitas áreas, o que contribui para cristalizar ainda mais a imagem do índio como “verdadeiro guardião da fronteira”.

No entanto, a inserção destes indígenas nas missões jesuíticas não foi de toda maneira forçosa, já que houve, por parte dos mesmos, um interesse nos benefícios que poderiam receber ao trocar o seu modo de vida tradicional pela vida na missão. Entre estes motivos, estava o caráter de refúgio que a missão proporcionava contra a ação dos espanhóis e dos portugueses, além do acesso tão desejado pelos indígenas à tecnologia do ferro. Desta forma, foi inevitável a introdução de *elementos no europeos, aportados por el indígena a través del tiempo, y también aportados por el propio misionero, una vez que resultó influenciado por el entorno en el cual se desenvolvía* (Ortiz, 2008:242). Deste modo, o que os jesuítas realizaram nas missões Guarani, Chiquitos, Mojos e Maynas foi uma ação civilizadora simultaneamente a evangelização. Portanto, a organização do povoado missioneiro se materializou como uma síntese cultural de influências tanto indígenas como

européias, na qual, as características sociais oriundas de ambos, se fundiram, integraram e se complementaram na organização espacial do conjunto urbano.

Sendo assim, nem aldeias jesuíticas do Brasil, a experiência peruana de Juli, as Reduções Franciscanas, as Leis das Índias e as recomendações do Padre Diego de Torres podem ser consideradas “matrizes” ou influências na constituição do traçado urbano das missões jesuíticas. Afinal, tais experiências serviram mais como exemplos do que se evitar do que propriamente um modelo para as missões jesuíticas. Neste sentido, o modelo de ocupação territorial desenvolvido pelos jesuítas, nestas quatro espacialidades, foi válido na medida em que o espaço geográfico e as etnias indígenas ali presentes foram compatíveis com o projeto evangelizador. Portanto, a vida nas missões significou uma mudança profunda não só para os indígenas, mas também para os jesuítas, já que exigiu destes últimos, uma extrema capacidade de adaptação tanto em relação ao espaço em que estavam missionalizando como também em relação às etnias indígenas presentes nestas espacialidades.

Por fim, nosso último questionamento era saber em que medida o projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus foi semelhante e diferente na organização espacial dos planos urbanos das quatro espacialidades missioneiras. Observamos que a ação da Companhia de Jesus foi bastante semelhante nestas quatro espacialidades missioneiras no que se refere: aos objetivos da ordem, a pacificação e atração dos indígenas para a vida nas missões, na adoção de um idioma geral diante da diversidade étnica, na criação de milícias indígenas para guarda da fronteira, na escolha de um local para a implantação do povoado missioneiro, nos fatores que as levaram mudar sua localização, bem como, aos eixos estruturadores do espaço que limitavam o crescimento e a expansão do traçado urbano. A única exceção, neste caso, foi à solicitação feita pelos índios chiquitos para ter a presença dos jesuítas em seus territórios.

Em relação ao contexto em que as quatro espacialidades missioneiras estavam inseridas, todas sofreram problemas com as *encomiendas* e a fronteira com os portugueses. As diferenças aqui estavam relacionadas ao espaço geográfico em que cada missão foi fundada, como também, as populações indígenas presentes nestas espacialidades. Já com relação às formas espaciais aqui analisadas, percebemos que elas foram ao mesmo tempo semelhantes porém em nada parecidas em sua organização espacial em virtude da ação do projeto evangelizador empreendido pela Companhia de Jesus, do espaço geográfico e das populações indígenas que nele estavam presentes.

# *Referências Bibliográficas*

## *Fontes Impressas*

ACUÑA, Cristóbal de. Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas en el año 1639. In: Francisco de Figueroa, Cristobal de Acuña y otros. **Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)**. Monumenta Amazónica. Iquitos/Peru: IIAP-CETA, 1986.

BIBLIOTECA NACIONAL. **Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira**, 2009. Acesso em novembro de 2013.

CHANTRE Y HERRERA, José S. J. **Historia de las Misiones de la Compañía de Jesus en el Marañón Español**. Madrid: Impensa de A. Avrial, 1901.

D'ORBIGNY, Alcides. **Viaje a la America Meridional** (Brasil – República del Uruguay – República Argentina – La Patagonia República de Chile – República de Bolivia – República del Perú. Realizado de 1826 a 1833. Tomo IV. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1945.

EDER S.J., Francisco Javier. **Breve Descripción de las Reducciones de Mojos (ca. 1772)**. Traducción y edición de Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana, 1985.

FERNANDEZ S.J., Juan Patricio. **Relación Historical de las Misiones de Indios Chiquitos**. Librería de Vctoriano Suárez, editor, Preciades, núm.48, 1895.

FIGUEROA, Francisco de S.J. **Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas**. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1904.

HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo. **Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. Volumen 1: Lengua y naciones americanas**. Madrid: Imprenta de la administración del Real árbitro de beneficencia. 1800. Fonte: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/catalogo-de-las-lenguas-de-las-naciones-conocidas-y-numeracion-division-y-clases-de-estas-segun-la-diversidad-de-sus-idiomas-y-dialectos-volumen-1-lengua-y-naciones-americanas--0/>. Acesso em março de 2013.

KELLER, Franz. **The Amazon and Madeira Rivers**. Filadélfia. J.B. Lippincott and CO. 1875.

KNOGLER S.J., Julián. Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias Occidentales o America del Sud y las misiones en su territorio, redactado para un amigo. In: HOFFMAN, Werner. **Las misiones jesuiticas entre los Chiquitanos**. Fundación para la educación, la ciencia y la cultura. Buenos Aires, 1979.

URIARTE, Manuel S.J. **Diario de un misionero de Maynas**. Monumenta Amazónica - série Misioneros de Maynas. IIAP-CETA. Iquitos: Editorial Universo, 1986.

VERDUGO, Alonso. Diario del viaje hecho por el Gobernador de Santa Cruz de la Sierra a la fortaleza de los portugueses establecida en el pueblo de Santa Rosa el Viejo por el Gobernador de Matogroso. Carta de Don Alonso Verdugo, Gobernador de Santa Cruz de la Sierra, a la Real Audiencia de la Plata. In: PASTELLS, Pablo. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)**. Según los Documentos Originales del Archivo General de Indias. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Tomo VIII, Segunda Parte (1760-1768), 1949.

VEIGL, Francisco Xavier . **Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika bis zum Jahre 1768**. Nürnberg, 1798. Fonte: ETH-Bibliothek Zürich. <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-9812>. Acesso em outubro de 2013.

VELASCO, Juan de. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional**. Tomo III y Parte III, Quito, 1789.

### ***Fonte Manuscrita***

1. *Auto de Inquirição (cópia) do soldado Rafael Romero sobre o ouro e comercio ilícito que os curas da missão de Baures com os portugueses do destacamento de Santa Rosa*. Documento 887, caixa 15 – AHU (Arquivo Histórico Ultramarino). 1770, Março, 30. Núcleo de Documentação de História Escrita e Oral da Universidade do Estado de Mato Grosso (NUDHEO/UNEMAT).

### ***Sites consultados***

[http:// www.bn.br/bndigital](http://www.bn.br/bndigital)

[http:// www.priberm.pt](http://www.priberm.pt)

<http://www.rae.es>

<http://www.convertunits.com>

<http://www.cervantesvirtual.com>

<http://dx.doi.org>

<http://snh2007.anpuh.org>

<http://www.fesfsus.net.br>

<http://www.uff.br>

<http://history.ceu.hu/node/1752>

<http://institucional.us.es/tamericanistas>

[http://www.convertunits.com/from/vara+\[Spanish\]/to/metro](http://www.convertunits.com/from/vara+[Spanish]/to/metro)

### ***Bibliografia Consultada***

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ALLER S.J., Julián de. Relación que el padre Julián de Aller, de la Compañía de Jesús, de la Provincia del Perú y Superior de la nueva Misión de los indios gentiles de las dilatadas tierras

de los Mojos que confinan con las de Santa Cruz de la Sierra y se dio principio por el año de 668 [ sic pro 1669?] a instancias del Excelentísimo Señor Conde de Lemos, Virrey de dicho Reino, le hace al Padre Luis Jacinto de Contreras, Provincial reelecto de dicha Provincia del Perú, su fecha a 9 de setiembre de 668 [sic pro 669?] [Madrid, 1670?]. In: BARNADAS, Josep María; PLAZA, Manuel (eds.). **Mojos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763**. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005.

ALTAMIRANO S.J., Diego Francisco. Breve Noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones de infieles que tiene a su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús en las Provincias de los Mojos. In: BARNADAS, Josep María; PLAZA, Manuel (eds.). **Mojos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763**. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005.

ANÓNIMO. Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia de Perú Año de 1754. In: BARNADAS, Josep María; PLAZA, Manuel (eds.). **Mojos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763**. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005.

ANZAI, Leny Caselli. Missões: Territórios diversos, múltiplas fronteiras. Práticas culturais no movimento de ocupação e reocupação dos espaços. In: **Minicurso: Missão por redução: experiências americanas**. XXIV Simpósio Nacional de História (ANPUH) - História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. UNISINOS, de 15 a 20 de julho de 2007, São Leopoldo/RS. Fonte: [http://snh2007.anpuh.org/minicurso/view?ID\\_MINICURSO=22](http://snh2007.anpuh.org/minicurso/view?ID_MINICURSO=22). Acessado em agosto de 2007.

\_\_\_\_\_. Missões religiosas de Chiquitos e a Capitania de Mato Grosso. In: Silva, Joana A. Fernandes (org). **Estudos sobre os Chiquitos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade**. Goiânia: Ed da UCG, 2008.

ARNT, Fúlvio Vinícius. **San Ignacio de los Zamucos: Índios e Jesuítas no coração do deserto Sulamericano, século XVIII**. Dissertação de Mestrado em Estudos Históricos Latino-Americanos. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2005.

ARRUDA, Ariane Aparecida Carvalho de. **Condicionantes étnicos na criação das Missões de Chiquitos: alianças e conflitos na Chiquitania e no Pantanal (1609-1691)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

BAPTISTA, Jean. **O temporal: sociedades e espaços missionais** (Dossiês Históricos do Museu das Missões, vol.1). São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.

BARCELOS, Artur H. F. **Espaço e Arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista**. (Coleção Arqueologia 7). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial**. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História das Sociedades Ibéricas e Americanas. 2006.

BARNADAS, Josep; PLAZA, Manuel. **Mojos – seis relaciones jesuíticas (geografía-etnografía-evangelización) 1670-1763**. Cochabamba, Historia Boliviana, 2005.

BARNADAS, Josep. Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: Bethell (org.) **História da América Latina Colonial**, vol I. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1997.

BARROS, José D'Assunção. História Comparada – um novo modo de ver e fazer a história. **Revista de História Comparada**, volume 1, número 1, jun./2007a.

\_\_\_\_\_. História Comparada - da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico. **Revista História Social**, Campinas-SP, nº 13, 2007b.

\_\_\_\_\_. História Comparada: Atualidade e origens de um campo multidisciplinar. **História Revista**, Goiânia, v.12, n.2, p. 279-315, jul/dez. 2007c.

\_\_\_\_\_. Origens da História Comparada. As experiências com o comparativismo histórico entre o século XVIII e a primeira metade do século XX. **Revista Anos 90**, Porto Alegre, v.14, n.25, p.141-173, jul, 2007 d.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

BAYLE S.J, Constantino. Descubridores jesuitas del Amazonas. In: **Revista de Índias**. Madrid: G. Fernández de Oviedo, nº1, vol. 1, 1940.

\_\_\_\_\_. Las Misiones de Mainas hacia la mitad del siglo XVIII. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 5, nº 15,1948.

\_\_\_\_\_. Notas sobre Bibliografía Jesuítica de Mainas. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 6, nº 17,1949.

\_\_\_\_\_. Las misiones, defensa de las fronteras. Mainas. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 8, nº 24,1951.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: IAP/UNISINOS, 1976.

\_\_\_\_\_. **Os índios Charruas e Minuanos na antiga banda oriental do Uruguai**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Dezembro de 1982.

BEINGOLEA S.J., Juan de. Noticia de la Misión de Mojos (1763). In: BARNADAS, Josep María; PLAZA, Manuel (eds.). **Mojos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763**. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005.

BELLOTTO, Heloísa Liberalli. O espaço missioneiro e a geopolítica Pombalina. In: O Espaço Missioneiro. **Anais do V Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa,



Io Grande do Sul: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. 18 a 21 de outubro de 1983.

BIESEK, Ana Solange. Os múltiplos olhares para construção de uma representação espacial: o caso das reduções Jesuítico-Guaranis no Brasil, Paraguai e Argentina. In: FRAGA, Nilson Cesar. **Territórios e Fronteiras – (re) arranjos e perspectivas**, Florianópolis: Insular, 2011.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. Prefácio de Jacques Le Goff. Tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. Para uma história comparada das sociedades européias. In: **História e Historiadores**. Textos reunidos por Étienne Bloch. Tradução de Telma Costa. Editorial Teorema, LDA. 1996a.

\_\_\_\_\_. Comparação. In: **História e Historiadores – textos reunidos por Étienne Bloch**. Tradução de Telma Costa. Editorial Teorema, LDA. 1996b.

