

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño  
compiladores

# Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador  
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)  
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803  
[www.flacso.edu.ec](http://www.flacso.edu.ec)

Ediciones Abya Yala  
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A  
Casilla: 17-12-719  
Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800  
[editorial@abyayala.org.ec](mailto:editorial@abyayala.org.ec) / [ventas@abyayala.org.ec](mailto:ventas@abyayala.org.ec)  
[www.abyayala.org.ec](http://www.abyayala.org.ec)

Imagen de portada:  
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,  
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.  
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

---

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por  
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :  
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-  
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)  
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;  
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;  
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;  
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,  
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,  
COMPILADOR

302.30285 - CDD

---

Editorial  FLACSO  
Ecuador



# Índice de contenido

|   |     |
|---|-----|
| Agradecimientos .....   | XI  |
| Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria:<br>una mirada desde los Andes .....   | 1   |
| <i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>  |     |
| PRIMERA SECCIÓN   |     |
| ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS  |     |
| <hr/>   |     |
| Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda:<br>las huellas de la investigación-acción .....   | 46  |
| <i>Joanne Rappaport</i>   |     |
| Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX<br>a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA),<br>provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia .....             | 65  |
| <i>Tristan Platt</i>  |     |
| Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias<br><i>antiguas históricas y políticas del Perú</i> , de Fernando de Montesinos<br>(circa 1644), llamado Manuscrito de Quito ..... | 99  |
| <i>Frank Salomon</i>  |     |
| Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI .....   | 124 |
| <i>Ricardo Padrón</i>   |     |

## SEGUNDA SECCIÓN

### PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

---

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí:<br><i>Chawpiñamca</i> y <i>Cavillaca</i> . . . . . | 158 |
| <i>Lorena Gouvêa de Araújo</i>   |     |

|   |     |
|---|-----|
| Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España.<br>Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630 . . . . . | 174 |
| <i>Hugo Burgos</i>  |     |

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino,<br>un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750 . . . . . | 196 |
| <i>María del Pilar Monroy</i>  |     |

## TERCERA SECCIÓN

### JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

---

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante<br>los tribunales de justicia, siglo XVIII . . . . . | 222 |
| <i>Paula Daza</i>  |     |

|   |     |
|---|-----|
| Capítulo 10. Un pacto tributario caritativo: las respuestas<br>de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios<br>planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII . . . . . | 241 |
| <i>Héctor Cuevas Arenas</i>   |     |

|   |     |
|---|-----|
| Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a<br>las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español<br>en el Darién, 1768-1810. . . . . | 258 |
| <i>Daniela Vásquez Pino</i>   |     |

## CUARTA SECCIÓN

### ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

---

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles:<br>del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino<br>de Granada, siglos XVI-XVII . . . . . | 279 |
| <i>Mauricio Alejandro Gómez Gómez</i>  |     |

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII . . . . 297  
*Carlos Ciriza-Mendivil*

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular  
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. . . . . 313  
*Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés*

## QUINTA SECCIÓN

### CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

---

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado  
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 . . . . . 332  
*Camilo Mongua*

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de  
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 . . . . . 349  
*Misael Kuan Bahamón*

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación  
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. . . . . 364  
*Marta Amoroso*

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período  
extractivo en el Alto Putumayo. . . . . 381  
*Esther Jean Langdon*

## SEXTA SECCIÓN

### CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

---

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua  
quechua en Cochabamba, siglo XIX. . . . . 401  
*Fernando Garcés y Alber Quispe*

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas  
del Señor del Árbol . . . . . 417  
*Alexandra Martínez Flores*

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía . . . . . | 439 |
| <i>Julián García Labrador</i>  |     |

SÉPTIMA SECCIÓN  
OBJETOS Y ESCRITURA

---

|   |     |
|---|-----|
| Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas . . . . . | 458 |
| <i>Felipe Vargas</i>  |     |

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII. . . . . | 471 |
| <i>Manuel Lizárraga</i>  |     |

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador . . . . . | 494 |
| <i>María Fernanda Troya</i>  |     |

|  |     |
|--|-----|
| Sobre la compiladora y el compilador . . . . . | 513 |
|--|-----|

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| Autoras y autores . . . . . | 514 |
|-----------------------------|-----|

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

# Ilustraciones

## Figuras

|  |    |
|--|----|
| Figura 3.1. El archivo en 2013. . . . .  | 67 |
| Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971,<br>de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca. . . . .  | 68 |
| Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio,<br>a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando. . . . .  | 69 |
| Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963 . . . . .   | 77 |
| Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata. . . . .  | 79 |
| Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971 . . . . .  | 80 |
| Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945 . . . . .   | 81 |
| Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i><br>(pisapapeles de piedra) . . . . .  | 81 |
| Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo<br>semestre de 1937, Navidad . . . . .  | 82 |
| Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica<br>al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de<br>sus terrenos, septiembre de 1984. . . . . | 86 |
| Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios<br>y montos tributados por semestre, 1978 . . . . .  | 87 |
| Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos<br>de Alacoyana a Carlos Llave . . . . .  | 88 |
| Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado . . .  | 89 |
| Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera<br>contribución de 1937 . . . . .  | 91 |

|  |     |
|--|-----|
| Figura 3.15. Gregorio Carbajal . . . . .   | 92  |
| Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe<br>de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua . . . . .   | 94  |
| Figura 5.1. El mapa que “inventa” América . . . . .  | 126 |
| Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen<br/>navigaciones</i> . . . . .   | 127 |
| Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo<br/>se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529) . . . . .                                  | 128 |
| Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo<br>continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis<br/>descriptio</i> , París, 1534-1536. . . . . | 129 |
| Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por<br>Alessandro Vavassore . . . . .   | 130 |
| Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa<br>de Diego Gutiérrez . . . . .  | 132 |
| Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente<br>publicado en 1538. . . . .   | 134 |
| Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia. . . . .  | 136 |
| Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano . . . . .  | 140 |
| Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas<br>en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> . . . . .                       | 143 |
| Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de<br>Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i> . . . . .                     | 147 |
| Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación<br>colonial de la población de Latinoamérica. . . . .  | 175 |
| Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo<br>y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901 . . . . .                                    | 178 |
| Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento . . . . .   | 185 |
| Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa . . . . .   | 187 |
| Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de<br>español, con daga y espada . . . . .  | 191 |
| Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio . . . . .  | 353 |
| Figura 18.1. El universo fractal siona . . . . .   | 384 |
| Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas<br>tukano occidentales. . . . .  | 389 |
| Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i> . . . . .   | 420 |



