Artigos

n. 35, p. 196-222, jan.-abr. 2024
ISSN-e: 2359-0092
DOI: 10.12957/revmar.2024.88226

A Incúria dos Curas: a violência dos padres substitutos e a resistência indígena nas missões de Moxos (Bolívia, 1768-1786)

Nathalia Claro Moreira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Recebido em: 23 fev. 2024 **Aprovado em:** 17 abr. 2024 **Publicado em:** 16 Maio 2024

Resumo

O artigo investiga as transgressões dos padres que substituíram os jesuítas nas missões de Moxos (Departamento de Beni, Bolívia) demonstrando por um lado a violência religiosa e, por outro, a resistência indígena a esse cenário. Conclui-se que, apesar das violências dos curatos, as lideranças indígenas desempenharam papel crucial em constantes denúncias escritas e orais, as quais foram registradas pelo aparato colonial. A abordagem documental possibilita uma reconstrução crítica dos eventos, evidenciando um cenário complexo onde as missões não apenas testemunharam violências contra os indígenas reduzidos, mas também foram palco de grandes reivindicações e lutas, o que enfatiza o protagonismo indígena no sistema colonial espanhol. Metodologicamente, o artigo se baseia na análise de documentação colonial primária e na revisão integrativa da historiografia jesuítica.

Palavras-chave: Llanos de Moxos. Expulsão dos Jesuítas. Transgressões Religiosas. Protagonismo Indígena.

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Mestre em Educação e graduada em História pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. E-mail: nath.arierom@gmail.com
https://orcid.org/ 0000-0001-5968-373X http://lattes.cnpq.br/5051583568422617

Articles

n. 35, p. 196-222, jan.-abr. 2024
ISSN-e: 2359-0092
DOI: 10.12957/revmar.2024.88226

The negligence of priests: the violence of substitute priests and indigenous resistance in the missions of Moxos (Bolivia, 1768-1786)

Nathalia Claro Moreira

State University of Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brazil

Receved: 23th Feb. 2024 **Approved:** 17th Apr. 2024 **Published:** 16th May 2024

Abstract

The article investigates the transgressions of the priests who replaced the Jesuits in the missions of Moxos (Department of Beni, Bolivia) demonstrating, on the one hand, religious violence and, on the other, indigenous resistance to this scenario. It is concluded that, despite the violence of the curates, indigenous leaders played a crucial role in constant written and oral denunciations, which were recorded by the colonial apparatus. The documentary approach enables a critical reconstruction of the events, highlighting a complex scenario where the missions not only witnessed violence against reduced indigenous people, but were also the scene of major demands and struggles, which emphasizes the indigenous protagonism in the Spanish colonial system. Methodologically, the article is based on the analysis of primary colonial documentation and the integrative review of Jesuit historiography.

Keywords: Llanos de Moxos. Expulsion of the Jesuits. Religious Transgressions. Indigenous Protagonism.

* PhD candidate in Philosophy at the State University of Rio de Janeiro; MA in Education and BA in History from the Federal University of Mato Grosso do Sul. Email: nath.arierom@gmail.com
https://orcid.org/ 0000-0001-5968-373X http://lattes.cnpq.br/5051583568422617

n. 35, p. 196-222, jan.-abr 2024
ISSN-e: 2359-0092
DOI: 10.12957/revmar.2024.88226

La Incuria de los Curas: la violencia de los curas sustitutos y la resistencia indígena en las misiones de Moxos (Bolívia, 1768-1786)

Nathalia Claro Moreira
Universidad del Estado de Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brazil

Recibió: 23 Feb. 2024 **Aprobado:** 17 Abr. 2024 **Publicado:** 16 Mayo 2024

Resumen

El artículo investiga las transgresiones de los curas que reemplazaron a los jesuitas en las misiones de Moxos (Departamento del Beni, Bolivia) demostrando por un lado la violencia religiosa y, por otro lado, la resistencia indígena ante este escenario. Se concluye que, a pesar de las violencias de los curatos, las lideranzas indígenas jugaron un papel crucial al realizar constantes denuncias escritas y orales, las cuales fueron registradas por el aparato colonial. El enfoque documental permite una reconstrucción crítica de los eventos, evidenciando un escenario complejo donde las misiones no solo presenciaron violencias contra los indígenas reducidos, sino que también fueron escenario de grandes reclamaciones y luchas, resaltando así el protagonismo indígena en el sistema colonial español. Metodológicamente, el artículo se basa en el análisis de documentación colonial primaria y en la revisión integrativa de la historiografía jesuita.

Palabras clave: Llanos de Moxos. Expulsión de los Jesuitas. Transgresiones Religiosas. Protagonismo Indígena.

* Doctoranda en Filosofía en la Universidad del Estado de Río de Janeiro; Magíster en Educación y licenciada en Historia por la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul E-mail: nath.arierom@gmail.com.
https://orcid.org/ 0000-0001-5968-373X http://lattes.cnpq.br/5051583568422617

Introdução

Moxos, 27 de fevereiro de 1770.

O Governador Interino das Missões de Moxos, Don Antonio Aymerich, remete aos juízes da Audiencia Real de La Plata uma cópia da carta escrita pelos *aramas*[1] Simon Lane, Eugenio Ucara, Diego Vuapaya e Tomas Trapui. Nessa carta, datada em fevereiro de 1770, os chefes indígenas acusam o frade Rafael Antônio Medina, pertencente a Ordem de São Domingos, de terríveis crimes cometidos na missão religiosa de San Martin de Baures. Conforme as acusações dos *aramas*, *fray* Rafael de Medina, quem assumiu o cargo de *cura doctrineiro* de Moxos em 1768, estuprou cerca de 12 mulheres indígenas e uma criança. No perturbador relato, os indígenas detalham que uma das vítimas, identificada como Paula, havia fugido dos estupros do frade, e ele, não suportando sua ausência, iniciou uma cruzada violenta para achá-la. Com o sumiço de Paula, *fray* Medina sequestrou o pai da jovem, a quem açoitou duzentas vezes e torturou por alguns dias.

Perante a intempestividade de *fray* Medina, muitas famílias indígenas fugiram do *pueblo* apavoradas, algumas se esconderam nas montanhas que circundavam as missões de San Martin e outras cruzaram os limites da fronteira de Moxos para as franjas portuguesas. Mais tarde, entretanto, os líderes indígenas do *cabildo* resolveram reagir à ação do padre, desafiando sua autoridade: sequestraram o acusado para levá-lo às autoridades seculares em Loreto. Em suas palavras: e agora estão todos aqui porque sofremos muito nesta cidade; e pedimos à justiça de Vossa Senhoria que nos conceda" (*Carta de los indios del pueblo de San Martín*... 25 feb. 1770. fl. 23-26. Tradução nossa).

O relato acima circunscreve questões que foram discutidas no presente artigo. A primeira questão se refere à localidade da referida carta, escrita na missão religiosa de San Martin de Baures, pertencente a uma região boliviana conhecida como Llanos de Moxos, onde se fundaram 25 missões religiosas ao longo dos anos de colonização espanhola. O recorte temporal da correspondência remete à conflituosa segunda metade do século XVIII, com as reconfigurações limítrofes entre Portugal e Espanha (Tratado de Madrid, Tratado de Santo Idelfonso) e, sobretudo, com as reformas bourbônicas cujos efeitos alcançaram os domínios coloniais na América Espanhola através da expulsão dos jesuítas. O teor das acusações da carta remete a um status quo violento que sucedeu a expulsão dos jesuítas dos domínios espanhóis, ocorrida em 1767, com a vinda de padres substitutos - um cenário conflituoso que, no entanto, não impediu os povos indígenas envolvidos de atuarem e protagonizarem por seus direitos.

A correspondência acima, bem como os outros documentos que foram analisados

1 Conforme a *Enciclopédia das Línguas Arawak - acrescida de seis novas línguas e dois bancos de dados*, realizada por Henri Ramirez (2021), *Arama* é um termo do subgrupo linguístico Baure, etnia que ocupou Mojos à época da chegada dos espanhóis na região. Em tradução aproximada, tal termo significa "chefe".

neste estudo, integram a coleção do historiador *cruceño* Gabriel René Moreno (GRM) e foram organizados no *Catalogo de documentos de Moxos y Chiquitos atendidos por La Audiencia de La Plata* (1640- 1823). O *Catalogo* apresenta um conjunto de 1.565 unidades documentais de manuscritos da *Audiencia de La Plata* (ALP). No período de 1770 a 1786, dentre os assuntos mais abordados nos expedientes coloniais da coleção GRM e ALP, destacaram-se as incidências de conflitos entre os indígenas convertidos com os padres substitutos das missões de Moxos, especialmente das missões de San Martin, La Exaltación, Trinidad e San Pedro. Esses conflitos, de acordo com os registros disponíveis, envolviam uma série de crimes e transgressões graves, incluindo abusos sexuais, tortura física, alcoolismo, deserções para a Estacada Portuguesa (localizada em Mato Grosso) e o contrabando de bens entre os padres substitutos e os portugueses. O contrabando, especialmente de bens deixados pelos antigos jesuítas, como objetos sacros e rebanho dos pastos das missões, era uma prática comum nesse contexto tumultuoso.