\_\_\_\_\_. **Apologia da história ou Ofício do Historiador**. Edição anotada por Etienne Bloch. Prefácio Jacques Le Goff. Apresentação à edição Brasileira Lilia Moritz Schwarcz, Jorge Zahar Editor, RJ, 2002.

BLOCK, David. **La cultura reducional de los Llanos de Mojo**. Sucre: Historia Boliviana, 1997.

BOLTON, Herbert E. The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies. **The American Historical Review**, Vol. 23, No. 1, October, 1917.

BORDO, Adilson Aparecido; SILVA, Cleide Helena Prudêncio da; NUNES, Marcelo; BARBOSA, Túlio; MIRALHA, Wagner. **As diferentes abordagens do conceito de território**. Pós-graduação: FCT/UNESP, 2004. Fonte: <http://www.fesfsus.net.br/guiadotrabalhador/As%20Diferentes%20Abordagens%20do%20Conceito%20de%20Territ%C3%B3rio.PDF>. Acessado em janeiro de 2013.

BRAVO GUERREIRA, María Concepción. Las misiones de Chiquitos: pervivencia y resistencia de un modelo de colonización. **Revista Complutense de Historia de América**, núm. 21, 29-55. Servicio de Publicaciones UCM. Madrid, 1995

BRUXEL, Arnaldo. **Os trintas povos Guaranis**. Porto Alegre, EST/Nova Dimensão, 1987.

CALANDRA, Horacio Adolfo; SALCEDA, Susana Alicia. Amazonia boliviana: arqueología de los Llanos de Mojo. **Acta Amazonica**. Vol. 34(2), p.155-163, 2004.

CALEFFI, Paula. O traçado das reduções jesuíticas e a transformação de conceitos culturais. In: **Veritas**, vol. 1, n. 1, Porto Alegre: PUC, 1955.

\_\_\_\_\_. **La Provincia Jesuitica del Paraguay: Guaranies y Chiquito. Un Analisis Comparativo**. Universidade Complutense. Facultad de Geografía e Historia. 1989-90.

CANDIOTTO, Marcos Aurélio; PESSÔA, Luciano Zanetti; ALVES, Adilson Francelino. Construindo uma concepção reticular e histórica para estudos territoriais. In: PEREIRA, Sílvia Regina; DA COSTA, Benhur Pinós; SOUZA, Edson Belo Clemente de (orgs). **Teorias e práticas territoriais: análises espaço-temporais**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CASTILHO PEREIRA, Ione Ap. M. Urbanismo Missioneiro: ensaio comparativo das reduções de Guarani, Chiquitos e Mojos. **III Seminário Internacional de História: Instituições, Fronteira e Política na América História Sul-Americana, XIII Seminário do Departamento de História, III Fórum do Programa de Pós-Graduação em História**. Maringá/PR, Universidade Estadual de Maringá – UEM, 04 a 06 de setembro de 2007.

\_\_\_\_\_. **Missão jesuítica colonial na Amazônia Meridional: Santa Rosa de Mojo uma missão num espaço de fronteira (1743-1769)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008a.

\_\_\_\_\_. Missões Jesuíticas Coloniais: um estudo dos planos urbanos. In: **História em Reflexão**: vol. 2 n. 4 – UFGD – Dourados jul/dez. 2008b.

\_\_\_\_\_. A Ocupação da Margem Oriental do rio Guaporé e a Guerra em Mojos. **XIV Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas**. San Ignacio de Velasco, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, 7 a 10 de agosto de 2012.

CENTURIÃO, Luiz Ricardo M. **Significados da diversidade: cidade e cultura na América Espanhola**. Santa Cruz do Sul, EDUNISC, 2000.

CHARUPÁ, Roberto T. **La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos**. Bolívia (1691-1767). Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2002.

\_\_\_\_\_. **La formación socio-cultural de los Chiquitanos en el Oriente Boliviano (Siglos XVI-XVIII)**. In: SILVA, Joana A. Fernandes (org). **Estudos sobre os Chiquitos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade**. Goiânia: Ed da UCG, 2008.

CIPOLLETTI, María Susana. Jesuitas y Tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible. In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). **Un Reino en la Frontera – Las misiones jesuitas en la América colonial**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999.

CLAVAL, Paul. As abordagens da geografia cultural. In: Casto, Iná Elias de; Gomes, Paulo César da Costa e Corrêa, Roberto Lobato (org.). **Explorações geográficas. Percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

CORRÊIA, Roberto Lobato. A dimensão cultural do espaço: alguns temas. In: **Revista Espaço e Cultura**. Ano 1. NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura). Outubro de 1995.

\_\_\_\_\_. **Região e organização espacial**. 7ª edição, 3ª impressão. São Paulo: Editora Contexto, 2003.

\_\_\_\_\_. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: **Geografia: Conceitos e Temas**. CASTRO Iná Elias de, GOMES, Paulo César da Costa, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

COSTA, José Eduardo Fernandes Moreira da. **A coroa do mundo: religião, território e territorialidade chiquitano**. Cuiabá, MT: Editora da UFMT, 2006.

COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII**. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999.

COTRINA, Carlos Oswaldo Arbuto. Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII: definiendo los elementos de la cultura misionera In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). **Un Reino en la Frontera – las misiones jesuitas en la América colonial**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999.

CUEVA, Karina Monteros. Herencia Misional de Maynas. Caso de Ecuador. **XIV Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas**. San Ignacio de Velasco, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, 7 a 10 de agosto de 2012.

CUNHA, Sandra Baptista da; GUERRA, Antonio José Teixeira (orgs). **Geomorfologia do Brasil**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. **Arquitetura e urbanismo jesuítico-Guarani: regras e resultados**. Porto Alegre: Ed. UniRitter, 2011.

DENEVAN, Willian M. **The aboriginal cultural geography of the llanos de Mojo of Bolivia**. Berkeley and los Angeles: University of California Press, 1966.

DÍAZ, Fermín del Pino. Métodos misionales jesuitas y la cultura de “los otros”. In: Hernández Palomo, José Jesús; Moreno Jeria, Rodrigo (Coords.). **La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2005.

DOSSE, François. **A história em Migalhas: dos Anales à Nova História**. Tradução Dulce Oliveira Amarantes dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DOWNES, Peter. Jesuitas en la Amazonía: experiencias de Brasil e Quito. In: Hernández Palomo, José Jesús; Moreno Jeria, Rodrigo (Coords.). **La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2005.

DUSSEL, Enrique As reduções: um modelo de evangelização e um controle hegemônico. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **Das Reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais** (IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981). São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

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

ELLIOTT, J.H. A Conquista Espanhola e a Colonização da América. In: **História da América Latina: A América Latina Colonial**. Vol. I/ Leslie Bethell (org); (tradução Maria Clara Cescato)- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1997.

ECHÁNOVE S.J., Alfonso. La idea jesuítica de “Reduções”. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 12, nº 34,1955.

\_\_\_\_\_. Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reduções” en las misiones del Perú. **Missionária Hispânica**, Madrid, ano 17, nº 39,1956.

ERICKSON, Clark L. Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojo. **América Indígena**, Vol. XL (nº 4): 73 1-755, Octubre –Diciembre, 1980.

\_\_\_\_\_. **Archeological methods for the study of ancient landscape of the Llanos de Mojo in the Bolivian Amazon**. Cambridge University Press. 1995.

\_\_\_\_\_. **Lomas de Ocupación en los Llanos de Moxos**. Duran Coirido, Alicia y Roberto Bracco Bobrar (ed.). Arqueología de las Tierras Bajas. Comisión Nacional de Arqueología, Montevideo, Uruguay, pp. 207 –226. Trabajo presentado en el Simposio “La Arqueología de las Tierras Bajas” Montevideo, Uruguay (22-25 de abril de 1996) 2000a.

\_\_\_\_\_. Los Caminos prehispánicos de la Amazonia Boliviana. In: HERRERA, Leonor e SCHRIMPF, Marianne Cardale de (ed.). **Caminos precolombianos: las vías, los ingenieros y los viajeros**. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología y Historia, 2000b.

\_\_\_\_\_. **Pre-Columbian roads of the Amazon**. Expedition 43(2): 2, 1-30. 2001.

FAJARDO S. J., José del Rey. Aportes para el estudio de cambios y permanencias en las misiones jesuíticas de la Orinoquia. In: Hernández Palomo, José Jesús; Moreno Jeria, Rodrigo (Coords.). **La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2005.

\_\_\_\_\_. Marco conceptual para comprender el estudio de la arquitectura de las misiones jesuíticas en la América colonial. In: **Misiones jesuíticas en Iberoamérica. Revista APUNTES**. Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano (ICAC). Publicación semestral de la Facultad de Arquitectura y Diseño Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia vol. 20 núm. 1 pp. 1-168 enero-junio 2007.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio Século XXI: o dicionário da língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FINOT. Enrique. La Conquista de Mojos. **Historia de la Conquista del Oriente Boliviano**. 2ª edição La Paz. Bolivia: Librería Editorial “Juventud”, 1978.

FRAGA, Adriana da Silva. **Estratégias materiais e espacialidade: uma arqueologia da paisagem do Troperismo nos Campos de Cima da Serra/RS**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

GADELHA, Regina Maria A. F. **As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai, séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GARCÍA RECIO, José María. Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional. **Quinto centenario**, núm. 14. Edit. Universidad Complutense, Madrid, 1988.

GIRALDO, Manuel Lucena. Reformar as florestas. O Tratado de 1777 e as demarcações entre a América espanhola e a América portuguesa. In: **A formação territorial do Brasil**. Revista Oceanos, Número 40 – Outubro/Dezembro 1999.

GISBERT, Teresa; MESA, Jose de. **Arquitectura Andina 1530-1830**. Embajada de España em Bolivia, La Paz, 1997.

GÓMEZ GONZÁLEZ, Juan Sebastián. Contra un enemigo infernal. Argumentos jesuíticos en defensa de la Amazonia hispánica: provincia de Maynas, 1721-1739. **Fronteras de la Historia**. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. vol. 17, núm. 1, 2012.

GORDILLO, Carlos Alberto Ríos. **La Historia la palabra y el método. Explorando la comparación histórica en Marc Bloch**. Tesis de maestro en Historia. México, D.F. Enero de 2007.

GROHS. Waltraud. **Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII – Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas**. Estudios Americanistas de Bonn, ed. Udo Oberem. 1974.

GUTIÉRREZ, Ramón. Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII. In: **Estudios Paraguayos**, Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, vol.2, nº 2, Asunción del Paraguay, diciembre de 1974.

GUTIÉRREZ, Ramón & VIÑUALES, Rodrigo Gutiérrez. Territorio, Urbanismo y Arquitectura em Moxos y Chiquitos. In: QUEREJAZU, Pedro (org.). **Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos**. La Paz. Bolivia: Fundacion BHN/Línea Editorial/ La papelera S.A, 1995.

\_\_\_\_\_. Propuestas urbanísticas de los sistemas misionales de los jesuitas. In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). **Un Reino en la Frontera – las misiones jesuíticas en la América colonial**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. Cultura urbana hispanoamericana y sus Contactos con la experiencia portuguesa en Brasil. modelo y heterodoxias. Comunicação apresentada no Colóquio "**A Construção do Brasil Urbano**", Convento da Arrábida – Lisboa, 2000.

\_\_\_\_\_. **Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: continuidad, rupturas y cambios (siglos XVII-XX)**. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi: Fundación Mapfre Tavera, 2005.

\_\_\_\_\_. Povoados e reduções indígenas na região de Cuzco persistências e inovações. In: FRIDMAN, Fania; ABREU, Mauricio. **Cidades latino-americanas: um debate sobre a formação de núcleos urbanos**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos**. Niterói: EdUFF; São Paulo: Contexto. 2002.

\_\_\_\_\_. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, Setembro de 2004. Fonte: [http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE\\_Rogério\\_HAESBAERT.pdf](http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE_Rogério_HAESBAERT.pdf). Acessado em janeiro de 2013.

\_\_\_\_\_. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CASTRO Iná Elias de, COSTA, Paulo César da Gomes, CORRÊA Roberto Lobato (orgs). **Geografia: Conceitos e Temas**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

\_\_\_\_\_. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2011a.

\_\_\_\_\_. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011b.

HAUPT, Heinz-Gerhard. O Lento surgimento de uma História Comparada. In: **Passados recompostos; campos e canteiros da história**. BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique. (Orgs). Tradução de Marcella Mortara; Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. Espaço e multiterritorialidade entre territórios: reflexões sobre a abordagem territorial. In: PEREIRA, Silvia Regina; DA COSTA; Benhur Pinós; SOUZA, Edson Belo Clemente de (orgs). **Teorias e práticas territoriais: análises espaço-temporais**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

HEINZ, Flavio M. **Experiências Nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina**. São Leopoldo: Oikos, 2009.

HERRERA, Angélica María; MADRID, V. Germán Guillermo. **Manual de Construcción de Mampostería de Concreto**. Instituto Colombiano de Productores de Cemento.s/a.

HOFFMAN, Werner. **Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos**. Fundación para la educación, la ciencia y la cultura. Buenos Aires, 1979.

JACKSON. Robert. Missões nas fronteiras da América Espanhola: análise comparativa. **Revista de Estudos Iberos Americanos**, PUCRS, v. XXIX, n. 2, p. 51-76, dezembro de 2003.