|  |     |
|--|-----|
| Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas<br>en el tronco de kishwar . . . . .  | 420 |
| Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión<br>en Cuicuno, Cotopaxi. . . . .   | 424 |
| Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen . . . . .  | 426 |
| Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017. . . . .  | 427 |
| Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor<br>de Maca, 2018 . . . . .  | 430 |
| Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en<br>honor al Señor de Maca, 2018 . . . . .   | 431 |
| Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA.<br>La “octava calle” o grupo de edad . . . . .  | 459 |
| Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales . . . . .  | 473 |
| Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural . . . . .  | 475 |
| Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido . . . . .  | 477 |
| Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i> . . . . .   | 478 |
| Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco,<br>con diseño esquemático serpentiforme . . . . .  | 480 |
| Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol<br>de Andahuaylillas, Cuzco . . . . .  | 481 |
| Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados<br>concéntricos <i>Tambo Toqo</i> . . . . .   | 483 |
| Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i><br>del siglo XVII . . . . .  | 485 |
| Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara<br>inspiración grutesca, en pintura mural del Templo de<br>San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco . . . . . | 486 |
| Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera<br>policromado del siglo XVII . . . . .  | 487 |
| Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde<br>donde sale un arco iris por su boca . . . . .  | 488 |
| Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i> . . . . .  | 494 |
| Figura 24.2. <i>Lxs EnchaquiradxS de Engabao</i> . . . . .   | 496 |
| Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación . . . . .  | 497 |
| Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con<br>sistema sonoro (fragmento) . . . . .  | 505 |

|   |     |
|---|-----|
| Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora . . . . . | 506 |
| Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel . . . . .       | 508 |
| Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés. . . . .                   | 509 |
| Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay . . . . .                      | 511 |

---

## Tablas y gráficos

|  |     |
|--|-----|
| Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989 . . . . . | 24  |
| Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018 . . . . .                       | 25  |
| Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos) . . . . .                              | 83  |
| Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista. . . . .                  | 390 |
| Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700 . . . . .                                     | 203 |
| Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750 . . . . .                                     | 204 |

# Capítulo 17

## Catequesis, civilización y la transformación de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX

Marta Amoroso

### El acuerdo

En 1843, la fragata que partió del puerto de Génova, Italia, llevando a la princesa italiana Teresa Cristina para casarse, en Brasil, con el emperador de ese país, Don Pedro II, trajo también a un grupo de frailes capuchinos italianos,<sup>1</sup> quienes vinieron a crear los asentamientos indígenas del Imperio de Brasil. La coincidencia de este viaje compartido, entre los miembros de la familia real y los misioneros italianos, puso de manifiesto las huellas de una política palaciega y vaticana que marcó el destino de los pueblos indígenas en la construcción de la nación brasileña. El Vaticano, que celebraba la continuidad de la monarquía católica en América del Sur, garantizó, al gobierno de Brasil, la implementación de programas de emigración que recibirían a miles de colonos europeos desde finales del siglo XIX, para ocupar las recién creadas colonias de inmigrantes en territorios tradicionalmente ocupados por los pueblos indígenas.

---

<sup>1</sup> Los misioneros relacionados con este viaje son los frailes Samuele da Lodi, Egidio de Garesio, Alessandro da Beni, Pedro Paolo de Ceriana y Ildefonso de Génova. Sobre la llegada de misioneros capuchinos italianos contratados por el gobierno brasileño para trabajar en los asentamientos indígenas de las provincias de Brasil, consultar el Archivo Histórico de Itamaraty, en Río de Janeiro, documentos del Ministerio de Relaciones Exteriores. Oficinas de la Ciudad del Vaticano (período 1840-1889).

En la primera parte de este capítulo bosquejo el panorama general de los asentamientos indígenas del Imperio de Brasil, creado por el programa “Catequesis y Civilización”, en 1845, y destaco que fue el primer programa de política pública dirigido a esos pueblos. Antes de recibir a los primeros etnólogos del siglo XX, una parte significativa de los grupos indígenas convivió con los capuchinos en los asentamientos indígenas del Imperio. Así conocieron el proselitismo católico, el trabajo en las plantaciones a gran escala, en la apertura de carreteras, en la navegación de los ríos, en la escolarización y en el contagio de epidemias. Se enfrentaron al aparato militar del Imperio que estableció contacto con los indios y garantizó la existencia de la misión católica. El trabajo obligatorio de los indígenas en los asentamientos, a su vez, se utilizó para preparar la llegada de los inmigrantes en el siglo XIX, a través de la construcción de caminos, la tala de la selva primaria y el desbroce de tierras para sembrar cultivos extensivos. En la segunda parte del capítulo examino las dinámicas de uno de los asentamientos, Itambacuri, en Minas Gerais, desde las categorías misioneras movilizadas para conocer el papel de los indígenas en la formación de la nación.

## Misiones capuchinas en Brasil en el siglo XIX

La política del Segundo Reinado (1843) marcó el regreso de la misión católica al centro del debate indigenista en este país. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el gobierno del Imperio estimuló, por medio de leyes y acuerdos diplomáticos, la implementación de la misión católica entre los indígenas. Los designios del gobierno se dirigieron especialmente a los frailes de la Orden Menor Capuchina, que fueron los que más misioneros pusieron a disposición de Propaganda Fide.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> La Sagrada Congregación de Propaganda Fide era el órgano del Vaticano encargado de constituir y formar el cuerpo de misioneros. Para recibir el título de Misionero Apostólico, los candidatos tenían que aprobar un examen y obtener permiso para viajar. Este título fue conseguido a menudo después de que el misionero estuviera en Brasil a petición del Comisionado General. Propaganda Fide nombró oficialmente al Comisario General, a los Prefectos y a los Subprefectos (Catálogo ACRJ). F. J. Palazzolo aclara ([1952] 1973, 6): “... los religiosos capuchinos de Brasil durante más de dos siglos y medio dependieron exclusivamente de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe. Los capuchinos vinieron como misioneros y fueron reclutados en las diversas provincias monásticas ya establecidas en Europa”.

Tres decretos promulgados entre los años 1843 y 1844<sup>3</sup> crearon la base jurídica de la actividad misionera de los capuchinos en Brasil, encargada de establecer los asentamientos. Los frailes recibieron del gobierno del Imperio los pasajes transatlánticos y los viáticos para su mantenimiento en el campo. De este modo, pasaron a tener obligaciones directas en la condición de empleados asalariados. La llegada de misioneros al territorio brasileño fue registrada en la Secretaría de los Negocios del Estado, encargada de la asignación de los frailes a las provincias; los misioneros responsables de la creación de una aldea solo podían ausentarse de esta con el permiso del gobierno central.