Segundo Ernesto Maeder (1992), após a expulsão dos jesuítas, uma série de reformas foi implementada com o objetivo de promover a indústria e o comércio nas colônias espanholas, especialmente nos aldeamentos indígenas. Essas reformas objetivaram também reduzir a interferência da Igreja em assuntos seculares, mantendo, no entanto, a presença dos religiosos no cotidiano dos indígenas convertidos. Dentre as reformas, destacaram-se: a) A criação de uma governadoria local com funcionários fortemente vinculados à sociedade espanhola secular; b) A introdução de curatos para ocupar os antigos cargos dos jesuítas.

No caso das missões de Moxos, uma autoridade laica específica foi estabelecida para controlar a jurisdição: um Governador Interino que residia nas reduções indígenas, mas que estava subordinado à autoridade do Governador de Santa Cruz de La Sierra. Essa instituição perdurou até 1825, tendo como primeiro Governador Interino o coronel Don Antônio Aymerich Santajuana, responsável por expulsar os padres jesuítas estabelecidos em Moxos, junto com as tropas militares, e conduzi-los aos navios que seguiriam para Lima (Cf. René-Moreno, 1888).

A segunda reforma em Moxos, mais problemática e urgente, foi a implementação do sistema de curatos, ocorrida já em 1767 com a chegada dos padres substitutos. Segundo José Luís Roca (2009) e Francismar Carvalho (2012), esses padres eram frequentemente homens despreparados e de origem duvidosa, ordenados às pressas e demonstrando pouco ou nenhum compromisso religioso, pedagógico, moral ou ético que lembrasse os jesuítas. Manuel Marzal (1999) observa que os novos padres chegavam com expectativas baseadas em rumores sobre as supostas maravilhas da Amazônia, buscando ouro, prata e outras riquezas, "*pero no estimabam la decencia de las iglesias y el orden de los fieles*" (Marzal, 1999, p. 458). Marzal destaca que a frustração decorrente das dificuldades enfrentadas nas missões, como o isolamento social, a escassez de alimentos, as frequentes doenças, a pressão das autoridades seculares e o choque cultural com os indígenas, contribuiu para que os novos padres se envolvessem em contrabando e adotassem uma postura intolerante e violenta, resultando em abusos frequentes contra os indígenas convertidos.

Apesar de demonstrarmos a violência dos padres a partir da análise documental, o objetivo do artigo é enfatizar a resistência indígena a esse cenário. Portanto, com o propósito de compreendermos essa resistência, utilizamo-nos como referência os aportes da Etno-história. É importante destacar que a Etno-história, enquanto um conjunto de métodos interdisciplinares de pesquisa sobre a História Indígena (Cf. Trigger, 1986; Harkin, 2010), foi resultado de uma série de pesquisas de etnólogos e arqueólogos em trabalhos que envolveram reivindicações e rescisões de terras nativas em países como Canadá e Estados Unidos desde a década de 1950. Os dados dessas pesquisas produziram a consciência da complexidade dos fatores que alteraram a vida dos indígenas da América do Norte com a chegada dos europeus. Desse modo, segundo Trigger: "junto com a Arqueologia Pré-Histórica, que desde 1960, [...] reconheceu a extensão das mudanças internas nas culturas nativas antes da descoberta europeia, a Etno-história rejeitou a suposição de que as culturas nativas eram estáticas" (1986, p. 260. Tradução nossa).

Ao documentar as várias maneiras pelas quais os povos indígenas alteraram e mantiveram seus modos de vida em resposta às condições de mudança rápida, os etno-historiadores refutaram a crença de que as únicas mudanças que ocorreram nas culturas indígenas desde os primeiros contatos europeus foram de desintegração cultural (Trigger, 1986, p. 260). Os pesquisadores sublinharam questões como apropriação, hibridização e indigenizações de elementos não-indígenas, argumentando que a ideia de um possível "desaparecimento" das culturas indígenas era incabível (Cf. Sahlins, 1994). Como sintetizou Thiago Cavalcante (2010, p. 367) que o objetivo da Etno-história de apontar as contradições da ideia de aculturação "não é o mesmo que dizer que as culturas indígenas estariam, como atualmente se encontram se não tivessem sido partes do processo colonial, mas sim, é reafirmar sua historicidade".

Portanto, com os referenciais etno-históricos, acionamos neste estudo o conceito de "protagonismo", o qual pode ser definido como um imperativo de se atribuir o agenciamento dos sujeitos indígenas, individuais ou coletivos, em múltiplos cenários e sob diferentes dinâmicas ao longo da história. Nesse sentido, concordamos com Maria Leônia de Chaves Resende (2017) de que essas releituras historiográficas evocam a atuação dos povos indígenas como o epicentro da análise para a compreensão, explicação e construção de outras narrativas que manifestam formas criativas de resistência.

1. Considerações preliminares sobre Llanos de Moxos e seus habitantes

A região de Moxos, ou como chamavam os espanhóis, Llanos de Moxos, é uma extensa região do território boliviano que atualmente corresponde às savanas do Departamento de Beni. Nessa região, atualmente se falam quinze línguas indígenas, a saber: o Reyesano, o Cavineña, o Ese Ejja, o Chácobo, o Pacahuara, Moré, Baure, Trinitario/Ignaciano (Moxo), Sirionó,

Yurakaré, Chimane, Canichana, Movima, Cayubaba e Itonama (Cf. Crevels, 2002; Justel, 2022).

Conforme os estudos arqueológicos de Horácio Calandra e Susana Salceda (2004), a região de Moxos abrange uma área de 110.000 km^2, delimitada da seguinte maneira: ao oeste, pela Cordilheira dos Andes (Peru); ao norte, pelos rios Acre e Abuná na fronteira com o estado de Rondônia (Brasil); ao leste, pelos rios San Miguel, Guaporé e Mamoré na fronteira com o estado de Mato Grosso (Brasil), e ao sul pelo paralelo 17° 30' nas proximidades de Cochabamba. Em geral, os rios da região de Moxos são todos pertencentes ao sistema amazônico.

As peculiaridades do solo e seu processo de escoamento lento são fatores determinantes para as prolongadas inundações anuais, registradas no final de dezembro, atingindo o pico em fevereiro e escoando no final de março (Cf. Calandra; Salceda, 2004). As características geográficas mencionadas de Moxos desempenham um papel crucial nos estudos sobre a vida pré-colonial da região, pois influenciaram diretamente a organização social e cultural das comunidades indígenas que ali residiam.

No século XX, o arqueólogo Erland Nordenskiöld (1912) concluiu que os vestígios arqueológicos e etnolinguísticos em Moxos indicavam uma origem amazônica para seus primeiros habitantes, vinculada ao tronco linguístico *Arawak*. Durante as escavações, Nordenskiöld encontrou vestígios materiais diversos, incluindo cerâmicas utilizadas no processamento da mandioca, bem como outros tipos de cerâmica adornados com uma tinta castanha-arroxeada comum aos grupos amazônicos. Portanto, de acordo com Nordenskiöld (1912), a ocupação das planícies amazônicas de Moxos teve origem em uma série de migrações de povos Arawak, provenientes da Amazônia brasileira e venezuelana, por volta de 500 d.C. No entanto, é importante pontuar que, ao longo do tempo, houve diferentes migrações para Moxos pertencentes a outros tronco-linguísticos, inclusive de povos de língua isoladas, como é o caso dos Canichana, Movima, Itonama e Cayubaba, que ainda hoje permanecem na região.

Trabalhos posteriores de Nordenskiöld (1912) analisaram vestígios de ocupação humana em áreas à oeste do Rio Mamoré, os quais revelaram uma cultura mais complexa, também de provável origem Arawak. Essas comunidades habitavam aterros e campos drenados, sendo denominadas pelo pesquisador como "Comunidades hidráulicas" por sua clara relação com tecnologias para o manejo da paisagem alagadiça. Entre as décadas de 1940 e 1960, o arqueólogo norte-americano John Denevan (1966) analisou esses mesmos campos drenados, calculando uma extensão máxima de 20.000 hectares. Com seus estudos, Denevan (1966) reforçou a existência de uma notável engenharia agrícola adaptada às inundações da estação chuvosa em Moxos no período pré-colonial. Segundo Denevan (*Idem*), a população hidráulica de Moxos contatou os europeus entre os séculos XVI e XVII, sendo esses encontros inicialmente registrados nas correspondências dos missionários jesuítas.

Tabela 1 – Missões de Moxos (1682-1744)

Data de Fundação	Nome da Redução	Proximidades
1682	Loreto	Alto Mamoré
1687	Trinidad	Alto Mamoré
1689	San Ignacio	Rio Apere
1691	San Javier	Alto Mamoré
1691	San José (Abandonada em 1752)	Savana sudocidental
1693	San Borja	Savana sudocidental
1696	San Miguel(abandonada?)	Savana sudocidental
1697	San Pedro	Alto Mamoré
1698	San Luís (abandonada 1758)	Savana sudocidental
1703	San Pablo (abandonada em 1710)	Savana ocidental
1705	Santa Rosa (abandonada em 1740)	Alto Mamoré
1708	Concepción	Rio Branco
1709	Exaltación	Baixo Mamoré
1709	San Joaquín	Rio Baures
1710	San Juan Bautista (Abandonada em 1718)	Savana Oriental
1710	Reyes	Rio Beni

Data de Fundação	Nome da Redução	Proximidades
1717	San Martín	Rio San Martín
1719	Santa Ana	Rio Yacuma
1720	Magdalena	Rio Itonamas
1723	Desposorios	Região de Santa Cruz
1725	San Miguel (Abandonada em 1762)	Rio Guaporé
1730	Patrocínio (Abandonada em 1741)	Alto Mamoré
1740	San Nicolás	Rio Baures
1743	Santa Rosa 2 (Perdida em 1751 para os portugueses)	Rio Guaporé
1744	Santos Simón y Judas	Rio San Martín

Fonte: David Block (1997). Elaboração nossa.