\_\_\_\_\_. Missions on the Frontiers of Spanish America. **Journal of Religious History**, Vol. 33, No. 3, September 2009.

JERIA, Rodrigo Moreno. Metodología misional jesuita en la periferia austral e América. In: Hernández Palomo, José Jesús; Moreno Jeria, Rodrigo (Coords.). **La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2005.

KERN, Arno Alvarez e JACKSON, Robert. **Missões Ibéricas Coloniais: da Califórnia ao Prata**. Porto Alegre: Pailer, 2006.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. (Documenta 14). Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

\_\_\_\_\_. Modelo político das missões jesuíticas. **Anais V - Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 1983.

\_\_\_\_\_. O processo histórico platino no século XVII: da aldeia guarani ao povoado missioneiro. **Revista Estudos Ibero-Americanos**, vol. XI, nº1, Julho de 1985.

\_\_\_\_\_. O Povoamento pré-histórico e os contatos euro-indígenas no rio da prata colonial: os caminhos e descaminhos da pesquisa arqueológica. **Revista de Arqueologia**. São Paulo, v 7:175-185, 1993.

\_\_\_\_\_. **Antecedentes Indígenas**. (Síntese Rio-Grandense; 16-17). Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994a.

\_\_\_\_\_. **Utopia e missões jesuíticas** (síntese Universitária; 40). Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994b.

\_\_\_\_\_. Pesquisas Arqueológicas nas Missões Jesuítico-Guarani (1984-1994). **Revista Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v.XX, n1, p.1-240, julho, 1994c.

\_\_\_\_\_. História e iconografia: documentos sobre a missão de São João Batista. In: Missões: A questão indígena. **Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, 24 a 27 de outubro 1995.

\_\_\_\_\_. *et al.* **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto (Série Documenta/RS), 2ª e, 1997.

\_\_\_\_\_. (org.). **Arqueologia Histórica Missionária**. (Coleção Arqueológica, 6). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. Cultura Material, descoberta e colonização do Brasil: uma síntese sócio-cultural iberoindígena. In: KERN, Arno Alvarez; HILBERT, Klaus (orgs.). **Arqueologia do Brasil Meridional**. Coleção: Arqueologia Virtual 1. Porto Alegre: PUCRS-FFCH, Pós-Graduação em História, 2002.

\_\_\_\_\_. Fronteiras e Missões coloniais: continuidades e oposições culturais. **Revista Territórios e Fronteiras** - Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, vol. 4 n.1, Cuiabá-MT, jan-jun/2003.

\_\_\_\_\_. Do pré-urbano ao urbano: a cidade missioneira colonial e seus territórios. **XXIV Simpósio Nacional de História. História e multidisciplinariedade: territórios e deslocamentos.** Associação Nacional de História, ANPUH. São Leopoldo: Unisinos, 15 a 20 de julho de 2007.

\_\_\_\_\_. Interface entre a Arqueologia e a História: cidades antigas, medievais e modernas. **Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Graduação e Pós-Graduação em História.** s/a.

KOCHANOWICZ, Jacek; IORDACHI, Constantin; KARADY, Victor. **Comparative Approaches to Historical Research.** Department of History, Central European University. Fonte: <http://history.ceu.hu/node/1752>. Acessado em julho de 2011.

KÜHNE, Eckart; ROTH, Hans; HUSEBY, Gerardo. Catálogo de los objetos expuestos en Lucerna. In: KÜHNE, Eckart (orgs). **Las misiones jesuíticas de Bolivia: Martin Schmid: 1694-1772: misionero, músico y arquitecto entre los chiquitanos.** Santa Cruz de La Sierra: Sirena, 1996.

\_\_\_\_\_. Tres observaciones adicionales sobre el urbanismo de las misiones jesuíticas. **XIII jornadas internacionais sobre as missões jesuíticas: Tema geral: fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas.** Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul, 2010.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso.** Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LATHARP, Donald W. **The Upper Amazon.** New York. Washington: Praeger Publishers, 1970.

LEFÉBVRE, H. **La Production de L'Espace.** Paris : Antropos,1974.

\_\_\_\_\_. **Espacio y Política.** Barcelona: Ediciones Península (original em francês de 1973), 1976.

LEMUS DELGADO, Daniel. Entre el Cielo y el Infierno: La construcción de la identidad y el mundo indígena en el discurso religioso del siglo XVII: El caso de la Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia de los Maynas. **Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey** (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Monterrey, México), Núm. 24, sin mes, 2008.

LEVINTON, Noberto R. ¿Presencia indígena en la Arquitectura de las misiones jesuíticas? De la manzana cuadrada a la vivienda-manzana. In: Missões: A questão indígena. **Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missionários.** Santa Rosa: Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, 24 a 27 de outubro 1995.



LÉVI-STRAUSS, Claude. Tribes of the right bank of the Guaporé River. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. **Caminho de chiquitos às missões Guaranis de 1690 a 1718**. XX Coleção da “Revista de História”, São Paulo, 1960.

MACHADO, Janete da Rocha. **Sete Povos das Missões/RS. Redução de São Miguel Arcanjo, Século XVIII** (Designer Marcos Fallavena). s/a.

MAEDER, Ernesto J; BOLSI, Alfredo S. La población de las misiones guaraníes entre 1702-1737. **Revista Estudios Paraguayos**. Asunción del Paraguay: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, vol II, nº1, junio 1974.

MAEDER, Ernesto J; GUTIÉRREZ, Ramón. **Atlas histórico y urbano de la región del nordeste argentino: pueblos de indios y misiones jesuíticas (siglos XVI-XX)**. Resistencia: Instituto de Investigaciones. Geohistoricas, Conicet, Fundanord, 1994.

MAEDER, Ernesto J . De las misiones del Paraguay a los Estados Nacionales. Configuración y disolución de una región histórica: 1610-1810. In: GADELHA, Regina Maria A. F. (ed.). **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC, 1999.

MANCUSO, Lara. A comparação no estudo da História da América Latina. **Revista Projeto História - Américas**, São Paulo, nº 31, Dezembro, 2005.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.

MARZAL S.J., Manuel M. As Reduções indígenas na Amazônia do vice-reinado peruano. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **Das Reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais** (IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981). São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_. Las misiones jesuítas, una utopia posible?. In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). **Un Reino en la Frontera – las misiones jesuítas en la América colonial**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999.

MATIENZO CASTILLO, W. Javier. La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional. **Revista Temas Americanistas**. nº 21, 2008. Disponível em: <http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/revista/21/5.MATIENZO.pdf>. Acessado em julho de 2011.

\_\_\_\_\_. La Iglesia Misionera en Indias: el caso de las Reducciones de la Compañía de Jesús en América Meridional (Siglos XVII y XVIII). Universidad de Sevilla. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo/Aecid – España, s/a.

MAZUREK, Hubert. **Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social**. La Paz: Fundación PIEB, 2012.

MEDINA S.J., Francisco de Borja. Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas. In: In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). **Un Reino en la Frontera – las misiones jesuitas en la América colonial**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999.

MEGGERS, Betty J. The Archeology of the Amazon Basin. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963.

MEIRELES, Denise Maldí. **Guardiães da Fronteira, Rio Guaporé, século XVIII**. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. **De Confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 40 n° 2, 1997.

MELIÀ, Bartomeu. Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial. **Estudios Paraguayos**. Vol VI, n°1, Asunción del Paraguay, setiembre 1978.

\_\_\_\_\_. **El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol 5. Asunción, CEPAG, Univ. Católica, 1988.

\_\_\_\_\_. El pueblo guaraní: unidad y fragmentos. **Tellus**, ano 4, n°6 p. 151-162, Campo Grande – MS, Abr. 2004.

MENACHO S.J., Antonio. As missões entre os Mojos. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **Das Reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais** (IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981). São Paulo: Edições Paulinas, 1982a.

\_\_\_\_\_. Fundação das reduções de Chiquitos. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **Das Reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais** (IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981). São Paulo: Edições Paulinas, 1982b.

\_\_\_\_\_. **Por Tierras de Chiquitos: Los Jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18**. Bolivia: s/ed., 1991.

METRAUX, Alfred. Tribes of eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963a.

\_\_\_\_\_. The Tribes of Mato Grosso and eastern Bolivia. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963b.

\_\_\_\_\_. The Guaraní. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963c.

\_\_\_\_\_. Tribes of the middle and upper Amazon River. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963d.

MOREIRA DA COSTA, José Eduardo Fernandes. **A Coroa do Mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano**. Cuiabá, MT: EdUFMT, 2006.

MORENO, Alcides Parejas & SALAS, Virgilio Suárez. **Chiquitos – Historia de una utopía**. Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra. 1992.

\_\_\_\_\_. **Historia del Oriente Boliviano siglos XVI y XVII**. Bolivia: Editorial Universitaria, Publicaciones del Bicentenario U.A.G.R.M., 2ªed, 2011.

MORNER, Magnus; FAWAZ DE VINUELA, Julia; FRENCH, John. Comparative approaches to Latin American History. **Latin American Research Review**, vol. 17, nº3, 1982.

NATIONAL GEOGRAPHIC. **Brasil Medieval**. Ano 11, nº 122, Maio 2010.

NEGRO, Sandra. Mayna, una misión entre la ilusión y el desencanto. In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). **Un Reino en la Frontera – las misiones jesuitas en la América colonial**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. Destierro, desconsuelo y nostalgia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misionero de Maynas (1750-1767). In: **Misiones jesuíticas en Iberoamérica. Revista APUNTES**. Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano (ICAC). Publicación semestral de la Facultad de Arquitectura y Diseño Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia vol. 20 núm. 1 pp. 1-168 enero-junio 2007.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora. 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt The Tucuna. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963.

NOELLI, Francisco Silva. Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origens e rotas de expansão pré-histórica dos Tupi. In: **Revista Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre, v.20, n1, 1994.

NORDENSKIOLD, Erland. **The Ethnography of South America Seen From Mojo in Bolivia**. Comparative ethnography studies 3. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1924.

OLIVEIRA, Jorge Eremites. **Arqueologia pantaneira: história e historiografia (1875-2000)**. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

ORTIZ, Víctor Hugo Limpías. Misión de Moxos. **Revista APUNTES**. vol. 20, núm. 1. Enero-Junio. 2007.

\_\_\_\_\_. **O Barroco na missão jesuítica de Moxos.** In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: p.227-254, jan/jun 2008.

\_\_\_\_\_. **Arquitectura del Barroco misional en Moxos. Barroco andino. Memoria del I encuentro internacional** (edición digital a partir de La Paz, Viceministerio de Cultura de Bolivia/Unión Latina, 2003). Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.

\_\_\_\_\_. **El Barroco moxeño y su aporte original. Memoria del II Encuentro Internacional sobre Barroco. Barroco y fuentes de la diversidad cultural** (edición digital a partir de La Paz, Viceministerio de Cultura de Bolivia/Unión Latina, 2004). Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.

PEIXOTO, José Luis dos Santos. **Arqueologia na região das grandes lagoas do Pantanal.** In: *I Encontro de Arqueologia de Mato Grosso do Sul* (Arqueologia Histórica de Mato Grosso do Sul). Campo Grande, MS 18 a 22 de maio de 2009.

PERAMÀS, Josep Manuel, S.J. **Plan del pueblo de San Juan Bautista, del río Uruguay.** Dibujo conservado en el Archivo General de Simancas. Platón y los Guaraníes. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2004.

PÉREZ Diez, Andrés A. **Las misiones de Moxos (1682-1767). Un panorama histórico y etnográfico.** In: *As missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade. Anais do VII simpósio Nacional de Estudos Missioneiros.* Santa Rosa, Rio Grande do Sul: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, abril de 1988.

PESSÔA, José. **Em tudo semelhante, em nada parecido - modelos e modos de urbanização na América Portuguesa.** In: *A construção do Brasil Urbano. Revista Oceanos*, Número 41 – Janeiro/ Março 2000.

PLEIN, Ivonete Terezinha Tremea; FARIAS, Fernando Rodrigo; PLEIN, Clério; MONDARDO, Marcos Leandro. **Território e Territorialidade na perspectiva de Robert David Sack.** In: SAQUET, Marcos Aurélio; SOUZA, Edson Belo Clemente de (orgs). **Leituras do conceito de território e de processos espaciais.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.

PORRO, Antônio. **História Indígena do alto e médio Amazonas: século XVI a XVIII.** In: *Manuela Carneiro da Cunha* (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras/SMC/FAPESP. 1992.

\_\_\_\_\_. **O povo das Águas: ensaios de etno-história amazônica.** RJ: Vozes, 1995.

PORTO, Maria Emilia Monteiro. **Fronteira: Jesuítas e missões no Rio Grande Colonial.** In: *Schallenger, Erneldo. Identidades nas fronteiras: território, cultura e história.* São Leopoldo: Oikos, 2011.

POUTIGNAT, Philippe & STREIF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade.** Seguindo de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

PRADO, Maria Ligia Coelho. Repensando a História Comparada da América Latina. In: **Revista de História**, Universidade de São Paulo, nº153, 2005.

PUHL, João Ivo. Converter índios, animália Dei em homens, cristãos e súditos civilizados. In: ANZAI, Leny Caselli; MARTINS, Maria Cristina Bohn. **Histórias coloniais em áreas de fronteira: índios, jesuítas e colonos**. São Leopoldo, RS: Oikos; Unisinos; Cuiabá, MT: EdUFMT, 2008.