A su llegada fueron llevados a los “hospicios”<sup>4</sup> de la Orden Menor en las capitales de provincia. El más importante de estos fue el de Morro do Castelo en Río de Janeiro, edificio cuya construcción comenzó en 1844 y terminó en 1847. Fue creado especialmente para acoger a los misioneros después de la publicación de los decretos. Se hospedaron temporalmente en estos lugares, para aprender la lengua portuguesa y nociones de las lenguas indígenas.

Sobre los marcos temporales del programa, los historiadores de la Orden Menor de los Frailes Capuchinos se refieren a este período como “Misiones del Patronato”, cuyo inicio sería el año 1840. Esta fecha corresponde a la restauración de la misión capuchina en Brasil, con la actuación de fray Fidelis de Montesanto en los pueblos indígenas de la región de Campos, en Río de Janeiro. La Misión del Patronato se

---

<sup>3</sup> La legislación específica que creó y reguló las aldeas capuchinas del Imperio, desde 1840, se refiere a los decretos n.º 285 del 21 de junio de 1843, n.º 373 del 30 de julio de 1844 y n.º 426 del 24 de julio de 1845 (Carneiro da Cunha 1992). Véase también la correspondencia entre el gobierno de Brasil y el Vaticano, Archivo Histórico de Itamaraty, en Río de Janeiro.

<sup>4</sup> El hospicio era el lugar donde los misioneros se alojaban temporalmente. Durante todo el período colonial y también en el Imperio se prohibió a los capuchinos montar establecimientos permanentes en Brasil. Este hecho se atribuye a la cautela de las autoridades portuguesas, que todavía recordaban el fantasma del “imperio teocrático de los jesuitas” en el período colonial. Los hospicios serían, así, un modelo alternativo de apoyo estratégico a la misión, evitaban que las órdenes religiosas echaran raíces y establecieran derechos. Hasta 1842 los frailes permanecieron en el Monasterio de São Bento, hasta que el gobierno del Imperio entregó la Iglesia del Morro do Castelo y algunas casas adyacentes a la Orden Menor de los Frailes Capuchinos, acto que marcó la restauración del Ayuntamiento de Río de Janeiro y, poco después, de la fundación del Comisionado General. En 1843, por Decreto 285, el Gobierno del Imperio creó las condiciones para la instalación de la misión indígena de los capuchinos, organizando una lotería cuyos beneficios se destinaron al pago del transporte de los misioneros y a la construcción de hospicios para los frailes (Informe del Ministerio de Justicia a la Asamblea Legislativa elaborado por José Tomaz Nabuco de Araújo, 1854).

cerró con la proclamación de la República en 1889. En los asentamientos indígenas, los frailes estaban obligados, contractualmente, a enviar informes anuales al gobierno, donde relataban la situación de los indígenas y los resultados de la catequesis. Parte de la historia del Brasil del siglo XIX relativa a ellos, se encuentra en este registro efectuado por los religiosos. Estos se dirigen al Estado y al Comisionado General de la Misión, al que se añaden algunos recuerdos conservados por los frailes después de su regreso a Italia.

El Reglamento de las Misiones de Catequesis y Civilización de los Indios, decretado en 1845, fue el texto básico que estandarizó los asentamientos indígenas del Imperio. El decreto creó la Dirección General de Indios, a cargo de un director nombrado por el Emperador. Este funcionario normalmente trabajaba en la capital de las provincias y también designaba los cargos administrativos de Director de la Aldea, Tesorero o Encargado de Inventarios. Este último acumulaba las funciones de secretario y contador, cirujano y misionero. La legislación de 1845 mantuvo la sumisión de los religiosos al director laico de las aldeas, y limitó el trabajo de los frailes a la catequesis de los indios, a los servicios parroquiales en la aldea y sus alrededores, a los registros de bautismos, nacimientos, matrimonios y defunciones, a la escuela primaria (leer, escribir y contar), y finalmente a la enseñanza religiosa para menores y adultos. Sin embargo, como veremos, en muchos casos los misioneros capuchinos se hicieron cargo de la dirección de los asentamientos indígenas donde trabajaban.

Así pues, tenemos un crecimiento significativo en las actividades de la Orden Menor de los Capuchinos en Brasil en la segunda mitad del siglo XIX,<sup>5</sup> una orden religiosa cuya presencia en este país se remonta al siglo XVII (Palazzolo 1963). Administrativamente, la Orden Menor mantuvo, en el siglo XIX, la misma división en tres prefecturas apostólicas creadas en la época colonial. Estaban ubicadas en puntos estratégicos: la Prefectura de Bahía, creada en 1712; la Prefectura de Pernambuco, creada en 1725, y la de Río de Janeiro, creada en 1737 (Palazzolo 1963). Para responder a las exigencias de la legislación de la década de

---

<sup>5</sup> F. Da Nembro (1958, 119) considera el período de 1840 a 1889 como la actividad más intensa de la misión capuchina en Brasil.

1840, los capuchinos crearon la Comisión General de Brasil, en Río de Janeiro, en el nuevo hospicio de Morro do Castelo. El hospicio de Nuestra Señora de Penha, en Pernambuco, se reabrió en 1840 para recibir a los misioneros sicilianos al año siguiente. Además, las actividades del Hospicio da Piedade en Bahía (Da Nembro 1958) se intensificaron para acoger al nuevo grupo de misioneros. La catequesis de los indígenas de la región nordeste fue responsabilidad de las prefecturas de Bahía y Pernambuco. El ayuntamiento de Río de Janeiro concentró las actividades de catequesis en las otras provincias del Imperio, es decir, Río de Janeiro, São Paulo, Paraná, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Pará y Espírito Santo. Hasta la proclamación de la República en 1889, la misión capuchina recibió unos 200 misioneros (Da Nembro 1958, 225), pero no todos estaban destinados a los asentamientos indígenas.<sup>6</sup>

Aunque consideremos que los usuarios de los asentamientos constituyen una pequeña fracción del total de la población indígena en el período del Imperio, estos datos evidencian el notable alcance de la