Apesar de os estudos pré-hispânicos sobre Moxos ainda permanecerem incompletos, as evidências linguísticas e arqueológicas sugerem dois pontos importantes. Primeiramente, a cultura de Moxos tem suas raízes na Amazônia. Como destacou o historiador David Block (1997), embora os indígenas da savana tivessem contatos frequentes com a região dos Andes, os vestígios arqueológicos fortalecem a ideia de que uma cultura dinâmica emergiu da Amazônia Central através das redes fluviais. Em segundo lugar, essa cultura amazônica era notavelmente complexa. Os habitantes pré-coloniais de Moxos desenvolveram uma agricultura próspera, baseada no cultivo de campos elevados, juntamente com estratégias avançadas para o manejo desses campos. Tais estratégias incluíam a construção de complexas obras hidráulicas, como campos elevados, canais, diques, lagos artificiais e fossas circulares.

Ademais, com base nos dados obtidos pelos estudos arqueológicos mencionados anteriormente e nas etnografias dos séculos XIX e XX (D'Orbigny, 2002; Metraux, 1942), durante o período missionário (1678-1810), a região de Moxos abrigava aproximadamente 21

etnias, organizadas em nove grupos étnico-linguísticos distintos. Esses grupos incluíam os Arawak (que compreendiam as nações Baure e Mojo), os Itonama, os Canichana, os Movima, os Cayuva, os Itene, os Pacaguara, os Chapacura e os Maropa (Block, 1997; Denevan, 1966).

2. A chegada dos missionários da Companhia de Jesus em Llanos de Moxos

A leitura dos registros documentais produzidos pela *Audiencia Real de la Plata* revela que, desde o início da colonização espanhola, a região de Moxos foi extensivamente explorada pelas guarnições militares que adentraram nos territórios interiores do oeste da América. O historiador Victor Hugo Limpias-Ortiz (2008) explica que o crescente interesse espanhol se originou inicialmente da crença de que a região poderia abrigar a mítica cidade de "Paititi", amplamente presente nas narrativas dos indígenas amazônicos, sendo uma versão local do mito de "*El Dorado*", popular na tradição guarani. Tanto Paititi quanto *El Dorado*, de acordo com os mitos ameríndios e o imaginário europeu, eram cidades repletas de ouro e diversas riquezas minerais e espirituais (Cf. Marzal, 1999; Tyuleneva, 2012).

Conforme relata o historiador *cruceño* Emir Iskenderian Aguilera (1998), a crença de que Moxos era uma cidade mítica derivou de diversos fatores. Primeiramente, havia a tradição dos indígenas locais, como os Chapacura, que afirmavam que um poderoso rei chamado "Rei Branco" havia reinado na região, possuindo grande poder e riquezas. Além disso, os vestígios topográficos, como os geoglifos e as tecnologias hidráulicas, foram observados pelos espanhóis e interpretados como indícios de uma "civilização avançada" em Moxos, corroborando a ideia de uma cidade perdida na Amazônia. É notável observar que essas tecnologias foram recentemente exploradas por estudos arqueológicos conduzidos por Heiko Prümers *et al.* (2022), cujas pesquisas destacaram a existência de um urbanismo agrícola de baixa densidade nas savanas de Moxos.[2]

2 Recentes análises conduzidas por Prumers *et al.* (2022) focaram em dois assentamentos significativos no sul de Moxos, especificamente nos sítios de *Loma Velarde Superior* conhecidos como "*Cotoca*" e "*Landívar*". Os pesquisadores identificaram esses locais como dois grandes centros em uma rede regional de assentamentos urbanos conectados em Moxos, ambos cercados por três estruturas defensivas concêntricas, compostas por fosso e muralha, algumas das quais formadas por paredes duplas (*Ibidem*, p. 327). Esses assentamentos abrangem o período entre 500 d.C. e 1400 d.C., associado ao desenvolvimento da Cultura Casarabe em Moxos (Calandra; Salceda, 2002; Betancourt, 2016; Prumers *et al.*, 2022). Utilizando a tecnologia *Lidar*, os arqueólogos mapearam a arquitetura cívico-cerimonial grandiosa desses assentamentos, que inclui plataformas escalonadas, estruturas em forma de U, montes de plataforma retangulares e pirâmides cônicas de até 22 metros de altura. Essas construções, anteriormente denominadas terraplenagens por Denevan (1996), foram detalhadamente analisadas devido à tecnologia avançada, revelando características antes não observadas na savana amazônica. Além disso, a análise a laser identificou grandes muralhas de parede dupla, sugerindo que os construtores desses assentamentos eram povos preparados para a guerra (Cf. Prumers *et al.*, 2022).

Vera Tyuleneva (2012) explica que a notícia de Paititi se espalhou entre os missionários recém-chegados da Companhia de Jesus. A renomada ordem religiosa, fundada na França em 1534 pelo basco Inácio de Loyola, chegou à região do Peru em 1567 com o objetivo de fundar a primeira província jesuítica da América do Sul em Lima. O primeiro missionário enviado para atuar nas terras *crucenãs* foi o padre Diego Samaniego, em 1585. Como observou Tyuleneva (2012), a crença em Paititi foi incorporada ao projeto catequético dos jesuítas, que relacionaram esse mito ao imaginário cristão.

Para a arqueóloga, o interesse dos missionários por Moxos não se residiu apenas na esfera religiosa, mas também refletiu o imaginário fantástico europeu de encontrar um reino materialmente próspero na Terra. Isso é evidenciado em uma carta do Pe. Diego Samaniego, datada de 1585, onde ele escreve: "Fui informado anteriormente que as necessidades de Santa Cruz de la Sierra eram extremas e que aquela terra era a porta de entrada para os grandes Reinos de Paititi, [...] Ficou no meu coração que Deus me queria para Santa Cruz" (Samaniego, 1954, p. 727 *apud* Tyuleneva, 2012, p. 4. Tradução nossa).

No entanto, Mercedes Avellaneda (2016) destaca que a presença da Companhia de Jesus em Moxos não se limitou às histórias atrativas sobre o Paititi, mas esteve principalmente relacionada ao aumento das expedições espanholas, chamadas de "*malocas cruceñas*", destinadas à captura de indígenas para serem utilizados como mão-de-obra escrava. De acordo com Avellaneda (2016), as expedições para capturar indígenas no oriente boliviano tiveram início no século XVI, em Cochabamba, expandindo-se para Santa Cruz de la Sierra. Diferentes povos indígenas, tais como Chiriguanos, Chiquitos, Itatines, Itonomas e Yuracarés, foram aprisionados nessas incursões, intensificando as hostilidades entre os grupos ameríndios que procuravam trocar cativos por bens materiais com portugueses na fronteira com o Brasil e com mercadores espanhóis em Charcas. Essa prática, aprovada anualmente pelos governadores de Santa Cruz, alimentava o mercado de escravos, direcionando-os para destinos diversos.

Nesse contexto, os padres jesuítas frequentemente acompanharam as malocas *cruceñas* como capelães. Isso porque, diante do temor dos indígenas de serem escravizados, os jesuítas identificaram uma oportunidade para negociarem a "*Pax Jesuítica*", um acordo de tutelagem e proteção aos indígenas que se submetessem ao projeto catequético e colonizador dos europeus. Conforme Akira Saito (2015), por meio da *Pax Jesuítica*, os jesuítas buscaram resolver de forma discursiva a antinomia ideológica entre a guerra e o Evangelho. Não é coincidência que, em 1592, o Pe. Diego Samaniego tenha afirmado que os membros da Companhia de Jesus eram tão respeitados pelos colonizadores a ponto de o governador de Santa Cruz não realizar nenhuma expedição sem contar com a presença de um membro da ordem jesuíta (Samaniego [1592] 1906, p. 398).

No século XVII, a busca por Paititi diminuiu gradualmente diante da ausência de grandes jazidas de metais na savana amazônica. Moxos deixou de figurar uma província mítica e se tornou, por outro lado, um posto de fronteira importante aos espanhóis que desejavam frear o avanço dos portugueses, os quais se concentravam gradativamente na capitania de Mato Grosso (Cf. Carvalho, 2012). Nesse sentido, a presença dos jesuítas passou a ser

amplamente apoiada pelos administradores espanhóis, para que as futuras missões servissem como um baluarte da Coroa Espanhola nas franjas fronteiriças com o Brasil.

Um relato mais detalhista sobre a ocupação dos jesuítas em Moxos consta no texto *Relación de la misión apostólica de Moxos* (1696) do provincial Diego de Eguiluz. Segundo Pe. Eguiluz, o primeiro padre a acompanhar uma expedição militar aos indígenas de Moxos foi Pe. Juan de Soto, jesuíta que também era enfermeiro. Na oportunidade de estar com os indígenas daquela região, Pe. Soto teria questionado se eles desejavam receber a doutrina cristã e a resposta supostamente afirmativa dos indígenas levou a Companhia de Jesus a enviar novos missionários à região em 1668 para acompanhar uma expedição militar espanhola.