QUEREJAZU, Pedro (org.). **Las Misiones Jesuíticas de Chiquito**. La Paz. Bolivia: Fundación BHN/Línea Editorial/ La papelera S.A, 1995

RABUSKE, Arthur. Doutrina de Juli, do Peru, como modelo inicial das reduções do Antigo Paraguai. **Anais I - Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 1975.

\_\_\_\_\_. O modelo das reduções jesuíticas: brasileiro ou peruano. **Anais II - Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 1977.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

REBORATTI, Carlos E. La geografía en la escuela secundaria: de inventario intrascendente a herramienta de comprensión. In: **Geographikós, uma revista de geografia**. Ano 3, nº4. 1993.

ROCA, José Luis. **Economía y Sociedad en el Oriente Boliviano. (Siglos XVI e XX)**, Cotas Ltda. 2001.

ROGGE, Jairo Henrique. Sistema de Assentamentos Guarani. In: A experiência missioneira: território, cultura e identidade. **Anais do XII Simpósio Internacional IHU**. Inácio Neutzling (org). São Leopoldo: Casa Leiria, de 25 a 28 de outubro de 2010.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. **El itinerario intelectual de Marc Bloch y el compromiso con su propio presente**. Contribuciones desde Coatepec, enero-junio, número 002. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México. 2002.

\_\_\_\_\_. **Uma história dos annales: (1921-2001)**. Maringá: EDUEM, 2004.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/SMC/FAPESP. 2002.

ROSA, Carlos Alberto. O urbano colonial na terra da conquista. In: Carlos Alberto Rosa & Nauk Maria de Jesus (orgs). **A Terra da Conquista – História de Mato Grosso Colonial**. Cuiabá: Editora Adriana, 2003.

ROSENDAHL, Zeny. **Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brail de 1500 a 2005**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2012.

ROTH, Hans. El Plano Ideal de Urbanismo Misional de Chiquitos. Segunda Parte. Capítulo Tercero. Libro Tercero. In: QUEREJAZU, Pedro (org.). **Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos**. La Paz. Bolivia: Fundación BHN/Línea Editorial/ La papelera S.A, 1995a.

\_\_\_\_\_. La Habitación Indígena en Chiquito. Segunda Parte. Capítulo Sexto. Libro Tercero. In: QUEREJAZU, Pedro (org.). **Las Misiones Jesuíticas de Chiquito**. La Paz. Bolivia: Fundación BHN/Línea Editorial/ La papelera S.A, 1995b.

RUSCHEL, R. Raízes incaicas do coletivismo missioneiro. In: As missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade. **Anais VII – Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 1988.

RÜSEN, Jörn. Historiografia comparativa intercultural. In: MALERBA. Jurandir. **A história escrita: teoria e história da historiografia**. São Paulo: Contexto, 2008.

SÁIZ, Blanca & PALAU, Mercedes. **Moxos – Descripciones exatas e historia de los índios, animales y plantas de la provincia de Moxos em el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera 1786-1794**. Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Ediciones el Viso. 1989

SANTAMARÍA, Daniel J. Los métodos misioneros de los Jesuitas en Chiquitos. In: KÜHNE, Eckart (orgs). **Las misiones jesuíticas de Bolivia: Martín Schmid: 1694-1772: misionero, músico y arquitecto entre los chiquitanos**. Santa Cruz de La Sierra: Sirena, 1996.

\_\_\_\_\_. Fronteras Indígenas del Oriente Boliviano la Dominación Colonial en Moxos Y Chiquitos, 1675-1 810. **Revista de Indias**, Madrid (España), volumen LXVI, nº236, enero-abril, 2006.

SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean Tiago. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII). **Revista História Unisinos**, v.11, n. 2, Maio/Agosto 2007.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1986.

\_\_\_\_\_. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1992.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses do espaço habitado**. Fundamentos teóricos e metodológicos da geografia. 3 ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

\_\_\_\_\_. **Território e Sociedade – Entrevista com Milton Santos**. SEABRA, Odette; CARVALHO, Mônica de; LEITE, José Corrêa (entrevistadores). São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

\_\_\_\_\_. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

\_\_\_\_\_. O Espaço Geográfico, um Híbrido – Uma necessidade Epistemológica: A distinção entre a Paisagem e o Espaço. In: **A Natureza do Espaço: Técnicas e Tempo, Razão e Emoção**. (Coleção Milton Santos; 1). 4 ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. O dinheiro e o território. In: SANTOS, Milton [et al.]. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

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

\_\_\_\_\_. **Maynas**. São Paulo: Clube de Autores, 2011.

SAQUET, Marcos Aurelio; SILVA, Sueli Santos da. **MILTON SANTOS: concepções de geografia, espaço e território**. Geo UERJ - Ano 10, v.2, n.18, 2º semestre de 2008.

\_\_\_\_\_. Estudos territoriais: os conceitos de um território e territorialidade como orientações para uma pesquisa científica. In: FRAGA, Nilson Cesar. **Territórios e Fronteiras – (re) arranjos e perspectivas**, Florianópolis: Insular, 2011.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. São Paulo, EPU, Ed da Universidade de São Paulo, 1974.

SCHALLENBERGER, Erneldo. Conflitos coloniais e as missões: uma avaliação das estruturas sócio-econômicas do Paraguai (séculos XVI e XVII). **Revista de Estudos Ibero-Americanos**, vol. X, Nº2, Dezembro de 1984.

\_\_\_\_\_. Indicações para a historiografia missioneira: uma análise de conteúdo e de abordagem a partir dos Simpósios Nacionais de Estudos Missioneiros. In: Montoya e as reduções num tempo de fronteiras. **Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 01 a 04 de outubro 1985.

\_\_\_\_\_. **As missões jesuíticas do Guairá: a defesa do índio no processo da colonização do Prata**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1986.

\_\_\_\_\_. **O Guairá e o espaço missioneiro: índios e jesuítas no tempo das missões rio-platense**. Cascavel-PR: Coluna do Saber, 2006.

SCHMITZ, Pedro Ignacio. Migrantes da Amazônia: A tradição Tupiguarani. In: Kern, Arno Alvarez. **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul. (Documenta/RS)**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997a.

\_\_\_\_\_. O Guaraní no Rio Grande do Sul: A colonização do mato e as frentes de expansão. In: As reduções na Época dos Sete Povos **Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 1997b.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROGGE, Jairo Henrique. O Território das Missões Jesuítico-Guaranis. **XII Simpósio Internacional IHU - A experiência missioneira: território, cultura e identidade**. São Leopoldo/RS. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. 25 a 28 de outubro de 2010.

SEWELL, William H. Marc Bloch and the logic of Comparative. **History. History and theory**, vol. 06, nº 2, pp. 208-218, 1967.

SIEVERNICH S.J., Michael. Promover la Gloria de Dios y la Salvación del prójimo. In: KÜHNE, Eckart (orgs). **Las misiones jesuíticas de Bolivia: Martín Schmid: 1694-1772: misionero, músico y arquitecto entre los chiquitanos**. Santa Cruz de La Sierra: Sirena, 1996.

\_\_\_\_\_. La misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso. In: Hernández Palomo, José Jesús; Moreno Jeria, Rodrigo (Coords.). **La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2005.

SILVA, André Luis Freitas da. **Reduções Jesuítico-Guarani: espaço de diversidade étnica**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.

SILVA, Giovani José da. Séculos de história indígena no coração da América do Sul: os chiquitano no (atual) oriente boliviano. **Revista Anos 90**, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 159-186, dez. 2011.

SILVA, Jovam Vilela da. O antemural de todo o interior do Brasil – a fronteira possível. **Revista Territórios e Fronteiras** – Programa de Pós-Graduação em História, UFMT, v.3, n.2, Jul./Dez, 2002.

SIMAS, Fernando Anísio de Oliveira; LUDKA, Vanessa Maria; FRAGA, Nilon Cesar. Território(s) e desenvolvimento regional: arranjos e perspectivas na relação entre pequenas e médias cidades. In: FRAGA, Nilson Cesar. **Territórios e Fronteiras – (re) arranjos e perspectivas**, Florianópolis: Insular, 2011.

SOARES, André Luis R. **Guarani: organização social e arqueologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOJA, Edward W. **Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social**. Tradução da 2ª ed. Inglesa, Vera Ribeiro, revisão técnica, Bertha Becker, Lia Machado. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1993.

SOUTHEY, Robert. **Historia do Brasil**. Traduzida do inglês pelo Dr. Luís Joaquim de Oliveira e Castro; anotada por J. C. Fernandes Pinheiro, Brasil Bandecchi e Leonardo Arroyo; prefácio de Brasil Bandecchi. 4. ed. 3 vol. Brás. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1977.

SOUZA, Alda Lúcia Monteiro de. **A história dos Chiquitanos: (re)configurações sociais e territoriais**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2009.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: Iná Elias de Castro, Paulo César da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa (orgs). **Geografia: Conceitos e Temas**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.



STEWART, Julian H. Tribes of the Montana: An introduction. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963a

\_\_\_\_\_. Western Tucanoan tribes. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963b

STEWART, Julian H; METRAUX, Alfred. Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963a

\_\_\_\_\_. The Peban tribes. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South America Indians**. The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Volume 3. Washington, 1963b

SUÁREZ, José Chávez. **Historia de Moxos**. República Boliviana de Mojos: Fundación Nova, s/a.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Espaço Geográfico Uno e Múltiplo. Scripta Nova **Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales**. Universidad de Barcelona ISSN: 1138-9788. Depósito Legal: B. 21.741-98, Nº 93, 15 de julio de 2001.

TARGA, Luiz Roberto Pecoits. Comentário sobre a utilização do método comparativo em análise regional. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, 12(1): 265-271, 1991.

TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da Alta Amazônia. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. História Comparada: Olhares Plurais. **Revista de História Comparada**, volume 1, número 1, jun/2007.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. **História**, São Paulo, V. 25, N. 1, P. 15-43, 2006.

\_\_\_\_\_. Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII. **História Unisinos** 11(2):192-202, Maio/Agosto 2007a.

\_\_\_\_\_. Os jesuítas e a cristianização dos Tupis nas missões de Maynas. **Simpósio Nacional de História. História e multidisciplinariedade: territórios e deslocamentos**. Associação Nacional de História, ANPUH. São Leopoldo: Unisinos, 15 a 20 de julho de 2007b.

\_\_\_\_\_. La búsqueda de la mayor gloria de Dios, en la dinámica argumentativa misionera jesuítica: el Informe de las Misiones del Marañón del padre Francisco de Figueroa de 1661. **Theologica Xaveriana** - Bogotá, Colombia. Vol. 57 No. 162 (239-258), Abril-Junio de 2007c.

\_\_\_\_\_. Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro. Fernando Torres-Londoño. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, vol. 39, n.º 1 - ene. - jun. 2012.

VELÁSQUEZ, Jorge Casanova. La misión jesuítica entre los Aido Pai (Secoya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVI al XVIII, y su relación con los asentamientos indígenas. In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). **Un Reino en la Frontera – las misiones jesuíticas en la América colonial**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999.

VIÑUALES, Graciela María. **Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)**. In: **Misiones jesuíticas en Iberoamérica. Revista APUNTES**. Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano (ICAC). Publicación semestral de la Facultad de Arquitectura y Diseño Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia vol. 20 núm. 1 pp. 1-168 enero-junio 2007.





**Fig.33.** Settlement mounds, causeways, canals, and fields that make up the prehispanic cultural landscape of the Bolivian Amazon [painting by Dan Brinkmeier]. Fonte: Erickson. 2001.