<sup>6</sup> Misioneros capuchinos en las provincias del Imperio de Brasil, por año de llegada, en los pueblos indígenas: 1. **Pará (Amazonas)** – f. *Pedro P. de Ceriana*, 1843, San Luiz Gonzaga, Río Purus; f. *Egídio de Garrezzo*, 1842, Curí, Jaituba y Garanhuns; f. *Antonino de Albano*, 1871, Colonia del río Capim; f. *Antonio de Reschio*, 1878, Dos Bazos (Maranhão), Bacabal; f. *Carmelo de Mazzarino*, 1867, Puerto de Moz, r. Xingú; f. *Ludovico de Leopoldina*, 1862, Guruporanga y Maracanã, Río Capim; f. *Fidélis de Iesi*, 1843, Vicario en Breves; f. *Pelino de Castrovalva*, 1870, Bacabal, Río Tapajóz; 2. **Bahía** – f. *Amadeu de Chiavari*, 1837; f. *Caetano de Troina*, 1842, Catequesis en el río Mucurí; f. *Candido de Taggia*, 1857, Catequesis en el río Pardo; f. *Doroteu de Loreto*, 1847, S. Pedro y Porto da Folha río S. Francisco; f. *Ludovico de Livorno*, 1816, S. Pedro de Alcântara, Río Pardo; río Tieté (SP); f. *Luiz de Gubbio*, 1856, Aldeas de Rodelas y de Prado; f. *José Maria de Caltanissetta*, 1856; *Paulo Limone*, 1847, Aldea de Rodelas; f. *Paulo de Panicale*, 1837, Aldea de Alcobaça, río Itanhãem Piedra Blanca; f. *Ludovico de Leorne*, Asentamiento de Ferradas; 3. **Espíritu Santo** – *Gregório Maria de Bene*, 1844, Porto Alegre, río Blanco Uaupé e Içanã; f. *Wandelino de Innsbruck*, 1847, Santa Isabel; 4. **Goiás** – f. *Antonio de Gangi*, 1865, S. Maria do Araguaia, Piabanha y Pedro Afonso; f. *Francisco de Monsavito*, 1841, Boa Vista, San José do Araguaia; f. *Rafael de Taggia*, 1846, Santa María do Araguaia, Teresa Cristina, Pedro Afonso; f. *Sabino de Rimini*, 1866, Santa María do Araguaia, Piabanha; f. *Clemente de Génova*, 1846, Río Araguaia; 5. **Maranhão** – f. *Celestino de Pedávoli*, 1871; f. *Gregório Maria de Bene*, 1844, Porto Alegre; 6. **Minas Gerais** – f. *Ángelo de Sassoferrato*, 1871, N. S. de los Ángeles de Itambacuri; f. *Arcángelo de Nápoli*, 1844; f. *Benedito de Bobbio*, 1847, Aldea de Tevão; S. José de Leonissa (RJ); Río Mutum; f. *Bernardo de Lagonegra*, 1847, Sambe; Alto dos Bois; f. *Domingos de Casale*, 1846, San Miguel de Guanhaens; f. *Miguelángelo Maria de Troina*, 1873, Inmaculada Concepción de Manhuaçu; f. *Serafin de Fossombrone*, 1878, Manhuaçu; Inmaculada Concepción de Itueto, Poaia; f. *Serafin de Gorizia*, 1872, Catequesis del Río Mucuri, Itambacuri; f. *Serafin de Trieste*, Guapo-assú; 7. **Mato Grosso** – f. *Ángelo de Caramánico*, 1853 Colonia Militar de Dourados; f. *Antonio de Molineto*, 1844, Miranda; f. *Mariano de Bagnaia*, 1847 Aldea del Buen Consejo; Tibagi; Campos Nuevos do Paranapanema (SP); 8. **Pernambuco** – f. *Caetano de Gratieri*, 1841, Bajo Verde; f. *Cassiano de Comacchio*, 1873, Colonia Santa Isabel; f. *Fidélis Maria de Fognano*, 1862, Colonia Santa Isabel; f. *Francisco de Alatri*, 1885, Corazón de Jesús de la Sierra del

empresa y los números igualmente sorprendentes de la misión católica entre los nativos. Tomando como referencia las fuentes capuchinas (correspondencia e informes) y considerando exclusivamente el sector de la misión vinculado al Comisionado General de Río de Janeiro, es decir, dejando de lado Bahía y Pernambuco, los frailes reunieron, bajo su administración, un número considerable de indígenas, a partir de 1846. En São Paulo, en la misión de São João Baptista da Faxina había más de 500 indios kaiowá; en Paraná, entre guaraníes (mbyá, nhandeva y kaiowá y kaingang), el sistema reunía a miles de indios en seis asentamientos (solo São Pedro de Alcântara llegó a tener una población de más de 1000 personas). En Mato Grosso, la misión reunió a 3000 indígenas de Quinquiná, Terena y Guaná, sin contar la misión del Kadiwéu, que no está incluida en este total. En Minas Gerais, la misión de Itambacuri reunió a botocudo, pojichá, nacnauc, machacali, poté y patachó. En Espírito Santo se mantienen grandes asentamientos de indios botocudo y puri. En Goiás, la misión en los ríos Tocantins y Araguaia reunió a 3000 krahó y apinagé. En el río Mortes, xavante, xerente, canoeiro y blancos vivían juntos en asentamientos que reunían hasta a 3800 personas. En Pará, solo en el municipio de Itaituba, la misión capuchina llegó a reunir a 9000 personas; la misión de Bacabal involucró a un gran número de indígenas mundurucu. Las misiones en la Amazonía que se establecieron en Río Branco, reunieron a los siguientes grupos étnicos: wapixana, macuxi, saporá; en Uaupés e Içana se reunieron las etnias aruaná, caetarianos, tucano, itariana, cubeo; en Japurá, Tocantins e Iça la misión capuchina reunió a los passe, júri, xumana y miranha; la