Em setembro de 1668, Pe. Soto retornou à Moxos liderado pelo jesuíta Pe. Jullian de Aller, iniciando os primeiros contatos com as etnias locais. A fundação da primeira missão jesuítica ocorreu no ano de 1686, quando os padres jesuítas Pe. Marban e Pe. Barace fundaram a Missão de Santíssima Trindade às margens do Rio Mamoré. Anos depois, em 1689, Pe. Antônio de Orellana fundou a Missão San Ignacio de Moxos. A partir desta data, houve fundações missionárias contínuas, resultando no estabelecimento total de 25 reduções ao longo de dois séculos de atuação missionária (Eguiluz, 1696; Block, 1997).

3. A expulsão dos jesuítas dos Llanos de Moxos: transgressões e imoralidades no cenário pós-jesuítico

A expulsão dos jesuítas pela Coroa Espanhola é historicamente conhecida *como El Extrañamiento*, sendo executada em abril de 1767 com a pragmática sanção de Carlos III. Conforme Beatriz Vitar (2000), em virtude da aplicação da pragmática, a expulsão da Companhia de Jesus da Espanha e de seus domínios afetou mais de 5.000 jesuítas (2.740 na Espanha e 2.606 na América Latina), totalizando quase um quarto do total de membros da Companhia de Jesus.

Não é o foco desse estudo abordar o período jesuítico em Moxos nem as causas da expulsão da Companhia de Jesus pela Coroa Espanhola. Todavia, é importante dizer que a expulsão se deveu a uma série de causas que, de preferência, como observou Bertrand M. Roehner (1997), devem ser colocadas a nível político, social e econômico: político, porque na segunda metade do século XVIII houve uma guerra declarada entre o despotismo esclarecido, que agia em tom decididamente regencial, e o princípio de autoridade de Roma. Social, no que diz respeito à Espanha, porque desde o início do reinado de Carlos III, foi rompido um século e meio de tradição que atribuía os cargos mais altos da política aos mais qualificados da nobreza advindos do Colégio Mayor que eram, consequentemente, antigos alunos dos jesuítas. Com a assunção da dinastia dos Bourbons, a qual Carlos III pertencia, os jesuítas perderam gradativa influência na esfera político-social de Castela e de outras importantes cidades da Europa. Econômico porque, ao chegarem na América e fundarem colégios e reduções, os jesuítas assumiram posições cada vez mais imponentes e economicamente rentáveis.

Marcia Amantino (2017) destaca que, através da expulsão da companhia na metade do século XVIII, os inventários deixados pelos padres demonstram que os missionários gerenciavam uma estrutura socioeconômica complexa com relativa autonomia da economia colonial. Em geral, os jesuítas atuavam em atividades de produção de víveres nas fazendas, de administração da população escrava, de abastecimento e de vendas de mercadorias (*Idem*). Ou seja, apesar de se caracterizarem como "pobres mendicantes", os jesuítas se tornaram homens de notável poder, pois como bem enfatizou o estudo de Paulo Assunção (2004) acerca dos "negócios jesuíticos", sob a jurisdições desses missionários estiveram os lucros de enormes fazendas mantidas com mão de obra escrava africana e indígena, cujas produções eram relativamente altas e supriam tanto as necessidades internas quanto o mercado externo e a tributação da Fazenda Real. Além disso, no caso das missões de Moxos, localizadas em territórios fronteiriços, as reduções jesuíticas possuíam um valor instrumental de separação dos estabelecimentos espanhóis dos portugueses. Não raramente, os jesuítas atuaram como diplomatas do conflito interimperial (Cf. Carvalho, 2012).

Na Bolívia, o processo de expulsão dos jesuítas levou meses para ser executado, pois foi dificultado pela logística de Moxos, região onde as chuvas produzem alagamentos e atrasam o acesso por terra e pelos rios. A tropa de militares que foi incumbida do serviço da expulsão recebeu as ordens por volta de abril de 1767, período de chuvas intensas em Moxos. Naquele ano, explicou Gabriel René-Moreno (1888), os militares incumbidos da missão, liderados pelo comandante Don Antonio Aymerich y Villajuana, estavam alojados em um pequeno acampamento nas proximidades do Rio Guaporé, próximo de Mato Grosso, observando a movimentação dos portugueses no outro lado do rio, onde se encontrava a Estacada Portuguesa.

É importante informar que, com as reconfigurações territoriais oriundas do Tratado de Madrid de 1750, os espanhóis haviam perdido a missão de Santa Rosa para os portugueses. Essa missão de Moxos era de ampla importância para os espanhóis como posto militar avançado na margem esquerda do Rio Guaporé, pois estava há uma curta distância dos limites do vice-reino da Prata com a capitania de Mato Grosso. Assim que os portugueses ocuparam Santa Rosa e o vasto território septentrional boliviano, eles também dominaram rio Guaporé e se estabeleceram fortemente naquele território. Como explicou Lourismar Barroso (2015), anos mais tarde, o acampamento em Santa Rosa foi convertido em uma estacada, o Forte de Nossa Senhora da Conceição (1760). E contra o teor dos tratados mais solenes, tornou-se, no ano de 1775, o Forte Príncipe da Beira.

Desse modo, no ano de 1767, o Comandante Aymerich aguardava uma ordem para atacar os portugueses e tentar recuperar a antiga missão de Santa Rosa. Todavia, as ordens que recebeu foram completamente diferentes do que ele poderia imaginar: que deveria, sob força militar e judicial, deter todos os jesuítas que estavam na Audiência de Charcas e apreender todos os bens da Companhia. Além disso, os soldados deveriam conduzir os padres em canoas até o porto de Arica, no Chile. E que deveriam estar preparados para uma eventual rebelião dos indígenas das missões (Cf. René-Moreno, 1888).

Pode-se imaginar o impacto daquelas ordens sobre os militares, os quais, até então, agiam em conformidade com os missionários de Moxos. Além disso, o comandante tinha ciência, por experiência em campo, que não seria fácil conduzir os missionários naquela região, sobretudo se houvesse algum tipo de revolta. As cartas remetidas a partir de 1767, documentadas no vasto acervo da *Audiencia de La Plata* (ALP) e, posteriormente organizadas por Gabriel René Moreno (GRM) denotam que muitos soldados designados para a expulsão dos jesuítas foram acometidos por diferentes doenças ao longo do processo e muitos homens morreram pelas pestes tropicais. Apesar das intempéries, a expulsão dos jesuítas de Moxos não registrou resistência por parte dos padres, embora os soldados, a todo momento, conforme os registros do comandante Aymerich, temessem uma retaliação direta dos indígenas locais.

Segundo o censo demográfico realizado pela audiência, à época da expulsão residiam em Moxos 18.535 índios neófitos sob a vigilância de 23 missionários distribuídos entre as missões (Cf. René-Moreno, 1888). Desse modo, as autoridades sabiam que não poderiam deixar as missões sem um corpo prévio de administradores, com medo de retaliações eminentes. Por essa razão, meses antes da expulsão, o arcebispo de Santa Cruz de la Sierra, Don Francisco Ramón Herboso y Figueroa, foi incumbido da tarefa de buscar agentes eclesiásticos para Moxos e Chiquitos, pois "a diocese era pobre e tinha poucos clérigos" (René-Moreno, 1888, p. 34. Tradução nossa). A falta de clérigos foi um problema constante na região e os governadores de Moxos ficaram por anos clamando ao Arcebispo por mais padres que suprissem as necessidades daqueles *pueblos*.

Embora as tarefas mais árduas fossem realizadas pelos indígenas, que se dedicavam ao tecelagem, talha, forja, fundição, plantio, moagem, costura, torneamento, cultivo e colheita de cacau e milho, bem como à criação dos três tipos de gado presentes nas missões, além de produzir uma variedade de bens comercializados pelos missionários nas cidades do Alto Peru, aos padres cabiam as responsabilidades fundamentais para o funcionamento da engrenagem missionária e colonial: os serviços temporal e religioso.

Segundo Maeder (1992), o ofício temporal abrangia organizar o trabalho dos indígenas, gerenciar a produção, realizar o comércio dos produtos e ensiná-los na língua espanhola, o que demandava dos padres que também se instruírem na língua dos indígenas locais. A função religiosa consistia nas missas e na instrução moral. Evidentemente, o funcionamento das missões dependia da interação entre os religiosos e os indígenas aldeados, afinal o número muito pequeno de missionários em Moxos diante dos milhares de indígenas poderia ser um elemento perigoso e qualquer desiquilibro na harmonia local seria favorável para uma revolta.

A logística das missões, cercada por rios sinuosos e savanas alagadiças, e seu clima predominantemente extremo no verão, com chuvas que alagavam as taperas e o forte calor que se seguia, além das constantes pestes que assolavam as aldeias devido ao contato com os europeus, tornava todo o trabalho missionário de Moxos bastante dificultoso. Uacury Ribeiro de Assis Bastos (1971) destacou que os poucos missionários para cada *pueblo* não davam conta

de instruir os indígenas apropriadamente, de modo que era mais recorrente os padres aprenderem a língua indígena do que o contrário.