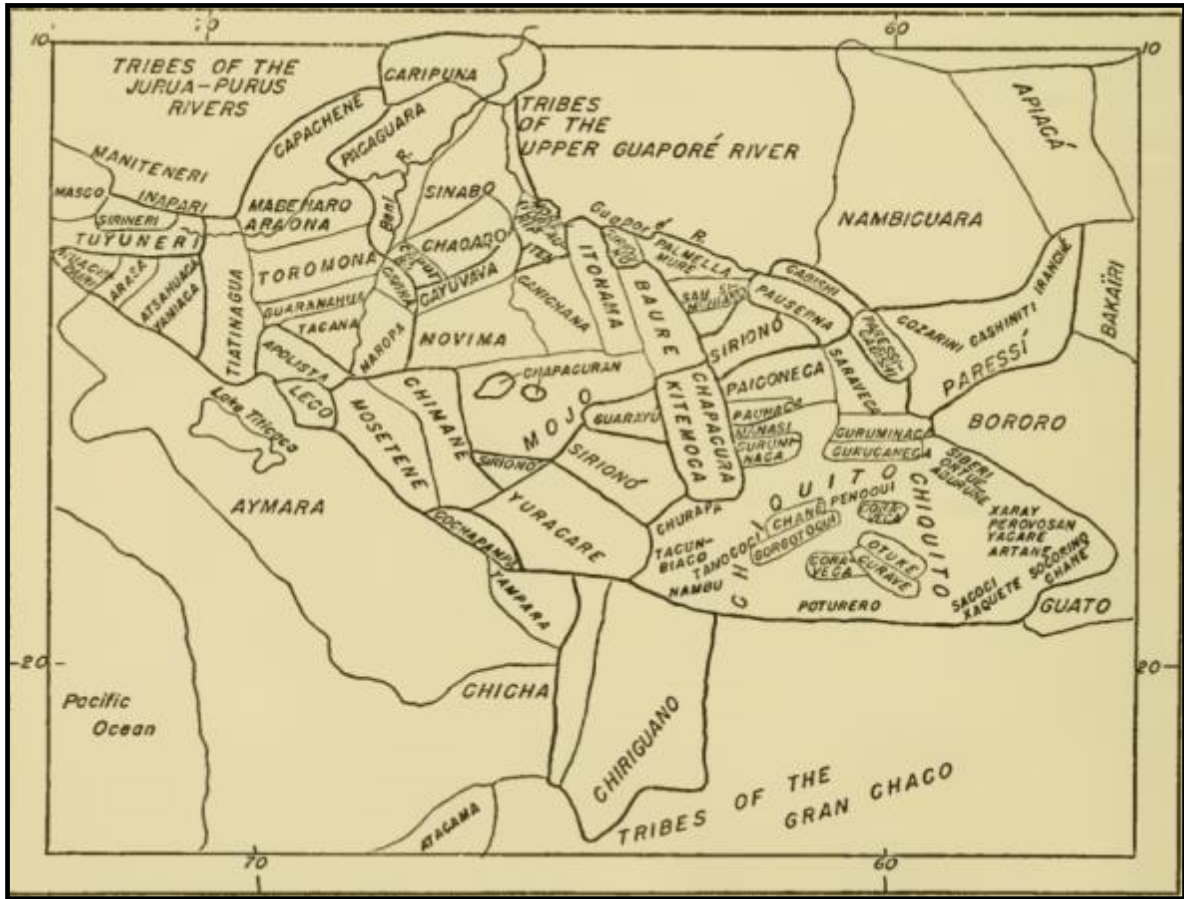


Fig.34. Tribos do oriente Boliviano. Fonte: Metraux, 1963a.





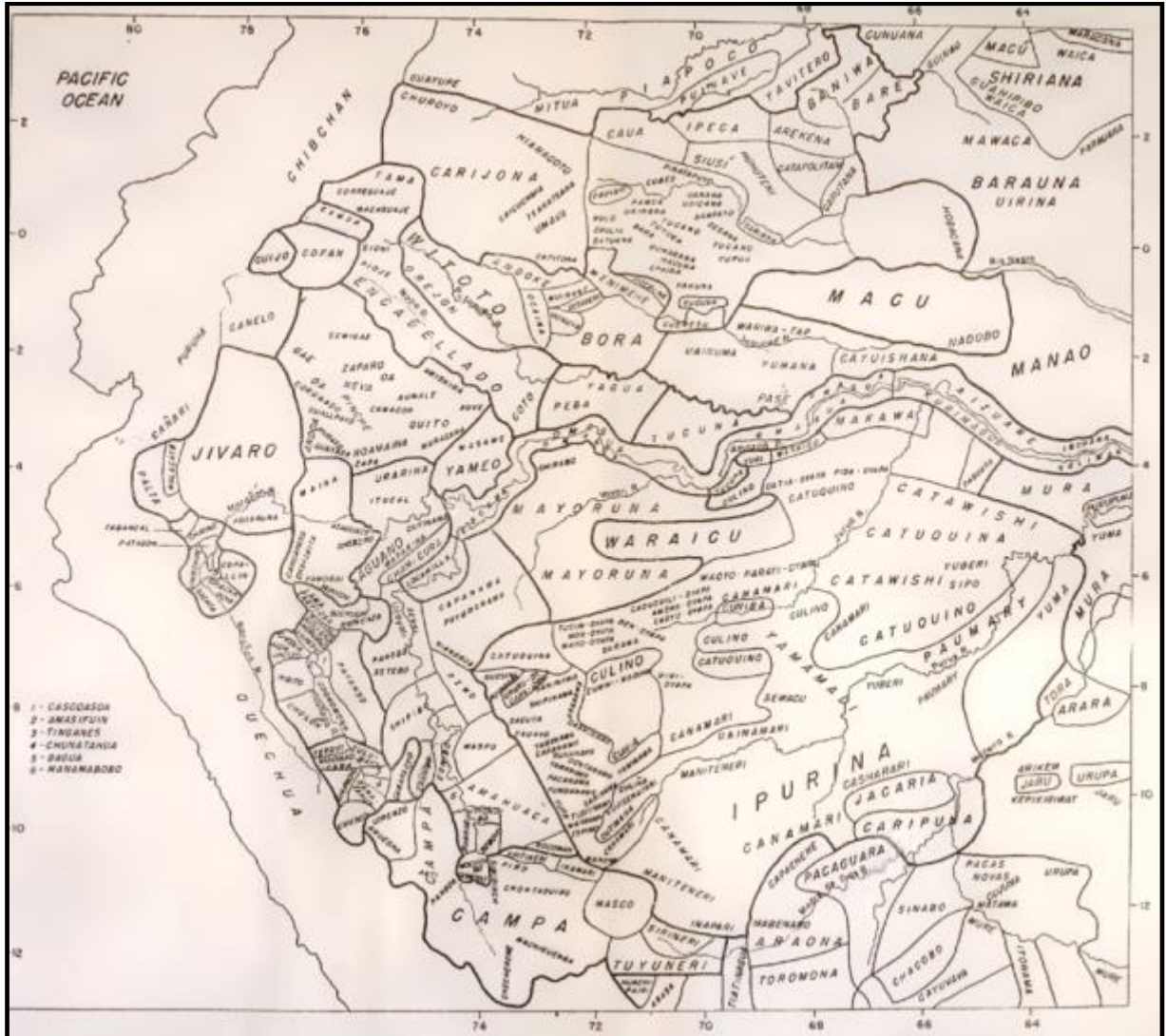


Fig. 36. Tribos nativas da Montana e oeste da bacia da Amazônia. Fonte: Steward, 1963a.

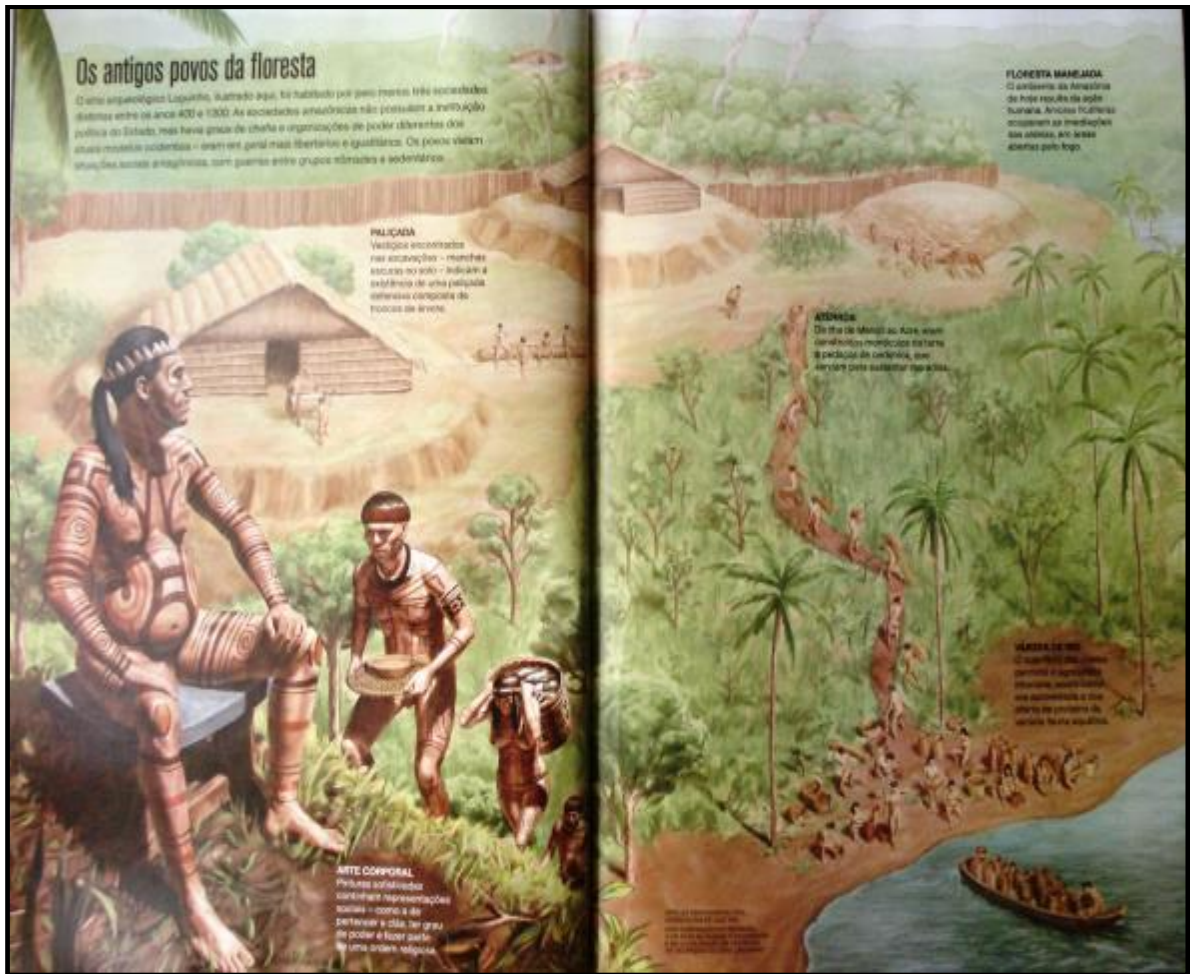


Fig. 37. Os antigos povos da floresta. Fonte: National Geographic, 2010.





**Fig. 38.** As ocupações dos indígenas. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira Fonte: Biblioteca Nacional, 2009.



**Fig. 39.** Habitação indígena. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira Fonte: Biblioteca Nacional, 2009.

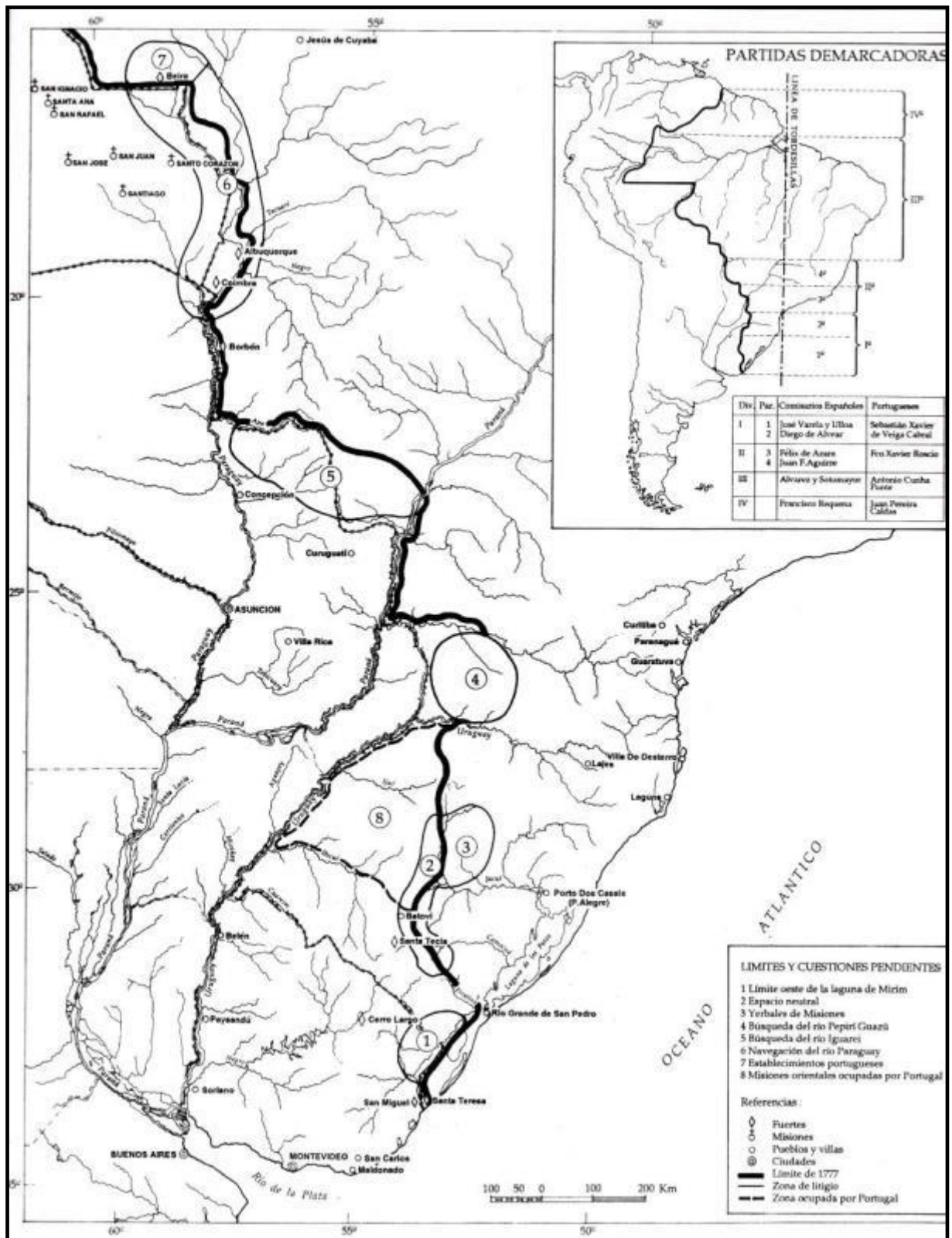


Fig. 40. Ejecución del Tratado de San Ildefonso. Fonte: Maeder e Gutiérrez, 1994.