---

Morro de los Agudos de Paranapanema; *f. José Maria de Bologna*, 1867, Papaça; *f. Pascal de Varsóvia*, 1873, Colonia Santa Isabel; *f. Sebastião de Melia*, 1847, Papaça, Garanhuns, Maranguape, São Lourenço da Mata, Itamaracá; *f. Silvério de Rabbi*, 1883, Colonia Santa Isabel; **9. Paraná** – *f. Bernardino de Nápoli*, 1876, San Pedro de Alcântara; *f. Luiz de Cimitile*, 1865, San Jerónimo y San Pedro de Alcântara; *f. Timótheo de Castelnuovo*, 1850, San Pedro de Alcântara; **10. Río de Janeiro** – *f. Bento de Gênova*, 1826, S. José de Leonissa; *f. Carlos da Bagnone*, 1873, Santa María de San Félix; *f. Fabiano de Scandiano*, 1846, Comisionado General; *f. Florido da Città de Castello*, 1826, Aldea de la Piedra (Itaocara), San Félix de Cantalício; *f. Serafín Maria de Montalbodo*, 1826 Aldea de la Piedra; **11. Santa Catarina** – *f. Estevão de Vicenza*, 1868, Colonia del Alto Jatá; *f. Virgílio de Amblar*, 1867, Santa María de San Félix; **12. São Paulo** – *f. Gaudêncio de Gênova*, 1844, Catequesis del río Tibagi Jerónimo de Santa Colomba, 1844, Misiones en los ríos Parnaíba y Cotia; *f. José Maria de Loro Piceno*, 1865, Tijuco Negro, Dos Brazos, Francelina; *f. Matias de Gênova*, 1850, Colonia Militar de Jatá, San Jerónimo, San João da Faxina; *f. Pacífico de Montefalco*, 1844, Faxina, San Juan Bautista de Itaporanga; *f. Ponciano de Montaldo*, 1844, S. João Batista de Itaporanga, Faxina (ACRJ).



Misión de San Luis Gonzaga, fundada en 1854 entre los indios mura, también reunió a otras etnias (Da Nembro de 1958).<sup>7</sup>

En el sudeste del país, en el asentamiento indígena de Itambacuri, el trabajo obligatorio de los indígenas se utilizó para preparar la llegada de los inmigrantes europeos en el siglo XIX: la construcción de caminos, la tala de la selva primaria y el desbroce de tierras para el cultivo extensivo.

## Asentamiento indígena de Itambacuri

Este es uno de los más longevos del siglo XIX, creado a raíz del arribo de inmigrantes europeos que llegaron a ocupar las colonias de la misma región de los ríos Doce y Mucuri, en Minas Gerais.<sup>8</sup> El asentamiento indígena de N. S. de Itambacuri, en la provincia de Minas Gerais, dirigido por frailes capuchinos, fue creado al mismo tiempo que las colonias de inmigrantes europeos (Amoroso 2011, 2014). Nos interesó este estudio de caso para entender, en ese momento y hablando directamente desde lo local, en qué términos se formularon las relaciones de la misión capuchina con los indígenas nacenucks, potes, giporoks, pojichá y los inmigrantes europeos que participaron en el programa de las colonias de inmigración de la Compañía Mucuri.

*En las selvas de los valles de Mucuri y Doce* (Palazzolo [1952] 1973)<sup>9</sup> es el título de la memoria de la misión que elige la selva como protagonista

---

<sup>7</sup> F. De Nembro (1958) y los manuscritos del Archivo de la Custodia de los Padres Capuchinos de Río de Janeiro (ACRJ).

<sup>8</sup> Sobre las relaciones del Vaticano y de las misiones católicas con la inmigración italiana en los siglos XIX y XX, ver: Franzina 2006; Trento 1986; Colucci y Sanfilippo 2010.

<sup>9</sup> Ejemplar que guarda en común la forma, el tono y el alcance con otras memorias de misioneros del siglo XIX. La memoria de Itambacuri se presenta como una pieza política en defensa de la misión católica en el contexto regional, ya que se dirige al público católico extranjero que normalmente tenía acceso a los escasos recuerdos de los misioneros capuchinos ante el público brasileño. El volumen examinado, recopilado en los años 50 por el superior capuchino F. Jacinto de Palazzolo, fue publicado en la colección *Brasiliiana*, de la Companhia Editora Nacional. Ganó una gran audiencia y es quizás la obra capuchina más conocida por lectores brasileños. Alceu de Amoroso Lima se encarga de la presentación del volumen y en él se revela la probabilidad de una ascendencia noble de F. Serafín de Gorisia, pues perteneció a la nobleza austríaca y en su juventud disfrutó de la amistad del emperador Francisco José (Palazzolo [1952] 1973, 22). Además de la memoria, tenemos una de las más proliferas correspondencias de la época sobre Itambacuri, firmada por sus misioneros fray Serafín de Gorisia y fray Angelo de Sassoferatto (ACRJ).

principal, aunque pretende abordar la transformación o conversión de los nacnenuks, potes, giporoks, pojichá del asentamiento indígena de Itambacuri, en Minas Gerais. La selva es el desafío que la misión debe superar mediante la implementación de un nuevo régimen de uso de la tierra, después de la “desertificación y poblamiento”,<sup>10</sup> seguido por el cultivo extensivo del “suelo ubérrimo”.

El misionero de Itambacuri, fray Serafín de Gorisia, tenía una sólida formación académica previa a su ingreso a la Orden Menor, lo que ciertamente lo distinguió del grupo de misioneros que trabajaron en Brasil durante el período de la Misión del Patronato, pues la mayoría no poseía una formación superior. Llegó a Minas Gerais en la década de 1870, acompañado por otro misionero, fray Ângelo de Sassoferrato, con la misión de establecer un asentamiento con el pueblo indígena botocudo de Mucuri, que era considerado “el mayor obstáculo para la colonización europea”, ambicionada por la Compañía Mucuri.

A diferencia de lo que la narrativa capuchina pretendía afirmar, cuando asociaba a los misioneros exclusivamente a la catequesis indígena, el hecho de que la Propaganda Fide del Vaticano enviara a Minas Gerais misioneros que dominaban la lengua alemana reveló que el órgano encargado de las misiones de catequesis –apostolado dirigido a los indios– implicaba necesariamente la adaptación de los inmigrantes europeos y la difícil situación de la coexistencia forzada entre indios e inmigrantes en los asentamientos indígenas del Imperio.

En los registros de la Orden Menor, Itambacuri fue considerado uno de los asentamientos más exitosos de la época. Allí se buscaba promover el mestizaje de manera institucionalizada, un tema muy apreciado por la misión católica, que puede centrarse en ese experimento de convivencia de diversos grupos. Esto fue promovido por el Estado a mediados del siglo XIX y de él se desprenden algunas de las situaciones que surgieron posteriormente. La primera se relaciona directamente con el carácter oficial de la mezcla de razas que se buscaba en esta región de Minas Gerais;<sup>11</sup> es necesario aquí indagar cómo sucedió y cuál fue el resultado

---

<sup>10</sup> ACRJ, Correspondencia de fray Serafín de Gorisia, Itambacuri, 12 de agosto de 1882.