É importante realizarmos essas observações, pois isso poderia explicar a possível "frustração" que sentiram os padres substitutos que foram designados para Moxos, em 1668. René-Moreno (1888) sugeriu que, no período pós-jesuítico, os padres eram enviados para essa região como forma de penitência, embora seja difícil averiguar essa informação. De todo modo, o cotidiano de Moxos não era fácil. Isso pode ser depreendido de uma missiva do arcebispo Dn. Ramón Herboso, de 1786, o qual solicitou ao Arcebispado de La Plata que enviasse padres para as missões que tivessem experiência com situações mais extremas, pois os que lá estavam não lhe pareciam adequados para o trabalho: "a falta de pão e outros alimentos com os quais são criados, a solidão e o retiro remoto em que se veem [...] os têm muito chateado". Para Dn. Herboso "aquele que se dedica a servir nestas missões necessita de muita virtude e muito fervor pela salvação das almas" (*Carta del Obispo de Santa Cruz y auto de la Audiencia de La Plata*... 9 mayo 1786. fl. 2. Tradução nossa).

Os relatórios remetidos a partir de 1768, sobre o estado das missões de Moxos, enfatizam que os padres que haviam chegado para substituir os jesuítas careciam de vocação para se consagrarem ao trabalho temporal e espiritual que aquelas comunidades demandavam. Em uma carta do Governador de Moxos, datada 1769, Dn. Aymerich levou ao presidente da *Audiencia Real* sua reclamação: "Eles [os substitutos] vêm por força, eles não olham para essas fazendas como seu próprio trabalho e só querem sair; porque reconhecem o imenso remo que devem fazer [para retornar]" O governador continua sua correspondência descrevendo os curas substitutos como sendo "[…] de temperamento insano na grande solidão e abandono; não se aplicam à língua: e assim duvido que os povos [indígenas] deem um quarto [de produção] do que costumavam dar." Nessa mesma carta, o governador pede que um ouvidor da Justiça vá até a região para dar "crédito" as suas reclamações. Ele ainda garante que em algum momento os indígenas, que ele chama de "esses bárbaros", iriam se irritar com aqueles padres substitutos e parariam de trabalhar, e as vilas seriam destruídas em proveito dos portugueses e "dos inimigos selvagens" (*Cartas de don Antonio Aymerich Villajuana, gobernador de la provincia de Moxos*.... 22 dec. 1769, fl. 12. Tradução nossa).

A substituição dos jesuítas, pelo o que nos demonstraram as fontes históricas analisadas, foi apressada, pouco criteriosa, adubando um terreno propício à indisciplina, às imoralidades, à frustração com a vida missionária e, sobretudo, à violência contra os indígenas aldeados. Na sequência, realizaremos uma análise dos documentos que integram o expediente de acusação dos crimes do *cura* Rafael de Medina, frade dominicano que foi designado para a Missão de San Martin de Baures, em Moxos, por volta de 1768. O processo data ao ano de 1769, quando iniciaram as acusações contra o *cura*, até o ano de 1772, quando Medina recebeu da Ordem de São Domingos a sua sentença.

4. Os caciques denunciantes: os chefes Baure contra o frade Rafael de Medina

Em *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, o historiador espanhol Martin Lienhard (1992) destacou que, na América, os discursos escritos por indígenas surgiram diante da necessidade de as sociedades nativas se expressarem e se defenderem no aparato colonial. Ironicamente, as sociedades indígenas foram obrigadas a se apropriar do recurso de comunicação dos invasores para serem "defendidos" por esses mesmos invasores de delitos cometidos por soldados, padres, comerciantes, fazendeiros, dentre outras categorias do sistema colonial.

Nesse cenário, as comunidades indígenas tiveram que criar um discurso capaz de chegar aos ouvidos e aos olhos dos estrangeiros, os quais poderiam ser adversários ou possíveis aliados, fossem autoridades religiosas ou funcionários coloniais. Munidos deste novo discurso, Lienhard (1992) observou que os ameríndios aprenderam a movimentar-se no universo da escrita de estilo europeu: às vezes, como testemunhas de um evento no qual estavam aleatoriamente inseridos e, às vezes, como denunciantes diretos de um crime. Desse modo, o discurso indígena inscreveu-se numa relação conflituosa entre colonizado e colonizador, cuja função delineou a agenda indígena e suas necessidades impostas pela situação colonial.

O historiador Eduardo Neumann (2015), ao abordar a experiência missionária no Paraguai, destacou que os jesuítas não apenas ensinaram os indígenas convertidos a escrever, como também os incentivaram a se apropriar da escrita e adaptá-la às suas necessidades. Isso resultou em uma intensa produção textual realizada pelos indígenas Guarani, especialmente por uma elite missioneira que ocupava cargos administrativos. Os Guarani, segundo Neumann (*Idem*), produziram memórias, atas administrativas, vocabulários, gramáticas e textos devocionais, além de corresponderem entre si por meio de cartas e bilhetes. Essa produção textual demonstrou, na apreciação do historiador, que os Guarani não eram passivos e atuaram ativamente na sociedade colonial, usando a escrita como uma ferramenta importante para suas interações e reinvindicações.

Coisa semelhante ocorreu nas missões de Moxos, embora em um menor grau. É certo que os neófitos foram inseridos no amplo programa pedagógico dos jesuítas, o qual incluía o aprendizado da língua castelhana, tanto na sua fonética quanto na sua escrita. No entanto, diante do número reduzido de padres que atuaram nessas *misiones* (Cf. Block, 1997), a alfabetização e o letramento dos nativos não lograram tanto êxito como nas missões Guarani. Limpias-Ortiz (2008) sugeriu que as missões de Moxos tiveram mais êxito na introdução da catequese por meio das artes, sobretudo através da música e do artesanato, e menor êxito no ensino formal das primeiras letras. No entanto, é preciso ponderar que a própria música demandava a leitura e a escrita, ainda que fosse uma escrita simbólica, como era o caso das partituras.

Apesar de não dominarem plenamente a escrita, isso não impediu os indígenas de

Moxos de se fazerem representar nos expedientes da *Audiencia Real de La Plata*. No *Catalogo* de Gabriel René-Moreno, há o registro de pelo menos cinco testemunhos supostamente redigidos por indígenas de Moxos. Um desses testemunhos, que integra o documento GRM MYCh 8. VI, o qual tivemos acesso integral, foi escrito por indígenas da nação Baure, na missão de Loreto, à 27 de fevereiro de 1770. A carta é assinada pelos caciques Simon Lane, Eugenio Ucara, Diego Vuapaya e Tomas Trapui. Na missiva, os chefes indígenas acusam o frade Rafael Antônio Medina, pertencente a Ordem de São Domingos, de uma série de crimes, dentre os quais estupro e tortura, cometidos na missão religiosa de San Martin de Baures.

É preciso observar, no entanto, que a carta é uma "cópia". Como era a praxe dos expedientes coloniais, as cartas originais eram copiadas e suas cópias eram remetidas a diferentes órgãos do império espanhol: para a Metrópole, para uma audiência local, para uma audiência em outro Vice-Reinado, para outra governadoria etc. A cópia, a qual tivemos acesso, foi feita pelo Governador Dn. Antônio Aymerich, quem recebeu a carta original dos chefes Baure e remeteu sua cópia para o presidente da *Audiencia Real de La Plata*. Isso não diminui a veracidade da carta, mas nos impede de analisar questões como a caligrafia original. Apesar de a cópia poder ter alterado o conteúdo, seu transcritor afirma que é uma "cópia fiel".

Em fevereiro de 1770, líderes da nação Baure do *pueblo* de San Martin, que ocupavam cargos de prefeitos no cabildo, começaram a desaprovar abertamente a conduta do frade Rafael de Medina, registrando suas frustrações e acusações com outros religiosos a quem confiavam. Os indígenas temiam que a conduta de Medina incentivaria a transgressão em Moxos e promoveria mais violência entre as famílias da redução. Em geral, os indígenas temiam pelas próprias vidas, pois além de manter relações sexuais com mulheres, Medina torturava outros indígenas que não obedeciam aos seus anseios. A partir disso, os chefes Baure levantaram um memorial e levaram suas acusações para o Governador Dn. Aymerich. Além da denúncia escrita, segundo consta os autos do expediente GRM MYCh 8.VI,[3] vinte e nove indígenas Baure sequestraram Rafael de Medina e o levaram a força até Loreto, para que fosse apresentado as autoridades seculares.

3 O expediente inclui uma famosa contestação do governador Lázaro de Ribeira, historicamente conhecida como "*Contestación del Gobernador y el Obispo*". Ribeira governou Moxos entre 1786 e 1792 e foi um dos governadores mais adversos à atuação religiosa na região. Nesse relatório, elaborado em meio a uma disputa entre o Governador Ribeira e o Bispo de Santa Cruz, D. Alejandro José de Ocha, Ribeira compilou uma série de testemunhos, denúncias e outros documentos datados entre 1768 e 1787, os quais alegadamente evidenciavam as imoralidades e outros crimes cometidos pelos curatos religiosos de Moxos.