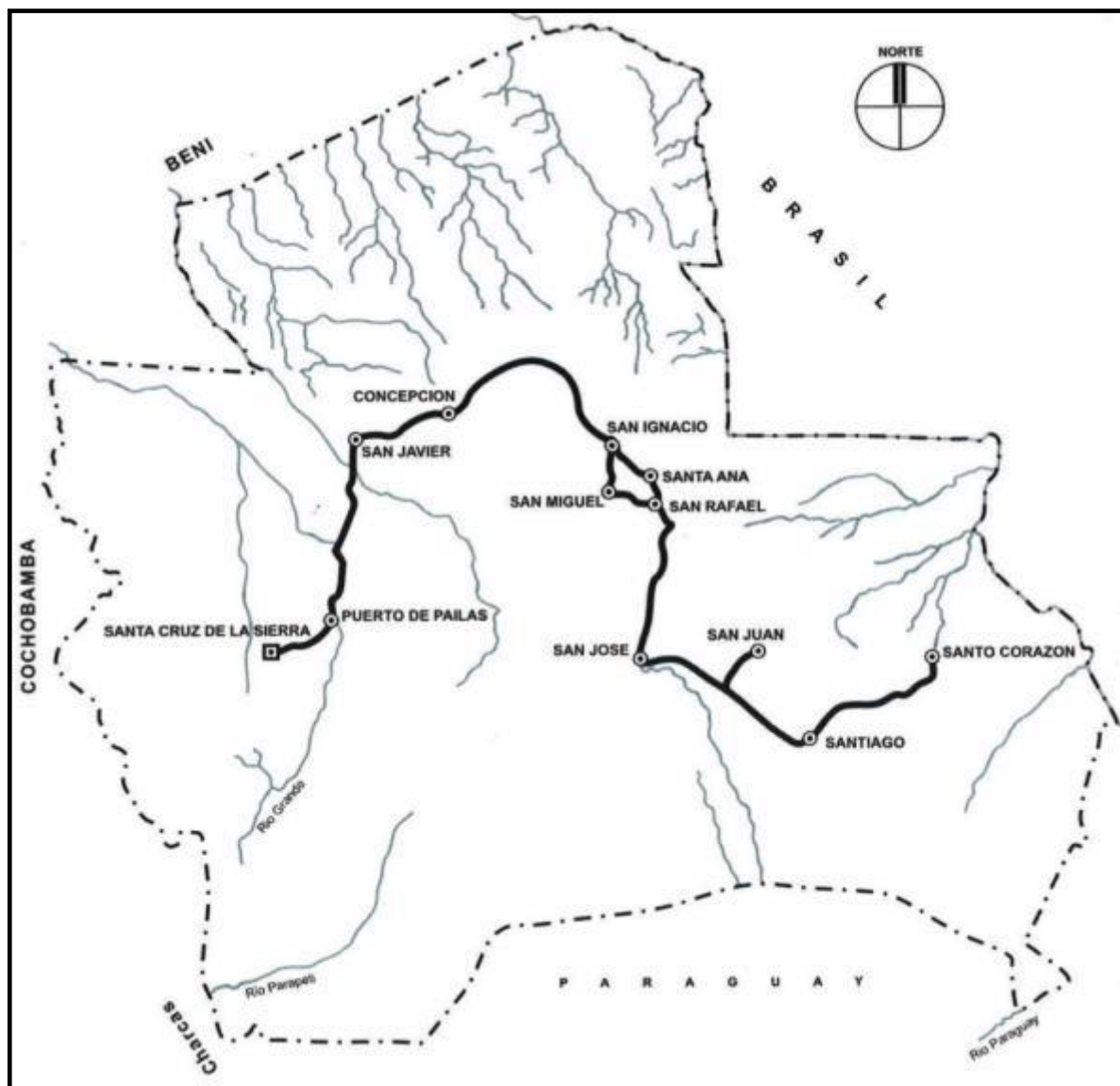


Fig. 41. Departamento de Santa cruz, localización de las reducciones jesuíticas. Fuente: Moreno e Salas, 1992.



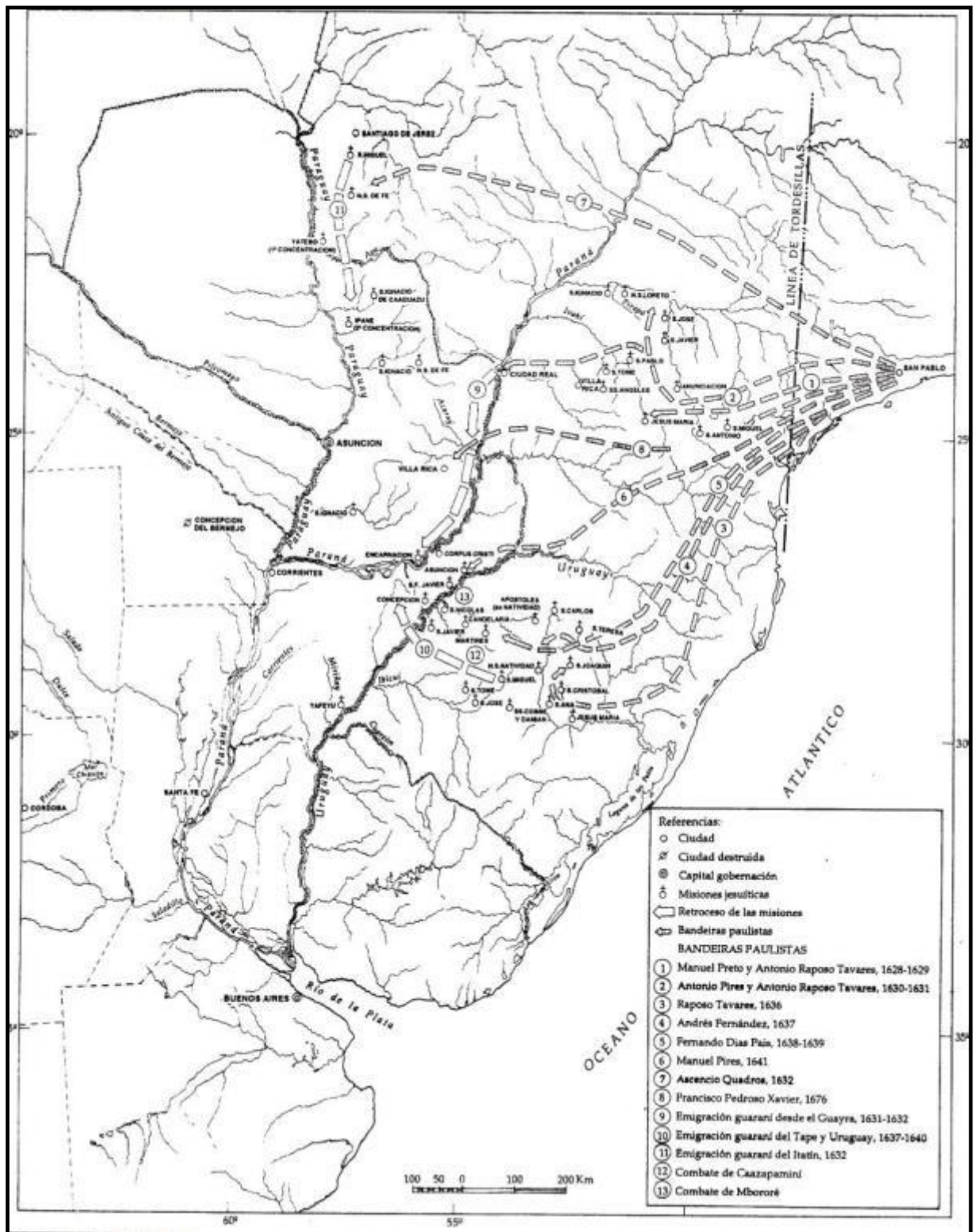


Fig. 42. Banderas paulistas y reubicación de misiones. Fuente: Maeder e Gutiérrez, 1994.

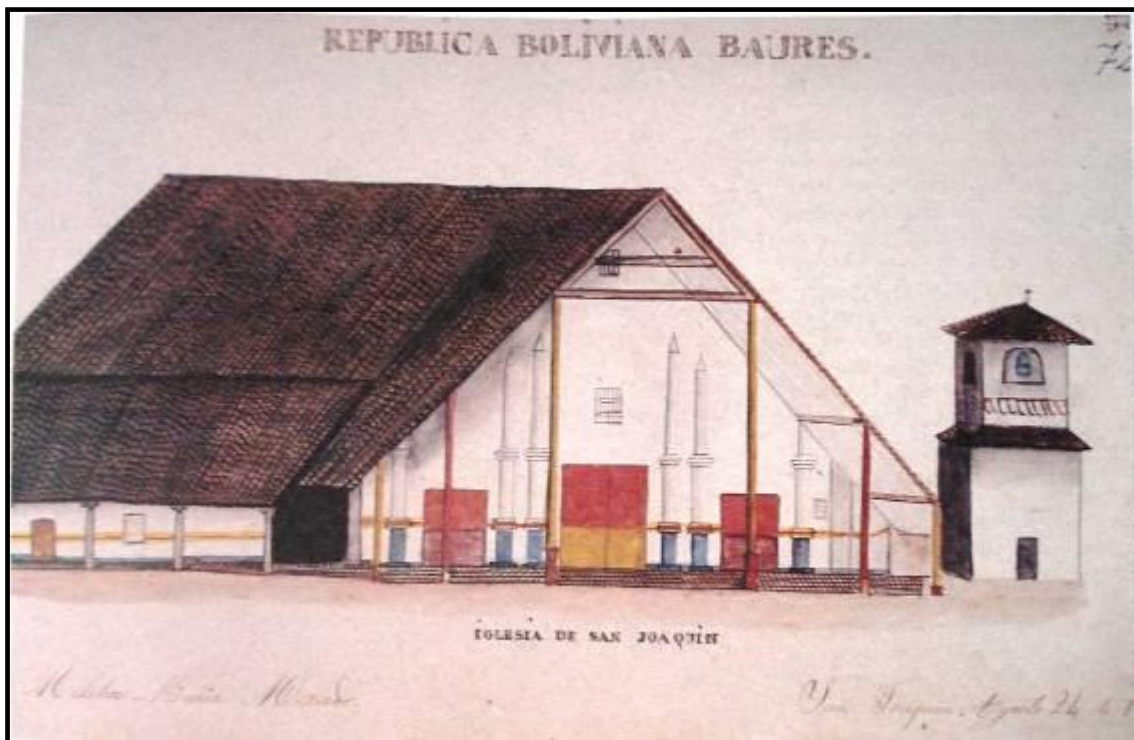


Fig. 43. Portada del templo de la reducción de san Joaquín. Fonte: Ortiz, 2007.