<sup>11</sup> Experiencias similares no pretendían cumplir con esta recomendación oficial, como el asentamiento de São Pedro de Alcântara, en el valle del Tibagi, Paraná, dirigido por fray Timotheo de Castelnuovo. En São Pedro de Alcântara, la misión capuchina registrará la inviabilidad de reunir

de la política del mestizaje. Notemos que, para cumplir con su lema, la misión –apoyada por el Estado– no pretendía hacer una mezcla de los colonos europeos con los indígenas; la mezcla deseada se dirigía estrictamente a los indios y a los inmigrantes pobres y pretendía convertir a los indios en obreros cristianos pobres.

Llama la atención la particularidad de este proyecto de mestizaje, en el que la mezcla “no oficial” practicada en todo el continente (Velho 2005), era aquí de carácter oficial, como política pública del Estado y de las prácticas misioneras, lo cual es sorprendente. La Propaganda Fide y el Vaticano proclamaron la necesidad de la romanización del catolicismo y dieron un carácter “moderno” a la misión de los capuchinos italianos del siglo XIX. Los misioneros hablaron en nombre de un nuevo tiempo, que se implantó en la zona del Sertão con la llegada de los ferrocarriles; trataron sobre las vacunas utilizadas contra las epidemias y otros avances de la medicina; de las carreteras y las nuevas redes de comercio y comunicación; y especialmente de los inmigrantes europeos. La modernidad se tradujo en asentamientos indígenas *en conversión*, es decir, la transformación de los indígenas en trabajadores cristianos. El indígena convertido en obrero católico pobre surgía aquí por medio del mestizaje. En este sentido, los mestizos fueron considerados por f. Serafín de Gorisia la prueba del éxito de la villa cristiana.

Y ha sido precisamente gracias a la unión y alianza entre los trabajadores indígenas y los campesinos nacionales, que se ha logrado aquí la más correcta y espontánea transformación de salvajes nocivos en laboriosos mestizos nacionales, desapareciendo imperceptiblemente por la misma metamorfosis, o por muerte natural, el alto número de indios puros, el terror de los habitantes de esta fértil región, poblándose así el extenso y espeso bosque, otrora abrigo de las bestias salvajes (H. Fray Serafín de Gorisia 1889 citado en Palazzolo [1952] 1973, 172).

La mezcla tuvo lugar por medio de los matrimonios promovidos por el proceso de asentamientos, entre indios y nacionales pobres. Así, fueron los misioneros, luego de haber prescindido de las formalidades del ma-

---

a colonos migrantes e inmigrantes de los grupos kaiowá, mbyá y kaingang, así como a distintos grupos indígenas en una sola aldea (Amoroso 1998, 2014).

trimonio civil, quienes ejercieron el poco espacio de libertad que tenían ante el Estado; además, comenzaron a documentar el resultado de la experiencia de la mezcla racial promovida en los propios asentamientos. En los censos y registros de la misión y del Estado, el indio ya no era indio, o la misión no lo consideraba así. Al mismo tiempo que los misioneros estaban obligados a reintroducir a los indígenas, en algunos de los censos solo lo hacían con el fin de garantizar los fondos de los gobiernos. Tal vez, debido a que los religiosos administraban los asentamientos indígenas nunca se supo con certeza, durante la segunda mitad del siglo XIX, dónde se encontraban exactamente los indígenas considerados como *asentados* por el programa “Catequesis y Civilización”.

Una pregunta que movilizó a las autoridades gubernamentales y a la que la misión capuchina, invariablemente, respondió con evasivas fue la referente a la demarcación de la tierra de las aldeas. Los misioneros declararon que era imposible llevarla a cabo, pues los indígenas de los asentamientos todavía estaban dispersos a lo largo de los ríos. Cualquier intento de definir los límites del territorio de las aldeas, más detalladamente, movilizaría la oposición de los colonos instalados en las aldeas indígenas, además de que enfrentaría la oposición de los misioneros. Estos afirmaban que perderían catecúmenos indígenas establecidos a 30, 40 o 60 leguas de la sede de la misión, como se puede observar en los oficios redactados por los capuchinos en los asentamientos de los valles de Tibagi y Paranapanema, al sur de la provincia de São Paulo (Amoroso 1998; 2014).

Una segunda pregunta se refiere al tema de la “construcción de la felicidad”, que comprendía el proyecto cristiano, como indica Latour (2004),<sup>12</sup> idea que en Itambacuri pasó por la transformación de los botocudo en “laboriosos mestizos nacionales”; es decir, se trataba de la construcción de la pobreza, un tema muy apreciado por la Orden Menor de Frailes Capuchinos desde su creación (Le Goff 2001). Para profundizar un poco más en este punto nos trasladamos a los colectivos formados por la Mata Atlántica y sus habitantes autóctonos, ahora un paisaje desertificado, pensado en términos de la Ciudad de Dios

---

<sup>12</sup> Cito el pasaje en el que el autor nos remite a la teoría de los actos del habla aplicada al discurso religioso: “discurso transformador que habla de los que hablan más que del mundo, pero que al hacerlo, cambia el mundo en el que hablan de él” (Latour 2004, 375).

construida sobre los *terrenos ubérrimos* cultivados bajo el mando de misioneros italianos y otros cristianos trabajadores. En este nuevo escenario, el bosque era percibido por la misión capuchina como el mayor desafío a superar, junto con los botocudos. El inmenso territorio y el “espantoso bosque” son personajes de las narraciones del segundo misionero de Itambacuri, fray Ângelo Sassoferato, quien advirtió a los que consideraban fácil la tarea de perseguir a los indios que comen robos, “solo podían razonar así los que no conocían los bosques de Brasil, que son de tal tamaño, que servían a los indios de fortalezas seguras e inexpugnables”. En otro pasaje, fray Ângelo de Sassoferato describe de nuevo la Mata Atlántica, junto con los que vivían en ella, como el reto a superar.

Los europeos se pasmaban con los árboles seculares de Brasil, de 30, 40 y más metros de altura y extraordinariamente gruesos. Estábamos rodeados de estas extensas selvas vírgenes, hogar de jaguares y tigres feroces y de salvajes aún más temerosos (H. Angelo Sassoferato citado en Palazzolo [1952] 1973, 40).