O expediente GRM MYCh 8.VI contém o registro da carta produzida pelos chefes indígenas da missão de San Martin. Essa carta possui uma escrita peculiar, um espanhol com nuances idiomáticas que segundo a filóloga Maria Cristina Fernandez (2003), quem analisou o mesmo documento com as técnicas modernas da linguística, se trata de "uma mostra do espanhol falado por indígena bilíngue do oriente boliviano" (Fernandez, 2003, p. 5. Tradução nossa). Na correspondência, os líderes Baure detalham os crimes do padre: descrevem os abusos que o *cura* cometia contra as crianças que frequentavam as missas, "enfiando os dedos em suas partes sexuais", e os abusos contra as mulheres durante as confissões (os indígenas dizem que uma mulher foi se confessar com o padre e este a obrigou a fazer sexo oral). Contam ainda sobre o temperamento explosivo do clérigo que, quando contrariado, usava de um revólver pessoal e baleava quem lhe incomodasse. Vejamos a transcrição da referida carta a seguir. A fim de preservar suas nuances idiomáticas, manteve-se a transcrição no original, após a tradução aproximada:

> Jesus. Senhor Governador Don Antonio Aymerich.
> Todas as Pessoas deste Povo de San Martin nós queixamos a Usia por aquele papel que enviamos com Baltazar Enaicovo, para que a Usia dê razão de tudo porque sabe castelhano. Senhor: aqui venho me colocar aos pés Usia para que nos favoreça e nos ouça em Justiça. Senhor toda a Gente já se há fugido ao monte, porque o Padre Medina os tem amedrontado por uma mulher que ele tem chamada Paula, por quem agora está atualmente louco, porque a mulher fugiu, e não se sabe se foi ao monte ou à Estância com seu marido, e ele está perdido andando todas as noites e dias com lanterna em busca dela; pegando todas as Pessoas, e querendo bater com faca para que lhe avisem onde está a Paula; e como não a pôde achar pegou o pai da mulher e lhe bateu duzentas chibatadas; e lhe gotejou com uma vela desde o pescoço até as nádegas, mas quis cortar todas as nádegas com uma navalha querendo fazê-lo confessar onde está sua filha, e visto isto se fugiu toda a Gente; as mulheres andam pelos montes com seus filhos, e seus maridos sem ter o que comer, e só à meia-noite vêm a suas casas a levar o que comer: já não há quem ouça Missa; por todas as mulheres, e ele tem medo, porque da Igreja se leva para sua casa, e por este medo quase não vão a Missa nem ao Rosário só que as velhas vão, nem as meninas não querem ir porque pegou uma menininha de oito anos e a perdeu de Donzela, e a menininha está agora já para morrer indo-se em sangue: à vista de toda a Vila fez isto porque a pegou da praça; e aos Domingos só diz Missa e isso levantando-se de haver dormido com mulher também pega às meninas e lhes mete o dedo em suas partes, e por isto um dia se foi aos montes com sua mãe; e mais foi uma mulher se confessar com ele, ela e seu marido e a meteu em seu Quarto e quando a mulher se ajoelhou para confessar, a abraçou e a forçou; a isto dentro seu marido a tirou; e logo

avisou a todos o que lhe sucedeu com o Padre Medina, e por isso não quer a Gente confessar já com ele, porque quando se enoja nos declara tudo o que nós confessamos; com o outro dia chamou uma mulher e a fornicou dentro da Igreja forçada; e quando a mulher lhe disse que era casa de Deus e que tinha medo de Deus; lhe respondeu o Padre Medina e lhe disse que estava no céu, e o mesmo nos pregou no meio da Praça dizendo Chiqui chiqui não era pecado, e que os Teatinos mentiam que isto não era pecado, e que se confessar era tolice, e que era bastante na hora da morte dizer misericórdia misericórdia para salvar-se, e a ele outro dia chamou uma mulher a sua casa para dormir com ela; e seu marido foi dizer que ele lhe beijasse a sua mulher a sua casa para dormir com ela; e seu marido foi o Porta de Pai dizendo dá-me Pai a minha mulher e não quero dá-lo, com que foi o Padre Medina a peço uma Pistola e para duas vezes se disparou e não deu fogo, e lhe dissemos que corresse, e do tempo que correu lhe disparou outra volta e prendeu, e por permissão de Deus não lhe deu porque as postas se esparramaram; e mais que uma noite foi a casa de Xavier o Governador e lhe disse que que fariam de dita Paula; e por que lhe respondeu Xavier disse que não sabia onde se tinha ido lhe disse que lhe desse outra mulher, e Xavier disse que não havia, lhe respondeu que lhe desse a sua mulher e por que Xavier lhe disse que não, lhe disse o Padre que se não lhe dava o mataria a punhaladas, e por este medo a um Xavier se foi ao monte temendo que o mate o Padre; já a Gente anda espalhada a mais no monte, e agora estão todos porque é muito o que neste Povo padecemos; e pedimos à justiça de Usia que nos conceda [...] um Padre [par]a nosso alívio que é o Padre Miguel Berasaín, porque conhecemos e estamos vendo o bom que é; porque jamais ouvimos dele nada, todos os dias diz Missa, cuida muito às pessoas e toda a Gente o queremos, e pedimos a Usía nos dê para que vivamos sossegados, e trabalhemos todos com empenho em tudo o que nos mandar o Padre Miguel; e por isso assinamos todos os Aramas deste Povo de San Martin, Janeiro mil setecentos setenta anos. seus filhos de Usia Xavier Valdivieso Governador Os Aramas Simon Lane. Eugenio Ucara. Diego Vuapaya. Tomas Trapui. É cópia fiel do original que com data de vinte e sete de Fevereiro remeto ao senhor Presidente da Real Audiência de la Plata. Loreto vinte e cinco de fevereiro de mil setecentos setenta. Don Antonio Aymerich y Villajuana.

[Jesus. Senor Governador Don Antonio Aymerich.
Todas las Gentes de este Pueblo de San Martin nos quejamos â Usia por ése papel que embiamos con Baltazar Enaicovo, para que â usia dé razon de todo por que save castellano. Señor: aquí vengo á poner- me á los pies Usia para que nos favoresca y nos oiga en Justicia. Señor toda la Gente yá se há huido al monte, por

que él Padre Medina los há ámendentrado por una muger que el tiene lla- mada Paula, por quien áhora está actualmente loco, por que se huyó la muger, y no se save si se há ido al monte ú á la Estazada con su marido, y el ésta perdido andando to- das las noches y dias con camijeta en busca de ella; cogiendo á todas las Gentes, y queriendo pegár con cuchillo para que le ávisen donde destá la Paula; y yá que no la pudo hallár cogió a su Padre de la muger y le pegó docientos azotes; y le goteó con una vela desde él cogote hasta las nalgas, mas quiso cortarle todas las nalgas con una navaja queriendolo hacér com- fesar que donde está su hija, y visto ésto se há juido toda la Gente; las mugeres andan por los montes con sus hijos, y sus maridos sin tenér que comér, y solo á media noche viene á sus casas á llevar- se que comér: yá no hái quien óya Misa; por todas las mugeres, y le tiene mie- do, por que de la Yglecia se lleva a su casa, y por ésta miedo quasi no ván á Misa ni á Rosario solo que las viejas ván, ni las muchachitas no quieren hír por que cogio una mugercita de ócho años y la perdio de Doncella, y la muchachita está ahóra yá para morír yendose en sangre: á vista de todo él Pueblo hiso ésto por que la cogio de la plaza; y los Domingos no- mas dice Misa y éso levantandose de havér dormido con mugér tanvien coje á las mucha- chitas y les mete su dedo á sus partes, y por ésto á un dias [sic] se há ido á los montes con su madre; y mas fué una muger a confesarse con él, ella y su marido y la metio á su Quarto y quando la mugér se hincó para confesár, la ábrasó y la forzó; á esto dentro su mari- do y la quitó; y luego aviso á todos lo que le sucedió con el Padre Medina, y por éso no quiere la Gente confesarse yá con él, por que quando se énoja nos de- clara todo lo que nosotros confesamos; con el ótro dia llamo una mugér y la forni- có dentro de la Yglecia forzada; y quando la muger le dijo que éra casa de Dios y que tenia miedo á Dios; le respondîó el Padre Medina y le dijo que és- tava en él cielo, y lo mismo nos predicó en me- dio de la Plaza diciendo Chiqui chiqui no éra pecado, y que los Teatinos mentian que esto no éra pecado, y que el confesarse éra óciocidad, y que éra bastante a la óra de la muerte decir micericordia misericordia para salvarse, y á él ótro dia llamo una muger á su casa para dormir con élla; y su marido fué á decir que él se la bocase á á su muger a su casa para dormir con élla; y su marido fué el Puer- ta de Padre diciendo dá mí Padre á mi muger y no quiero darselo, con que fué el Padre Medina ápeco una Pistola y para dos veses se disparó y no dio fuego, y le dijimos que corriese, y del tiempo que corrió le disparó ótra buelta y prendió, y por permision de Dios no le dio paque las postas se desparramaron; y mas que una noche fué á la casa de Xavier el Governador y le dijo que que harian de dicha Paula; y por que le respondió Xavier dijo que no savia donde se havía ydo le dijo que le diese ótra muger, y Xavier dijo que no havía, le respondió que le die- se á su muger y por que Xavier le dijo que nó, le dijo el Padre que si no le da- va lo mataria á puñaladas, y por éste miedo á un Xavier se há ído al monte te- miendo que lo mate él Padre; yá la Gente anda ésparcida la mas en

> *él monte, y áho- ra están todos por que és mucho lo que en éste [Pue]blo padecemos; y pedimos á la justicia de Usia que nos conceda [...] un Pad[re] [par]a nuestro álivio que és el Padre Miguel Berasaín, por que conocemos y éstamos viendo lo bueno / que és; por que jamás hemos óydo de él nada, todos los dias dice Misa, cuida mucho á las gentes y toda la Gente lo queremos, y pedimos â Usía nos dé para que vivamos sosegados, y travajémos todos con empeño en todo lo que nos mandare el Padre Miguel; y por éso firmamos todos los Aramas de éste Pueblo de San Martin, Enero mil setecientos setenta años. sus hijos de Usia Xavier Valdivieso Governador Los Aramas Simon Lane. Eugenio Ucara. Diego Vuapaya. Tomas Trapui. Es copia á la letra del original que con fecha de veinte y siete de Febrero remito al señor Presidente de la Real Audiencia de la Plata. Loreto veinte y cinco de febrero de mil setecientos setenta. Don Antonio Aymerich y Villajuana (Carta de los indios del pueblo de San Martín, en la que comunican la barbarie con la que los trata el padre Medina.* 25 feb. 1770, fl. 23v-26v. Integra o expediente GRM MYCh 8. VI)].