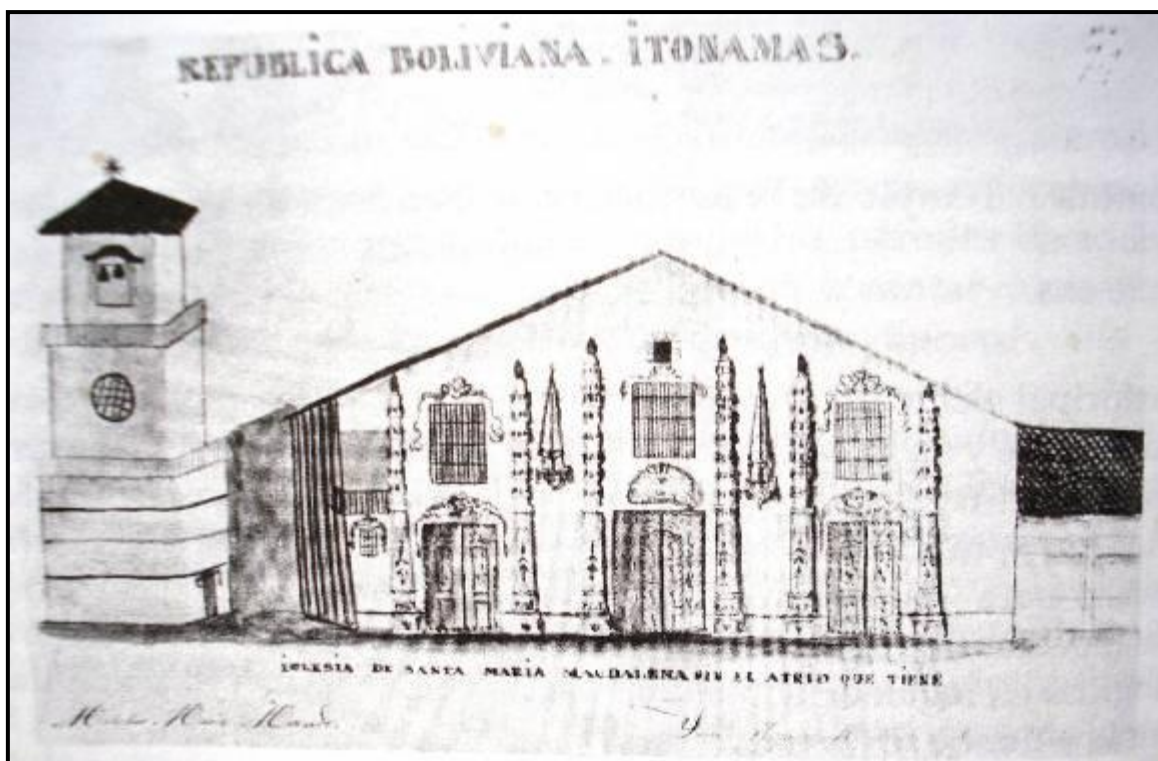
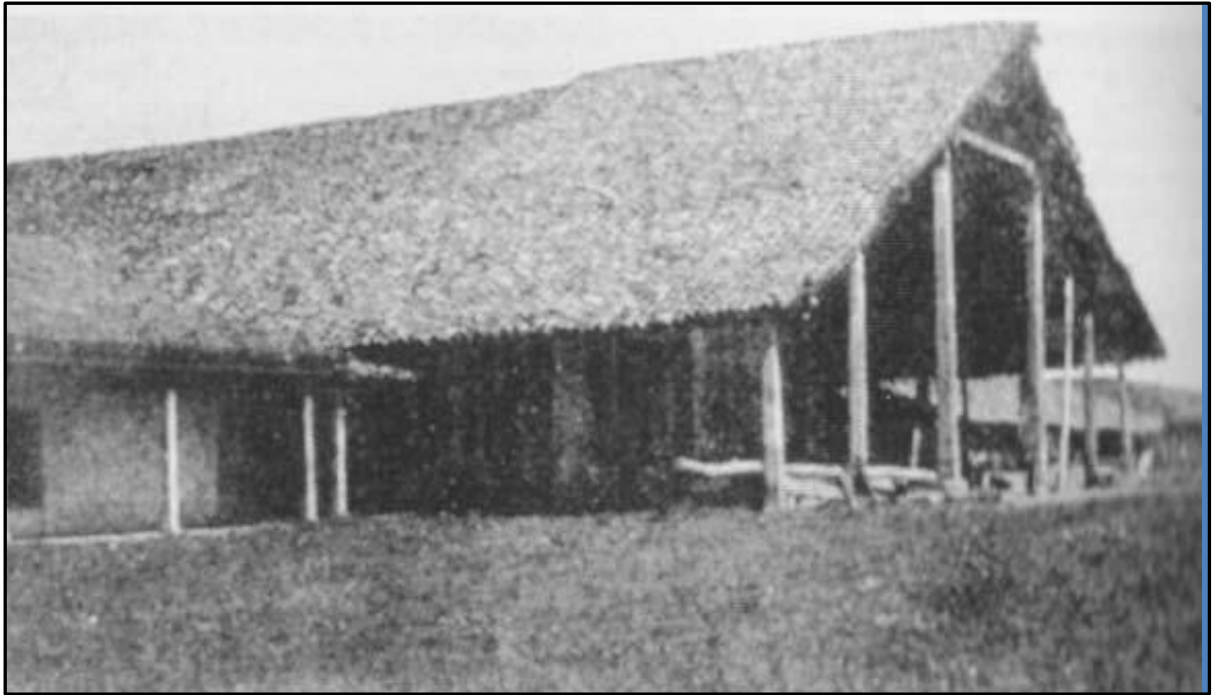
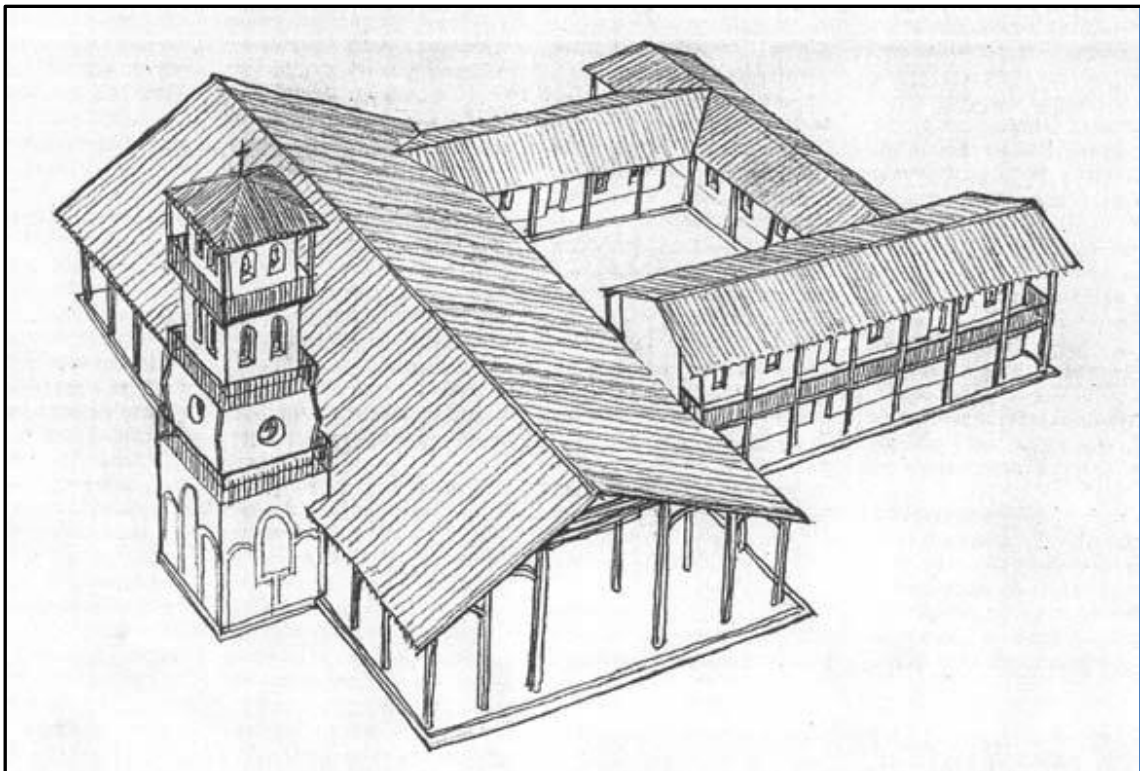


Fig. 44. Igreja da missão de Magdalena de Mojo. Fonte: Block, 1997.

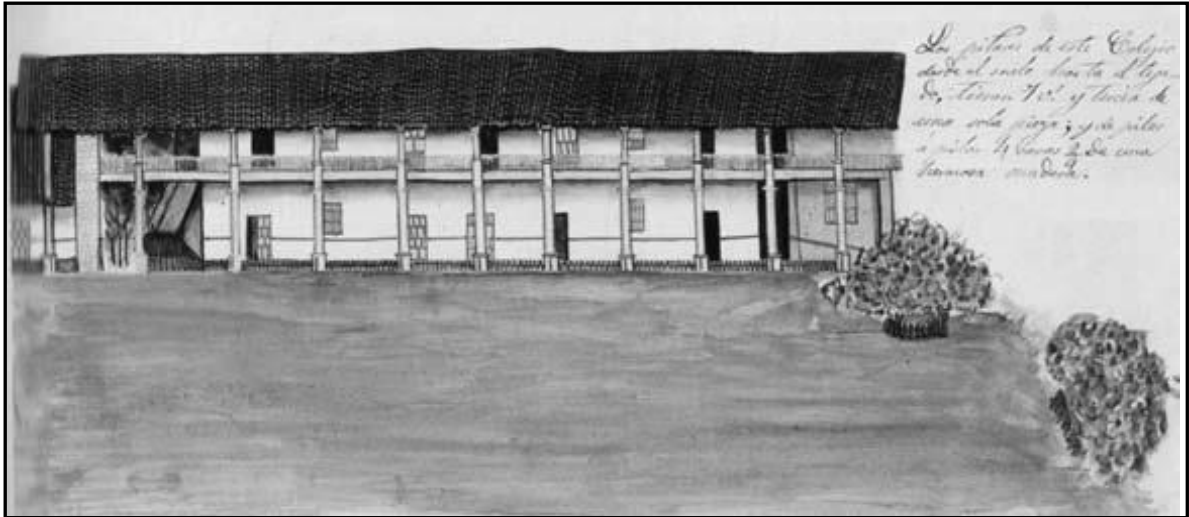




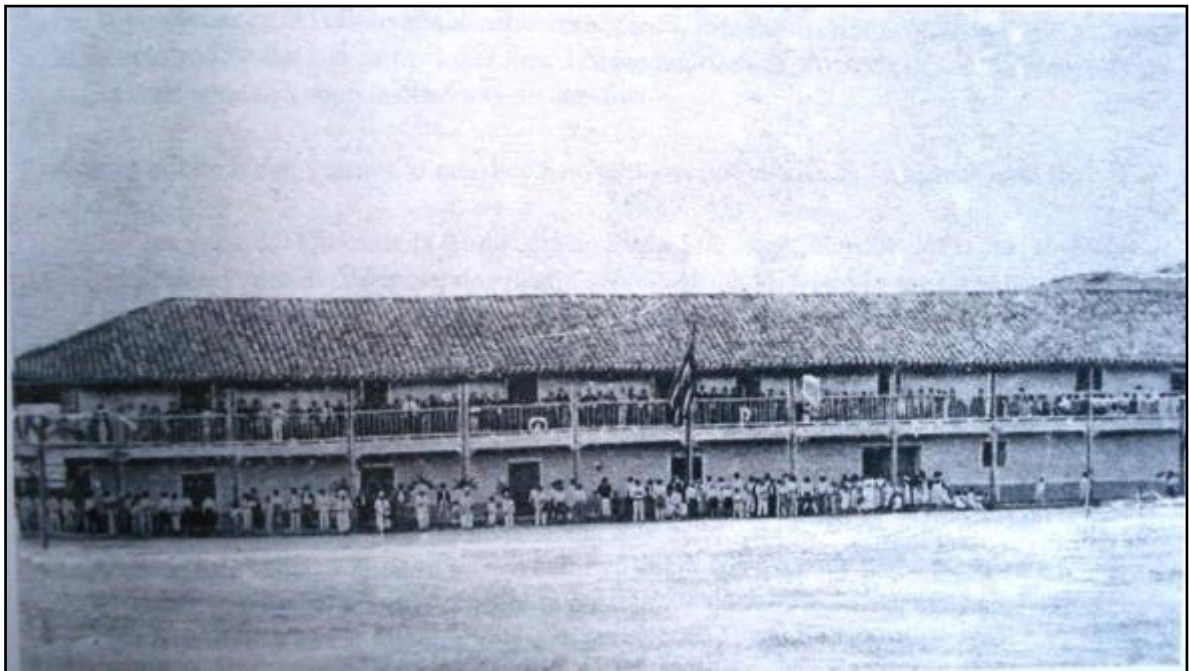
**Fig. 45.** Foto del templo de la reducción de Trinidad, poco antes de su demolición en 1920. Álbum Centenario de Bolivia. Fuente: Ortiz, 2007.



**Fig. 46.** Reducción de San Ramón de Itonamas, perspectiva del templo y colegio. Fuente: Ortiz, 2007.



**Fig. 47.** Colegio de la reducción de Exaltación. Autor: Melchor María Mercado (1859). Fonte: Ortiz, 2007.



**Fig. 48.** La Concepción de Baures: el clásico colegio ubicado en la parte externa del conjunto misional frente a la plaza, característica propia de las misiones de Moxos. Fonte: Suarez, s/a.



Fig.49. Montículos artificiais com igreja missão Sirinó em cima de Eviata (...). Fonte: Denevan, 1966.