Diez años después de la fundación de la aldea de Itambacuri en 1883, fray Serafín veía el equipamiento misionero como un establecimiento “hermoso y pintoresco”, con cientos de kilómetros de tierra apta para la agricultura, con agua potable y un clima benéfico, donde el bosque había dado paso a la construcción urbana de la misión. Afirmó que el asentamiento había sido el elegido para llenar el inmenso vacío de bosques deshabitados —“aparte de los salvajes”— que mediaba entre “la ciudad de Teófilo Otoni hasta el río Doce, y de São Mateus hasta Pessanha, y quizás esta región era la precursora de un espléndido futuro de extraordinaria prosperidad (...)”. Un año antes, expuso cuál sería el lugar de los indios en el proyecto:

Ninguna colonización de esta zona estará sujeta a ser tan firme y perseverante en el trabajo rural como los indígenas una vez civilizados, quienes inmediatamente se acomodan a los usos y costumbres de la nación y aspiran a aliarse con los campesinos pobres, aprovechando el hecho de ser menos exigentes y menos interesados; y después de todo,

los indígenas, en combinación con los nacionales de genio industrial, están ocupados cada año en limpiar porciones de gruesas brechas (selva), proveyéndoles sólo el mejor servicio que se pueda exigir de ellos: lo que no se consigue con el terror que perpetúa el odio entre razas, se consigue con la catequesis, mano caritativa para los desdichados.<sup>13</sup>

Sin embargo, las referencias de los misioneros a las constantes amenazas de ataques de “indios salvajes” permanecen. Fray Serafín de Gorisia se refirió, por ejemplo, a la “presencia de negros fugados o con órdenes de arresto”, viviendo entre los indios pojichá, a esos líderes africanos “que les aconsejan, les gobiernan y los reúnen allí, en el centro de São Mateus, haciéndolos cada vez más peligrosos”.<sup>14</sup> De la misma manera que *la selva virgen* aludía a los espacios de sociabilidad que escapaban al control del Estado y de la Misión, *las aldeas*, en la retórica misionera, eran identificadas como espacios de la fraternidad de los indios trabajadores. Esto es lo que encontramos en las noticias de los conflictos, como el que involucró al consulado alemán en Brasil y a las autoridades del Imperio convocadas por la apelación de una petición de los colonos europeos y nacionales del municipio de Filadelfia, para resolver el tema de los ataques de los pojichá a los colonos. Así escribió Fray Serafín de Gorisia en 1885:

Pasando por cosas así, no es de extrañar que los extranjeros y laboriosos nacionales de estos lugares quieran el exterminio de los Pojichás por ley de necesidad, cuyo efecto es absolutamente imposible, porque son numerosos, tácticos y suspicaces y pueden llamar en su ayuda a otros indios vecinos y utilizar la espesa y desconocida selva virgen a sus espaldas para refugiarse.<sup>15</sup>

Queda por abordar cómo las prácticas de los frailes capuchinos en los asentamientos de Brasil interactuaron con las reglas de la Orden Menor de los Frailes Capuchinos y los dogmas vigentes de la Iglesia Católica. Encontré algunas respuestas en la obra de Rocco de Cesinale, historia-

---

<sup>13</sup> ACRJ, 20-II-31, 12 de julio de 1882.

<sup>14</sup> ACRJ, 20-III-51, 15 de marzo de 1885.

<sup>15</sup> ACRJ, 20-III-56, 30 de junio de 1885.

dor de la Orden Menor, que conoció y siguió de cerca el trabajo de los misioneros de Itambacuri, así como de los otros frailes italianos que se encontraban en Brasil y en el Congo, en ese momento. Cabe señalar que f. Rocco de Cesinale, al tratar con los indígenas de Brasil, se refirió a los vínculos que existían entre el pensamiento religioso y el de las ciencias de su época; incluso convocó a debate al naturalista A. Humboldt, al destacar el posible diálogo entre la lingüística y la religión.

El lenguaje, dijo Alexander Humboldt, como creación intelectual de la humanidad, como profundamente inherente a su desarrollo espiritual, es de una gran importancia para la nación de la cual es propia, para ayudar a reconocer la similitud y diversidad de la raza [Cosmo, I, 334] (Cesinale 1887, 508).

Este pasaje abre el capítulo “Il Tupi” de su *Storia delle missioni del cappuccini*, publicado en París en 1837. En las décadas siguientes, fray Rocco de Cesinale se convirtió en General de la Orden Menor Capuchina de la Propaganda Fide en el Vaticano al mismo tiempo en que la misión de Itambacuri fue creada en Minas Gerais. En este cargo conoció en Roma a los misioneros Angelo de Sassoferato y Serafín de Gorisia, en 1872; cuando ellos, procedentes de sus provincias de origen, Ancona y Gorisia, situadas en el interior de la península italiana; se presentaron ante el Comisionado General, justo antes de embarcarse en Génova hacia el puerto de Río de Janeiro.<sup>16</sup>

El contacto directo con los misioneros que viajaron a África<sup>17</sup> y Suramérica, junto con el cargo que ocupaba en la jerarquía de la Orden Menor, sirvió de base a Rocco de Cesinale para una reflexión en franco diálogo con la ciencia de su tiempo, en este caso la cosmología de A. Humboldt; la lingüística de J. H. Klaprot (1783-1835, expedicionario y orientalista alemán); los tratados de Conrad Malte Brun (1775-1826, geógrafo danés), A. Balbi (1782-1848, geógrafo veneciano) y Remusat; la botánica de Smith Barton (1766-1815, médico y botánico estadouni-

---

<sup>16</sup> Al respecto, véase la nota 1 de este capítulo.

<sup>17</sup> El antropólogo Pierre Verger usó *La Storia...* de Rocco de Cesinale para reflexionar sobre el lugar de la misión católica en la construcción de los dioses fetiches en el pueblo yoruba del Congo en el siglo XIX (Verger 1966).

dense también formado en la Universidad de Göttingen); autores citados por el historiador capuchino. En la *Storia delle missioni cappuccini*, Rocco de Cesinale (1887) explica cómo la misión cristiana del siglo XIX acompañó las formulaciones de la historia natural y el debate en torno al origen del ser humano por parte de monogenistas y poligenistas. Para los religiosos católicos implicados en la misión en Brasil, la ciencia se presentaba como una especie de *reflexión auxiliar* que proporcionó a la religión cristiana una reorientación de sus prácticas de *construcción de la felicidad* en las zonas donde los capuchinos trabajaban en África y en Sudamérica.

En un asentamiento indígena del interior de Brasil o en una aldea del Congo en África, la misión capuchina del siglo XIX pensaba en términos del origen común de la raza humana, mientras que la cuestión de la diversidad era un punto polémico de la reflexión cristiana que se resolvía a través del estudio de las lenguas. Así, reflexionando sobre los tupí de la costa de Brasil y también acerca de los hablantes de las lenguas tupí del interior del continente —como los apiacá y los mundurucu, poblaciones donde la misión italiana mantenía asentamientos—,<sup>18</sup> el fraile Rocco de Cesinale utilizó la lengua tupí como evidencia de que la humanidad encontrada pertenecía a una sola familia lingüística.