A insanidade do frade Rafael de Medina causou o deslocamento de muitas famílias indígenas de San Martin, levando-as a buscar refúgio nas montanhas, sem terem acesso adequado a alimentos ou água. Segundo o relato contido na carta, a maioria dessas famílias permanecia escondida nas montanhas, aguardando até a meia-noite para retornar às suas casas no povoado, onde buscavam provisões antes de retornarem aos seus esconderijos. A situação em San Martin era descrita como caótica: as famílias que optaram por permanecer na missão se mantinham reclusas em suas casas. Mulheres, inclusive as mais idosas, e crianças deixaram de frequentar a missa. As crianças, de acordo com os indígenas, tinham pavor do padre, pois este teria estuprado uma menina de oito anos e a violência havia deixado a menina prestes a morrer. Mais absurdo do que seus crimes, eram as aparentes justificativas que o padre fornecia aos indígenas: dizia que a Igreja mentiu, que sexo não era pecado, que confessar era perda de tempo e que bastava a todos pedirem clemência na hora da morte que os pecados seriam perdoados.

A ação dos indígenas frente aos religiosos transgressores não foi apática. Além da denúncia escrita pelos caciques Baure, os caciques viajaram para Loreto solicitando audiências com representantes seculares. Afora as denúncias, os manuscritos do expediente GRM MYCh 8.VI e do expediente ALP MyCh-66 registram fugas para as florestas e para os limites portugueses, bem como a depredação das igrejas e das missões como um todo. Em abril de 1770, uma correspondência do governador Aymerich para o presidente da *Audiencia Real de la Plata*, Don Ambrósio de Benevides, relatou que duas igrejas foram incendiadas nos *pueblos* de San Pedro e seus ornamentos se perderam no fogo após uma série de denúncias sobre escândalos envolvendo os *curas* respectivos desses *pueblos* (*Carta del gobernador de Moxos, don Antonio Aymerich y Villajuana al presidente de la Audiencia de La Plata, Ambrosio de Benavides*... [S. l.], 2 abr. 1770. fl. 04. Integram o expediente ALP MyCh-66).

Evidentemente, Rafael de Medina não era um caso isolado,[4] o que nos permite afirmar que havia um cenário maior de delitos que, possivelmente, remontava ao período jesuítico. Sabemos, por exemplo, como nos dizem os estudos de Ronaldo Vainfas (2010) e Marcia Amantino (2019), que muitos jesuítas, em suas variadas localidades de atuação no império português e espanhol, se envolveram em contrabando em regiões de fronteira e em imoralidades como alcoolismo, amancebamento, além de deserções. No caso de Moxos, Gabriel René-Moreno (1888) afirma que não eram raros os casos de deserções e até de suicídios de missionários. Isso demonstra que o trabalho missionário, inclusive o dos jesuítas, possuía suas imoralidades e transgressões subjacentes.

Os jesuítas, no entanto, pertenciam a um corpo mais coeso e mais discreto e, diferente dos padres que os substituíram, não cederam facilmente a pressão das autoridades seculares. Isso não ocorreu no período pós-jesuítico. Longas confissões e delações foram registradas e integraram os expedientes de acusações produzidos pela *Audiencia Real de La Plata*. Os padres substitutos não faziam questão de omitir seus delitos, mas do contrário, falavam deles abertamente e com detalhes no mínimo constrangedores, como foi o caso de Rafael de Medina. Com as confissões, segundo René-Moreno (1888), os acusados esperavam ser prontamente deportados para seus locais de origem.

Nos primeiros anos de seu governo, Dn. Antonio Aymerich, registrou ativamente os escândalos dos padres substitutos. Esses escândalos abrangiam, segundo ele "às fornicações públicas, uniões consensuais e negligências dos deveres paroquiais dos padres doutrinadores, bem como às brigas e disputas entre seculares e regulares por rivalidades e outros motivos" (*Cartas de Antonio Aymerich y Villajuana*... 27 feb. 1770, fl. 4. Tradução nossa). Segundo a documentação, Rafael de Medina, da missão de San Martin, bem como outros três frades das missões de San Nicolás, San Joaquin e San Simón, eram abertamente chamados de "depravados" pelos indígenas convertidos. No caso dos três frades, os quais não iremos abordar por falta de espaço, a solução para suas depravações foi reparti-los para outras

4 O problema dos padres substitutos não era somente a agressividade com o qual tratavam os índios aldeados de Moxos, mas também se relacionava com a briga interna entre os mesmos, uma vez que os padres costumavam atuar em par em cada missão. Um exemplo das dissidências entre os frades é um testemunho de 1770, também pertencente aos autos da contestação do governador Lazaro de Ribera, sobre um caso de envenenamento na missão de Reyes. Segundo o testemunho, o envenenamento havia sido ordenado pelo primeiro padre da missão de Reyes, chamado Bernardo Osuna, quem supostamente colocou veneno na comida e bebida que seria usada para celebrar a missa, com o objetivo de matar seu colega de trabalho, o padre Pedro Serdio. O veneno acabou matando um indígena da nação Maropa, causando muitos problemas na comunidade, o que levou os indígenas Maropa da missão de Reyes a irem até a igreja a fim de cobrar satisfações. Outro episódio ocorreu na missão de San Simón, envolvendo também um conflito entre dois padres e a intervenção dos indígenas Baure. Um dos padres afirmou que o seu companheiro, Don Fernando de Salas, tentou matá-lo por ele ter denunciado ao Bispo Uchoa que o suposto acusado mantinha uma mulher amancebada dentro da missão, a quem supostamente se referia como sua amante. O padre acusador afirmou que Don Fernando de Salas, após ser acusado por ele, teria entrado em seu quarto com dois facões e que ele teve que fugir. O caso se tornou público e os chefes Baure se envolveram, chegando a proibir a celebração de missas pelo padre acusado. (Cf. René-Moreno, 1888).

localidades: um para Chiquitos e os outros para os *pueblos* vizinhos de Santa Cruz de La Sierra. O caso de Medina foi mais específico, pois o teor de seus escândalos era mais grave.

Na confissão de Medina, este se escusou alegando que era "seduzido" pelas mulheres, pois elas supostamente "não tinham hábitos de decência e o procuravam pela noite". Porém, no registro que contém uma carta dos líderes da etnia Baure do *pueblo* San Martin, os indígenas alegaram que essas mulheres eram mantidas a força pelo frade e que, inclusive, a maioria das mulheres do *pueblo* não frequentavam mais as missas por medo de serem estupradas. Os indígenas alegaram ainda que frade Medina se escusava das acusações, dizendo que o sexo e demais carícias não eram pecados, mais uma "demonstração do amor divino".

Em resposta aos caciques Baure, escreveu o frade: "Sr. Don Antonio Aymerichy Vila Juana - Sr. Governador - colocado aos pés de Vossa Excelência, vou incomodá-lo a ouvir atentamente as defesas da queixa injusta que dois de meus paroquianos foram apresentar perante Vossa Excelência" (*Cartas remitidas por fray Rafael Antonio de Medina, cura de San Martín*... 5 sept. 1769, fl 2. Integra o expediente GRM MYCh 8. VI. Tradução nossa). Nessa correspondência ao Governador, frade Medina não negou suas transgressões, porém alegou que agiu em razão de sua fragilidade humana e de sua frustração: "Eles dizem que eu tive relações sexuais com doze mulheres. Esta é a sua reclamação e eu respondo: [...] É fragilidade o que eu cometi durante esses nove meses, já desesperado e entediado ao ver que meu exemplo de nove meses era tudo, como dizem, pregar no deserto" (*Cartas remitidas por fray Rafael Antonio de Medina*... 5 sept. 1769, fl. 3. Integra o expediente GRM MYCh 8. VI. Tradução nossa com correções).

Em nove de novembro de 1771, Manuel Sanchez, prior do Convento de Santa Maria Magdalena de Lima da Provincia de San Juan Batista del Peru, remitiu à Junta de Temporalidades da *Audiencia Real de La Plata* a sentença contra Rafael de Medina. Após a apreciação de todos os documentos que seguiram no expediente dos crimes do *cura* substituto, a Ordem de São Domingos compreendeu que *fray* Medina era um réu confesso e que seus crimes atentavam contra todos os dogmas da ordem. Sanchez citou o fato de Medina não negar ter relações sexuais com as mulheres e que ele não respeitava o sacerdócio, mantendo relações inclusive dentro da própria igreja. O prior Manuel Sanchez afirmou que os autos do processo qualificavam suficientemente a sentença proferida contra o frade Rafael de Medina (segundo a legislação interna da instituição religiosa): três anos e um dia de prisão, contados desde o dia que foi preso e enclausurado em Loreto, e a privação em perpetuum de qualquer ofício religioso (*Representación del prior del Convento de Predicadores de La Plata ante don Ambrosio de Benavides*. 6 feb. 1772, fl. 3. Integra o expediente ALP MyCh 88).