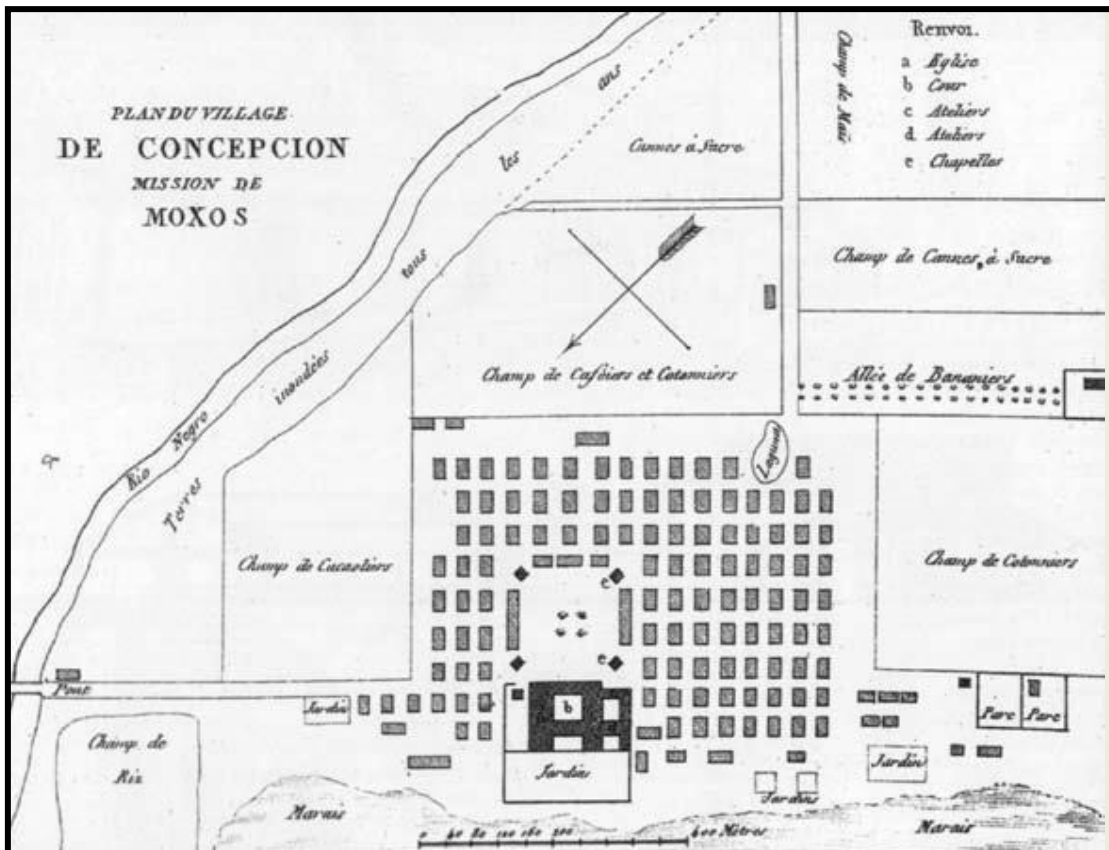
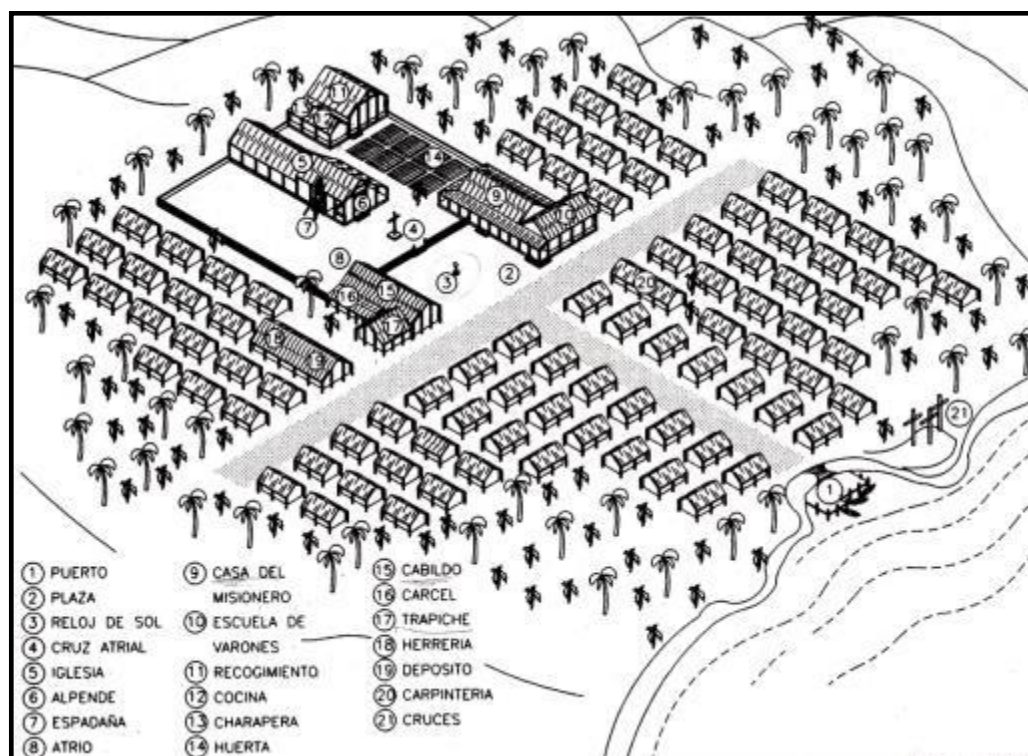


Fig.50. Plano da Vila Concepción de Mojos segundo D'Orbigny. Fonte: Ortiz, 2007.





**Fig. 51.** Traza hipotética de una reducción en la misión de Maynas durante el siglo XVIII, laborada a partir de descripciones realizadas por diversos misioneros cronistas. Fuente: Negro, 2007.



**Fig. 52.** Poblado de la misión de maynas (Reconstrucción historiográfica ideal). Fuente: Negro, 1999.

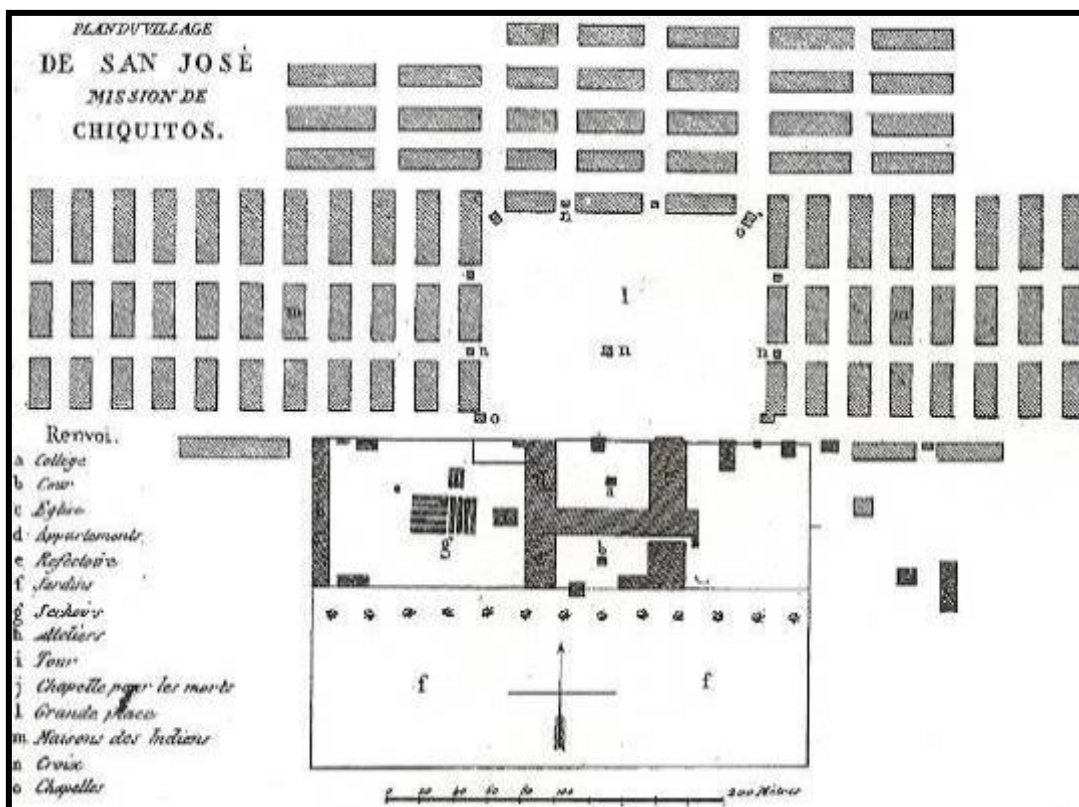


Fig. 53. Plano da Vila de S. José Missão de Chiquitos segundo D' Orbigny. Fonte: Meireles, 1989.

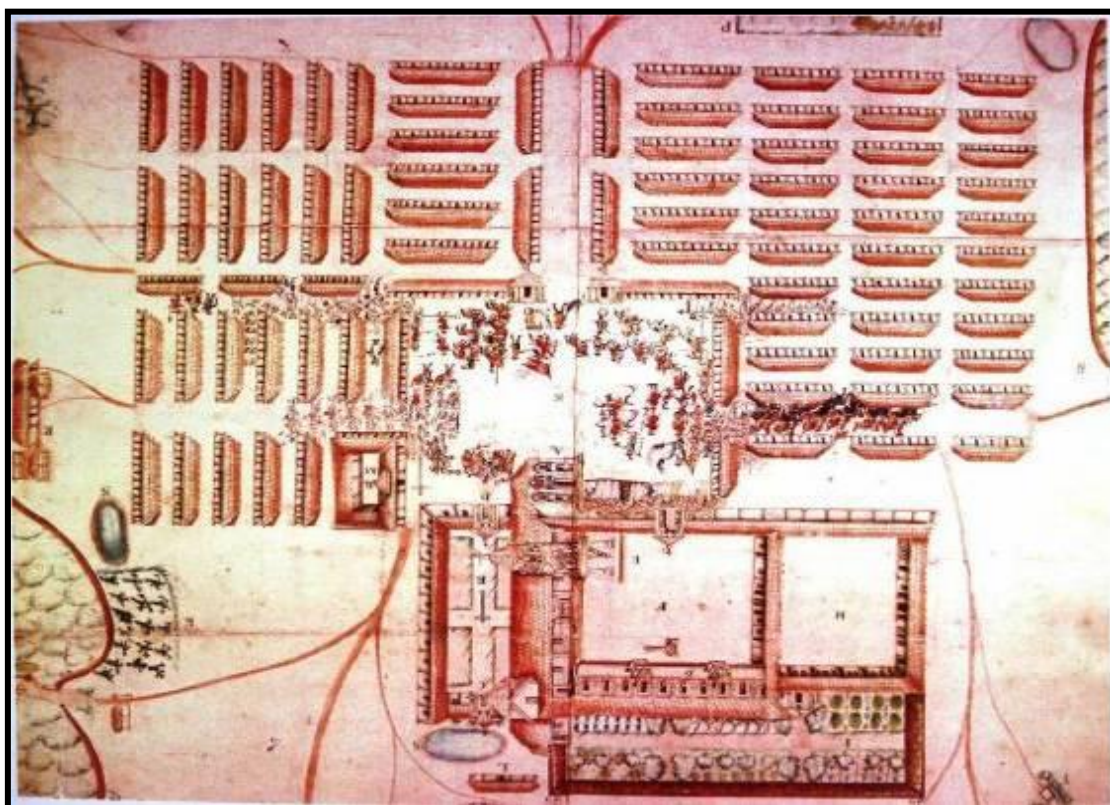
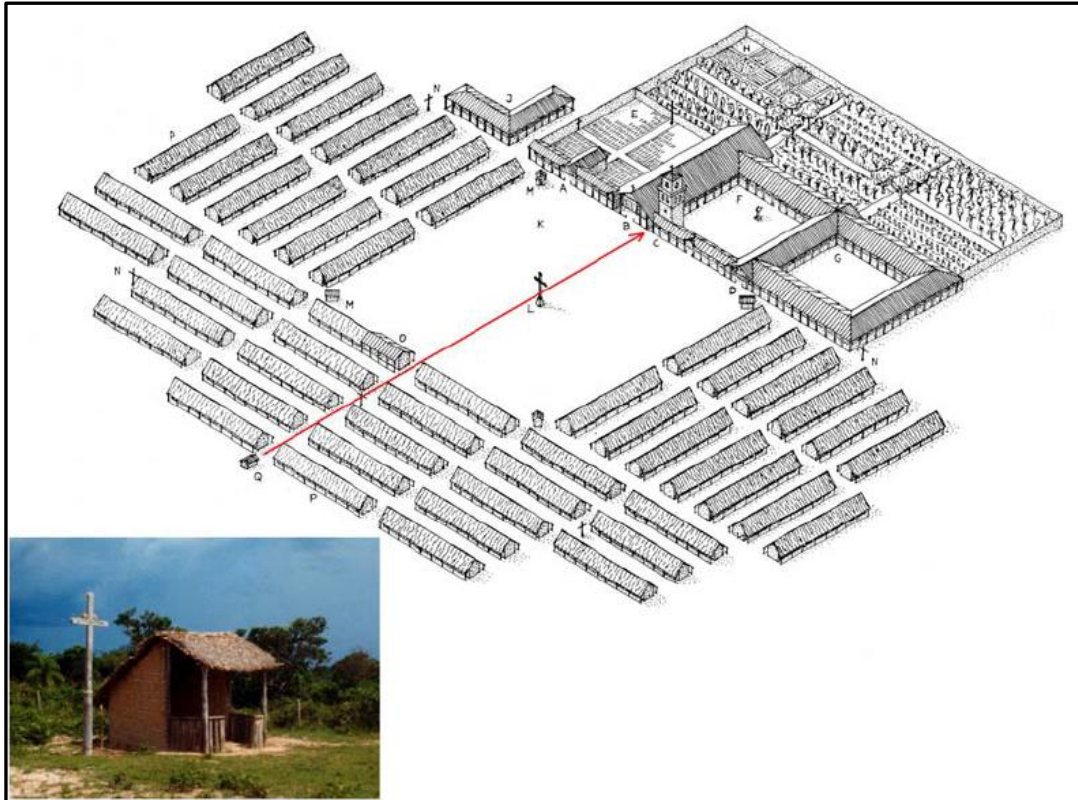


Fig. 54. Plano del Pueblo de San Juan Bautista, del río Uruguay. Fonte: Peramàs, 2004.





**Fig. 55.** El primero de estos caminos sigue al eje longitudinal del pueblo, desde la capilla Betania a la entrada del pueblo hacia la entrada al templo. Fonte: Khüne, 2010.



**Fig. 56.** Concepción de Baures: Celebración religiosa ejecutada en el marco de una espacialidad barroca remarcada por la plaza, el atrio y las posas. Grabado de Alcide D'Orbigny, 1832. Fonte: Khüne, 2010.