En apoyo a esa conclusión, estableció una aproximación entre los métodos de la etnografía filológica y la antropología física, dedicada a los estudios sobre las medidas y aspectos de los cráneos, demostrando que ambas funcionaban mediante comparaciones sistemáticas. Finalmente, afirmó cómo las ciencias modernas, a través de ejercicios comparativos y de construcción de analogías —como las que tuvieron lugar en los gabinetes germánicos de antropología física o en las bibliotecas de filólogos— llegaron a conclusiones que guardaban inmensas similitudes con lo expresado en la Biblia. Así, el examen de la estructura común a “todas” las lenguas americanas no dejó lugar a dudas de que pertenecían a una sola familia. Los misioneros, decía, observaron desde temprana edad que ciertas lenguas indígenas en Brasil, como el tupí, podían ser consideradas la clave de otros dialectos y sobre estas bases construyeron el programa de

---

<sup>18</sup> La misión capuchina en ese momento había sido instalada en el río Tapajós y era dirigida allí por Pelino de Castrovalva, otro misionero italiano y director de la aldea indígena de Bacabal, que trabajaba entre los mundurucu (Amoroso 2006).



catequesis del continente. Habiendo descubierto tal parentesco lingüístico, ahora se trataba de trazar las líneas de acercamiento entre el tupí y la lengua del mundo antiguo; resultó que también en esta área de investigación el parentesco entre las lenguas quedaba confirmado.

Si hasta ese momento el Nuevo Mundo había sido pensado en términos de las distancias con el Viejo Continente, y esta apreciación había resultado en el registro de una multitud de lenguas aisladas entre sí, e igualmente distantes y ajenas a las lenguas europeas, Rocco de Cesignale argumentó que la nueva ciencia, que ahora operaba a partir de la observación de los hechos y la identificación de los sistemas —una clara alusión al paradigma científico inaugurado por A. Humboldt (Gerbi 1996, 304-305)—, tendía a reducir la diversidad a unos pocos sistemas. Esto le permitió demostrar que la ciencia y la religión estaban bastante próximas o, mejor dicho, que la ciencia de los naturalistas avanzaba hacia conclusiones ya largamente expresadas en la Biblia.

Rocco de Cesignale señaló que la implementación del programa misionero en Brasil había sido posible gracias a la lengua general y expuso las colecciones de catecismos, oraciones dominicales y gramáticas de las lenguas indígenas recogidas por los misioneros a lo largo de los siglos. De este modo, presentó los documentos de la misión como evidencia de las innumerables similitudes entre las lenguas tupís. A su vez, las prácticas de la misión capuchina en Brasil estaban muy próximas al ejercicio de reflexión de un historiador de la Orden: se trataba de afrontar en ambos campos la descomposición, apenas aparente, del universo, teniendo en cuenta su corregida representación del mundo. En el caso de Itambacuri, la misión católica pretendía presentar la *mezcla purificadora* de la que emergería la unidad posible, el indio que al mezclarse las razas se convertía en un *laborioso cristiano*.

## Referencias

### Archivos y fondos consultados

Arquivo da Custódia do Rio de Janeiro dos Frades Capuchinhos (ACRJ)  
Archivo Histórico de Itamaraty (AHI)

## Obras secundarias

- Amoroso, Marta. 1998. *Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo.
- 2006. “Primeira Missa. Memória e Xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-1882)”. En *Deus nas aldeias. Missionários, índios e mediação cultural*, coordinado por Paula Montero, 209-234. San Pablo: Globo.
- Amoroso, Marta. 2011. “Nature and Society. Disputes around the cultivation of the landscape at Itambacuri”. *Brazilian Review of Social Sciences. Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 5: 1-27. <https://bit.ly/3fcD5Ot>
- 2014. *Terra de Índio. Imagens em aldeamentos indígenas do Império*. San Pablo: Terceiro Nome.
- Carneiro da Cunha, Maria. 1992. “Introdução”, in: *História dos Índios no Brasil*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Cesinale, Rocco de. 1887. *Storia delle missioni del cappuccini*. Paris.
- Colucci, Michele, y Mattero Sanfilippo. 2010. *Guida allo studio dell'emigrazione italiana*. Viterbo: Edizione Sette Città / ASEI Archivio Storico dell' Emigrazione italiana.
- Da Nembro, Metodiod. 1958. *Storia dell'Attività Missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile (1538-1889)*. Roma: Institutum Historicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum
- Franzina, Emilio. 2006. *A grande emigração. O êxodo dos italianos do Vêneto para o Brasil*. Campinas: UNICAMP.
- Gerbi, Antonello. 1996. *O Novo Mundo. História de uma Polêmica (1750-1900)*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Latour, Bruno. 2004. “‘Não congelarás a imagem’, ou: como não desentender o debate ciência-religião”. *Mana* 10 (2): 349-375. doi.org/10.1590/S0104-93132004000200005
- Le Goff, Jacques. 2001. *São Francisco de Assis*. San Pablo: Record.
- Palazzolo, Jacinto de. [1952] 1973. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do rio Doce*. San Pablo: Brasiliana.
- 1963. *História da cidade de São Fidelis fundada pelos missionários capuchinhos frei Ângelo de Lucca e Frei Vitório de Cambiasca (1781-1963)*. Rio de Janeiro: Convento dos Frades Capuchinhos.

- Trento, Ângelo. 1986. *Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil*. San Pablo: Nobel / Instituto Italiano de Cultura.
- Velho, Otávio. 2005. “Comentários sobre um texto de Bruno Latour”. *Mana* 11 (1): 297-310.  
doi.org/10.1590/S0104-93132005000100010
- Verger, Pierre. 1966. “O deus supremo Ioruba; uma revisão das fontes”. *Journal of African Studies* 2 (3): 18-35. <https://bit.ly/2AflfsF>

## Manuscritos

- Correspondência dos Missionários Capuchinhos de Itambacuri, MG.  
Arquivo da Custódia do Rio de Janeiro dos Frades Capuchinhos.
- Informe del Ministerio de Justicia a la Asamblea Legislativa, elaborado por José Tomaz Nabuco de Araújo, 1854.
- Informe del Ministro de los Negocios del Imperio, Marques de Olinda, enviado a la Asamblea Legislativa, 1863.
- Ministério das Relações Exteriores. Arquivo Histórico do Itamaraty.  
Ofícios da Cidade do Vaticano, 1840-1899.