Considerações finais

O conceito de protagonismo, conforme definido por Edmir Perrotti (2017, p. 15),

representa uma dimensão existencial intrínseca, caracterizada por resistência, combate e enfrentamento de antagonismos originados tanto no mundo físico quanto no mundo social. Perroti (2017) destaca que protagonizar implica assumir uma posição de vanguarda diante de obstáculos que ameaçam sua espécie, sejam provenientes de pessoas, animais, circunstâncias, sentimentos, ideias, preconceitos, dentre outros. Em última análise, o protagonismo só existe na tomada de posição. Ser protagonista requer a tomada de uma posição ativa como sujeito social, agindo e reagindo em relação ao outro, esteja ele presente ou não na cena da ação. Afinal, o protagonista é aquele que age, reage, se levanta e se posiciona em relação aos interesses coletivos.

Embora as transgressões dos curatos nas missões de Moxos configurem um cenário prófugo para a análise e para o questionamento da moralidade cristã durante o período colonial, o que deve ser sublinhado na historiografia não é somente a violência e a hipocrisia eclesiástica, mas sim a constante luta social dos indígenas que enfrentaram tal sistema. Embora inseridos em um contexto de gradual imposição do projeto colonizador espanhol, as ações dos chefes indígenas Baure, no caso dos abusos cometidos pelo padre dominicano Rafael de Medina, nos permitem inferir que os indígenas participaram ativamente do processo de construção das missões em Moxos como agentes daquela espacialidade, defendendo seus povos através de denúncias constantes e ainda de ações físicas, como foi o sequestro do referido frade para leva-lo até as autoridades seculares, ações que exigiam respostas da administração colonial. Portanto, a ideia de "índios passivos", "ingênuos" e "incapazes" de confrontar as autoridades religiosas e seculares coloniais deve ser inteiramente retificada da historiografia latino-americana.

Referências

Documentos Manuscritos

Carta de los indios del pueblo de San Martín, en la que comunican la barbarie con la que los trata el padre Medina. [S. l.], 25 feb. 1770. Integra o expediente GRM MYCh 8. VI.

Carta de Antonio Aymerich y Villajuana, gobernador de Mojos, contra la conducta de algunos curas de la provincia de Mojos, en especial de fray Rafael Antonio Medina, dominico, cura interino del pueblo de San Martín de Baures, solicita sean inquiridos por el Santo Tribunal de la Inquisición y que el Obispo de Santa Cruz de la Sierra provea de nuevos curas. [S. l.], 27 feb. 1770-08 jan. 1771. 194 fls. Integram o expediente GRM MYCh 2. XIII.

Cartas de don Antonio Aymerich Villajuana, gobernador de la provincia de Mojos y don Francisco Ramón de Herboso, obispo de Santa Cruz de la Sierra, al Presidente de la Audiencia de La Plata. Dan cuenta del estado espiritual, económico y social en que se hallan las misiones de Mojos y Chiquitos y en especial de la escasez

de curas doctrineros, proponiendo a los religiosos del Colegio de Propaganda Fide de Tarija, para su subsistencia y conservación. [S. l.], 22 dez. 1767-30 out. 1770. 22 fls. ALP MyCH 75.

Cartas del Obispo de Santa Cruz y auto de la Audiencia de La Plata, relativa a las instrucciones que se han de comunicar al Gobernador de la provincia de Mojos para el régimen y buen gobierno de ella. [S. l.], 04 out. 1784-05 jun. 1786. 2 fls. Integram o expediente ALP MyCh-194.

Cartas remitidas a don Antonio de Aymerich y Villajuana, gobernador de la provincia de Mojos, por fray Rafael Antonio de Medina, cura de San Martín, comunica de los escandalosos hechos que ha cometido. [S. l.], 5 set. 1769-6 jan. 1771. 34 fls. Integram o expediente GRM MYCh 8. VI.

Representación del prior del Convento de Predicadores de La Plata ante don Ambrosio de Benavides, presidente de la Audiencia de ella, remite la sentencia definitiva pronunciada por fray Manuel Sánchez, vicario general de la provincia de San Juan Baptista del Perú, en los autos seguidos contra fray Rafael Antonio Medina, cura doctrinero del pueblo de San Martín de Baures de Mojos, por sus graves y escandalosos procedimientos. [S. l.], 8 jan. 1772-6 fev. 1772. 3 fls. Integra o expediente ALP MyCh 88.

Bibliografia

AGUILERA, Emir. A. I. *Crónicas cruceñas de la Tierra Rica.* Vol. VIII. Santa cruz: ABNB, 1998.

AMANTINO, Marcia. Transgressões e escândalos: as práticas jesuíticas e sua moralidade, Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII. *Tempus Revista en Historia General*, n. 10, p. 1-23, 2019.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos*: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Edusp, 2004.

BARROSO, Lourismar S. *Real forte príncipe da beira: ocupação oeste da capitania de mato grosso e seu processo construtivo (1775-1783*). 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

BASTOS, Uacury Ribeiro de Assis. Os jesuítas e seus sucessores (Moxos e Chiquitos – 1767-1830). *Revista de História*, São Paulo, v. 43, n. 87, p. 151-67, 1971.

BLOCK, David. *La cultura reducional de los Llanos de Mojos*. Traducción de Josep Barnadas. Sucre: Historia Boliviana, 1997.

CALANDRA, Horácio A.; SALCEDA, Susana A. Amazonia boliviana: arqueología de los Llanos de Mojos. *Acta Amaz*, v. 34, n. 2, p.155-163, 2004

CARVALHO, Francismar A. L. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII).* 2012. Tese (Doutorado em História Econômica) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.

CREVELS, Mily. Speakers shift and languages die: An account of language death in Amazonian Bolivia. In: CREVELS, Mily; *et al.* (Eds.). *Current Studies on South American Languages*. Indigenous Languages of Latin America (ILLA). Vol. 3. Leiden: CNWS, 2002.

D'ORBIGNY, A. D. *Viaje a la América Meridional*. Tomo I. 2ª ed.: [S. l.]: Instituto Francés de Estudios Andinos; Plural, 2002. [1833].

EGUILUZ, Diego de. *Historia de la Mision de Mojos*. Lima: Biblioteca de Lima, 1884. [1696].

HARKIN, Michael E. Ethnohistory's Ethnohistory. Creating a Discipline from the Ground Up. *Social Science History*, v. 34, n. 2, p. 113-128, 2010.

JUSTEL, Azarug. Moxos a su debido tiempo y lugar: notas para reconsiderar la história de un nombre. *Indiana. Estudios Antropologicos sobre América Latina y El Caribe*, v. 29, n. 1, p. 12-32, 2022.

LIENHARD, Martin. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*. Madrid: Biblioteca Ayacucho, 1992.

LIMPIAS-ORTIZ, Victor Hugo. El Barroco en la misión jesuítica de Moxos. *Varia Historia*, v. 24, n. 39, p. 227–254, 2008.

MAEDER, Ernesto. *Misiones del Paraguay*: conflitos y disoluci[on de la sociedade guarani. Madrid: Fundación MAPFRE, 1992.

MARZAL, Manuel M. *Un reino en la frontera*: las misiones jesuitas en la América colonial. Quito: Fondo Ed. PUC-Perú, 1999.

NEUMANN, Eduardo. *Letra de índios:* cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti, 2015.

PERROTTI, Edmir. Sobre informação e protagonismo cultural. In: GOMES, Henriette Ferreira; NOVO, Hildenise Ferreira (Orgs.). *Informação e protagonismo social*. Salvador: EDUFBA, 2017.

RAMIREZ, Henri. *Enciclopédia das línguas arawak – acrescida de seis novas línguas e dois bancos de dados.*

São Paulo: CRV, 2021.

RENÉ-MORENO, Gabriel. *Biblioteca y Archivo Nacionales*: Catalogo de documentos de Mojos y Chiquitos atendidos por La Audiencia de La Plata (1640-1823). Santiago: Impr. Gutemberg, 1888. Disponível em: https://archive.org/details/b24877505. Acessado em: 3 dez. 2023.

RESENDE, Maria Leônia C. Apresentação. Dossiê: O protagonismo indígena na História. *Revista Brasileira de História*, v. 37, n. 75, p. 13-16, maio-ago. 2017.

ROEHNER, Bertrand M. Jesuits and the State: A Comparative Study of their Expulsions (1590-1990). *Religion*, v. 27, p. 165–182, 1997.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

SAITO, Akira. Guerra y Evangelización en las misiones de Moxos. *Boletín Americanista*, Barcelona, v. 1, n. 70, p. 35-56, 2015.

TRIGGER, Bruce. Ethnohistory: The Unfinished Edifice. *Ethnohistory*, v. 33, n. 3, p. 253-267, 1986.

TYULENEVA, Vera. El Paititi y Las Expediciones Incas En La Selva Al Este Del Cusco [Paititi and the Inca Expeditions in the Jungle East of Cusco]. In: COMBÉS, Isabelle. TYULENEVA, Vera (Eds.). *Paititi*: Ensayos y Documentos. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología; Itinerarios, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

VITAR, Beatriz. El impacto de la expulsión de los jesuitas en la dinámica fronteriza del Tucumán. In: ANDRÉS-GALLEGO, José (Org.). *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica*: ensayos y monografías. Madrid: Fundación MAPFRE, 2005.